

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Název ústavu / katedry

Bakalářská práce

Tomáš Davidov

**Sociálna konštrukcia reality a budúcnosť náboženstiev v
postmodernej Európe**

Social Construction of Reality and the Future of Religions in Postmodern
Europe

Pod'akovanie

Na tomto mieste by som sa rád poďakoval najmä vedúcemu tejto práce prof. PhDr. Tomášovi Halíkovi, ThD. za cenné rady, podporu a čas ktorý mi venoval.

Prehlásenie:

Prehlasujem, že som túto bakalársku prácu vypracoval samostatne a výhradne s použitím citovaných prameňov, literatúry a ďalších odborných zdrojov.

V Prahe, dňa augusta 11. 2014

.....
Tomáš Davidov

Klíčová slova (česky):

Sociální konstrukce reality, Richard Rorty, fundamentalismus, postmoderná filozofie, sekularismus.

Klíčová slova (anglicky):

Social Construction of Reality, Richard Rorty, fundamentalism, postmodern philosophy, secularism.

Abstrakt (česky)

Táto práca, zameraná na tému sociálnej konštrukcie reality, sa okrem klasických sociologických diel sústreďuje najmä na myšlienky amerického filozofa - Richarda Rortyho. Preto bude prvá časť venovaná práve jeho najvýznamnejším dielam, na ktorých vidieť tzv. prechod od objektivity k solidarite, niektorým vplyvom ktoré na tento prechod pôsobili a jeho záverom spejúcim k liberálnej irónii. Práve tieto postmoderné závery by som následne chcel v druhej časti práce prehodnotiť a aplikovať na momentálnu religiozitu v Európe, so zameraním na možnosť medzi-náboženského dialógu, na príklade islamu a Západu.

Abstract (in English)

In this thesis, aimed on social construction of reality, I will be mainly concentrate, besides clasical sociological pieces, on thoughts of American philosopher – Richard Rorty. For this reason, the first part will be dedicated to his most well-known works, in which the so-called turn from objectivity to solidarty, to the several influences that caused this process and to the conclusions that end in liberal irony. Especially those postmodern conclusions i would like to re-think and try to apply in the second part of this thesis on the nowadays religiosity in Europe, with emphasis on option of inter-religious dialogue between islam and the West.

Obsah

Úvod.....	6
I. 1 „Sociálny konštruktivisti“ a Rortyho de-konštrukcia epistemológie.....	8
I. 1. 1 Zrkadlo prírody.....	8
I. 1. 2 Hermeneutika ako „metóda“ solidarity.....	11
I. 1. 3. Liberálna utópia.....	12
I. 1. 4. Sokratovská filozofia	13
I. 2. 1 Sociálna konštrukcia reality a náboženstvo.....	14
II. 1. Sociálna konštrukcia reality – Západné ponímanie náboženstva ako symbolického sveta.....	19
II. 1. 2. Západ ako kultúrny celok v otázkach náboženstva	20
II. 2. 1. Sekularizmus ako historický fenomén.....	21
II. 2. 2. Dnešné podoby sekularizácie	23
II. 2. 2. 1. Politická sekularizácia	24
II. 2. 2. 2. Spoločenská rovina.....	28
II. 2. 3. Fundamentalizmus a islam v modernej Európskej imaginácii.....	31
III. Budúcnosť náboženstiev v post-modernej Európe.....	32
III. Záver.....	34
Zoznam použitej literatúry:.....	35

Predhovor

Dnešná Európa a v podstate aj celý globalizovaný svet dospieva do štádia, kde sa *zmysluplný dialóg* stáva pomaly nutnosťou. V rámci Európy a Západu je to hlavne imigrácia, „boj s globálnym terorizmom“, či história rozličných konfliktov, ktoré viedli k svojskému pohľadu na islam, ale aj náboženstvo ako také. Práve historická *nahodilosť*, ktorá vytvorila špecifickú náhradu *symbolického sveta* náboženstva – *sekularizáciu* a tým aj svojský pohľad – Západu vlastnú *sociálne konštruovanú objektívnu reality* je tým, čo v práci hodlám primárne rozoberať.

Ako najlepší základ pre svoj cieľ – stručný popis *sociálneho konštrukt* Západnej spoločnosti zameranom na *sekularizáciu*, ktorej neustále uvedomovanie by malo zaručiť základnú pozíciu pre vznik *zmysluplného dialógu*, som si zvolil myšlienky amerického post-analytického, pragmatického a post-moderného filozofa – Richarda Rortyho. Od neho preberám primárny pohľad na *dialóg*, „konečné slovníky“, konflikt *objektivity* a *solidarity* a hlavne *iróniu* – neustále pripomínanie si vlastnej *kontingencie* – historickej nahodilosti. Týmto myšlienkam a ich objasňovaniu sa teda venujem prvú časť práce, zatiaľ čo v druhej sa zameriavam na súvisiace témy v rámci sociológie náboženstiev – *sekularizáciu* a *fundamentalizmus*.

Na konci práce sa tak budem snažiť zhrnúť: 1.) obraz medzi-náboženského dialógu založenom na Rortyho ponímaní *irónie*; 2.) historickou *nahodilosťou* vzniknutý obraz náboženstva a fundamentalizmu v rámci Európy, ktorý porovnávam aj s Rortyho pojatím *fundacionalizmu* a „konečných slovníkov“; a 3.) v skratke tak poukázať aj na možnosť *de-sekularizácie* Európy.

Úvod

Dielo sociológov T. Luckmanna a P.L. Bergra – *Sociálna konštrukcia reality*, vydané v roku 1966 má za cieľ popísať vzťah človeka a spoločnosti. Spoločnosť je tu prezentovaná ako ľudský výtvor. Jedinec sa snaží *externalizovať* samého seba (svojou činnosťou) do prostredia, čím vytvára svojský svet – kultúru. Táto transcendencia vyúsťuje do *objektívizácie* – prijímanie spoločnosti ako reality samej o sebe. K tomu dopomáhajú rôzne nástroje, ktoré zaručujú *legitimizáciu* „řádu“ ako takého (napríklad *symbolický svet*, tvoriace náboženstvo). Ak je už spoločnosť *objektívizovaná* a *externalizovaná*, tak môže socializácia nabrat' opačný smer – *internalizáciu*. Jedná sa o vzťahovanie spoločnosti k človeku. Jedinec narodený do spoločnosti ju prijíma ako objektívnu realitu, do ktorej sa postupne včleňuje pomocou socializácie, najmä cez stelesnenie autority „significant others“ (socializácia však nikdy neprebehne absolútne – vždy sa prejaví aspoň nejaká úroveň individualizmu, ktorý proces ohrozuje).

Veľmi podstatným je jazyk, ktorý (okrem funkcie donucovacieho prostriedku spoločnosti) „objektívizuje, uchováva a hromadí osobnú aj dejinnú skúsenosť.“ Táto schopnosť je „selektívna“ v tom zmysle, že „hromadí“ a vytvára „sociálnu zásobu vedenia“,¹ akýsi návod na vykonávanie všetkých činností, a je garantom poznania oblastí v ktorých sa jedinec ocitáva.² Táto *sociálna zásoba vedenia* však nezahŕňa len celkové spoločenské vedenie, alebo vedenia jednotlivých sub univérz (veda, náboženstvo, etc.), ale aj inštitúcie, spoločenské role, zvyky, etc. Okrem tejto reality existuje aj ďaleko presahujúcejšia realita – *realita každodenného života*.

To, čo sa budem snažiť v tejto časti práce definovať je špecifickým vyjadrenie toho, čo nazýva Kuhn *paradigmou*, alebo Bouldier pojmom *kultúry*, ktorý využil Jurgensmayer v knihe *Terror v mysli Boží*,³ v tom zmysle že vytvára v podstate všetko spoločenské vedenie (a udáva teda aj možnosti myslenia), ktoré *socializuje* členov spoločnosti. Nejedná sa o synonymá v pravom zmysle slova; Kuhn sa svojou *paradigmou*⁴ snažil zachytiť jeden *sociálne objektívny svet* – vedu („vedeckú

1 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociálni konstrukce reality*, pr. Jiří Svoboda, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, ISBN 80-85959-46-1, 214 s.

2 *Ibid.* s. 46.

3 Mark Jurgensmayer, *Terror v mysli boží: Globální vzestup náboženského násilí*, pr. Tomáš Suchomel, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, ISBN 978-80-7325-109-3.

4 Thomas S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, pr. Tomáš Jeníček, Praha: OIKOYMENH, 1996, ISBN 80-86005-54-2, s. 206.

spoločnosť“)⁵; Jürgenmayer *kultúrou* na druhej strane vyjadruje subjektívny výklad sveta (racionalizáciu činov na úrovni jednotlivca). To, čo majú tieto teórie spoločné a najmä to, čo považujem za najpodstatnejšie pre túto prácu a teda fakt, že všetky automaticky vytvárajú svetonázor *a priori*, ktorý sa človeku odhaľuje, často (a nanešťastie nie v každom prípade) až po jeho kritickom prebraní.

Vyššie načrtnuté dielo Luckmanna a Bergmana som vybral ako vzorový príklad, pretože zahŕňa nie len individuálnu úroveň, ale aj jednotlivé *sub univerzá* (veda, filozofia, politika, etc.), spolu s inštituáciami, rolami, etc. (pričom spolu so *sociálnou realitou každodenného života* tvoria celkový *spoločenský konštrukt reality*). Veľmi podstatným spojovníkom medzi týmito tromi úrovňami (vzťah: jednotlivec – symbolické svety – spoločenský konštrukt) je samozrejme jazyk. Kvôli prehľadnému spájaniu jednotlivých teórií som sa rozhodol v práci hovoriť skôr o jeho jednotlivých variáciách v – *jazykových hrách*, ktoré prezentuje vo svojom diele neskorší Wittgenstein.⁶

I. 1 „Sociálny konštruktivisti“ a Rortyho de-konštrukcia epistemológie

Pomenovaním „sociálny konštruktivisti“ sú často nazývaní filozofi, ktorí opúšťajú klasickú *individuálnu epistemológiu* a svoju pozornosť presúvajú k *epistemológii sociálnej*.⁷ Medzi týchto mysliteľov je často priradzovaný aj, dnes možno z celej rady najpopulárnejší, - Richard Rorty. Jeho prechod od *objektivity* k *solidarite*, založený na odmietnutí *fundacionalizmu* a „pragmatizmus“, ktorý vyúsťuje do ideálnej postavy *liberálneho ironika* bude v práci kriticky rozoberaný.

I. 1. 1 Zrkadlo prírody

Richard Rorty je postanalytickým americkým filozofom, ktorý vo svojej práci spája kontinentálnu analytickú tradíciu s americkým pragmatizmom. Vývody jeho filozofie a

5 *Ibid.* „Pojem 'paradigma' ..., má povahu kruhu. Paradigma je to, čo členové vedeckého spoločenství sdílejí, a naopak: vědecké společnosti se skládají z lidí, kteří sdílejí nějaké paradigma.“ s. 175.

6 John V. Canfield: „Wittgenstein's later philosophy“ in *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, col., ed. John V., Routledge 1997: London, s. 247 – 285.

7 Standfordský filozofický slovník, „Social Epistemology“, Dostupný z: <http://plato.stanford.edu/>.

argumentáciu budem ďalej stručne rozoberať. Základom pre prácu však bude skôr jeho *pragmatické* ponímanie dialógu, kritické zhodnotenie *liberálneho ironika* a možnosti jeho prínosu k subjektívnemu pochopeniu náboženstva ako aj idea „konečného slovníka“ a jej použitie na lepšie pochopenie fundamentalizmu. Keďže sa však celá táto časť Rortyho neskorších myšlienok zakladá na argumentácii a vývodoch podaných v knihe *Filozofia a zrkadlo prírody*, cítim nutnosť venovať sa im aspoň v krátkosti.

Nietzsche, James, Freud, Dewey, Quine, Kuhn, Heidegger, Wittgenstein. To je niekoľko „kultivujúcich filozofov“ a „hrdinov“, ktorých vzor sa sám Rorty snaží nasledovať. Hlavným znakom týchto „kultivujúcich“ mysliteľov, ktorí stoja v opozícii k filozofom „fundacionálnym“, je, povedané Rortyho slovami, ich prechod od *objektivity* k *solidarite*.⁸

Tento prechod je definovaný upustením od filozofického nároku na získanie absolútnej *objektivity*, ktorú by mal odrážať *subjekt* ako *zrkadlo*. Základy takéhoto ponímania – človeka ako *zrkadla*, sa podľa Rortyho zrodili už v antike Platónom.⁹ Svoju podobu však získava Descartovov jedinou istotou prameniaca v poznaní *ja*, ktoré úspešne dokončil Kant svojim vyjadrením *subjektu*, „pomaly nepochopiteľnom aj pre filozofa samotného“.¹⁰

Podľa Rortyho, nie len do istej miery komplikované uchopenie možných skúseností, ale hlavne rozvoj myšlienky *karteziánskeho divadla*,¹¹ stoja v podstate za celým moderným filozofickým bádáním, primárne sa opierajúcim o predstavu človeka ako *subjektu*. Kant svojimi závermi o jedincovi vystaval „hradbu“ okolo filozofie a vytvoril jej špeciálne miesto v rámci ostatných vied, ktoré malo do budúcnosti určovať hranice ľudského, a tým pádom aj vedeckého, poznania.

