

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
KATEDRA FILOSOFIE

Filosofie náboženství v druhé polovině 20. století

Bakalářská práce

Pardubice 2010

2010

Kamila Hloušková

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2009/2010

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Kamila HLOUŠKOVÁ**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Filozofie náboženství v druhé polovině 20. století**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky a filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Práce nejprve uvede problematiku filosofie náboženství v evropské a americké kulturní tradici druhé poloviny dvacátého století. V druhé části se bude soustředit na Richarda Rortyho a rozbor jeho práce. Jeho argumenty a teze budou rozebrány rovněž ve srovnání s argumenty Gianna Vattima.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

**Schaeffler, R., Filosofie náboženství, Academia, Praha 2003. Rorty R.,
Vattimo G., Zabala S., Budoucnost náboženství, Karolinum, Praha 2007
Rorty, R., Philosophy and Social Hope, Penguin 2000. Derrida J., Víra
a vědění, Mladá fronta, Praha 2003**

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

30. dubna 2009

Termín odevzdání bakalářské práce:

31. března 2010



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2009

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30. 6. 2010

Kamila Hloušková

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému vedoucímu bakalářské práce, panu Mgr. Tomáši Hejdukovi, PhD., za podporu, ochotu a cenné rady při tvorbě této práce. Za neustálou podporu děkuji také své rodině.

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá filosofií náboženství v druhé polovině 20. století. První část je věnována vymezení postmoderní kultury a vysvětlení pojmů postmoderna a moderna v souvislosti s filosofií náboženství. Druhá část je věnována filosofii Richarda Rortyho a jeho vztahu k náboženství. Další části se zabývají otázkami náboženství filosofa Gianni Vattima. V závěru práce Rortyho a Vattimovy myšlenky porovnávám.

Klíčová slova: postmoderna, moderna, filosofie náboženství, Richard Rorty, Gianni Vattimo

Abstract

This thesis deals with the philosophy of religion in the second half of the 20th century. The first part is devoted to definition of postmodern culture and explanation of the terms modernism and postmodernism in the context of philosophy of religion. The second part is devoted to the philosophy of Richard Rorty and his relationship to religion. Another parts deal with questions of religion by the philosopher Gianni Vattimo. At the end of the thesis I compare Rorty's and Vattimo's ideas.

Key words: postmodernism, modernism, philosophy of religion, Richard Rorty, Gianni Vattimo

OBSAH

ÚVOD	8
1. POSTMODERNÍ KULTURA	10
1.1. Náboženství v postmoderní kultuře	16
2. RICHARD RORTY (1931-2007)	21
2.1. Uvedení do myšlení Richarda Rortyho v souvislosti s analytickou filosofií ..	21
2.2. Richard Rorty a náboženství	25
2.2.1. Rozbor eseje Richarda Rortyho v díle „Budoucnost náboženství“	25
2.2.2. Rortyho koncepce morálky v souvislosti s náboženstvím	29
2.2.3. Rozbor eseje Gianni Vattima v díle „Budoucnost náboženství“	31
2.2.4. Analogie v pojetí náboženství u Richarda Rortyho a Gianni Vattima.....	33
2.2.5. Shrnutí Rortyho a Vattimových tvrzení o problematice náboženství	37
3. ZÁVĚR	39
BIBLIOGRAFIE	41

ÚVOD

V současnosti žijeme v době, kterou mnozí nazývají postmoderní. V přesném překladu tedy žijeme v době po-moderně. Chápat postmodernu jako antimodernu by bylo mylné, neboť postmoderna se z moderny pomalu vyvíjela, vycházela z ní, navazovala na ni a stále ještě navazuje. Co ovšem znamená žít v době postmoderní či v době moderní? Čím se vyznačují? Jaké jsou mezi nimi rozdíly? A v jakých sférách života a kultury se projevují?

Hlavním tématem předložené bakalářské práce je filosofie náboženství v postmoderně. Filosofie náboženství, jako samostatná vědní disciplína, se poprvé objevuje v 18. století, nicméně propojenost mezi filosofií a náboženstvím je tu odpradáвна. Lidé si vždy kladli náboženské otázky po esenci Boha, jakožto Stvořitele a jisté moci.

Práce je rozdělena na dvě hlavní části. V první části se budu věnovat vymezení pojmu postmoderna v souvislosti s modernou, přičemž určím hlavní rozdíly mezi kulturou postmoderny a kulturou moderny a zároveň jejich návaznost. V této části budu vycházet převážně z díla *Naše postmoderní moderna* od Wolfganga Welsche a také z díla *Člověk a jeho postavení ve světě* od J. Poněšického, přesněji ze statě *Postmoderna a fenomenologie* od Anny Hogenové. Rozeberu hlavní myšlenky a argumentace na dobu postmoderní a moderní u Welsche i Hogenové a provedu jejich srovnání. Dále se budu věnovat vymezení náboženství v postmoderní kultuře. Nastíním rozdíl mezi filosofií a náboženstvím. Následně rozeberu problematiku sekularizace v Evropě ve 20. století, její vlivy na jiné kulturní oblasti, a to nejen v Evropě, ale také v souvislosti s náboženstvími v jiných částech světa. Budu vycházet hlavně z díla *Filosofie náboženství* od Richarda Schaefflera.

Ve druhé části práce se zaměřím na myslitele Richarda Rortyho. Nejdříve uvedu jeho myšlení v souvislosti s analytickou filosofií, ze které Rorty ve svém filosofování původně vycházel. Zaměřím se na hlavní metody a jádro analytické filosofie a též na vztah mezi analytickou filosofií a filosofií náboženství. Čerpat budu zejména z děl a článků Jaroslava Peregrina- *Kapitoly z analytické filosofie*, *Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu*, *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu* a *Post-analytická filosofie*. Posléze pojednám o Rortyho vztahu k analytické filosofii a nastíním některé jeho důvody odklonu od ní. V následujících podkapitolách přiblížím Rortyho vztah k náboženství obecně a rozeberu jeho hlavní myšlenky a argumenty. Poté analyzuji Rortyho pojetí morálky ve spojitosti s náboženstvím, přičemž budu čerpat z anglického článku *The Moral Purposes of the University: An Exchange*. Dále se zaměřím na myslitele Gianni Vattima, objasním jeho vztah k náboženství a nakonec provedu srovnání jak Rortyho, tak Vattima, poukážu na podobnosti v jejich pojetí náboženství a zároveň v této souvislosti vymezím i některé rozdíly. V těchto posledních podkapitolách, v nichž poukazuji na koncept náboženství u Rortyho a Vattima, budu vycházet z díla *Budoucnost náboženství*.

1. POSTMODERNÍ KULTURA

Postmoderna je kulturní proud pojmenovaný ve druhé polovině 20. století. Zasahuje do mnoha kulturních sfér, do filosofie, umění, literatury i filmu, sociologie, architektury atd. Navazuje, či spíše překonává, dobu osvícenskou, která se vyznačovala vědou a mluví se o ní jako o „moderně“. Postmoderní myslitelé v této souvislosti mluví o „krizi moderny“, tj. toho způsobu myšlení, které je tak příhodné pro dobu osvícenskou.¹ Wolfgang Welsch ve svém díle *„Naše postmoderní moderna“* rozlišuje modernu na novověk, novověkou modernu a modernu 20. století. Snaží se načrtnout vztah postmoderny a moderny následovně: *„Postmoderna je moderna, která se neřídí požadavky novověku, nýbrž která naplňuje modernu 20. století.“*²

Moderna (z latinského *modernus*, nový, nedávný) patří mezi evropské kulturní rysy od doby osvícenství až po 2. polovinu 20. století, ovšem různá časová určení se mohou lišit. Např. J. Habermas vidí modernu jako projekt 18. století, tj. osvícenství. J. F. Lyotard se přiklání spíše k době 18. a 19. století a C. Jencks vidí hlavní problém v moderně 20. století.

Moderna je tvořena dvěma základními prvky. Prvním z nich je určitý typ racionality a druhým je idea universalismu, která je obecnou podmínkou a platností oné racionality samé. Vědomím moderny je vědění, jež zaručuje určitou moc. Realitou moderny jsou nereálné, utopické záměry. Rivalita mnoha nereálných systémů může vést k patologickým formacím, jako jsou např. fašismus, nacismus nebo stalinismus. Pokud je součástí moderny nutková myšlenka totality, tj. touha po jednom, po celku, tak proto, že zcela nereálně zakrývá mnohost, ze které sama vzešla, různorodost a rozdílnost reality a zároveň i vlastní praktické využití modernistické moci a vědění. V tomto ohledu ovšem

¹ BLECHA, Ivan. *Filosofie*. Olomouc, 2004, s. 223.

² WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Zvon, české katolické nakladatelství, Praha, 1994, s. 53.

postmoderna neusiluje o odstranění moderny, ale její zájem se týká rozvzpomínání se na pluralitu a rozdílnost v novém sociálně kulturním vztahu.³ Postmoderna nepředstavuje jakýsi novismus, ale právě pluralismus, jež se v dnešní době stává dominantní normou ve všech sférách kultury a celkového života. Podle Welsche je postmoderna radikální modernou 20. století, která se vymezuje proti moderně 18. a 19. století.⁴

Cíle moderny byly oproti postmoderně jiné. Moderna byla postavena na principech osvícenství. Šlo tedy hlavně o víru v určitý společenský řád, vědecký pokrok a důraz na jednu pravdu společnou všem. Dalším cílem bylo splynutí s celkem, se svými bližními a v neposlední řadě se svým pravým já.⁵ Všechny tyto ambice ovšem zklamaly, upadly a dnešní člověk se již nemá čeho chytit. Už neexistuje obecně platná pravda, nějaký řád. Tím vším dnes člověk může i trpět, a to i přesto, že se tak sám rozhodl. Na druhou stranu je dnešní postmoderní společnost otevřená všemu novému, není uzavřena jediným obecně platným principem. Je otevřená rozmanitosti a mnohosti, ať už se to týká jazyka nebo něčeho jiného.⁶ A této postmoderní mnohosti je určitě třeba rozumět jako jevu kladnému.