Celý tento náhľad, ktorý sa snaží postulovať človeka ako *zrkadlo* čo dokáže odrážať *realitu*

8 Richard Rorty, „Objectivity or Solidarity?“ in Lawrence E. Cahoon (eds.), *From Modernism to Postmodernism: an Anthology*, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1996, s. 573 – 589.

9 *Ibid.* s. 574. V skratke sa tu zmieňuje o hľadani 'goal of humanity' dané podstatou ('nature') veci, rozdielu medzi *realitou* a *javom* ('appearance') a obrazu intelektuála ako človeka, ktorý má k vyššie popísaným pojmom priamejší prístup.

10 Richard Rorty. *Filozofia a zrcadlo přírody*, pr. Martin Ritter, Praha: Academia, 2012, 383 s., ISBN 978-80-200-2070-3.

11 Rorty trochu paradoxne preberá „silnú“ interpretáciu Kantovho *transcendentálneho idealizmu* – príkladom je „psychologický výklad“ predpokladajúci existenciu vedomia ako „továrne“ na prijímanie empirických vzruchov, ktorá dodatočne vytvára ponímanie reality (predpokladá Kantove *noumena* za reálne), Gareth Thomson, *Kant*, pr. Lubica Habová, Bratislava: Vydavateľstvo Pí (2004), s. 35. V diele *Konteingencia, irónia, solidarita*, podľa Rortyho Kant „divinuje ja ('self')“ Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge university press, 1989, ISBN 0-521-35381-5, s. 30. „Divinácia“ je prijímanie existencie jedného správneho názoru. Rorty ďalej dodáva, že „jazyková redeskripcia“, tvoriaca „nový slovník“ prijímajúci ďalšie „metafory“ (viď nižšie) - alternatívne pohľady, je v pravom zmysle „de-divináciou“, *Ibid.* s.40.

a filozofa ako toho, kto má k tejto *objektívnej realite* akýsi „privilegovaný“ (epistemologický) prístup, je tým, ktorý definuje *fundacionalistického* mysliteľa. Príkladov takéhoto *fundacionalistického* myslenia vo svojej knihe uvádza hneď niekoľko. Ich základným znakom je pretvárajúca metafyzika, ktorá je založená na možnosti *zrkadlenia (reprezentácie)* prostredníctvom *subjektu - ja*.

Rorty dochádza k postmoderným záverom, ktoré rušia prísnu dištinkciu *subjektu* a *objektu*, čím v podstate prenáša ťažisko z epistemológie individuálnej, na sociálnu. Všetko, čo by sa dalo považovať za všeobecne dané metafyzické entity ako *objektivita, Pravda*, a z nej prameniace *dobro* sú výplodom *intersubjektívnej zhody na realite* – sú dané inštitúciami našej kultúry a jazyka, ktoré nikdy nedokážeme prekročiť.¹² Žiaden z vyššie popísaných pojmov neexistuje *tam vonku*, či *sám o sebe*.

V tomto bode nasleduje Rorty vzor neskoršieho Wittgensteina, ktorý prechádza od pohľadu na jazyk ako na *obraz skutočnosti (reprezentačná teória v Traktáte)*, k pohľadu na jazyk ako na *jazykové hry* (prezentovaný vo *Filozofických Bádaniach*). Tento prechod je daný Wittgensteinovým zameraním zo vzťahu: *realita – jazyk na: človek – jazyk*. Vo svojom neskoršom diele tak dochádza na základe „bottom-top“ metódy¹³ k tomu, že celé naše používanie *prirodzeného jazyka* (jeho neskoršia filozofia sa zaoberá práve ním a nie jazykom *formálnym*, tak ako *Traktát*) je založené na *implicitných pravidlách*, či inštitúciách, ktoré sú výplodom kultúry. Vďaka „bottom-top“ metóde môže postupne Wittgenstein ukazovať zrod a preberanie *prirodzeného jazyka* na základe jeho učenia sa u dieťaťa. To sa snaží presadzovať svoju vôľu najprv skrz rôzne pohyby a pazvuky, ktorými komunikuje s matkou, čím v podstate vytvára *primitívnu jazykovú hru*. Až neskôr, keď je jedinec zoznámený s jazykom vlastnej kultúry a možnosťou jeho použitia na seba vyjadrovanie, ktorý zahrňa – môže vypovedať v slovách, zvratoch a ďalších ďaleko komplikovanejších *hrách*.

Môže dokonca klamať pri vypovedaní o vlastných stavoch a nikto nedokáže s určitosťou povedať, čo sám pri konaní týchto výpovedí skutočne cíti. To sa najlepšie ukazuje na príklade bolesti, ktorá je sama o sebe často používaná na demonštráciu existencie *privátnych „mentálnych“*

12 Sám sa nazýva pragmatickým filozofom etnocentrického typu – Richard Rorty, „Objectivity or Solidarity?“ in Lawrence H. Cahoon (ed.), *From Modernism to Postmodernism: an Anthology*.

13 Rozdielnosť „bottom-top“ a „top-down“ robí vo svojom článku popisuje John V. Canfield: „Wittgenstein's later philosophy“, in John V., Routledge (eds.), *Routledge History of Philosophy, vol. X: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, 1997, s. 168-194.

stavov. Bolest' môžem cítiť a vypovedať o nej, avšak nikdy si nemôžem byť istý tým, čo cíti človek, ktorý tvrdí, že ju cíti (môže byť úplne iná ako tá, ktorú cítim ja – napr., intenzívnejšia). Človek ma taktiež pri svojej výpovedi môže oklamať a v prípade že tak urobí aj s adekvátnou grimasou, môže ma presvedčiť natoľko, až jeho bolesť sám „precítim“ (grimasy, gestá a slová, ktoré používa mi môžu navodiť pocit úzkosti, ktorý by mohol byť interpretovaný ako „bolesť“).¹⁴ Podstatné je tu to, že ja ako človek, ktorý prijíma výpovede od niekoho iného, som bytostne odkázaný *len* na tieto výpovede, ktoré tento jedinec o sebe, alebo o svojom okolí činí. Rorty takýto pohľad – zbavujúci sa akejkoľvek metafyzickosti, ktorá by mu mohla predchádzať, nazýva – *empirickým behaviorizmom*¹⁵.

Použitie *empirického behaviorizmu* je tak jedným zo základných kameňov, ktoré stoja v opozícii k metafyzickému ponímaniu *ja*. Bolest' ako fenomén môže byť pokojne redukovaná na vzruch konkrétnych nervových vlákien a popis jej precítienia by mohol byť podaný ako: „Pocit vzruchu na A-vlákne“,¹⁶ pričom fakt, že moja *jazyková hra*, nepracuje s metafyzickými entitami typu „bolesť“, ešte neznamená, že necítim *to* čo by iný bolesťou skutočne nazval. Celý koncept metafyzického subjektu je teda *len jazykovou hrou*, ktorá vznikla na základe *intersubjektívnej zhode na realite* a teda *spoločenským konštruktom*, resp. jednou z jej častí v rámci západnej filozofickej *paradigmy*.

Rortymu tak prekáža najmä zlučovanie človeka s neľudskou podstatou („non-human“), stojacou v základoch každej snahy o nájdení *Pravdy*, od ktorej si (klasicky už od dôb Platóna) sľubujú zvýšenie blaha pre jedinca, alebo spoločnosť.¹⁷ V tomto hľadaní je pritom nutné zachovať čo možno najväčšiu *objektivitu*. Nárok na *objektivitu* je Západným kultúrnym špecifikom, ktoré pramení v dobách osvietenstva – zrode novej, Newtonskej, fyziky a jej svojským prístupom k *‘nature’*.¹⁸ Ten, podľa Rortyho, preberá Platónov pohľad na rozdielnosť: *reality* – *javu* a postavu „intelektuála“, ktorý k *realite* má zvrchovaný prístup. Z toho následne pramení mylná predstava, že človek musí vystúpiť z komunity, aby ju tak mohol *objektívne* transcendovať – a snád' sa tak

14 Ludwig Wittgenstein, *Filozofická zkoumání*, pr. Jiří Pechar, 2. upravené vydanie, Praha: Filosofia, 1998, s.294, ISBN 80-7007-103-6.

15 Rorty, Richard. *Filozofia a zrcadlo přírody*. Pr. Martin Ritter. Praha: Academia, 2012. 383 s., ISBN 978-80-200-2070-3., na stranách 166-174 jej vyčleňuje vlastnú, rovnomennú, kapitolu.

16 Alegóriu preberám priamo z Rortyho, *Filozofie ako zrkadlo prírody* – kapitola II. „Protinožci“, s. 73 – 80.

17 Richard Rorty, „Objectivity or Solidarity?“ s. 574.

18 *Ibid.* s. 575

priblížiť k *Pravde*.¹⁹

I. 1. 2 Hermeneutika ako „metóda“ solidarity

Rorty sa teda snažil poukázať, že bádanie filozofie ako akademického oboru je založené na epistemológii, ktorá je vystavaná okolo neempirickej, metafyzickej a neľudskej predstave *zrkadliaceho ja*, ktoré vyhovuje požiadavke *objektivity (korešpondencie, zhody)* – jedinej možnosti dosiahnutia *Pravdy*. Po odhalení tejto, západnou kultúrou a jej vývojom vytvorenej, *paradigmy*, ktorá má korene už v dobách osvietenstva, Rorty predpokladá pád filozofie ako akademického oboru. Epistemológia ako metóda hľadania *Pravdy*, ktorá by mala zaručiť zvýšenie všeobecného a individuálneho dobra nevyhovuje. Okrem toho, akékoľvek podobné metafyzické snahy mali v konečnom dôsledku za následok odtrhnutie intelektuála od spoločnosti a jej reálnych problémov.²⁰

Namiesto epistemológie, je podľa Rortyho treba prijať *hermeneutiku*, ktorá berie:

„... vzťahy medzi diskurzmi ako ... (v) potenciálnom rozhovore, v rozhovore ktorý síce nepredpokladá žiadnu oborovú maticu zjednocujúcu všetkých účastníkov, avšak dokiaľ prebieha, udržuje nádej na zhodu ... alebo aspoň na vzrušujúci a plodný nesúlad.“²¹

Takýto pohľad nemá byť filozofickou metódou, ktorá by mohla nahradiť základnú *paradigmu*. Jeho „ontologickým“ základom je už vyššie spomínaný *epistemologický behaviorizmus* - „vysvetľovanie racionality a epistemologickej autority poukazom na to, čo nám spoločnosť dovoľuje hovoriť, nie naopak“,²² ktorý zdieľa spolu s Wittgensteinom a Quenym. Táto metóda ako jediná dokáže prekonať metafyziku a všetky pseudo-problémy, ktoré vytvára, pričom:

„Prekonať metafyziku znamená podľa Rortyho (a Vattima) prestať sa tázať, čo je skutočné a čo ne; znamená to, že človek prijme myšlienku, že niektorým vecem rozumíme tým lépe, čím více

19 *Ibid.* s. 575.

20 Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge university press, 1989, ISBN 0-521-35381-5.

21 R. Rorty, *Filozofia a zrcadlo přírody*, s. 300.

22 *Ibid.* s. 167.

o nich dokážeme říci.“²³

Takýto „postmetafyzický“ pohľad je typický pre „Vek interpretácie“, ktorý by mal vystriedať osvietenstvom nastolený „Vek rozumu“. V hermeneutickom duchu si podľa Rortyho a Vattima „Filosofie neklade za cieľ demonstrovat jakousi pravdu, je pouze příznivě nakloněná možnosti konsensu, který by mohl být jako pravda chápán.“²⁴ Akékoľvek non-fundacionalistické (neobjektívne a teda *solidárne*) snahy sú „... spontánnym tiahnutím k ľudskejšej a demokratickejšej spoločnosti.“²⁵

I. 1. 3. Liberálna utópia

Ako už bolo povedané, vzdanie sa *objektivismu (fundacionalizmu, reprezentačnej teórie)* a prijatie *solidarity*, ktorá sa v rámci filozofie javí ako prechod od *subjektívnej* k *sociálnej epistemológii*, je Rortyho základným vývodom. Je potrebné zabudnúť na všetky metafyzické, či pozitivistické ideí, ktoré predpokladajú racionalitu ako všeobecné kritérium použiteľné pri hľadaní *Pravdy*.²⁶

Pravda je spoločenským konštruktom. Pravdivosťnú hodnotu tvrdeniu môže dať jedine človek. Ten si vytvára stále nové a nové slovníky, ktoré novými *metaforami* popisujú vlastnú životnú situáciu. Slovníky majú tendenciu javiť sa ako „konečné“ - vševysvetľujúce, všezahŕňajúce, aj keď existencia takéhoto slovníka je v podstate nemožná. Typickými príkladmi sú hlavne metafyzické a teologické teórie.

Liberálny ironik, ktorého Rorty predstavuje vo svojom neskoršom diele – *Kontingencia, irónia, solidarita*, je práve typom takého človeka, ktorý si je neustále vedomí existencie desiatky slovníkov s ich historickou nahodilosťou (*kontingenciou*). Ten, kto takto dokáže pristupovať k *Pravde*, môže s Jamesom prijať medzeru medzi pravdou a jej zdôvodnením (justification) ako

23 Santiago Zabala ed., R., Richard; G., Vattimo, *Budoucnost náboženství*, pr. Lucie Johnová, Praha: Karolinum, 2007, s.14, „Náboženství bez teistu a ateistu“, A. Zabala.

24 *Ibid.* s.15.

25 *Ibid.* s. 55.

26 Richard Rorty, „Objectivity or Solidarity?“. s. 578.

priestor medzi dnešným dobrým a zajtrajším lepším.²⁷ Tento „pragmatický“ prístup, sa prejavuje v postave *liberálneho ironika* a jeho viery v možnosť ukončenia utrpenia, ktoré činí človek človeku.²⁸

Samotný pojem *liberál* preberá od Judith Shklar, ktorá ho definovala ako jedinca rozpoznávajúceho násilie (‘cruelty’) ako vôbec najhoršiu vec. *Ironikom* je už vyššie popísaný človek, ktorý dokáže čeliť kontingencii existencie a historicity vlastných prianí.²⁹ Utopická spoločnosť, ktorú ďalej prezentuje by sa mala zakladať práve z takýchto jedincov. Snaha o všeobecnú solidaritu je definovaná ich ironickým prístupom, zavrhuje objektivitu a na ňu naviazané teórie spojenia, ktoré na základe existencie prepojenia privátneho a všeobecného, predpokladajú možnosť akéhokoľvek všeobecného, či „konečného“ slovníka.

Je zrejmé, že pod pojmom „konečného slovníka“ si Rorty predstavuje filozofiu („epistemológiu“), teológiu, či akúkoľvek redukcionistickú paradigmu. V tomto bode nerozvíja len pohľad na jazyk ako na neprehľadné množstvo *jazykových hier*, ktoré žiadna *metahra* nikdy v úplnosti, alebo základoch nedokáže postihnúť. Rovnako tu implicitne obhajuje aj svoje ďalšie práce zamerané na politickú filozofiu – obhajobu Rawlsovej liberálnej *teórie spravodlivosti* a demokracie. *Liberálna utópia* je miesto, kde je každý dostatočne veľkým *ironikom* na to aby si uvedomoval, že jeho názory nemusia byť absolútne platné, či nutne *pravdivé*. Každý člen tejto spoločnosti si musí neustále pripomínať existenciu *kontingencie* a usilovať sa tak o solidaritu,³⁰ čo by malo byť aj základom demokratickej spoločnosti.

I. 1. 4. Sokratovská filozofia

Richard Rorty nazýva svoj filozofický postoj „Sókratovským“. Vyvodzuje to z vlastného zamerania na dialóg. Ten by však na rozdiel od Sókratovského, nemal predpokladať akékoľvek etické, či hodnotné závery. Mal by skôr len udržiavať víziu nejasného konca, ktorý by znamenal ukončenie utrpenia a v rámci jeho zachovania by všetci zúčastnení mali zotrvať aspoň v „plodnom nesúlade“ (čoho zárukou by mala byť zdieľaná *irónia*). Je zrejmé, tak ako to vo svojej

27 *Ibid.* s. 575.

28 Richard Rorty, *Contingency, Solidarity, Irony*, prologue s. XV.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

kritike k Rortymu poznamenal aj prof. Peter Sýkora³¹ (a Rorty sám potvrdil), že takýto pohľad na dialóg je skôr *sófstický*, než filozofický (Sókratovským). Rorty a jeho *relativizmus* je tak ďaleko lepšie vyjadrený odkazom Prótagora z rovnomenného Platónovho dialógu.

Protágorov najznámejší výrok - „Človek je mierou všetkých vecí“³² je akýmsi základným *relativistickým* postojom. Jeho odkaz sa nenachádza len v diele Richarda Rortyho, ale rovnako aj u ďalších *ironikov* – Kuhna, Nietzscheho, Freuda a snáď aj vyššie spomínaného P. L. Bergra, ktorý uvedenie vlastnej *kontingencie* neprezentuje len na základe, Rorty by predpokladám povedal „relativisticko-etnocentrického“, obsahu diela *Sociálnej konštrukcie reality*, ale aj vlastnej kritiky *sekularizmu* ako sociologickej teórie, ktorú sám obhajoval. Všetci tak, spolu s Derridom, Foucoltom a ďalšími mysliteľmi, odhaľujú medze dané spoločnosťou a všeobecnú neschopnosť ich absolútneho prekročenia.

Podstatné pre prácu ostáva Rortyho odklon k „Sókratovskej filozofii“, v ktorej vidí vyššie popísaný dialóg podobný tomu, ktoré vedú jednotlivé *paradigmu* v Kuhnovom *predparadigmaticom* období, bez možnosti konečného víťazstva akejkoľvek z nich.

I. 2. 1 Sociálna konštrukcia reality a náboženstvo

Väčšina vyššie zmienených autorov zvyknú byť označovaní za *sociálnych konštruktivistov*, *relativistov*, ale aj postmoderných filozofov ako takých. Ich spoločnými znakmi je „etnocentrizmus“ uvádzajúci nemožnosť prekonania vlastnej spoločnosti a jej historickej nahodilosti a súvisiaci *relativizmus*, vo svojej „miernej“ podobe. S tým je spojený aj samotný pojem *sociálnej konštrukcie reality* ako *intersubjektívnej zhody na realite* založenej na celkovom *vedení*, ktoré so sebou tá daná spoločnosť nesie.

Vedenie/Poznanie spoločnosti by mohlo byť prirovnané aj ku Kripkeho *možným svetom* v metafyzickej interpretácii, ktoré si v tomto prípade: „... nejlépe představíme prostě jako jakoukoli možnou (‘představitelnou’) alternativu našeho faktického světa - ‘jak by se věci také mohli mít’“³³ a

31 Peter Sýkora, *Ontológia šera: filozofická esej o spore realizmu s antirealizmom*, Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2008, 281 s, ISBN 978-80-969823-2-5.

32 „Tvrdí totiž, že mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou. Četl jsi to?“ **B 1 / 2** = Platón, *Theaetetus* 151e-152a. Dostupné na: <http://fysis.cz/presokratici/protagoras/bcz.htm>.

33 Jaroslav Peregrin, *Kapitoly z analytické filosofie*, Praha: Filosofia, 2005, 319 s., ISBN 80-7007-207-5. Jedná sa skôr o „metafyzické“ podanie Kripkeho, ktoré používam skôr ako alegóriu – s. 205.

dosaziteľnosť ako to, čo tieto svety spája. Podstatným, späť k Rortyho neskoršiemu dielu, tu ostáva implicitný konflikt, ktorý sa prejavuje v prípade, že tieto jednotlivé *možné svety* používajú na objektivizáciu reality „konečné slovníky“.

Takýto pohľad na spoločnosť ako na akési, do značnej miery svojské, výklady reality je, aspoň u Rortyho, založený na obraze liberálnej demokratickej spoločnosti,³⁴ ktorá sa z dôvodu vlastného zachovania a napredovania snaží zostať v rámci zmysluplného *dialógu*. To, že udržanie takéhoto dialógu pri živote je extrémne komplikované, Rorty vyjadril už len pomenovaním takéhoto stavu – *liberálna utópia*. V tomto prípade je potrebné dávať pozor na akékoľvek prejavy, snahy nejakého „konečného slovníka“ o uznanie vlastného privilegovaného prístupu k *Pravde*, ktorým by dokázal obhájiť zásahy, či dokonca zákazy konkurenčných slovníkov.

Typickým historickým príkladom je príbeh biskupa odmietajúceho pozrieť do Galileovho ďalekohľadu a následný osud, ktorý tohto priekopníka vedy, kvôli privilegovanej *Pravdivosti* kresťanského „konečného slovníka“ postihol.³⁵ Aj keď je tento príbeh trochu ideovo upravený a implicitný vývod v označení kresťanstva (či všeobecne náboženstva) za nepriateľa pokroku značne prehnaný, posolstvo je správne. Zostáva mementom toho, že nadvláda akéhokoľvek „konečného slovníka“ je vo svojej podstate fundamentalistická a môže negatívne ovplyvniť život tých, ktorí s ním nemajú, alebo nechcú mať, nič spoločné.

Takýto pohľad na náboženstvo je samozrejme až príliš redukcionistický a vyhovuje jedine pre snahu o definíciu jeho postavenia v rámci vyššie definovaného zmysluplného dialógu, ktorý však už sám o sebe predpokladá existenciu liberálnej demokratickej spoločnosti, *privatizáciu* náboženstva a akéhosi strachu z fundamentalizmu. Týchto, aspoň niekoľko *kontingencií* vyvstávajú z predstavy dialógu ako činnosti niekoľkých ľudí, kde každý drží vlastné stanovisko, výklad sveta, ktorým sa snaží súperiť s ostatnými. *Kontingencia* Západnej spoločnosti, ktorá vplývala na Rortyho dielo a ktorú by ako „kultúrny *relativista*“ určite nepopieral, prejavujúca sa na jeho definícii dialógu a tiež seba-označením za „anti-klerikálneho“³⁶ človeka (práve zo strachu z fundamentalistického náboženstva a jeho „konečného slovníka“) by mala byť, pri snahe o zachovanie *ironie* neustále pripomínaná.

Zabudnúť sa na ňu nemôže už ani pri komunikácii v rámci jednej spoločnosti. Táto potreba

34 Názor vyplýva zo samotného Rortyho neskoršieho zamerania na obhajobu liberálnej demokracie.

35 Alegóriu používa aj sám Rorty v Richard Rorty, *Filosofie a zrcadlo prírody*, s. 214.

36 Santiago Zabala (ed.), Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Budoucnost náboženství*, pr. Lucie Johnová. Praha: Kaligram, 2007. 94 s., ISBN 978-80-246-1310-9. „Rorty, který sám sebe nazývá „laickým antiklerikálem ...“ s. 21.

však radikálne vzrastá hlavne pri snahe o trans-kultúrny, alebo medzináboženský dialóg. Práve preto sa jej budem hlbšie venovať v ďalšej časti práce. Pohľad na náboženstvo ako prejav fundamentalizmu, ktorý Rorty implicitne prezentuje svojim poňatím dialógu bolo potrebné prezentovať, keďže je celkom bežne prijímaný Západnou kultúrou.

Myslitelia, ktorí sa zaoberali štúdiom náboženstva si často kládli otázku po jeho podstate. Z toho pramení množstvo rôznych definícií, napríklad Freudova definícia náboženstva ako *superega*³⁷, Marxovo prirovnanie k ópiu, či funkcionálne teórie v sociológii prezentovanej už jej zakladateľom – Emilom Durkehimom.³⁸ Pre prácu som sa rozhodol prijať práve tieto teórie, keďže automaticky dávajú náboženstvu sociálnu a teda *de-privatizovanú* funkciu. Problémom vysvtávajúcim pri snahe o automatické prebratie vyššie zmieneného Rortyho dialógu a implicitnej definícii jeho participantov, ktorý si neskôr uvedomil aj sám autor teórie *privatizácie* náboženstva, je že boli vytvorené Západom pre Západ.

Inak povedané, to čo nazýva Casanova náboženskou *privatizáciou* je fenomén ktorý sa naplno prejavuje hlavne v Západnej spoločnosti. Islam takúto radikálnu *privatizáciu* v relevantnej histórii (tá ktorá momentálne pôsobí na jeho podobu) nezažil. Keďže je však samotná *privatizácia* náboženstva prepojená so *sekularizmom* (nie *sekularizáciou*), budem sa jej zaoberať neskôr. V tejto časti by som však rád rozobral práve tie sociologické teórie, ktoré hľadajú na náboženstvo skrz jeho funkciu, ktorú v spoločnosti nesie, keďže verím, že tá dokáže aspoň do istej miery vyjadriť postoj veriacich k islamu. Postoj, ktorý Západný človek dokáže intuitívne pochopiť a prijať, aj keď sa snaží o zachovanie jeho *privátnej* pozície.