Přídavné jméno „postmoderní“ se objevuje už před více než 100 lety u malíře Johna Watkinse Chapmana, který kolem roku 1870 hovoří o tom, že se on i jeho přátelé dostali k postmoderní malbě. Postmoderní v té době ovšem znamená modernější než impresionismus. V 50. letech 20. století se v USA začíná vést diskurs na téma „postmoderna“. Výchozí oblastí pro takovou diskusi je literatura, která je oproti moderní literatuře podle Irwinga Howe a Harryho Levina „ospalá“ a „pokleslá“. Teprve o pár let později se přechází spíše

³ HORYNA, B., et. al. *Filosofický slovník*. Olomouc, 2002.

⁴ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Zvon, české katolické nakladatelství, Praha, 1994, s. 51.

⁵ PONĚŠICKÝ, Jan. *Člověk a jeho postavení ve světě*. Triton, 2006, s. 23.

⁶ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Herrmann & synové, Praha, 1997, s. 173.

k pozitivnímu pohledu na postmoderní literaturu, která se snaží oslovit všechny společenské vrstvy a jejím hlavním obsahem je pluralismus. Postmoderna je nejznámější v architektuře, zejména u C. Jenckse. Do filosofie tento výraz pronikl roku 1979, kdy Jean-Francois Lyotard publikoval spis „*La Condition postmoderne*“, který se stal zřejmě nejznámější knihou postmoderny. Zde se postmoderna vymezuje hlavně jako „konec meta-vyprávění“. Postmoderna začíná tam, kde končí celek. Jde o zaměření se na mnohost, pluralitu myšlení, životních způsobů i forem jednání.⁷

Člověk v 2. polovině 20. století je „moderní“ svým přizpůsobením se nabídce a poptávce, o to opírá svou jistotu. Welsch rozlišuje dvojí postmodernismus: bezbřehý postmodernismus a precizní postmodernismus. Bezbřehý postmodernismus se nejvíce objevuje ve fejetonistických žánrech a hojně si zakládá na libovůli a odlišení se za každou cenu. Takový postmodernismus zahaluje postmodernismus přesnosti, který je dle Welsche tím skutečným a účinným. „*Kdo zná druhý [postmodernismus], ví, jak je první chudý a nesnesitelný. Je naopak třeba vytvořit prostor přesnému postmodernismu.*“⁸

Postmoderní člověk se posunul více ke skepsi, ať už se jedná o náboženství nebo o dobro člověka a jeho zdokonalování. Pro dnešního člověka je nutné se smířit sám se sebou, přiznat si vlastní nedostatečnost a nejásat nad podmaněním přírody technikou.⁹

Filosofie postmoderní (z lat. *post*, po, *modernus*, nový, nedávný) je filosofií dneška. Postmoderní filosofie nevznikla jako představa konce moderny, ale je výrazem její změny vzhledem ke kulturnímu paradigmatu¹⁰. Negativním podnětem pro vznik postmoderní filosofie byly hlavně vědecké inovace, idea

⁷ WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna: Pluralita jako etická a politická hodnota*. KLP, Praha, 1993, s. 18-22.

⁸ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Zvon, české katolické nakladatelství, Praha, 1994, s. 10-11.

⁹ PONĚŠICKÝ, Jan. *Člověk a jeho postavení ve světě*. Triton, 2006, s. 19.

¹⁰ *Paradigma* je zde míněno jako určitý způsob myšlení, které je charakteristické pro celou jednu epochu.

pokroku, humanity a jediného pravdivého poznání. To vše člověka dovedlo téměř na pokraj katastrofy¹¹ a tím moderna zklamala.

Lyotard definuje postmodernu jako ztrátu důvěry v meta-vyprávění¹². Hlavním pojmem postmoderny je tradice *pluralismu*¹³. Pluralismus respektuje mnohost a objevuje se v oblasti umění (postmoderní styly), ve vědě, etice, politice i v teologii a filosofii náboženství (tolerance). Postmoderní filosofie tedy není jednotný filosofický proud, ale je velmi různorodá.¹⁴ Pluralita je základní náplní postmoderny, ovšem objevovala se už v moderně 20. století, a to zejména ve vědě a umění. V celé šíři se ale tento požadavek moderny naplnil až v postmoderně. Mezi pluralitou postmoderny a moderny se rozdíl nachází. Welsch říká: „*Charakteristické pro postmoderní pluralitu proti pluralitě dřívější je to, že nepředstavuje jen dílčí fenomén uvnitř celkového horizontu, nýbrž že se dotýká každého takového horizontu, popř. rámce či půdy.*“¹⁵ Tato dnešní postmoderní pluralita tedy prostupuje všemi horizonty, postupuje k základům a Welsch ji označuje jako „radikální pluralitu“. Postmoderna se staví na stranu mnohosti a je proti veškerým požadavkům na jakoukoliv nadvládu *jednoho*. Naopak se snaží o mnohost různých pojetí, jazykových her, životních forem. Welsch k tomuto podotýká, že „... *nikoli z nedbalosti a nikoli ve smyslu laciného relativismu, nýbrž z důvodů dějinné zkušenosti a z motivů svobody.*“¹⁶

Postmoderní pluralita pravd, různých koncepcí, forem života atd. se musí z něčeho ukazovat. Ve filosofii je to bytí a filosofii jde vždy o podstatu bytí. Podle Anny Hogenové chybí dnešní postmoderní době myšlení a vhled do celku.

¹¹ Přehnaná víra v sílu vědy a její upřednostňování před přírodou samotnou mělo za důsledek ekologické krize. Přehnaná víra v humanitu a řízení dějin mělo zase za důsledek vznik totalitních systémů.

¹² V metanarativních příbězích vládl společně uznávaný souhlas, univerzální „světový názor“.

¹³ Učení o existenci více na sobě nezávislých principů skutečnosti.

¹⁴ HORYNA, B., et. al. *Filosofický slovník*. Olomouc, 2002.

¹⁵ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Zvon, české katolické nakladatelství, Praha, 1994, s. 12.

¹⁶ Tamtéž, s. 13.

Sice je vzdělání rozděleno do mnoha oborů, ale výsledkem je nemožnost spatřit celek. A filosofii jde vždy o podstatu jsoucen v celku. Pokud chceme pochopit jádro postmoderní doby, musíme se zaměřit na celek a ne na její jednotlivé znaky. Anna Hogenová tvrdí, že nietzschovská¹⁷ vůle k moci je v dnešním světě podstatou bytí člověka.¹⁸ Nietzscheův svět vysvětluje na představě jeskyně, ve které jsou všichni lidé a věci. Tato jeskyně je uzavřená a mimo ni nic není. Lidem v takové jeskyni zbývá jen jejich vlastní pohyb, dění. Tento pohyb vyvolává touha sebeprosazení, čili vůle k moci. Vůli k moci chápe Hogenová jako jedinou podmínku uskutečňování existence člověka. Existence člověka se uskutečňuje, realizuje pomocí zvyšování své vlastní moci (prostřednictvím výkonů, sebeprosazení atd.). „*Podmínkou existence je jistota o subjektu.*“¹⁹ Subjektem je vůle k sebeprosazení. Bytí se změnilo v dění a vůle k moci je hybatelem tohoto dění. V tom vidí Hogenová původ hodnotového nihilismu, ve kterém žádné hodnoty neplatí předem. Tedy i pojmy jako „svoboda“, „spravedlnost“ nebo „pravda“ nejsou pevně dané a záleží na každém, jak si je vysvětlí. To je pramenem pluralismu pravd.²⁰ Hogenová říká, že bychom měli pečovat o svou duši. Měli bychom se snažit zastavit v dění, ve kterém se snaží prorazit vůle k moci, a najít pramen našeho autentického, původního života.

Hogenové „... jde o podstatu bytí v celku, a tou je vůle k moci skrz subjektivitu jednajícího člověka.“²¹ Subjektivita je základem všeho a je založena na potřebě jistoty pravdy. Jistota je podstatou pravdy a pravda je jistotou, kterou zajišťuje metoda. Hogenová tedy postatu člověka nachází ve vůli k moci a dále tvrdí, že postmoderna je postavena na nihilismu a na tom, že subjekt má nový

¹⁷ Nietzsche je často uváděn jako „otec“, resp. „objevitel“ postmoderního nihilismu.

¹⁸ PONĚŠICKÝ, Jan. *Člověk a jeho postavení ve světě*. Triton, 2006. Stat': HOGENOVÁ, Anna. *Postmoderna a fenomenologie*, s. 180.

¹⁹ Tamtéž, s. 181.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž, s. 182.