Pojatie náboženstva u Emila Durkheima prezentovanom v knihe *Elementárne formy náboženského života* je jedným z najzákladnejších akademických pohľadov na náboženstvo. Podobne ako Freud, či Frazer s Tylorom, aj Durkheim hľadá podstatu náboženstva v jeho primitívnych prejavoch – *elementárnych formách*. Veril v to, že ak odhalí túto primárnu funkciu bude tak môcť pochopiť fenomén náboženstva vo svojej celistvosti. Náboženstvo je teda v jeho ponímaní súbor vier a praktík, ktoré sa vzťahujú k sakrálnym predmetom – predmetom oddelených od profánneho sveta. V predmetoch sakrálného charakteru však v konečnom dôsledku uctieva spoločnosť samu seba. Náboženstvo totiž reprezentuje minulosť spoločnosti v ktorej vzniklo,

37 Sigmund Freud, *Mojžiš a monoteizmus*, pr. Milan Krankus, Bratislava: Danubiaprint, 1995, ISBN 80-218-0185-9, 168 s.

38 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002, ISBN 80-7298-056-4, 492 s.

závislosť jedinca na socii a rovnako mu aj dopomáha včleniť sa do jej štruktúr.

Bergman a Luckman, ktorý do istej miery vychádzajú z Durkheimovej tradície definujú náboženstvo ďaleko viac cez jeho náväznosť na *sociálne vedenie*. Náboženstvo je v ich teórii prostriedkom k osvojovaniu tohto *vedenia* skrz socializáciu. Jeho funkciou teda je premeniť zväzujúcu moc spoločnosti, ktorá od jedinca vyžaduje preberanie sociálnych štruktúr, na predstavu že toto preberanie štruktúr bolo vecou slobodného aktu človeka. S tým si zároveň uvedomuje, že udržiavanie spoločenských, či kultúrnych štruktúr je výhodné nie len pre neho samotného, ale aj pre jeho okolie. Náboženstvo vytvára samostatný *symbolický svet*, ktorý človek prijíma do vlastného pohľadu na realitu. Symboly u jedinca predchádzajú a určujú jeho subjektívne chápanie reality.

Pohľad na náboženstvo ako *symbolický svet*, ktorý drží základné spoločenské, kultúrne a teda *kontingentné* vzorce zahrňujúce napríklad etickú dištinkciu dobrého a zlého, či kultúrne náboženské vymedzovanie „ja-ty“, je vyhovujúci najmä pre *de-privatizované*, trans-klutúrne náboženstvá – v tomto prípade islam. Snaha o presnú definíciu tohto *symbolického systému* je však skoro nemožná. Ak by sa totiž pri jej hľadaní vypustili akékoľvek predstavy metafyzickej podstaty, bolo by potrebné aby o náboženstve vypovedali jeho vlastní vyznávači. Takáto metóda by na jednej strane vyhovovala Rortyho požiadavku *epistemologického behaviorizmu*, na druhej strane však: ak by aj bolo možné zostaviť z tejto ohromnej množiny pohľadov nejaký náboženstvo vystihujúci obraz, tento obraz by bol nutne natoľko vágny a nestály, až by jeho praktické použitie bolo pomaly zbytočné. Rortyho *behaviorizmus* sa vzťahuje na dialóg. V jeho rámci by sa náboženstvo prejavilo výpoveďami, ktoré o ňom činí jeho príslušník.

Je to hlavne možnosť objektivizácie reality, ktorá dokáže čeliť všetkým *kontingenciám* v živote jednotlivca – smrť, vojna, etc., tvoriaca, v podstate nenahraditeľnú, náboženskú moc v spoločnosti. Táto moc, ktorá pomáha jedincovi zmysluplne pochopiť nezmyselnú realitu je mocou, u Bergmana a Luckmanna, „terapeutickou“.³⁹ V takomto prípade je podobná napríklad Fredovej psychoanalýze, ktorá skrz alegóriu mýtického príbehu kráľa Oidipa, pomáha človeku vysporiadať sa s realitou, ktorú by inak jeho ego vytesnilo do nevedomia a dovolilo tak vzniku psychopatologických stavov – neuróz, alebo psychóz. Podľa Rortyho je „terapeutickou“ filozofiou tá, ktorá stojí v protiklade k „fundacionalistickej“. „Terapeutické“ je teda to, čo vo svojej jazykovej hre nemá známky „fundacionalizmu“, či „konečného slovníka“. Avšak, ako sa zdá, práve táto

39 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociálni konstrukce reality*.

„terapeutická“ funkcia „konečného slovníka“ je jedným z najdôležitejších dôvodov, prečo k týmto slovníkom človek v prvom rade vôbec siaha.

Rortyho požiadavka *irónie* je, pri rozoberaní náboženstva a jeho potrebnej „terapeutickej“ funkcii v spoločnosti, nereálna. Sú to práve „konečné slovníky“, ktoré zmätenému človeku pomáhajú zorientovať sa, nie len v sociálnej, realite. V tomto nasledoval Rorty odkaz „kultivujúceho“ mysliteľa – F. Nietzscheho a jeho slávnu smrť Boha, keďže, ako sa zdá, obaja títo filozofi verili, že ak si ľudia dostatočne uvedomia *kontingenciu* jednotlivých (kultúrou vytvorených) „konečných slovníkov“, budú ich môcť prekonať a následne absolútne transcendovať vlastnú *vôľu* priamo do reality, bez zbytočnej potreby jej okresávania, spoločnosťou daných *konštruktov*. Nietzsche tak nebrojil len proti „Bohu“, aj keď je zjavné, že v ňom videl ohromného nepriateľa pre svoju koncepciu nadčloveka, ale aj proti akýmkoľvek kultúrnym výtvorom, ktoré človek považoval za objektívne existujúce a všeobecne (trans-kultúrne) platné: „forma“, „krása“, „múdrost“ a iné slová, ktoré vznikli „estetickým antropomorfizmom.“⁴⁰

Ako sa však časom ukázalo, ani smrť Boha nedokáže človeka oslobodiť od utiekania ku „konečným slovníkom“. Človek nemôže prijať nezmyselnosť reality a preto často siaha po kultúre, ktorá obsahuje desiatky symbolov zoradených do koherentného celku. Ten už len svojou koherenciou na človeka dokáže pôsobiť „terapeuticky“. *Symbolické svety* tak človeku pomáhajú nájsť zmysel tam, kde zmysel pre neho prestáva existovať. Je to však aj silné pnutie spoločnosti, ktorá využíva mechanizmus *symbolov* (a jazyka) na zachovanie človeka v rámci, ňou danej, objektívnej reality.

Je tu teda zjavná dvojité funkcia „konečných slovníkov“; 1.) ich snaha o uznanie vlastného privilegovaného prístupu k realite, a 2.) „terapeutická“ funkcia, ktoré dodáva jedincovi (ale aj skupine) zmysluplný pohľad na nezmyselný svet a jeho zásahy do jeho reality. Tieto dva pohyby sú od seba samozrejme neoddeliteľné – obe sa opierajú o „konečnosť“ vlastného „slovníka“. *Ironik* by teda bol človek, ktorý sa neustále snaží mať na pamäti, že: 1.) jeho „konečný slovník“ nemá privilegovaný prístup k realite, z čoho vyplýva, že 2.) si musí neustále uvedomovať, že jeho „terapeutická“ funkcia, tak ako ju on chápe, je určená len pre neho, pričom náboženstvo ako také môže pokojne ostať v *de-privatizovanej* podobe. K tejto druhej irónii sa vyjadril aj jeden z najznámejších moslimských právnikov a zakladateľov ortodoxie – Ibn Hámid al-Ghazzalí, ktorého

40 Friedrich Nietzsche, *Radostná veda*, pr. Věra Koubová, Praha: Aurora, 2001, ISBN 80-7299-043-8, 260 s. Par. 109, s. 110.

tu parafrázujem, vo svojej knihe *Záchranca bloudícího*: „To, čo pre jedného liekom je, pre druhého môže byť jedom.“⁴¹

Pre zhrnutie: v rámci existencie a zachovania zmysluplného dialógu je vhodné hľadiť na náboženstvo ako *symbolický svet*, ktorý drží vlastný „konečný slovník“. Každý človek má nejaký „konečný slovník“, vďaka ktorému dokáže zmysluplne vyložiť realitu okolo seba – čo je aj jeho „terapeutickou“ funkciou. Takýto slovník si nesie každý a už aj snaha o jeho *ironické* ponímanie je taktiež jedným z „konečných slovníkov“, ktoré zrkadlí vieru jedinca v najväčšiu *Pravdu*, prehlasujúcu že žiadna *Pravda* neexistuje. Termín „konečného slovníka“ tu teda spájam so špecifickým pohľadom, ktorý človek preberá prebratím nejakého *symbolického sveta* a jeho objektivizáciou reality, keďže je toto spojenie podľa mňa prínosné pri snahe o postihnutie jeho role v dialógu.

Keďže je konkurenčným „konečným slovníkom“, ktorý vystupuje v rámci dialógu islam / moslimská kultúra – Západ, práve slovník využívajúci náboženský *symbolický svet* a jeho objektivizáciu reality, je potrebné dávať, pri snahe o zachovanie *ironie*, dôraz práve na túto jeho podstatu. Moslimská kultúra, ktorá sa sama vymedzuje nábožensky, tak bude vždy porovnávať vlastný *symbolický svet* s jeho kultúrnym protipólom, v prípade Západu – sekularizmom. Aj napriek tomu, že sekularizmus neobsahuje klasické vývody, ktoré by mohli nahradiť tradičný náboženský slovník vo všetkých otázkach ohrozujúcich koherenciu reality pre jedinca (soteriologické, thanatologické a iné koncepcie).

Je pochopiteľné, že si moslimský náboženský slovník našiel protipól v sekularizme. Nejde tu len o sekulárnu *jazykovú hru*, ktorá presúva náboženstvo do *privatizovanej* formy, a ktorá sa, pre nezainteresovaného pozorovateľa z inej kultúry, môže javiť ako „smrť Boha“ (o to viac o čo používa kultúrou daný náboženský *symbolický svet*). Sekularizmus od náboženstva prijal aj úlohu socializácie jedinca, ktorá je na Západe prezentovaná primárne školstvom a jeho svojskou historickou naráciou s ne-náboženským (ale aj proti-náboženským) slovníkom.

Tému sekularizmu budem rozoberať v ďalšej časti práce. Robím to z dôvodu snahy o zachovanie *ironie*, tak potrebnej pre udržanie zmysluplného medzi-náboženského dialógu. O

41 Abú Hámíd Al-Ghazzálí, *Záchranca bloudícího*, pr. Luboš Kropáček, Praha: Vyšehrad, 2005, ISBN 80-7021-789-8, 112 s.

zachovanie *irónie* sa, ako človek vychovaný Západnou kultúrou, môžem pokúsiť jedine cez uvedomenie si vlastného „konečného slovníka“ a neustále pripomínanie jeho nemožnosti dosiahnutia *Pravdy*. Je teda potrebné spoznať a mať na pamäti aj historickú *nahodilosť* kultúry, ktorá dala vzniknúť *symbolickému svetu*, ktorý človek pri socializácii automaticky a často nekriticky prijíma.

II. 1. Sociálna konštrukcia reality – Západné ponímanie náboženstva ako symbolického sveta

Jednou z najdiskutovanejších tém na poli sociológie náboženstva je téma vysporiadania sa Západu s náboženstvom po príchode modernej doby. Počiatočné teórie zaoberajúce sa sekularizáciou – od-náboženštením spoločnosti predpokladali, že tento trend bude zažívať každá kultúra, ktorá sa rozhodne prebrať moderné myšlienky. Tieto počiatočne predstavy „triumfujúceho“ sekularizmu môžu byť pokojne spojené so slovom – *sekularizmus*. Rozdiel medzi *sekularizmom* a *sekularizáciou*, ktorý zastáva aj prof. T. Halík,⁴² môže byť zase prirovnaný k rozdielu medzi globalizáciou a globalizmom, prezentovaný R. Safranskim.⁴³

Rozdielnosť, ktorú majú tieto slová znázorňovať je jednoduchá: zatiaľ čo je sekularizácia procesom vytvoreným Západnou kultúrnou nahodilosťou, sekularizmus je vierou v „triumfujúcu“ sekularizáciu. Sekularizmus sa tak do istej miery snaží nahradiť jednu z typických náboženských tém, priamo súvisiacich so svojším „konečným slovníkom“, ktorý jedinec dokáže prebrať – eschatologickou víziou. Sekularizmom daný tvar tejto vízie je život v spoločnosti, kde náboženské pravdy a ich vyjadrenia v „konečných slovníkoch“ stratia na spoločenskej sile – *privatizujú* sa, čím sa spoločnosť následne môže oddeliť od transcendentných (a často aj „spiatočnických“) tendencií. Náboženstvo je tak maximálne osobnou vierou, ktorej hranice končia tam, kde začínajú hranice osobnej viery druhého.