úkol, jenž je založen na vůli k sebeuskutečnění ve výsledku práce. Práce nám dává jistotu existence, stala se cílem našeho uskutečnění. Hogenová říká: „*Současný člověk pracuje stále a neumí přestat. Tím, že se subjektivita usvědčuje o jistotě své existence jen skrz práci, má za následek to, že se stává tím, čemu říkáme „subjectum“. Stává se objektem, předmětem.*“²² Člověk se tedy změnil v objekt, předmět. Svět se na konkrétního člověka dívá jako na důležitou pracovní sílu, která napomáhá k ekonomickému růstu a tedy i pokroku. Je samozřejmě nutné u každého objektu, tedy člověka, zajistit vzdělání. Tak se dostáváme k tomu, že vzdělání je dnes hlavně prostředkem, jak napomoci ekonomickému růstu a nejde o to, vzdělávat člověka v něco lepšího, „dobrého“.²³ Člověku v dnešním postmoderním světě zbývá jen působení na věci. Vědomí o své existenci má pouze díky výsledkům ze své práce. Je v neustálém shonu, dění, pohybu. A to proto, že se podstatou jeho bytí staly pracovní efekty. Podle Hogenové si tohoto ale člověk vědom není, protože si dnes nepokládá bytostné otázky. Hlavním rysem postmoderny je to, že se člověk nezdržuje u celku, je stále popoháněn kupředu, do budoucnosti, na minulost se neohlíží, neumí se zastavit. Opírá se o jistoty a přitom jich má málo. Hogenová toto ztrácení jistot vidí v ustavičném zajišťování budoucnosti pomocí hektické práce, která musí mít vždy nějaké výsledky. Hogenová vidí postmodernu jako vrchol novověké metafyziky v tom smyslu, že je filosofií hledající podstatu bytí.²⁴

Hogenová je na rozdíl od Welsche vzhledem k postmodernímu způsobu myšlení člověka poměrně skeptická. Tvrdí, že filosofii jde vždy o celek a dnešní člověk není celek schopen zachytit a neumí myslet, rozumět tak, aby postmodernu vůbec pochopil. Welsch vidí ve filosofii „moudrostní“ funkci.

²²Tamtéž, s. 184.

²³ Tamtéž, s. 186.

²⁴ „*Descartes nalezl tuto podstatu v subjektu, Leibniz v monádě, Spinoza v substanci, jež je causa sui (tj. v Bohu), Kant v čistém rozumu, jenž je současně čistou vůlí subjektu, Hegel v absolutním subjektu, Marx v subjektu revolucionáře, jemuž nejde o to vysvětlovat svět, ale změnit jej od základu.*“ (PONĚŠICKÝ, Jan. *Člověk a jeho postavení ve světě*. Triton, 2006. Stať: HOGENOVÁ, Anna. *Postmoderna a fenomenologie*, s. 188.)

Mudrc podle něho není ten, kdo by chtěl mít veškeré vědomosti a chtěl znát celek. Ale mudrcem je ten, kdo v dnešní situaci plurality dokáže nakládat se svou soudností, která se legitimovala jako základ dnešní rozumnosti. Podle Welsche mluví a fantazíruje o přístupu k celku pouze nevědoucí, kdežto mudrc totalizaci klade odpor. V praxi to znamená uchovat celek tím, že se udrží jeho horizont neuchopitelnosti. Mudrc k tomu také potřebuje vědomí hranic, aby mohl oprávněně pracovat v uchopitelném a být otevřený k neuchopitelnému. „*Postmoderní dvojitá struktura mnohonásobné uspořádanosti a neuchopitelnosti je i strukturou filosofie, která spojuje vědeckost a moudrost.*“²⁵ Welsch na rozdíl od Hogenové na postmodernu nenahlíží jako na vrchol novověké metafyziky. Modernu rozděluje na modernu 20. století a modernu novověkou. Tvrdí, že postmoderna je vlastně navázáním na modernu 20. století. Už v moderně 20. století se vyskytovaly motivy plurality, ovšem ne v tak radikální podobě jako v postmoderně, ve které se pluralismus stal závazným pro všechny oblasti života. „*Postmoderna uskutečňuje v celé šíři skutečnosti (exotericky) to, co moderna zakoušela pouze specializovaně (esotericky).*“²⁶ Nicméně jak moderna 20. století, tak postmoderna se vymezují vůči novověké moderně. Odmítají její touhu po jednotě a udržují si odstup od určitých technických postupů, které pohlcují rozdílnosti a snaží se o jednotvárnost.²⁷

1.1. Náboženství v postmoderní kultuře

Filosofie se vždy zabývala náboženstvím, a to už od svého vzniku. Náboženství vědě i filosofii předcházelo a dosud jej ani věda ani filosofie nepřekonaly. Náboženství se totiž nechtělo omezit na oblast těch teoretických

²⁵ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Zvon, české katolické nakladatelství, Praha, 1994, s. 168.

²⁶ Tamtéž, s. 52.

²⁷ Tamtéž, s. 53.

otázek a praktických úloh, které věda i filosofie považovaly za k sobě nepatřičné. A tak se spíše kriticky vměšovalo mezi takové způsoby dotazování a odpovídání filosofů i vědců, ve kterých pocívalo přesahy do sféry vlastních úkolů a poslání. Náboženství i filosofie se mohou zabývat stejnými otázkami, mohou se tematicky překrývat, a přesto jsou vůči sobě „jiné“. Schaeffler k tomu říká: *„Náboženství je pro filosofii to, co jakožto jiné k ní zvláštním způsobem patří, co je „její jiné“.*”²⁸ A tak filosofie vědomí o sobě samé, o vlastní svébytnosti dodnes objasňuje prostřednictvím sebeodlišení se od náboženství.

Filosofie náboženství se zabývá běžnými otázkami, nad kterými přemýšlí i běžní lidé (tj. ne-filosofové, ne-teologové atd.). Jsou to otázky typu: Jaké jsou ve světě důkazy Boží existence? Je Bůh skutečný? A pokud ano, je dobrý? Který Bůh ze všech možných náboženství je ten pravý? A co je to vlastně náboženství? Na tyto a mnoho dalších otázek se lidé snaží odpradáвна nalézt odpovědi. V antice se náboženství spojovalo s mýtem. Filosofie (spolu s vědou) se snažila dokázat nedostatečnost náboženských výkladů, které usilovaly o vysvětlení mnohých přírodních i společenských úkazů pomocí mýtu. A tak už v době antiky vznikl určitý druh filosofie náboženství, ve kterém bylo náboženství vystihováno jako systém předvědeckých vysvětlení přírodních a společenských jevů. Ovšem i dnes se můžeme setkat s takovými předvědeckými názory. Podle Schaefflera je pozdní nástup vědy a přežívání náboženských představ způsobeno lidskými pohnutkami. Mezi takové pohnutky patří zejména strach, který znemožnil lidem svobodně myslet. Lidé se obávali mnoha přírodních jevů, např. blesku, a tak působení těchto úkazů prisoudili nadlidským bytostem. Následně ale začali mít obavy i z těchto nadlidských bytostí a jejich hněvu, pokud by je člověk neuctíval, nedával jim najevo svou náklonnost a dával přednost raději nějakému racionálnímu výkladu. Může být ale náboženství důsledkem strachu? Neznamená to, že je lidská důstojnost tímto pošlapána? Schaeffler říká: *„Je-li však náboženství známkou strachem očarovaného myšlení, pak „svobodný myslitel“,*

²⁸ SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*. Academia, 2003, s. 21.

*který při svém tázání a zkoumání nebere ohled na to, že je považován za bezbožníka, bude chápat sám sebe jako představitele pravé lidské důstojnosti.*²⁹ Strach je doplňován jistou nadějí, která může vytvářet podobnou zaujatost. Je snad možné, aby bylo náboženství uctíváno díky strachu a zároveň jisté naději? Tou nadějí je zde myšleno očekávání, že nám bude lépe v následujícím světě.³⁰ Člověku dělá samozřejmě taková satisfakce pomocí náboženství dobře. Má se k čemu upnout, má v co doufat a koneckonců může mnohé životní prohry přisuzovat bohu či bohům. Schaeffler se v tomto směru obrací na kritiky náboženství Marxe a Freuda. Podle nich lidské afekty, jakými jsou strach a naděje, způsobily přetrvání náboženství a brání rozumu ve svobodném jednání. Podle nich musíme všechny příčiny těchto afektů odstranit a až poté by mohlo dojít ke konci náboženství. Mají za to, že náboženství již přišlo o právo na existenci, jelikož filosofie a věda mají vhodné prostředky k objasnění mnohých otázek, na které dříve odpovídalo náboženství.³¹

Náboženství samo o sobě provází lidstvo od jeho stvoření, je to kulturní a zároveň dějinný fenomén. Pojem *náboženství*³² dosud není obecně vyložen ani filosofií ani religionistikou. Náboženství vždy hovoří o spojení člověka s nějakou vyšší silou, mocí. Tato vyšší moc člověka v jeho vlastní existenci převyšuje a nábožensky založený člověk je vůči této síle bezmezně podřízen. Jde o moc mimolidskou, která je ve většině náboženstvích označována pojmem „Bůh“. Každé náboženství v zájmu vlastní víry a učení vytváří svá vlastní společenství a kultury.³³

²⁹ Tamtéž, s. 24.

³⁰ Tamtéž.

³¹ Tamtéž, s. 25.

³² Pojem *náboženství*, resp. jeho ekvivalent *religio*, byl významově sporný už pro pozdní antiku; M.T. Cicero jej spojoval se slovesem *relegere*- pečlivě dbát, zejm. na kultovní povinnosti, zatímco křesť. spisovatel Lactantius jej kladl do souvislosti s *religare*- svazovat, obnovovat porušený svazek. (HORYNA, B., et. al. *Filosofický slovník*. Olomouc, 2002.)

³³ HORYNA, B., et. al. *Filosofický slovník*. Olomouc, 2002.