Zachovanie takého *symbolického sveta*, ktorého základy nemajú transcendentálnu bázu, nie je vôbec jednoduché. Spoločnosť naň musí byť pripravená mnohými inštitúciami, ktoré musia vzniknúť prirodzene – adaptáciou tej danej spoločnosti na historickú *kontingenciu* ktorej čelí/čelila.

42 Tomáš Halík, „Globalizace a náboženství“ in Meziříčky, V. (ed.), Globalizace, Praha: Portál, 2003, s. 133 – 147.

43 Safranski, Rudiger. *Koľko globalizácie človek unesie*. Pr. Júlia Lauková. Bratislava: Kaligram, 2006. ISBN 80-7149-858-8.

Západ bol na preberanie tohto *symbolického sveta* ďaleko viac pripravený, ako ostatné kultúry, od ktorých sa očakávalo automatické preberanie Západných vzorcov. Postupom času sa ukázalo, že ak by sa aj tieto vzorce (alebo niektoré ich časti), či jednoducho len výdobytky modernej vedy, nejakou diferentnou kultúrou preberali, tak bude ich výsledná podoba upravená práve historickými inštitúciami, ktoré si so sebou z minulosti daná kultúra nesie. Príkladom môže byť aj nedávna „Arabská jar“ a jej reálny dopad na moslimské štáty, keďže sa zdá že ich demokratizácia nedopadla podľa akéhosi Európskeho vzorca, ktorý sa prejavil pri páde železnej opony a masovej demokratizácii niekdajších totalitných krajín.

Myšlienkou „triumfujúceho“ sekularizmu sa budem zaoberať v samostatnej časti. V nej sa budem zaoberať celkovo Západným konštruktom – *symbolickým svetom*, ktorý so sebou človek prináša do dialógu tak automaticky ako *implicitné* a neprelomiteľné pravidlo jazykovej hry.

II. 1. 2. Západ ako kultúrny celok v otázkach náboženstva

Sekularizmus sa neskôr ukázal ako neudržateľný koncept. Jedným z jeho prvých a vôbec najvýznamnejším kritikov, a rovnako aj spočiatku významným zástancom, je P. L. Berger.⁴⁴ Spolu s inými autormi – J. Casanova, G. Kepel,⁴⁵ poukazuje na fakt, že aj napriek preberaniu výdobytkov moderny rozdielnych kultúr sa ukázalo, že tieto spoločnosti nijako automaticky neprebrali aj ideové výdobytky, konkrétne - oprostie sa od náboženstva.

Nejedná sa však primárne len o re-islamizáciu, či re-judaizáciu tradičných náboženských kultúr. Podobné tendencie sa prejavili aj na Západe. Dôkazom toho bol najmä vzrast nových kresťanských náboženských evanjelických hnutí a smerov v druhej polovici 20. storočia v USA. Táto Americká re-christianizácia, ktorá je často dehonestovaná obrazom televíznych a charizmatických osobností typu Jima Bakera,⁴⁶ bola jasným dôkazom toho, že celoplošná sekularizácia je prakticky nemožná aj v kultúrach, ktoré jej poslanie zdedili priamym historickým pôsobením moderny a jej myšlienok. Tento pohľad na históriu ako súboju moderny a náboženstva cez alegóriu boja s nutnosťou jedného konečného víťaza (a jeho „konečného slovníka“ naviazaného

44 Peter L. Berger, „Desecularization of the World: A Global Overview“, in *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Peter L. Berger (eds.), Grand Rapids, MI, 1999 s. 1-18.

45 Gillian Kepel, *Boží pomsta: Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět*.

46 Televanjelický charizmatický kazateľ, ktorý bol súdený za podvody a finančné machinácie v roku 1989. Základné informácie môžu byť nájdené u Gilliana Kepela, *Boží pomsta*, Kapitola III: Zachrániť Ameriku“.

na konkrétny *symbolický svet*) sa ukázal byť mylným. Aj postmoderna vo filozofii, či umení je založená na vymanení sa z klasických osvietenenských a teda moderných vývodov – racionality.

Berger sa sám k sekularizácii vo svojej neskoršej práci vyjadruje:

„... assumption that we live in the secularized world is false. The world today, with some exceptions ... is as fouriously religious as it ever was, and in some places more than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled „secularization theory“ is essentially mistaken.“⁴⁷

V podstate by sa dalo povedať, že jedinou skutočne prísne sekularizovanou časťou Západného kultúrneho okruhu je Západná Európa. Vôbec najväčšie oddelenie štátu od náboženstva zažilo Francúzsko, ktoré má princíp takejto sekularizácie – laicity zakorenené priamo v ústave. Aj tam má však cirkev, na rozdiel od iných náboženstvo zastrešujúcich organizácií, viaceré zvýhodnenia. Absolútne oddelenie náboženstva od štátu sa teda, ako sa zdá, neudialo ani v najsekulárnejších krajinách a nositeľoch moderných myšlienok. V tomto krátkom prípade som pritom rozoberal jedine politickú rovinu, ktorá nemusí vôbec zrkadliť náboženské povedomie ľudí žijúcich na Bretagmskom vidieku.

Ak by sa teda snaha o vymedzenie Západnej kultúry mala definovať cez spoločne zdieľané náboženské postoje, tak by takáto definícia neodpovedala realite. Je to v podstate len Západná Európa, ktorá by sa dala považovať za sekularizovanú oblasť a aj v jej rámci by sa nedalo hovoriť o absolútnom, či „triumfujúcom“. V rámci Európy sa naopak dá hovoriť o viacerých tradične kresťanských krajinách (Poľsko, Slovensko), ktoré si zachovali náboženské povedomie. Amerika, na druhej strane, zažila v 20. storočí viacero „zhora re-christianizujúcich“⁴⁸ hnutí a práve na jej pôde vzniklo slovo *fundamentalizmus*, ktorému sa budem zaoberať vo vlastnej kratšej časti. Richarda Rortyho a jeho anti-klerikálne postoje, či nazývanie epistemológiou sa zaoberajúcich mysliteľov „fundacionalistickými“ (*fundament* hľadajúcimi) a ich automatické spájanie s teologickými „konečnými slovníkmi“ treba chápať práve ako reakciu na stretávanie sa s týmito náboženskými prejavmi.

Spájať automaticky celý Západ s myšlienkou sekularizácie ako spoločného pohľadu, ktorý

47 Peter L. Berger, „Desecularization of the World: A Global Overview“, s. 2.

48 Pojem „zhora“ - od Gillena Kepela, *Boží pomsta*.

by tvoril náboženský protipól v potenciálnom dialógu s diferentnou kultúrou je prehnané. Podstatou tejto krátkej úvodnej časti bol práve poukaz na diferentné náboženské ponímanie v Amerike a v Európe, ktoré naznačuje, že vypovedať o koherentnom kultúrnom, Západnom a sekulárnom postoji by bolo konfúzne. Závěry tejto práce, ktoré sa priamo týkajú myšlienok de-sekularizácie, sa tak budú vzťahovať práve na Európu.

II. 2. 1. Sekularizmus ako historický fenomén

Definícia a popis *sekularizácie* nieje vôbec jednoduchá, či jednoznačná. Bližšie sa jej budem zaoberať v ďalšej, samostatnej kapitole. Teraz by som chcel rozobrať skôr historickú *kontingenciu*, ktorá jej dala vzniknúť.

Historicky sa náboženstvo v Európe stretlo, v rámci sféry vplyvu, najmä s dvoma súpermi: vznikajúcimi národnostnými štátmi, ktoré si vyžadovali väčšiu samostatnosť od pápeža a novou vedou. Dielo, ktoré sa snažili zachytiť komplexný a komplikovaný postup sekularizácie je mnoho. Jedným z najpodstatnejších je kniha *Towards Secular Age* od J. Tylora. V tejto práci sa však hodlám obmedziť na niekoľko základných historických udalostí, ktoré k tomuto vývoju viedli. Pre tento cieľ by mala postačiť práca sociológa náboženstiev – J. Casanovu.⁴⁹

Casanova, vo svojom skoršom diele definuje sekularizáciu, ktorú sám vtedy zastával, ako postupný prechod náboženstva z verejnej do *privátnej* sféry. Tento proces je historicky naviazaný, ako neskôr dodáva, na Európu a jej svojský vývoj, pričom jeho začiatky sa môžu pozorovať zhruba v 16. storočí. V tejto dobe sa dá pozorovať postupný rozpad *transnacionálneho* charakteru⁵⁰ kresťanstva. Tento charakter, ktoré náboženstvo prijíma by mohol byť definovaný napríklad ideou pápežstva, alebo pútnických miest.

Práve postupná strata moci pápežskej inštitúcie, ktorá svojim politickým vplyvom stála, a v

49 Vychádzam tu primárne z dvoch článkov, ktoré uverejňuje po revízii vlastnej teórie *privatizácie*: Casanova, J., „Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective“ in *Taiwan Journal of Democracy*, a Casanova J., „Public Religions Revisited“ in *Religion: Beyond the Concept*, s. 101-119.

50 Casanova, J. „Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective“ ktorý je úzko prepojený s neskorším vznikom národnostných štátov, ktoré sú: „... very attribute transnational only makes sense in relation to the Westfalian system of sovereign nation-states that emerged in early modernity and eventually replaced the system of medieval Christendom.“ s. 90.

podstate aj zastrešovala, vývoj Európy v stredoveku je jedným z najpodstatnejších historických udalostí, ktoré budovali neskoršie myšlienky nutnosti oddelenia náboženskej a politickej moci. Bol to hlavne Wesfálsky mier (1648), ktorý môže byť historicky uchopiteľným mylníkom týchto udalostí. Jeho vývodom nebolo len uznanie spočiatku heretických náboženských hnutí snažiacich sa zreformovať náboženstvo, ale aj vznik jednotlivých národnostných štátov zavŕšený revolúciami, ktoré sa najviac prejavili presne 200 rokov po tomto miery. V prísnom zmysle sa o *transnacionálnom* charaktere kresťanstva dá hovoriť až zrodom národnostných štátov a ich bojom za suverenitu. Toto slovo však môže popisovať aj situáciu formujúcej sa stredovekej Európy.

Francúzska revolúcia bola ďalšou významnou udalosťou, ktorá zasiahla do pápežskej zvrchovanosti a náboženskej moci v rámci štátu. Jej sekulárny charakter – laicita a myšlienky občianskej spoločnosti nabúrali klasické ponímanie úlohy kresťanstva a priniesli tak aj nový konflikt založený na opozícii štátu a cirkvi. Tento konflikt sa zdá byť jedným zo základov sekulárneho zmýšľania a argumentácie založenej na jej obhajobe. Moderný štát, založený na suverenite a myšlienke občianskej spoločnosti tak viac nepotrebuje žiadne náboženské požehnanie, ani možnosť sakrálnej garancie nového sociálneho „rádu“. V tomto bode sa Európa rozchádza s Amerikou, ktorá náboženstvo pri vzniku občianskej spoločnosti nijako nezavrhlá.

Historicky by sa dalo menovať ešte niekoľko významnejších príkladov pomalého úpadku cirkevnej moci (pápežské odmietnutie udelenia kráľovských privilégií novovzniknutým republikám, niekdajších španielskych kolónií). Najvýznamnejším je v tomto pravdepodobne rok 1870, ktorý je v dejinách cirkvi známy najmä kvôli Prvému Vatikánskemu koncilu. Ten bol vtedajšou historickou *kontingenciou*, ktorá okrem iného priniesla armádu Viktora Emanuela I. do večného mesta, nútený prijať aj diskutovanú pápežskú neomylnosť. Okrem nej a zaradeniu Pápežského štátu do Talianska, si však cirkev, na druhej strane, dokázala udržať, cez voľbu biskupov, aj svoj nadnárodnostný charakter. Tento rok zostáva dôležitým v rámci pochopenia boja medzi cirkvou a modernitou. Osvietenstvo, ktorého manifestácia môže byť videná práve v armádach Viktora Emanuela I., v tomto čase v podstate vyhráva nad mocou cirkvi. Ďalší Vatikánsky koncil sa tak už bude viesť v zmysle snahy o riešenie širších, humanitných či sekulárnych otázok dospievajúcich v slávnom *aggiornamente*, ktorým sa cirkev v podstate snaží otvoriť modernej dobe.

Ak by mala byť *sekularizácia* ako fenomén definovaný s poukazom na jeho historické ponímanie, tak by tento krátky exkurz stačiť nemohol. Nemyslím si, že dejiny *sekularizácie* sú

automaticky aj dejinami úpadku cirkevnej moci. Je pravda, že tá pomaly prestávala vyhovovať dynamicky sa meniacej situácii v Európe a namiesto cesty reformácie si skôr volila cestu tradície. Slovom Richarda Rortyho tak neprijala *iróniu*, ale rozhodla sa zachovať vlastný *konečný slovník*. Je otázne, či bolo historické počínanie cirkvi vždy adekvátne a osobne ani nevidím zmysel v ich hodnotení.

Novovznikajúce národnostné štáty potrebovali stále väčšiu suverenitu a cirkev, hoci predpoklady na to mohla mať, sa nakoniec ukázala ako nepriateľ týchto tendencií. Slovo „nepriateľ“, ktoré som použil nie je podľa môjho názoru adekvátne. Faktom však zostáva, že implicitné ponímanie týchto historických udalostí, ktoré človek dostáva základným a stredoškolským vzdelaním vytvára skutočne predstavu cirkvi, ako akéhosi zlého boha bojujúceho proti humanite, zatiaľ čo na strane druhej obhajuje, v podstate zločinné Garibaldiho zjednocovanie Talianska, alebo boj Jána Husa. K tomuto implicitnému ponímaniu sa v práci ešte neskôr vrátim. Je však potrebné mať ho, v rámci snahy o zachovanie *irónie*, neustále na mysli.

Sekularizácia sama o sebe je však natoľko komplexným fenoménom, až nemôže byť jednoducho zhrnutý dejinami cirkvi, aj keď tie tvoria pravdepodobne jeho najlepšie uchopiteľnú historickú podstatu.

II. 2. 2. Dnešné podoby sekularizácie

Cirkev a dejiny postupného pádu jej moci, ktorej sa obával ešte aj Sigmund Freud začiatkom 20. storočia, by však nemali byť jediným znakom postupujúcej *sekularizácie*. Mark Chaves vo svojom článku udáva tri roviny, na ktorých by mala *sekularizácia* prebiehať: 1.) laicizácia, 2.) interná sekularizácia a 3.) oprostie sa od náboženstva.⁵¹ V práci som tieto tri roviny, so zachovaním Chavesovej základnej idej, premenoval na: 1.) politickú, 2.) cirkevnú a 3.) spoločenskú rovinu. Druhý bod tohto delenia – cirkevná rovina, by si však vyžadovala ďaleko hlbšie znalosti v danej problematike. Preto tento bod v práci vynechávam a k cirkvi sa budem vyjadrovať skôr len cez jej historický vývoj a vývod *aggiornamenta*.

51 Mark Chaves, „Secularization as Declining Religious Authority“ in *Social Force*, 72.3 (1994).

II. 2. 2. 1. Politická sekularizácia

Ako som už povedal, v rámci Európy sa dá v podstate hovoriť o jedinom štáte, ktorý má v samotnej ústave zahrnutý princíp oddelenia štátu od náboženstva – Francúzsko. V prípade Európy a jej politických základoch sa, podľa môjho názoru, ďaleko viac hodí Casanovou pojem – *privatizácie*. Vo veľmi zjednodušenej podobe by sa tak dalo, v tomto prípade, povedať, že pokiaľ sa náboženstvo nachádza v *privátnej* sfére – v konečnom slovníku jedinca, a pokiaľ túto sféru neprekračuje, nie je náboženstvo už viac nepriateľom štátu, demokracie a v konečnom dôsledku ani človeka, ktorý má iné, alebo žiadne náboženské presvedčenie.

Takéto ponímanie náboženstva vyhovuje najmä pri snahe o jeho zachytenie v rámci Európy, či tzv. Novej Európy. Každý jeden človek má právo veriť v čo chce, avšak nemá právo na prenášanie tejto viery do verejného priestoru. Predpokladám, že takéto ponímanie asi najlepšie vystihuje miesto náboženstva v demokratickej Európe. Tento model ponímania náboženstva bol prijatý aj inak tradične kresťanskými, či náboženskými krajinami – Slovenskom, Poľskom. Dôvodom tohto prijatia bol, ako som už napísal, strach z *fundamentalizmu*, ktorému budem venovať zvláštnu krátku časť. Slovom Richarda Rortyho by sa jednalo o strach z nadvlády „konečného slovníka“ - kresťanstva. Historickou skúsenosťou vyššie zmienených krajín bol komunizmus, ktorý vlastný „konečný slovník“ automaticky zasadil do verejnej sféry a nútil ľudí k jeho bezpodmienečnému prijatiu. Predstava, že by sa to isté malo opakovať akurát za pomoci transcendentného „konečného slovníka“, ktorý sa už niekoľko krát v dejinách prejavil ako „zlý pán“ (napríklad pri inkvizíciách), tvorí základ toho, prečo sa tieto spoločnosti rozhodli náboženstvo vypustiť z verejnej sféry.

Nedá sa povedať, žeby jednotlivé štáty Európy absolútne vytrhli vlastné náboženské základy z politickej sféry. Rôzne náboženské myšlienky rezonujú najmä v politických stranách, ktoré sami seba definujú cez myšlienky konzervativizmu. Okrem nich sú to samozrejme aj tzv. pravicové, alebo ultrapravicové politické zoskupenia, ktoré sú najmä v období krízy často na vzostupe.

Tieto strany však veľmi často reagujú a riešia aj náboženskú „problematiku“ krajiny. Štáty, ktoré tak historicky zažili prílev imigrantov, sú často nútené stretávať sa s náboženským ponímaním, ktorému sa zdá byť nutnosť *privatizácie* nezmyselná. Hovorím tu primárne o islame a

islamofóbie, ktorá sa zostruje v posledných dekádach – začatím boja s terorizmom.⁵² Aj keď sa tieto politické zoskupenia nemusia sami primárne nálepkovat' pojmom „kresťanské“, kresťanskú rétoriku preberajú vždy tam, kde sa, čo i len v náznaku, objaví rétorika moslimská.

Okrem toho však netreba zabúdať ani na cirkev. Po II. Vatikáne a prijatí *aggiornamenta* má cirkev ohromnú možnosť znovu zapojenia do politických otázok. Môžu sa tak stať veľmi dôležitým *mediátorom* a obrancom ľudských práv v rámci jednotlivých štátov Európy. Pravdou zostáva, že momentálne na to cirkev nemá dostatočne veľký politický kapitál a že rôzne médiami často šírené aféry typu ochraňovania kňazov podozrivých, či vinných zo sexuálneho obťažovania, môžu budiť dojem, že získať, či skôr znásobiť, tento kapitál môže byť veľmi ťažké. Okrem toho by cirkev bola nútená zachovať istý druh *ironie* a nesnažiť sa vtesnať všetkých ľudí do vlastného „konečného slovníka“. História tiež učí, že takéto snahy sú vždy odsúdené na neúspech a boj o ich udržanie, aj pri ten najlepšej možnej vôli, končí často zbytočným násilím. Žiaden slovník nie je v konečnom dôsledku „triumfálne konečným“. Neustála snaha o zachovanie *ironie* by to mala pripomínať vždy, keď sa takéto tendencie ponímania nejakého „konečného slovníka“ zjavia.

Pre zhrnutie: politická rovina *sekularizácie* by mala byť, a aj do značnej miery je, vôbec najevidentnejšia. Najmä v Európe, ktorá sa na rozdiel od Spojených štátov rozhodla vylúčiť náboženstvo z politického, občianskeho a verejného života a preniesť ho tak do *privátnej* sféry, sú tieto tendencie najzjavnejšie. Historické pozadie vývoja Európy – jej *kontingencia*, vznik národnostných štátov, ktoré pre svoju existenciu potrebovali ďaleko väčšiu suverenitu, konflikty medzi katolíkmi a protestantmi (končiace Westfálskym mierom), či súboj s novou vedou nakoniec viedli k postupnému úpadku cirkevnej moci.

Oprostenie štátu od náboženskej moci, ktoré je niekedy brané za *sekularizáciu par excellence*, však nemusí byť vôbec taký zjavný, ako sa na prvý pohľad môže zdať. Dôkazom sú rôzne politické strany s kresťanskými, či konzervatívnymi ideami, ktoré môžu byť pozorované aj v najvyspelejších štátov Únie (Nemecko), ale aj viaceré pravicovo, alebo ultra-pravicovo orientované politické zoskupenia, ktoré preberajú rétoriku kresťanského „konečného slovníka“ vždy tam, kde sa im to, pri hľadaní nových stúpcov, či voličov, môže hodiť. Okrem toho: cirkev prijatím *aggiornamenta* získala možnosť zasahovať do politického diania ako významný mediátor pri

52 Bunzl, Matti, „Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe“ in *AMERICAN ETHNOLOGIST* vol. 32, 4, S. 499-508.

obrane základných ľudských práv. V prípade, že by aspoň na jej čele stál pápež, ktorý by bol schopný vydobýť si priazeň nie len u veriacich, ale aj čisto ne-nábožensky, ale humánne zmýšľajúcich ľudí (čo, ako sa zdá aj v dnešných dňoch robí), mohla by táto tradičná náboženská inštitúcia získať dostatočný politický kapitál na to, aby sa jej moc mohla prejaviť vždy tam, kde by štát, tak či onak, zasahoval do slobody človeka. V tomto sa môže manifestovať aj jej *transnacionálny* charakter, ktorý popisuje J. Casanova.

A teda: hocako by sa na prvý pohľad mohlo zdať, že sa *sekularizácia*, minimálne na politickej rovine víťazne prejavila, budúcnosť môže pokojne ukázať, že tento pohľad bol v podstate len zdaním. Demokracia, v takom zmysle v ako vznikla v rámci Európy, bude vždy *ironicky* považovať náboženstvo len za jeden druh „konečného slovníka“, ktorý sa, späť do politickej roviny, na základe historickej nahodilosti bude vždy snažiť o zisk ďalších voličov, či priaznivcov. V prípade, že by sa spoločenská rovina *sekularizácie* v budúcnosti ukázala ako neudržateľná, návrat náboženstva do *verejnej* roviny by bol viac než možný.

Netreba tiež zabúdať na fakt, že Európske ponímanie štátu, ktoré sa ukazuje najmä v historických knihách stredných a základných škôl a ktoré vychádza priamo z demokratických základov – už len nutnosť existencie vlády, alebo iného štát zastupujúceho orgánu, ktoré demokracia bytostne potrebuje, je v podstate tiež len krehkým *sociálnym konštruktom* – *symbolickým svetom*. Jeho krehkosť sa prejavuje napríklad politickým nezaujmom deprimovaných stredných tried,⁵³ na ktorom možno pozorovať nedôveru v jeho fungovanie, či priamo otvorené obviňovanie ľudí z „oligarchického systému“, prejavujúcim sa napríklad na Ukrajine. Obdobné názory sa VŠAK často ozývajú aj v Čechách, alebo na Slovensku. V tomto bode sa znova obraciam na závery a myšlienky R. Rortyho, ktorý sa najmä vo svojom neskoršom diele zastával obrany liberálne demokratických zásad. Fakt, že tieto zásady považoval sám za ohrozené vyplýva nie len z Rortyho skepsy, ktorú vyjadroval na konci života, ale napríklad aj v myšlienkach významného amerického sociológa – A. Giddensa.⁵⁴

Keďže sa práca primárne zaoberá medzi-náboženským dialógom s moslimskou kultúrou, je potrebné načrtnúť aspoň v skratke vývoj, ktorým islam prechádzal vo vzťahu k moci a štátu. V

53 Keller, J.: Sociologie středních vrstev, Praha: SLON, 2012.

54 Anthony Giddens, „Lord Giddens: Understanding Society – A Sociologist’s Perspective.“ Prednášak dostupná na: <https://www.youtube.com/watch?v=x16FoLrv4JQ>.

prvom rade, v porovnaní s kresťanstvom, islam nikdy nevytvoril natoľko hierarchizovanú štruktúru ako cirkev. Jedinou výnimkou bol Umajjovský a Abbásovský chalifát, ktoré sa objavujú začiatkom moslimského stredoveku.

Po zjednotení moslimského sveta seldžuckými Turkami vzniká, na popud Sultána, qánún – spojenie Sultánatu s Chalifátom (svetskej a náboženskej moci).⁵⁵ Neskôr, keď sa mocná Osmanská ríša mení v 19 – 20. st. na „chromého muža na Bospore“, a jednotlivé národnostné štáty začínajú viesť boj o vlastnú suverenitu – Egypt, alebo Saúdске zjednocovanie hidžázu a nadžázu pod vlajkou reformného *wahhábizmu*, nastáva aj postupný rozklad tejto nábožensko-štátnej moci.