Postup sekularizace³⁴ je ve 20. století čím dál zřejmější. Většina lidí přestává klást důraz na křesťanskou tradici, odchyluje svůj život od křesťanských tradic a hodnot a pro mnoho lidí se náboženství stává postradatelným pozůstatkem minulosti.³⁵

Náboženství, jako jistá kulturní oblast, se tedy začala zmenšovat a posvátné kvalitě dostaly jiné kulturní sféry, které byly dříve považovány za nenáboženské, světské. V 70. letech 20. století to byla zejména sféra politická, často představovaná náboženským způsobem projevu. Takové politické programy (zejména socialistické) ovšem nebyly rozvinuty ze souvislostí náboženských, ale ze zdrojů jiných. V 80. letech se tato „sakralizace“³⁶ objevuje v ekologických hnutích. Tato hnutí činila Bibli a její prohlášení „odbožštění světa“ odpovědnou za ztrátu respektu vůči přírodě. Samozřejmě ani cíle ani programy této etiky ochrany životního prostředí nepochází z náboženské souvislosti.³⁷

Evropa se dnes musí zabývat problémy, které jsou plodem stále se rozšiřující sekularizace. Oproti tomu náboženství v jiných částech světa se obnovuje a rozvíjí. Např. islám a buddhismus se misijní činností dostávají čím dál více do Evropy i Ameriky. Podle Schaefflera tato situace souvisí s „*novým sebevědomím mimoevropských kultur*“³⁸, které se náboženstvím chtějí vymanit z evropského působení. Skupiny obyvatel různého náboženského vyznání migrují a v „nové“ zemi požadují uznání svého náboženství i své kultury a chtějí se stát rovnoprávnou součástí společnosti, do které vstoupili. Je možné takto vnášet náboženství a kulturu do jiné kultury, aniž by to mělo pro společnost nějaké důsledky? Nebo se tím začne „původní“ kultura v dané zemi hroutit? Dnes se

³⁴ Omezení církevního vlivu.

³⁵ SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*. Academia, 2003, s. 169.

³⁶ Zposvátnění.

³⁷ SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*. Academia, 2003, s. 172-173.

³⁸ Tamtéž, s. 176.

velmi často můžeme setkat se „společností multikulturní“³⁹, kde náboženství i kultura jsou samosprávné. V takové společnosti, kde se mnoho různých náboženství a rozličných kultur neustále střetávají, je podle mě velmi obtížné dojít ke společnému cíli a dialogu, když si každá menšina nárokuje náboženskou i kulturní svobodu.

Různé prvky různých náboženských tradic se odpoutávají od svých původních souvislostí a jsou využívány v jiných kontextech. Dá se potom takové náboženství považovat za nové nebo za chybnou podobu tradičního náboženství? Schaeffler říká, že bychom se měli vyhnout příliš rychlým soudům, jelikož takové situace nastaly v dějinách náboženství mnohokrát.⁴⁰

I přesto, že filosofie a náboženství jsou spolu ve spojení od nepaměti a různé filosofické výpovědi o náboženství, Bohu či víře provázely veškeré dějiny Evropy, filosofie náboženství působí jako samostatná disciplína od doby osvícenství, tj. od 18. století.⁴¹

³⁹ Tamtéž, s. 177.

⁴⁰ Tamtéž, s. 180.

⁴¹ Důsledkem bylo přesné vymezení pojmu přirozeného náboženství. (HORYNA, B., et. al. *Filosofický slovník*. Olomouc, 2002.)

2. RICHARD RORTY (1931-2007)

Richard Rorty byl americkým filosofem 2. poloviny 20. století. Působil na univerzitách Yale, Wellesley College, Princeton, Stanford.

Rorty je znám především jako analytický filosof, a to díky sborníku prací z oblasti analytické filosofie „*Lingvistický obrat*“, ve kterém byl autorem předmluvy a zároveň vydavatelem. Ovšem nenechme se tímto zmást, protože Rorty se na analytickou filosofii dívá s nadhledem, jelikož nechce být součástí pouze jednoho metodologického filosofického přístupu.

Než se začneme Rortyho vztahem k náboženství zabývat hlouběji, ráda bych uvedla něco málo o analytické filosofii jako takové, abychom pochopili základy, z nichž Richard Rorty vychází.

2.1. Uvedení do myšlení Richarda Rortyho v souvislosti s analytickou filosofií

Na začátku 20. století došlo k rozštěpení filosofie na dva póly. Prvním z nich je filosofie analytická, která se soustředila v anglicky mluvících zemích, a druhým je filosofie kontinentální, která panovala v Evropě a vychází hlavně z fenomenologie.

Analytická filosofie vznikla v Evropě a do USA se dostala po druhé světové válce. Není jednotnou teorií, ale spíše metodou. Velmi často bývá zpodobňována, ne-li přímo ztotožňována, s logickým pozitivismem a logismem⁴². Tyto metody s analytickou filosofií souvisí, ovšem ztotožňovat je nelze. Vymezit přesné hranice analytické filosofie je nemožné. Pokusím se tedy alespoň o hrubý náčrt toho, co to analytická filosofie vlastně je.

⁴² Hlavním představitelem logického pozitivismu je Carnap, logismu Russell.

Jádrem analytické filosofie je analýza vědy a logická analýza jazyka. Tento myšlenkový směr spatřuje ve filosofii souvislý přechod k vědě. Od ostatních filosofických škol se analytická filosofie odlišuje svým pojetím toho, co je vlastně předmětem filosofie. Podle analytických filosofů je svět zprostředkován jazykem. Slovy Michaela Dummetta: „... se tedy analytická filosofie zrodila, když se uskutečnil obrat k jazyku.“⁴³

Pro klasickou analytickou filosofii jsou typické dva faktory: scientismus a antimetafyzičnost. „Podobně jako pragmatismus odmítá i analytická filosofie scholastické a spekulativní filosofování (její představitelé říkají: "metafyziku") ve jménu 'zdravého rozumu'.“⁴⁴ Od svých předchůdců (ať už jsou to předchůdci racionalističtí či pozitivističtí) se analytičtí filosofové odlišují především a právě obratem k jazyku a zdůrazňují významnost jazyka jako prostředníka vědění.⁴⁵ Analytičtí filosofové jsou totiž přesvědčeni, že tradiční filosofické problémy vznikají proto, že nechápeme, jak náš jazyk opravdu pracuje.

Peter Hylton charakterizuje ve své knize *Russell, idealismus a vznik analytické filosofie* (1992) analytickou filosofii následujícím způsobem: „Hovořím-li zde o analytické filosofii, mám na mysli tu tradici, která hledá inspiraci v pracích Fregy, Russella a Carnapa. Podstatnými rysy této tradice jsou využívání matematické logiky jako nástroje či metody filosofie; její důraz na jazyk a význam; její obecně atomistické a empiristické předpoklady; a fakt, že mnoho z těch, kdo ji praktikují, považují za vzor lidského poznání vědu, zejména

⁴³ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Filosofia, Praha, 2005, s. 18. Peregrin zde cituje Dummetta z díla: DUMMETT, Michael. *Původ analytické filosofie* (1993, 5).

⁴⁴ PEREGRIN, Jaroslav. Předmluva překladatele: *Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu*. <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/HTMLTxt/468.htm>

⁴⁵ PEREGRIN, Jaroslav. *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*. Filosofický časopis, ročník XLII, Prostor, 1994, č. 3., s. 381-382.

pak fyziku (a podobně jako mnoho dřívějších filosofů považují poznání- a ne třeba umění či lidské vztahy či politiku- za vzorový projev lidského rozumu).“⁴⁶

„Lingvistickým obratem“ došlo i ke změně filosofie náboženství. Spíše než otázkami, které se týkají „podstaty věcí“ se zabývá otázkami po „významu slov“. Jde tedy o změnu, obrat od věcného tázání k otázce jazyka. Při vzniku a šíření analytické filosofie jako takové i analytické filosofie náboženství na sebe vzájemně působily tradice pozitivistické, transcendentálně-filosofické a teologické, které jsou jinak ve vzájemném protikladu.⁴⁷ Např. do tradice pozitivistického myšlení patří druh analytické filosofie náboženství, který podezřívá náboženský jazyk z toho, že není strukturně schopný něco říkat či se k něčemu vztahovat. Filosofie náboženství po „lingvistickém obratu“ se nezajímá o obsah náboženství, ale o formu náboženství, která pochází z gramatiky náboženského jazyka. Podle Schaefflera vede tento přístup, ve kterém se neptáme na to, co náboženství říká, ale na to, jak náboženství mluví, k tomu, že nárok náboženství na pravdu je ponechán stranou. Schaeffler k tomu dodává: „*Tak vzniká nebezpečí, že se výlučným zájmem o formu ztratí schopnost k obsahově zaměřenému dialogu s náboženstvím.*“⁴⁸

I přes to, že analytická filosofie metafyziku odmítá, postupně se v jistý druh metafyziky vyvíjí. Ten je ale založen na prvcích matematiky a logiky. Díky tomu vzniká, dnes hlavně v USA, pragmatismus (*pragmatický obrat* analytické filosofie) a post-analytická filosofie.⁴⁹ Mezi pragmatisty řadíme i Richarda Rortyho.

⁴⁶ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Filosofia, Praha, 2005, s. 20-21. Peregrin zde cituje Hyltona z originálního díla: HYLTON, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

⁴⁷ SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*. Academia, 2003, s. 101.

⁴⁸ Tamtéž, s. 137.