Rozpad ríše, mandáty na Blízkom Východe a následné preberanie moderného ponímania štátu, ale aj vedy a techniky priniesli islam do krátkej krízy. Industrializácia a urbanizácia krajiny sa ukázala ako negatívny spoločenský fenomén, najmä kvôli neschopnosti konkurencie výrobkov na celosvetovom trhu. Dôsledkom bol vznik mestských periférií, kde vládla chudoba a sociálne neduhy – toxikománia, alkoholizmus. Reforma školstva tiež priniesla nutnosť vzdelávania, ktorej podmienky krajiny, napríklad v Egypte, jednoducho nevyhovovali. Nedostatok kvalitných učiteľov, keďže mnohí odchádzali za lukratívnejšími postami, nútila študentov k vyhľadávaniu súkromných lekcií, ktoré si často nemohli z finančných dôvodov dovoliť.

Boli to hlavne tieto periférie, kde sa „re-islamizácia zdola“⁵⁶ primárne prejavila. Mešita sa stala centrom pre každého človeka, ktorý potreboval pomoc. Bojovali napríklad proti alkoholizmu, ale aj problémom so vzdelávaním – za minimálne poplatky ponúkali kopírovanie potrebných skript a organizovali opakovacie hodiny na ktorých si žiaci mohli bezplatne prejsť, na univerzite inak nedostatočne podanú, látku. Tu sa v podstate rodí moderné náboženské moslimské vnímanie, ktoré svoju silu prejavuje najmä v období po tzv. „Arabskej jari“. Snáď najevidentnejšie sa prejavuje v Egypte, kde do času písania tejto práce prebieha boj medzi sekulárno-vojenskou podobou štátnej moci reprezentovanou vedúcou postavou, ktorá stála za prevratom – M. Sísím a náboženskou štátnou mocou reprezentovanou moslimským bratstvom.

Jedinou krajinou, ktorá v druhej polovici 20. storočia zažila „re-islamizáciu zhora“ a teda zlúčenie, či priblíženie štátnej moci s mocou náboženskou je šíítsky Irán, ktorý po zvrhnutí Šáha úspešne implementoval ideu náboženskej štátnej moci reprezentovanej ajatolláhom. Tu sa však jedná aj o rozdielnosť šíítskeho a sunnitského islamu.

55 José Casanova, „Catholics and Muslim“, s. 92-3.

56 Gillan Kepel, *Boží pomsta*, od neho preberám aj informácie k rozvoji priemyslu a dopade modernizácie v 20.st.

Pre zhrnutie: islam vo svojej histórii v podstate nikdy nepocítil potrebu *sekularizácie* v politickom zmysle tohto slova. To bolo spôsobené *kontingenciou*, ktorá nevytvorila žiadnu hierarchizovanú štruktúru podobnú kresťanskej cirkvi. Neexistencia takejto organizácie, ktorá by otvorene zasahovala do suverenity, či kompetencií jednotlivých štátnych útvarov vznikajúcich v *dár al-islam*, tak nemohla spustiť tendencie o obmedzenie jej moci, ktoré by teoreticky mohli dospieť k *sekularizácii*. V histórii islamu sa tak nedá povedať, žeby existovala nejaká vláda bojujúca proti náboženskej autorite, tak ako v rámci Európy. Ani tradičné autority, ako napríklad univerzita Al-azra, nemajú univerzálnu moc, ktorú by mohli uplatňovať v rámci celého sunnitského islamu.

II. 2. 2. Spoločenská rovina

Spoločenská rovina a snaha o zachytenie jej postupnej *sekularizácie* je vôbec najkomplikovanejšia. Z historického hľadiska je snaha o zachytenie náboženského povedomia veľmi nejednoznačná. Vychádza to jednak z primárnych prameňoch, ktoré na jednej strane nedokázali zachytiť spoločnosť v jej celistvosti, na strane druhej tak robili skoro výhradne z vlastných, náboženských, a v prípade Európy kresťanských, pozícií.

Názor, že dnešná spoločnosť sa oprostila od náboženstva a prešla na stranu racionality nemusí byť vôbec taký jednoznačný ako zjednodušujúci. Racionálne, či skôr pragmatické, správanie nebolo v minulosti ničím výnimočným. Príkladom môže byť Josef bojujúci proti Rimanom, ktorého popisuje Josefus Flávius.⁵⁷ Ten síce podľa Fláviovej výpovede mal „prorocký dar“, ktorý mu napríklad umožnil predpovedať koľko dní mesto pred Rimanmi udrží. Na strane druhej sa v kritických situáciách nikdy len tak nespoľahol na Božiu vôľu a jeho zásahy mali skutočne skôr pragmatický charakter.

Táto krátka zmienka o Josefovi, v histórii by sa takých postáv našlo nepreberné množstvo, poukazuje na istý druh implicitnej dehonestácii náboženstva. Základná imaginácia veriaceho sa totiž, podľa môjho názoru, kryje s predstavou fundamentalistu – človeka, ktorý vlastný „konečný slovník“ a jeho fundamenty neustále obhajuje a považuje za absolútne platné. Ak sa takýto človek

⁵⁷ Flavius, Josephus. *Válka Židovská*, sv. 1. Pr. Jaroslav Havelka, Jaroslav Šonka. Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0118-5.

stretne s diferentnými „konečnými slovníkmi“, tak s nimi nutne prechádza do konfliktu. Implicitná imaginácia veriaceho ako človeka, ktorý iracionálne drží vlastný transcendentný „konečný slovník“ vo všetkých možných dialógoch, sa prejavuje aj v myšlienkach R. Rortyho a jeho postoji k náboženstvu.

Podobne to, ako predpokladám, bral aj F. Nietzsche, ktorý chcel svojou smrťou Boha zabiť práve tento transcendentný slovník. Podľa neho bolo jeho udržiavanie jedným z najväčších nepriateľov toho čo sám nazýva nadčlovekom – človekom, ktorého vôľa sa stáva mocou priamo pôsobiacou vo svete. Človek je sám istý druh boha a svoje stvorenie môže pozorovať najmä v kultúre, ktorú vytvára. Nietzsche si však, podobne ako Freud vo svojom ponímaní *superega*, uvedomil že kultúra, či spoločnosť sama dokáže človeka obmedziť. Ako som už vyššie povedal, nejednalo sa primárne len o Boha, aj keď ten bol evidentne najväčším nepriateľom. Nietzsche sa chcel zbaviť aj jeho tieňa a teda akejkolvek viery v hocičo transcendentné – keďže to všetko je v podstate znova len výtvorom človeka a teda: nemalo by ho to nijako obmedzovať.

Sociálny konštruktivisti a Rortyho „hrdinovia“ sa tak často snažili človeku pripomínať, že existujú dva smery vzťahov, ktoré človek k spoločnosti udržiava: socializácia a individualizácia. Rortyho ponímanie *irónie* je snahou o neustále pripomínanie toho, že človek vyrástol v istom špecifickom *sociálnom konštrukte reality* a že jedinou možnosťou ako predísť konfliktu je neustále pripomínanie vlastnej *kontingencie*.

Nietzsche si prial smrť Boha, keďže dúfal, že tým oslobodí človeka. Predpokladám, že ak by žil v dnešnej Európe, jeho kritika by nezanikla. Boha by však brala už len ako okrajový problém. Od čias jeho života a diela, ktoré zanechal sa ukázalo, že človek nie je schopný, alebo ochotný opustiť tieto „konečné slovníky“. *Irónia* padá všade tam, kde sa ozve tragédia – či už individuálna, alebo spoločenská. Americký psychológ Heidt v kapitole, ktorú venoval náboženstvu⁵⁸ popisuje vlastné pocity náhleho patriotizmu, ktoré sa ozvali po teroristickom útoku na Spojené Štáty. Sám náboženstvo považuje do istej miery za druh „tímového športu“, čím sa približuje napríklad vyššie spomínanému Durkheimovému pohľadu.

Snaha o definíciu náboženstva, ktorá tak bytostne súvisí so *sekularizáciou* spoločnosti ako takej je značne komplikovaná. Na jednej strane by sa dalo hovoriť o individuálnom náboženstve -

58 Haidt, Jonathan. *Morálka lidské mysle*. Pr. Helena Čížiková. Praha: dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-090-7. Kapitola „Náboženství je tímový sport“ s. 299 – 331.

„konečnom slovníku“, ktorý drží jedinec, vždy keď je nútený vyrovnat' sa s rozrušením reality jeho každodenného života. V tomto ponímaní je náboženstvo *symbolickým svetom* a ten bude vždy po ruke pre každého, kto ho práve potrebuje. „Konečný slovník“, ktorého úlohou je pomôcť jedincovi pritom môže mať rôzne podoby – od transcendentnej viery v Boha, až po náhle precítenie patriotizmu. Takéto utiekanie k Bohu, alebo iným obdobným „konečným slovníkom“ sa zdá byť človeku a jeho psychike bytostne vlastné. Je teda úplne irelevantné, či je obsah „slovníka“ vyslovene náboženský, alebo nie.

Na strane druhej sa zdá, že implicitné odmietanie náboženstva v spoločnosti je tiež spojené so strachom z fundamentalizmu – prílišným a konflikt vyvolávajúcim udržiavaním vlastného, kontingenciou daného „konečného slovníka“.

Prílišné držanie „konečných slovníkov“ a zabúdanie na *iróniu* môže skutočne viesť ku zbytočným konfliktom a to najmä tam, kde sa jeden z týchto „slovníkov“ bude neustále odvolávať na vlastné, a v podstate aj nenapadnuteľné, transcendentné základy. Avšak takáto definícia náboženstva nie je dostačujúca. Neurológ – prof. P. Koukolík sa vo svojej krátkej kapitole venovanej náboženstvu a jeho zakorenení v mozgu človeka vyjadruje, že tie časti mozgu, ktoré sa aktivujú pri tom, čo by sa dalo nazvať náboženskými zážitkami sú vôbec jedny z najstarších.⁵⁹ Na základe tohto krátkeho neurologického exkurzu by sa teda dalo pokojne povedať, že prežívanie náboženstva je nie len „staré ako ľudstvo samé“, ale aj neustále prítomné. Je pokojne možné, že sa ľudský mozog časom natoľko adaptuje, až tieto staré pocity bude môcť obchádzať. Takáto vízia je však, bez prizvania neuro-enhancementu, ktorý by sa zameral práve na elimináciu náboženstva, viac než len hudbou budúcnosti.

Pre zhrnutie: v počiatku odstavca som sa snažil poukázať na fakt, že je veľmi komplikované vyzistiť skutočnú úroveň zbožnosti na základe historických prameňov. Tie by však nutne, v rámci kresťanského sveta, v dielach, či už explicitne, alebo implicitne, vyjavujú výpovede popísané buď priamo cirkevnými príslušníkmi, alebo ľuďmi, ktorí museli v rámci doby v ktorej žijú písať náboženskou, kresťanskou, rétorikou – ani I. Newton nevidel v popise fyzikálnych zákonov konflikt s náboženstvom a jeho dielo využívalo tento „konečný slovník“.

V snahe o uchopenie náboženstva a tým pádom aj priebehu *sekularizácie* v modernej

59 Koukolík, František. *Lidství: Neronální koreláty*. Praha: Galén, 2010. Kapitola „Náboženství a spiritualita“ s. 239 – 247. ISBN 978-80-7262-654-0.

spoločnosti som sa nakoniec snažil dostať k tomu, že istý druh náboženského cítenia je človeku, bytostne vlastný. Fakt, že sa Európa momentálne snaží používať diferentný „konečný slovník“ ako *symbolický svet* držiaci jedinca, ale aj celú spoločnosť je viac než zjavný. !!!! Z toho pramení aj snaha o zakorenenie takého ponímania kresťanstva – ako nepriateľa moderného štátu a implicitnej dehonestácie náboženstva, často s poukazom na jeho „spiatočnícke“, či proti-moderné tendencie.

Ako by som však ešte raz chcel zdôrazniť, jedná sa len o momentálne využívaný „konečný slovník“, ktorý sa, podobne ako v prípade vyššie zmienených pravicovo, alebo ultra-pravicovo orientovaných politických hnutí, môže hocikedy, podľa potreby zmeniť. Človek sa bude neustále stretávať so situáciami, ktoré ohrozia kontinuitu jeho vnímania každodennej reality, kde sú často najužitočnejšie práve konečné transcendentné slovníky náboženského typu.

Aj keď sa teda môže na prvý pohľad zdať, že moderný Európan prijal odčarovany svet, faktom zostáva, že jeho časť je neustále v jeho výbave, ktorou vníma realitu a že jeho psychika nie je vždy dostatočne silná na to, aby si náboženstvo, alebo iný „konečný slovník“ z času na čas neprizvala na pomoc.