⁴⁹ PEREGRIN, Jaroslav. Předmluva překladatele: *Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu*. <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/HTMLTxt/468.htm>

Rorty uznává jistý přínos analytických filosofů (Russell, Carnap, Wittgenstein, Austin, Ryle) a obratu k jazyku v tom, že dali vzniknout novým cestám filosofického myšlení, ale neuznává některé nově založené filosofické systémy. Rorty souhlasí s tvrzením, že filosofické problémy jsou neodlučitelně spojeny s jazykem, který ve filosofování používáme, ale mnohdy jde pouze o problémy určitého způsobu používání jazyka. Ovšem nesouhlasí s prohlášením, že filosofie je vlastně sémantika a filosofické problémy lze řešit reformováním jazyka či vytvořením nějaké systematické, uspořádané teorie významu.⁵⁰

Hlavní představitelé post-analytické filosofie odmítají *logický atomismus*⁵¹ a jeho představu člověka, který poznává zobrazující fakta pomocí smyslů.⁵²

Rorty je nejpopulárnějším post-analytickým filosofem, který si uvědomil, že pokud opustíme atomismus, musíme také opustit představu člověka a jeho mysli jakožto „zrcadla přírody“. „Zrcadlem přírody“ je myšleno něco, co svou myslí a jazykem reprezentuje vnější svět. A tak roku 1980 vydává svou snad nejkontroverznější knihu *„Filosofie a zrcadlo přírody“*. Podle Rortyho musíme opustit chápání lidského poznání, které vládne minimálně od dob Descarta a Locka a které se vyznačuje zakládáním vnitřních reprezentací, které poté posuzujeme se skutečností a následně poměrujeme správnost/nesprávnost. *„Pojem ‘přesné reprezentace’ je jenom automatický a prázdný kompliment, který skládáme těm přesvědčením, která nám úspěšně pomáhají dělat to, co chceme.“*⁵³

⁵⁰ PEREGRIN, Jaroslav. *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*. Filosofický časopis, ročník XLII, Prostor, 1994, č. 3., s. 385.

⁵¹ „Průkopníci analytické filosofie, zvláště Russell, Wittgenstein a Carnap, razí názor, pro který je výstižný Russellův termín *logický atomismus*. Tento způsob vidění jazyka, světa a lidského poznání je možné vidět jako systematické rozpracování přirozené představy, že slova označují věci a že lidské poznání je jakýmsi pojímáním věcí do lidské mysli. Rozvoj atomistického vidění světa je úzce spjat s rozvojem moderní logiky a teorie modelů; a mnohým analytickým filosofům se dodnes jeví jako naprosto samozřejmý.“ (PEREGRIN, Jaroslav. *Post-analytická filosofie*. Časopis ORGANON F1, 1994, s. 90.) <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/mybibl.php?lang=c>

⁵² PEREGRIN, Jaroslav. Předmluva překladatele: *Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu*. <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/HTMLTx/468.htm>

⁵³ PEREGRIN, Jaroslav. *Post-analytická filosofie*. Časopis ORGANON F1, 1994, s. 105. Peregrin zde cituje Rortyho Richarda. <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/mybibl.php?lang=c>

Rorty říká, že „správnost“ lidských teorií a názorů přeci neznamena, že nějak imitují svět, jelikož svět je vždy uchopen skrze jazyk a nějakou teorii.⁵⁴ Poznání není nic bezpodmínečného, absolutního, je to jen jeden z mnoha druhů lidské činnosti a jeho měřítka a normy se mění. Nemá tedy žádný význam vytvářet nějakou všeobecnou „teorii poznání“.⁵⁵ Poznání tedy Rorty chápe spíše jako věc konverzace a ne nějakého zrcadlení přírody.

2.2. Richard Rorty a náboženství

Rorty má vzhledem k náboženství poměrně jednoznačný názor. Sám se nazývá ateistou a později dává přednost označovat sebe sama za „antiklerikála“. Jeho vztah k náboženství není založen na nějaké averzi, ani náboženství nepovažuje za něco nekompromisně iracionálního a ve své argumentaci se tímto směrem také neubírá. V náboženství vidí nebezpečnou hrozbu pouze ve chvíli, pokud by se mělo podílet na politice. Pokud by však náboženství setrvalo jako věc striktně soukromá, je možné jej tolerovat.

2.2.1. Rozbor eseje Richarda Rortyho v díle „Budoucnost náboženství“

Podle Rortyho jsou nejdůležitějšími hnutími ve filosofii 20. století tzv. *antiesencialistická*. Taková hnutí kritizují své předchůdce kvůli striktnímu oddělování proměnlivého od trvalého či nahodilého od skutečného. Rorty klasické metafyzice vytýká nadměrný důraz na esenci. Jedním z důsledků antiesencialistického hnutí je myšlenka, že přírodní vědy a náboženství si nemusejí konkurovat a vzájemně spolu soupeřit. Vzhledem k takovému vývoji

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ PEREGRIN, Jaroslav. *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*. Filosofický časopis, ročník XLII, Prostor, 1994, č. 3., s. 388.

dnes není pojem „ateista“ tak nutně populární jako tomu bylo dříve. Jsou lidé, kteří se otázkou existence Boha absolutně nezabývají, ovšem nemají jediné právo opovrhovat těmi, kteří v Boží existenci urputně věří, nebo těmi, kteří jeho existenci skálopevně odmítají.⁵⁶

Termínem „ateista“ se označují dva druhy filosofů. K prvnímu druhu náleží ti filosofové, kteří soudí, že víra v něco božského je jen zkušenostní domněnka a že moderní věda nám mnohem lépe vysvětluje jevy, které se dříve přisuzovaly Bohu. Rorty připomíná, že tito filosofové používají podobné argumenty jako Kant a Hume v 18. století proti přírodním teologům. Rorty je s Humem a Kantem za jedno v tvrzení, že idea „empirického důkazu“ je v rozpravě o Bohu nepodstatná, což se dá ovšem tvrdit i o teismu a ateismu. Dalším druhem filosofů jsou tací, kteří používají pojem „ateista“ nesprávně jako synonymum pro „antiklerikalismus“. Sám Rorty říká: „*Dnes je mi líto, že jsem kdysi popisoval své vlastní stanovisko prostřednictvím prvního z těchto výrazů a nepoužil jsem raději ten druhý.*“⁵⁷ Antiklerikalismus je postoj politický a zastává teorii, že církevní instituce jsou pro zdraví demokratických společností škodlivé. Rorty je sekularista, a proto se klaní k názoru, že církevní instituce jsou politicky nebezpečné, kdežto jsou filosofové i tací, kteří tvrdí, že ateismus je podložen důkazy, a proto je náboženská víra prostě iracionální. Naproti tomu Rorty a ostatní sekularisté proti náboženství nemají žádné námitky do té doby, dokud je soukromé a dokud se nesnaží o nějaké politické cíle. Stoupenci takového postoje, ke kterým můžeme řadit i Rortyho, nemají určité náboženské cítění, vědomí. Nebyli totiž v náboženském duchu vychováni, proto si k náboženským zvyklostem nikdy nevytvořili nějaký vztah. Rorty i ostatní zastánci stejného názoru nemají potřebu nazývat sami sebe „ateisty“, ale raději používají označení

⁵⁶ RORTY, Richard - VATTIMO, Gianni. *Budoucnost náboženství*. Karolinum, Praha, 2007. Esej *Antiklerikalismus a ateismus*, s. 35.

⁵⁷ Tamtéž, s. 38.

„nábožensky nemuzikální“⁵⁸. Naopak např. podle Vattima by bylo moudré, kdyby se navrátila taková zbožnost, jaká vládla za jeho mládí. Vattimo se nesnaží sloučit pravdu s náboženstvím a ani se mu nelíbí myšlenka, ve které zbožnost znamená spásu člověka prostřednictvím milosrdenství ze strany božstva, jež se zcela odlišuje od člověka. Naopak dle něho Bůh upustil od své veškeré moci ve prospěch lidských bytostí, rozhodl se přestat být naším pánem a stát se naším přítelem. Tím došel k tvrzení, že pouze sekularizací můžeme dosáhnout pravého a původního náboženského zážitku.⁵⁹ Aby mohla zaniknout potíž společné existence přírodních věd a náboženství, zejména odkaz křesťanství, Vattimo Krista ztotožňuje jen s láskou a ne s mocí či pravdou. A stejně tak vidí v dějinách lidstva jistou naději, že zvítězí láska. Vattimo prohlašuje za bezdůvodné, abychom nadále kladli rozum a víru do nějakého vyhoceného sporu. Pokud ale racionalitu ztotožníme s úsilím o všeobecnou shodu a pravda bude výsledkem tohoto úsilí, jež bude prioritní, tak se z přírodních věd stane vzor pravdy i racionality a náboženství bude z veřejného života vytlačeno. Abychom náboženství před tímto ochránili, měli bychom tuto teorii považovat za jednu ze spousty lidských potřeb a nedávat jí přednost před dalšími.⁶⁰ Vattimo považuje sekularizaci za naplnění slibu, kdy Bůh se vzdal své moci, předal ji lidem a teď je na nás, jak se svobodně rozhodneme. Rorty tedy předpokládá, že Vattimo chce dosáhnout „privatizace“ náboženství. Jádrem křesťanství je pro Vattima láska, kterou má člověk chápat jako zákon a zároveň je jádrem křesťanství i sebevydání Boha. Rorty cituje Vattima: *„Podstata [křesťanského] zjevení je zredukována na křesťanskou lásku, vše ostatní je ponecháno ne-konečnosti*

⁵⁸ Rorty ve své stati *Antiklerikalismus a ateismus* uvádí Maxe Webera za prvního, kdo označení „nábožensky nemuzikální“ použil. RORTY, Richard - VATTIMO, Gianni. *Budoucnost náboženství*. Karolinum, Praha, 2007, s. 38.

⁵⁹ RORTY, Richard - VATTIMO, Gianni. *Budoucnost náboženství*. Karolinum, Praha, 2007. Esej *Antiklerikalismus a ateismus*, s. 39-40.

⁶⁰ Tamtéž, s. 41.

nejrůznějších historických zkušeností.“⁶¹ Rorty se nechce ptát, zda je toto „platná“ varianta křesťanství nebo katolictví. Kdyby totiž pojem „legitimity“ byl použit, aplikován, nastálá situace by mohla signalizovat, že člověk není oprávněn chodit do kostela na svatby, pohřby a další události jen proto, že neuznává vliv církevních organizací rozhodovat o tom, kdo se stane křesťanem a kdo ne.⁶²

V 18. a 19. století probíhaly značné spory mezi vědou a náboženstvím a obě tyto instituce se snažily dosáhnout kulturní nadvlády. Takový je myšlenkový proud, který sledují Rorty i Vattimo. Rorty zastává stanovisko, že je pro obě instituce jen dobře, že věda v tomto sporu vyhrála. Neboť věda nám, jak míní Rorty, přináší různé způsoby, jak realizovat lepší společenské plány. Poněvadž jsou vědomosti a pravda otázkami společenské spolupráce, je třeba sloučit vědu se zdravým rozumem současnosti. To samozřejmě záleží na tom, zda se o takovou spolupráci snažíme. Jestliže však toužíme po něčem jiném, podle Rortyho je pak náboženství, jež se rozepí mezi ateismem a teismem nezaobírá, tím co je pro náš odstup vhodné.⁶³

Jak je to tedy s „privatizací“ náboženství? Rorty předpokládá dvě možné situace. V prvním případě je člověk přesvědčen o tom, že náboženské dychtění kulturu předchází. „Privatizací“ by se tedy náboženství vymanilo z univerzálnosti, a to je záležitost, ke které takový člověk nechce aby došlo. V případě druhém se člověk odpoutá od myšlenky, že hledání Boha a pravdy je v lidském myšlení pevně zakotveno. Jestliže člověk těmto hledáním Boha i pravdy umožní být součástí kulturního utváření, pak může být „privatizace“ náboženství pokládána za něco korektního a přirozeného. Rorty k tomuto dodává: *„Lidé jako Vattimo se přestanou domnívat, že můj nedostatek*

⁶¹ Tamtéž, s. 42. Rorty zde cituje Vattima z originálního díla: VATTIMO, Gianni. *Belief*. Stanford, Calif.: Stanford University Press 1999, s. 77.

⁶² RORTY, Richard - VATTIMO, Gianni. *Budoucnost náboženství*. Karolinum, Praha, 2007. Esej *Antiklerikalismus a ateismus*, s. 42.

⁶³ Tamtéž, s. 43.

*náboženského cítění je projevem vulgarity, a lidé jako já se přestanou domnívat, že náboženské cítění našich protějšků je projevem zbabělosti.*⁶⁴

Jaké jsou mezi Rortym a Vattimem názorové odlišnosti? Rorty je vidí jasně: Vattimo je člověk narozený v náboženské víře. Díky tomu se navrácí zpět k minulé události, jež považuje za posvátnou. Onou událostí je Boží vůle vzdát se své veškeré moci, zanechat toho být naším pánem a stát se naším přítelem. Podle Vattima se od této události odvozují naše soudobé vztahy. Na rozdíl od Vattima chápe Rorty posvátné jinak. Podle něho je posvátné propojeno s jistou nadějí, že v budoucnu bude existovat společnost lidí, ve které bude do určité míry jediným zákonem láska. Spojení mezi lidmi bude vymaněno z jakékoliv mocenské převahy a moc bude otázkou pouze svobodného ujednání mezi kultivovanými a sečtělými voliči. Sám Rorty ovšem netuší, jak by se taková společnost mohla vůbec vytvořit. Pro Rortyho je vznik takové společnosti velkou záhadou, jež se vztahuje k existenci lásky, která bude s to vše zdolat. Nábožensky založený Vattimo chápe to, co překračuje náš dnešní společenský stav jako něco, co je ve spojení s pocitem vázanosti a víry. Nenábožensky založený Rorty chápe posvátné jako doufání v kvalitnější budoucnost naší civilizace. *„Rozdíl mezi těmito dvěma druhy lidí vyplývá z rozdílu mezi neodůvodnitelnou vděčností a neodůvodnitelnou nadějí. Není to záležitost neslučitelných přesvědčení o tom, co existuje a co ne.*⁶⁵

2.2.2. Rortyho koncepce morálky v souvislosti s náboženstvím

Rorty tvrdí, že mnoho křesťanských a jiných náboženských skupin svým způsobem dokázalo zmírnit lidské utrpení, ale ne dostatečně a mnohdy lidské utrpení spíše ještě zvýšily. Rortyho skličuje myšlenka, že v USA jsou církve na vzestupu, obává se, že tak dojde k mnohem menšímu nátlaku na sociální spravedlnost a reformy. V Evropě je menší účast lidí v církvi, což kontrastuje

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Tamtéž, s. 44.

s rostoucí účastí v USA a podle Rortyho mínění je demokracie nejbezpečnější právě tam, kde se účast na církvi snižuje.⁶⁶

Morální pokrok vidí Rorty více na univerzitách než v církvích. Univerzity se staly ve 20. století místem, kde hnutí za osvobození z lidského utrpení našla své bezpečné místo. Velkého morálního pokroku dosáhly USA právě díky inspiraci na univerzitách. Univerzity sehrály důležitou a hlavní roli v hnutích jako jsou feminismus či boj za práva homosexuálů, ale církve toho pro taková hnutí příliš nevykonaly.⁶⁷

Rorty řeší otázku mezi morálkou a náboženstvím a rozlišuje tři smysly pojmu *morálka*. V prvním smyslu se tento termín používá pro lidi, kteří jsou slušní, dodržují sliby, mnoho nelžou atd. Do této fáze by měl dospět každý člověk do osmnáctého roku života. Pokud ani v osmnácti letech nechápe morálku v tomto smyslu, nemá svědomí před zločiny, ani rodina či církve z takového člověka nedovedla vychovat slušného člena společnosti, je to podle Rortyho sociopat, kterého nemůže ani univerzita napravit. V tomto smyslu mají všichni, až na sociopaty, morálku. A to včetně např. nacistů. Dokonce i oni jsou upřímní a slušní, ale jen ke skupinám lidí, které považují za morálně rovnocenné. Přesto však nemohou považovat Židy či černošské obyvatelstvo za morálně nerovné. Rorty tvrdí, že každý člověk, jenž byl vychován v jakékoliv společnosti, komunitě, ať už dobré nebo špatné, získal pocit morální povinnosti vůči lidem, o kterých si myslí, že jsou jako „my sami“. V tomto ohledu Rorty vidí v Americe velký pokrok v tom, jaké lidi považujeme a budeme považovat za morálně rovné. Zatímco v tomto procesu morálního zlepšování nevidí velká přispění ze strany křesťanských církví. Lidé, kteří používají slovo „morální“ ve smyslu druhém, uvažují o určitém sexuálním chování jako o nějaké záležitosti smilstva. Církve je

⁶⁶ Převzato z publikace: *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture: What's the University For?*, vol. 2, no. 3, fall 2000. Článek: RORTY, R. – REUBEN, J. A. – MARSDEN, G. *The Moral Purposes of the University: An Exchange*, s. 107. http://www.iasc-culture.org/publications_hedgehog_2000-Fall.php

⁶⁷ Tamtéž, s. 108- 109. http://www.iasc-culture.org/publications_hedgehog_2000-Fall.php

z velké části odpovědná za uchování otázky sexu v diskusích o morálce. Rorty, zdá se, nemůže tento postoj církvím odpustit a doufá, že „morální“ v tomto smyslu přestane být v diskusích tak důležitým bodem. Třetí možnost smyslu „morální“ je vysvětlena na odkazu utilitární zásady. Rorty sám sebe považuje za utilitaristu a morálku chápe jako snahu snížit utrpení mezi lidmi. Většina utrpení ve světě je podle něho zapříčiněna tím, že bohatí brali peníze chudým. Občas se církve snažila přimět bohaté k tomu, aby dali peníze zpět chudým. V častějších případech jim však nic nedali. Vzhledem k této problematice Rorty směřuje k názoru, že v posledním, podle něho nejdůležitějším smyslem pro mravnost, toho světská (sekulární) kultura udělala mnohem více, než měla církve morálky.⁶⁸

2.2.3. Rozbor eseje Gianni Vattima v díle „Budoucnost náboženství“

Vattimo je křesťansky orientovaný italský myslitel a pokračovatel v hermeneutice H. G. Gadamera.

Vattimo se ve své eseji *Věk interpretace* nejprve zabývá hermeneutikou, přičemž inspiraci nachází ve filosofii F. Nietzscheho a M. Heideggera. Momentálně se nacházíme v takovém věku, kde objektivní fakta jsou nahrazena interpretacemi. Jestliže jsou tedy fakta interpretacemi, pak obráceně můžeme říci, že interpretace se nám představuje jako fakt. Vattimo dodává: „*Hermeneutika není filosofie, nýbrž vyjádření samotné historické existence v období konce metafyziky.*“⁶⁹ Podle Vattima hermeneutika znamená rozšíření křesťanského sdělení. Jaký je tedy vztah mezi hermeneutikou a křesťanstvím? Pokud se ohlédneme za dějinami křesťanství, pochopitelně zjistíme, že křesťanství vzdorovalo hlavnímu problému- uznat vědu jediným zdrojem pravdy. Církve

⁶⁸ Tamtéž, s. 109- 110. http://www.iasc-culture.org/publications_hedgehog_2000-Fall.php

⁶⁹ RORTY, Richard - VATTIMO, Gianni. *Budoucnost náboženství*. Karolinum, Praha, 2007. Esej *Věk interpretace*, s. 50.

následkem toho přijala koncepci objektivní pravdy, kterou čerpala z doslovného znění Bible. Vytvořila nauku složenou z objektivistických tvrzení, jež jsou součástí metafyziky. Taková situace vedla ke konfrontacím mezi církví a dnešním světem. Je na církvi, zda se dokáže vymanit ze své doslovnosti, aby mohla vést dialog, který bude nezávislý na objektivních pravdách, s ostatními náboženstvími a pokusí se tak vyřešit ekumenický problém. Jediným východiskem, jak tento problém vyřešit, je vzdát se všech požadavků na objektivitu. Vattimo předpokládá, že toto je možné právě ve věku interpretace, kdy veškerá „pravda“ jako princip „skutečnosti“ se zmírnila na formu sdělení.⁷⁰ Je nám známo, že demokratický režim nesmí být založen na pojetí metafyzicko-objektivistické pravdy, protože to už by nebyl režim demokratický, nýbrž autoritativní. A stejně tak je to i s církví. Církev se musí zbavit objektivismu, aby zcela neupadla v autoritářství. Pro Vattima je jedinou pravdou, kterou nám Písmo zjevuje, pravda křesťanské lásky.⁷¹

Postmoderní nihilismus jakožto konec metavyprávění je pravdou křesťanství. Vattimo k tomu říká: „*To znamená, že křesťanská pravda na pohled rozvrací samu (metafyzickou) koncepci pravdy.*“⁷² Nacházíme se v době, ve které jsme zásluhou křesťanství pochopili, že zkušenost pravdy je hlavně zkušeností naslouchání a výkladu sdělení. Musíme mít tedy vždy na zřeteli naši dějinnou existenci jakožto existenci křesťanskou. Nemůžeme křesťanství z naší kultury odsunout někam stranou, jelikož je vždy součástí naší historické existence. Vattimo tedy navrhuje Rortyho pragmatismu přijmout své křesťanské dějiny. „*Nemůžeme se nenazývat křesťany, protože ve světě, kde Bůh je mrtev, kde se zhroutil veškerá metavyprávění a kde byla veškerá autorita včetně autority*

⁷⁰ Tamtéž, s. 53.

⁷¹ Tamtéž, s. 54.

⁷² Tamtéž, s. 55.

„objektivního“ poznání našťestí demytologizována, nám jedinou šanci, abychom přežili jako lidé, poskytuje křesťanské přikázání lásky.“⁷³

2.2.4. Analogie v pojetí náboženství u Richarda Rortyho a Gianni Vattima

I přesto, že myslitelé Rorty a Vattimo vychází z odlišných filosofických tradic (Rorty z pragmatismu, Vattimo z hermeneutiky) jejich postoje vůči náboženství jsou si v mnoha ohledech podobné a v lecčems se shodují.

Budoucnost náboženství po *dekonstrukci metafyziky*⁷⁴ se podle obou myslitelů utváří v tzv. „slabém myšlení“. Toto „slabé myšlení“ představuje jakousi střední cestu mezi vírou v božího zástupce a spolehnutím se na své vlastní osobní upřednostnění. „*Tato cesta je založena na oslabení a rozmělnění antické evropské představy 'bytí' a samotného konceptu 'ontologického statutu'*“.⁷⁵ „Slabé myšlení“ umožňuje nové směry uvažování a zároveň obnovuje tradici. Vztah mezi Bohem a jeho věřícím není založen na Boží moci, ale Bůh zde předává svou moc člověku. Ani Rortymu ani Vattimovi tedy nejde o metafyzické pojetí absolutní „pravdy“ či „skutečnosti“, jelikož takový postoj vždy vedl k touze po moci. Dekonstrukce metafyziky nám otevřela nové možnosti uctívání Boha. Vliv náboženství byl oslaben, tudíž již není na místě uctívání Boha jako moci, ale Boha jako synonymum pro křesťanskou lásku.

Ještě před nástupem osvícenské doby panoval tzv. „Věk víry“, ve kterém měli lidé závazky vůči Bohu. S dobou osvícenskou však nastoupil do popředí „Věk rozumu“. Podle Rortyho i Vattima nebyl ani jeden z těchto „Věků“ úplně správný, jelikož dostatečně nevzaly v úvahu nové formy života. Dnes se nacházíme ve „Věku interpretace“. Myšlení v tomto věku nevládnou pouze

⁷³ Tamtéž, s. 57.

⁷⁴ V této souvislosti znamená „dekonstrukce metafyziky“ jistý směr překonání metafyziky.

⁷⁵ RORTY, Richard - VATTIMO, Gianni. *Budoucnost náboženství*. Karolinum, Praha, 2007. Esej *Náboženství bez teistů a ateistů*, s. 10.

zájmy patřící k vědě, filosofii či náboženství. Na jedné straně kultury dialogu stojí Fridrich Nietzsche, Martin Heidegger a Jacques Derrida a jejich násilná dekonstrukce metafyziky současnosti. Na straně druhé stojí John Dewey, Benedetto Croce a Hans-Georg Gadamer, kteří šli až za pomezí této metafyziky. Všechny tyto filosofy pojí smýšlení, že filosofické otázky, které se týkají např. bytí a nicoty, jazyka a skutečnosti, Boha a jeho existence, nemá smysl si pokládat, jelikož předem očekávají, že se filosofií lze zabývat bez závislosti na dějinách a že zkoumání současné metody jednání nás dovede k pochopení „struktury“ všech existujících způsobů počínání. Po pádu metafyziky se změnil konečný cíl filosofického bádání. Už se nejedná o spojení s něčím, co existuje bez ohledu na nás, ale hlavním a konečným cílem je představa vzdělání (*Bildung*), čili věčný proces utváření sebe sama. Pomocí odmítnutí metafyziky došlo k obrodě filosofie. „*Toto obnovení filosofie prostřednictvím odmítnutí metafyziky se v jazyce projevuje v představě, že formou, která strukturuje naši zkušenost, je jazykové a priori.*“⁷⁶ Jestliže je tato zkušenost v podstatě jazyková a lidské bytí je v podstatě dějinné, potom nemůžeme jakýmkoliv způsobem jazyk přemoci a dostat se k „celku“ jako ke skutečnosti. Vzhledem k tomu, že jazyk je dějinný, nelze jen tak překročit od historické zařazenosti do pozice mimo dějiny. Jazyk se vždy vyvíjí v prostředí interpretace, ve kterém se nachází pouze jazyková fakta a žádná jiná.⁷⁷

Rorty a Vattimo tvrdí, že na dekonstrukci metafyziky se podílely tři historické události. Za prvé je to Francouzská revoluce (solidarita), za druhé křesťanství (křesťanská láska) a za třetí romantismus (ironie). Záslouhou těchto tří sociálních fenoménů se duchovní růst člověka projevil hlavně ztvárněním „já“, které „*je větší, svobodnější a především se nebojí ztráty identity, v níž vyrůstalo.*“⁷⁸

⁷⁶ Tamtéž, s. 11.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Tamtéž, s. 12.

Podle Deweyho se můžeme dopracovat úplné politické zralosti až ve chvíli, kdy se zcela oprostíme od kultury, která se ve svém jádru opírá o ne-lidské síly, tj. od kultury metafyzické. Teprve po Francouzské revoluci se lidé začali spoléhat na svou vlastní způsobilost. Náboženství, ve kterém se člověk spoléhá čistě sám na sebe, Dewey nazval „náboženstvím lásky“. Naproti tomu Croce uznal skutečnost, že západní náboženská tradice byla zcela pohlcena sekularizací. Croceovi argumenty se týkaly nutné přítomnosti křesťanských zásad v dnešní sekularizované době, protože právě odkaz těchto křesťanských dogmat nám dal možnost stát se ateisty.⁷⁹

Gadamer vyvodil dnešní kulturu z dialogu a splývání, ve kterých je „poznání“ substituováno utvářením sebe sama a svého vlastního já, tj. vzděláváním (*Bildung*). To znamená, že není nutné úplně vše objasňovat na základě vědy. Pokud náboženství začne zachovávat svůj postoj bez dogmatismu, může opět stanout hned vedle vědy a politiky.⁸⁰

Rorty i Vattimo soudí, že jestliže se pravda nenalézá na rovině faktů či skutečností, ale jen na rovině tezí, znamená to kulturní spojení, ve kterém dochází ke sjednocení tradiční metafyziky s dialogem mezi přírodními a humanitními vědami, analytickou a kontinentální filosofií a ateismem a teismem. Polem působnosti pro dialog se stává jazyk. Ve chvíli, kdy člověk pochopí, že všechno poznání je odvozeno z jistých historických předpokladů (a je tedy dějinné), začíná konflikt mezi vědeckou a duchovní kulturou ztrácet na významu. Oba myslitelé jsou toho mínění, že překonat metafyziku znamená zanechat tázání se po tom, co je a není faktické či skutečné. Povinností filosofie je poukázat na to, že pravda není nějakým faktem, ale je dialogem mezi lidmi, který se koná prostřednictvím sdílení jazyka. Sdílet jazyk neznamená sdílet věcná fakta, ale domluvit se na určitých upřednostněních.⁸¹ Cílem dnešní, tj. post-metafyzické,

⁷⁹ Tamtéž, s. 12-13.

⁸⁰ Tamtéž, s. 13.

⁸¹ Tamtéž, s. 14.

filosofie není ukázat jakousi pravdu, nýbrž filosofie jen kladně přistupuje k potencionální názorové shodě, která může být pochopena jako pravda.⁸² Nejde tedy o poznání pravdy jako takové, jelikož neexistuje přesný způsob, jak k takové pravdě dojít. Mnohem důležitější je však dialog, ve kterém má každý argument své místo a nárok na konsens, aniž by musel spoléhat na nějakou autoritu.

Sekularizace je pro Rortyho a Vattima dějinami slabého myšlení. Znamená to, že náš rozum je příliš slabý na to, aby dokázal pokládat správné otázky po podstatě Boha a také si na ně správně odpověděl. Z toho nevyplývá, že by Bůh neexistoval, nýbrž není zřejmé, co to přesně znamená jeho existenci odmítat či potvrzovat. Postmoderní člověk dokáže žít bez jistoty v existenci Boha. Nepotřebuje již vidinu Boha jako představitele určité síly a moci, která mu zajistí úspěch. Sekularizací se člověk vymanil ze všech omezení. Pro postmoderní myšlení je příznačný rozdělený stav mysli. Jestliže se člověk žijící v postmoderním světě naprosto podvolí slabému stavu existence a přijme rozdělený stav mysli, pak se může naučit žít život v solidaritě, křesťanské lásce a ironii. Pokud se člověk přestane soustředit na nějaký nadpozemský svět, ale bude se koncentrovat na svou současnost, je poté schopen realizovat koncepci pluralismu a tolerance a je s to zamezit určité představě světa, aby se prosadila díky jisté autoritě.⁸³

Slabé myšlení se snaží o sjednocení jen s takovou náboženskou vírou, která chce „zůstat v soukromí“, ne s vírou, kterou založila církev a zaujala politický postoj. Budoucnost náboženství závisí na schopnostech dnešních církevních představitelů, zdali dokážou oddělit církev od kulturního, sociálního a politického života a tak náboženství „privatizovat“.⁸⁴

⁸² Tamtéž, s. 15.

⁸³ Tamtéž, s. 17.

⁸⁴ Tamtéž, s. 18.

V moderní době se chtěla katolická církev i věda stát jediným a hlavním zdrojem pravdy. Odtud pak vznikl spor mezi oběma institucemi. Z těchto sporů pramenily představy, že pravda, díky které budeme svobodní, je něčím objektivním. Avšak Bible nám přeci nesděluje, jak díky znalosti pravdy dojdeme spasení apod., nýbrž nás pouze vybízí ke křesťanské lásce. A to je jediná pravda, kterou nám Bible ukazuje.⁸⁵

V dnešním postmoderním světě již není na místě, aby se církev snažila co nejvíce vykonávat funkci mravoučnou a kárnou a stále se striktně držela dogmatismu. Církev by se nadále neměla představovat jako nějaká autorita, ale aby měla dnes v této postmoderní době vůbec nějakou budoucnost, je nutné neprezentovat papeže jako hlavu církve, který má nad ostatními nadřazené postavení, nýbrž prezentovat jej jako služebníka sloužícího ostatním. Církev si musí uvědomit, že kázeň je třeba udržovat pomocí křesťanské lásky.⁸⁶

2.2.5. Shrnutí Rortyho a Vattimových tvrzení o problematice náboženství

Ačkoliv je Rorty nenábožensky založený pragmatista a Vattimo nábožensky založený hermeneutik, tudíž každý pochází z jiného prostředí a ubírá se jiným filosofickým proudem, v otázce současného a budoucího náboženství se v téměř všech bodech shodují. Jejich cíl v problematice náboženství je stejný. Oba chtějí „slabým myšlením“ dojít k sekularizovanému náboženství, které se dokáže plně odpoutat od metafyzické, autoritativní objektivity a vést dialog, jenž bude založen na rovnocennosti všech jeho zúčastněných. Nyní se sice nacházíme v době post-metafyzické, ale zatím se církevní instituce nedokázaly od metafyziky úplně odtrhnout. Oba dva myslitelé doufají v jeden zákon, kterým by mohla být pouze (křesťanská) láska. Důležitost též oba vidí v „privatizaci“ náboženství, které by rozhodně nemělo zasahovat do jiných sfér života

⁸⁵ Tamtéž, s. 19.

⁸⁶ Tamtéž, s. 20.

společnosti, převážně by nemělo vůbec zasahovat do politiky. I přes to, že Rorty i Vattimo chtějí, aby bylo náboženství více soukromé, jsou si vědomi toho, že církevní instituce nemohou zaniknout a vždy budou přítomny.

Pro Vattima je mezním bodem v historii období před Kristem a po Kristu, pro Rortyho je tímto bodem Francouzská revoluce a romantismus. Vattimo navrhuje Rortymu přijmout křesťanské dějiny z toho důvodu, že sám z křesťanských dějin čerpá a považuje je za neodmyslitelnou součást existence dnešní i budoucí. Avšak Rorty na budoucnost nepohlíží v souvislosti s křesťanskými dějinami.

Rorty i Vattimo se ve svých pojetích náboženství v zásadě shodují, jen ke svým myšlenkám a tezím přistupují každý svou osobitou cestou vyplývající z jejich filosofických směrů.

3. ZÁVĚR

Filosofie náboženství je velmi širokým tématem, kterým se zabývá mnoho filosofických směrů. Je námětem mnoha nejenom filosofických diskusí, článků, knih, ale i polemik široké veřejnosti. Otázka náboženství je nejen díky sporu vědy a víry dodnes nedořešená, je stále aktuální a neustále ponechává prostor pro další zkoumání.

Ve své bakalářské práci jsem se věnovala jen malé části toho, co téma filosofie náboženství představuje. Tuto práci jsem začala rozborem fenoménu postmoderny a moderny. Tyto dva pojmy představují období začínající osvícenstvím a pokračující až do současnosti. Ač postmoderna na modernu navazuje, shledala jsem mezi nimi jeden hlavní rozdíl. Modernu vidím jako éru, ve které byla snaha prosadit jednu pravdu společnou všem. Oproti tomu v postmoderně vládne pluralismus, a to nejen co se týče pravdy.

Náboženství v době postmoderny je velmi ovlivněno postupujícím sekularismem, nedůvěrou v církevní instituce a jejich představitele, nedostatečnou komunikací a dialogem mezi jednotlivými církvemi i náboženstvími, setráváním církevních představitelů na metafyzických základech. Toto jsou jen některá témata z mnoha dalších, kterými se dnešní filosofie náboženství zabývá.

Cílem mé práce bylo představit filosofii náboženství v druhé polovině 20. století. K tomu jsem si zvolila knihu *Budoucnost náboženství* od R. Rortyho, G. Vattima a S. Zabaly. Myslitelé Rorty a Vattimo představují každý jiný filosofický směr, demograficky pochází každý z jiného kontinentu. Rorty je představitelem amerického pragmatismu a Vattimo evropské hermeneutiky. I přes tyto rozdíly jsou oba schopni vést spolu konstruktivní dialog. V tom vidím

znak postmoderny. Ve většině tvrzení o náboženství nalézají shodu. Jejich hlavní myšlenku na téma náboženství spatřuji v tom, že by náboženství mělo být založeno na idejích křesťanské lásky, privatizace, nebude zasahovat do politických záležitostí a bude schopno rovnocenného dialogu.

Na této knize velmi oceňuji přístup všech filosofů k náboženství. Jejich argumenty a myšlenky mne velmi obohatily o nové poznatky v této problematice a za velmi přínosnou vidím jejich představu o tom, jak a kam by mělo náboženství v budoucnu směřovat. Ačkoliv se oba myslitelé ve svých konstatováních ve většině případů shodují, já sama ze svého přesvědčení se více přikláním k tezí Richarda Rortyho.

BIBLIOGRAFIE

- BLECHA, I., *Filosofie*. 4. vyd., Olomouc, 2004. 280 s. ISBN: 80-7182-147-0
- HORYNA, B., et. al., *Filosofický slovník*, 2. vyd., Olomouc, 2002. ISBN: 80-7182-064-4
- PEREGRIN, J., *Kapitoly z analytické filosofie*, 1. vyd., Filosofia, Praha, 2005. 319 s. ISBN: 80-7007-207-5
- PEREGRIN, J., *Post-analytická filosofie*, časopis ORGANON F1, Filozofický ústav SAV, Bratislava, 1994 [cit. 2010-15-02]. Dostupné z: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/mybibl.php?lang=c>
- PEREGRIN, J., předmluva překladatele: *Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu* v díle: Rorty, R. - Putnam, H., *Co po metafyzice?*, Archa, Bratislava, 1997 [cit. 2010-15-02]. Dostupné z: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/HTMLTxt/468.htm>
- PEREGRIN, J., *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, Filosofický časopis, ročník XLII, Prostor, 1994, č. 3.
- PETŘÍČEK, M., *Úvod do (současné) filosofie*, 4. vyd., Herrmann& synové, Praha, 1997. 178 s.
- PONĚŠICKÝ, J., *Člověk a jeho postavení ve světě*, 1. vyd., Triton, Praha, 2006. 266 s. ISBN: 80-7254-861-1
- RORTY, R. – VATTIMO, G., *Budoucnost náboženství*, 1. české vyd., editor Santiago Zabala, přeložila Lucie Johnová, Karolinum, Praha, 2007. 92 s. ISBN: 978-80-246-1310-9
- RORTY, R. – REUBEN, J. A. – MARSDEN, G., *The Moral Purposes of the University: An Exchange*, The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture: What's the University For?, vol. 2, no. 3, fall 2000 [cit. 2010-10-05]. Dostupné z: http://www.iasc-culture.org/publications_hedgehog_2000-Fall.php
- SCHAEFFLER, R., *Filosofie náboženství*, 1. české vyd., přeložila Jolana Poláková, Academia, Praha, 2003. 223 s. ISBN: 80-200-1195-1

- WELSCH, W., *Postmoderna: Pluralita jako etická a politická hodnota*, 1. české vyd., přeložil Břetislav Horyna, Koniasch Latin Press, Praha, 1993. 57 s. ISBN: 80-901508-4-5
- WELSCH, W., *Naše postmoderní moderna*, 1. české vyd., přeložili Ivan Ozarčuk a Miroslav Petříček (zkráceno), Zvon, české katolické nakladatelství, Praha, 1994. 198 s. ISBN: 80-7113-104-0