II. 2. 3. Fundamentalizmus a islam v modernej Európskej imaginácii

Samotné slovo *fundamentalizmus* je naviazané na fenomén „re-christianizácie zdola“, ktorá sa odohrala v tzv. „biblickom páse“ na Juhu a Stredozápade USA. Tieto tendencie, ktoré vyústili do rôznych náboženských hnutí, ktorých reprezentovali osoby jednak už spomínaného Tima Berkleya, ale aj prezidenta R. Reagana.

V dnešnej dobe, po zahájení „boja proti globálnemu terorizmu“, sa toto slovo stalo synonymom pre radikálny islam, či *džihádzimus*, ktorého snaženie má často radikálne *anti-sekularizačný* podtón – pretvorenie moderných štátnych útvarov existujúcich, v dnešných konkrétnych snaženiach (niektoré skupiny v Sýrii) na Blízkom Východe, na *chalifát* – v podstate náboženskú vládu. Tento koncept, ktorý sa taktiež zrodil v Amerike, zvykne byť vysvetľovaný aj ako „zostrené ideologické klíma“:

„Nová ideologie, prosazující unilateralismus a spasitelskou misi USA v mezinárodních vztazích, se začala prosazovat v reálné politice od roku 2001 ... Evropa (se) v politické a

intelektuální rovině musela novým trendem americké politiky zabývat a není pochyb, že jím evropští spojenci USA byli zaskočení – přinejmenším od 11. září 2001, ... evropské země s různou mírou pochopení přistoupily na americkou strategii „boje proti globálnímu terorismu.“⁶⁰

V akademických kruzích tieto tendencie dospeli až do práce S. Huntigtona – *Stretu civilizácií*. Rozbor jeho myšlienok, definícií *civilizácií* a mnohé, veľmi často kritické, názory na toto dielo v práci ponechávam stranou. Ku konceptu *stretu civilizácií* sa vyjadrujú viacerí autori, či už vyššie citovaný monografický príspevok M. Mendala, alebo aj, taktiež spomínaný J. Casanova.

Fundamentalizmus ako návrat ku *fundamentom* – absolútnym základom, ktoré môžu byť interpretované ako Pravda, okolo ktorej je následne možné vystavať *symbolický svet*, „konečný slovník“, či Kantov „val okolo filozofie“, je podľa Rortyho filozofie ne-*ironickým* a zbytočne konflikt prinášajúcim pohľadom. V skratke by sa tiež dalo povedať, že *fundamentalizmus* je istým druhom jazykovej hry, ktorej *implicitným pravidlom* je priniesť konflikt, v ktorom sa snaží byť, a vo väčšine prípadov aj automaticky je, „vít'azom“.

Z toho pramení aj „strach z fundamentalizmu“, ktorý som v práci niekoľko krát spomenul aj v na jeho praktických príkladoch. Dejinná skúsenosť štátov, ktoré patrili pod tzv. Východný blok a ktorých občania si zažili vládu jediného a „triumfujúceho slovníka“, prejavujúca sa v odmietaní presunu náboženstva do verejného priestoru – ako potenciálneho ďalšieho „slovníka“, tak vyhovuje požiadavke *ironie*, ktorá je v podstate zakorenená v *sekulárnom* liberálne-demokratickom postoji.

Netreba však zabúdať na to, že pozícia „konečného slovníka“ nemá primárne náboženský charakter, aj keď ten by, ako sa zdá, na základe vlastnej transcendentnej báze mohol argumentovať bez poukazu na akýkoľvek empirický, či inštitúciou dohodnutý fakt. Prerozprávaním Bergmana a Luckmanna by sa dalo povedať, že táto štvrtá úroveň *legitimizácie* objektívnej reality tak prevyšuje úrovne nižšie, ktoré nedokážu podať realitu natoľko koherentne a zodpovedať tak napríklad aj na hraničné ľudské skúsenosti. V tomto bode si náboženstvu bude pravdepodobne vždy vyberať vlastný „konečný slovník“ a tie, ktoré napríklad nedokážu uspokojivo odpovedať na otázky typu „posmrtného života“ automaticky považovať za „slovníky“ nižšej úrovne.

Fundamentalizmus a z neho vyplývajúci strach z „triumfálnej“ nadvlády akéhokoľvek

60 Mendel, Miloš; Bronislav Ostřanský; Tomáš Rataj, *Silám v srdci Evropy*, s. 92.

„konečného slovníka“ tak podľa mňa tvorí nie len počiatočný strach z neschopnosti vedenia zmysluplného dialógu, ako ho definoval R. Rorty, ale aj primárne strach z represie, ktoré by mohli nasledovať. V prípade „kultivujúceho filozofa“, akým sa Rorty snažil byť, by bol dopad podobný tomu, ktorý zažíva Kuhnov revolucionár. V prípade spoločnosti, kde by nadvládu prijal jeden zo „slovníkov“, by však dopady mohli byť omnoho extrémnejšie, pričom meniaci sa obraz tohto, v pravom slova zmysle, tyrana zostáva istým mementom historickej skúsenosti (kresťanstvo, nacionalizmus, komunizmus) proti ktorej vyzdvihuje Rorty svoju *iróniu*.

III. Budúcnosť náboženstiev v post-modernej Európe

V predošlej časti práce som sa snažil, v rámci Rortyho a filozofie a sociologickej teórie P. L. Bergera a T. Luckkmanna, definovať náboženstvo ako istý druh jazykovej hry. Táto hra, ktorá využíva rétoriku svojského „konečného slovníka“, aj na základe vlastnej implicitnej transcendentnosti môže slúžiť ako *symbolický svet*, ktorý posväcuje spoločenský „řád“ - objektívnu sociálnu realitu. Najsilnejšou, a v rámci Rortyho myšlienok aj neparadoxnejšou, charakteristickou funkciou náboženstva ako *symbolického sveta* je jeho „terapeutická funkcia“. Na rozdiel od príkladu s *fundacionalistickými* filozofmi, alebo inými *paradigmami* udržiavajúcimi vedcami u Khuna, sa táto „terapeutická funkcia“ neozýva len tam, kde človek hľadá oporu pre vlastné argumenty, ale hlavne tam, kde je jedinec nútený čeliť rozpadu objektívnej reality (smrť, choroba, vojna, etc.).

Táto „terapeutická“ moc dopomáhajúca výstavbe *symbolického sveta* a udržiavaniu objektívnej sociálnej reality, bola tradične pridávaná náboženstvu. Európska *kontingencia* však dala, na základe vyššie popísaného stručného historického vývoja, vzniknúť svojskému fenoménu – *sekularizácie*. Sekularizačné tendencie, ktoré na Západe stelesňovali víťazstvo modernej vedy, národnostného štátu a v širšom merítku aj racionalizmu (proti ktorému stojí tzv. postmoderná filozofia, či umenie) a konceptu všeobecných ľudských práv, sa však ako sa zdá, nedajú stotožňovať aj s myšlienkou „triumfujúceho“ *sekularizmu*. Spoločnosti, ktoré prebrali výdobytky modernej vedy a techniky sa z viacerých dôvodov spôsobených ich diferentnou *kontingenciou* navrátili ku

vlastným kultúrnym základom a klasickým *symbolickým svetom*.

Typickým a v práci pozorovaným príkladom je islam. Ten zažíva v posledných dekádach, ktoré sú len vyústením historickej situácie, ohromný návrat. V tomto bode nehovorím len o „re-islamizačných“ tendenciách „z doľa“. V posledných desaťročiach sa dá pozorovať aj *de-sekularizácia*, v zmysle postupného návratu náboženstva do verejnej sféry, aj v tých moslimských krajinách, ktoré zažili pod vlajkou *sekularizácie* významný ekonomický a politický rozkvet – Turecko.⁶¹ Dôvodom môže byť aj postmoderné novo-definovanie moslimskej identity čeliacej *sekularizácii*, či globalizácii, ktoré stále prebieha a ktorého koniec, závislí od príliš mnohých faktorov, sa momentálne dá len ťažko predpovedať.

Západná Európa a jej *sekularizáciu* vytvárajúca historická *nahodilosť* sa však bude musieť s touto novovzniknutou moslimskou identitou stále viac stretávať. Nie je to len otázka prisťahovalectva, alebo „boja s globálnym terorizmom“, aj keď to sú tradične spomínané dôvody nutnosti budúceho dialógu. Kedysi tzv. „tretí svet“ sa stal už sám o sebe veľmi silným politickým hráčom, ktorý však na rozdiel od USA, či Európskej Únie, dosiaľ nedokázal vytvoriť jednotné a fungujúce zoskupenie. Fakt, že tento svet pri dialógu nemusí používať vyslovene *sekularizovaný* „konečný slovník“ na komunikáciu s okolím dokazuje napríklad úspešná medzinárodná politika Saúdскеj Arábie, podporovaná Spojenými Štátmi. Na opačnej strane tohto spektra stojí, trochu paradoxne, ší'ítský Irán, ktorý je aj napriek vlastnému silnému postaveniu (pokojne by mohol byť nazývaný veľmocou), je neustále Západom ignorovaný, a to aj v prípadoch zmeny jeho rétoriky v rámci hľadania *konsenzu*, v mnohých otázkach (riešenie krízy v Sýrii, či dohoda o obohacovaní uránu). Rozbor týchto politických vzťahov by však prekračoval ideový rozsah tejto práce. Dôležité zostáva to, že náboženský „konečný slovník“ sa nezdá byť v princípe nepriateľom zmysluplného dialógu. A nutnosť tohto dialógu bude v budúcnosti stále stúpať ak sa Západ chce vyhnúť *konfliktu*, alebo zbytočnej separácie.

III. Záver

61 Özyürek, Esra „The politics of cultural unification, secularism, and the place of islam in the new Europe“, *American Ethnologist*, vol. 32. 4 (2005), s. 509-512.

Slovné spojenie „medi-náboženského“ môže na prvý pohľad, v rámci snahy o zachytenie skôr transkultúrneho dialógu Západu s islamom, vyznievať trochu zmätočne. Zastávam však názor, že tam kde sa zjaví *symbolický svet* vyššej úrovne (u Luckmanna a Bergmana „štvrtej“) - zahrňujúci celý svet – fyzický, metafyzický, psychický, etc., v protiklade k nižšiemu, napríklad k modernej vede, ktorá dokáže zodpovedať mnohé fyzikálne zákony a svet okolia, doteraz však nedokázala ukojiť existenciálne potreby človeka, si tak tento vyšší svet bude vždy hľadať adekvátneho oponenta. V prípade, že ho nenájde, je schopný opustiť dialóg.

Tento odchod z dialógu môže na jednej strane pôsobiť na človeka, ktorý sa nesnaží vyzdvihovať konkrétny „konečný slovník“ ako zjavný fundamentalizmus – neschopnosť, alebo nevôľa prekročiť pravidlá dané jazykovou hrou toho daného „slovníka“. Faktom však zostáva, že Rortym prezentovaná *liberálna utópia* založená na neustálej snahe o zachovanie *ironického* (*kontingencie* si vedomého) postoja v rámci dialógu by mala prinútiť oboch aktérov zhodnotiť vlastné pozície, pričom zotrúvanie v tomto stave si vyžaduje neustálu snahu o jeho zachovanie.

Ironická pozícia v dialógu tak vytvára dostatočne dobrý základ pre zachovanie jeho *zmysluplnosti*. Západná strana dialógu, ktorá nemá adekvátny protipól k natoľko komplexnému ponímaniu sveta ako ten, ktorý dokáže ponúknuť náboženstvo je do istej miery nútená túto pozíciu prijať. Historický vývoj kultúry v Európe dokázal len veľmi na rýchlo, ak vôbec, zaplátať existenciálne otázky, ktoré tvoria každodennú realitu ich svetov. To sa v praxi prejavuje napríklad rozkvetom modernej „ezoteriky“, modernom paganizme, alebo rôznych druhov preberaní Východných systémov – buddhizmu. Táto pozícia, v ktorej sa viera oddelila od náboženstva a ktorej návrat do verejného priestoru vytvára, v rámci ich *ne-konfliktného* spolunažívania, nutnosť *ironie* je implicitne danou možnosťou ktorú by Západ mal v dialógu zachovávať.

Okrem toho je to samozrejme aj demokratická tradícia, či ponímanie základných ľudských práv a rôzne iné vývody, ktoré na základe vlastnej historickej *nahodilosti* Európa vyprodukovala a ktorých by sa mala v rámci dialógu držať. Osvetľovanie vlastnej *ironickej* pozície v snahe zachovať dialóg, ktorý by predišiel *konfliktu*, strane so silnejším *symbolickým svetom*, ktorého komplexnosť na prvý pohľad vytvára omnoho silnejšie základy, je tak prvým krokom ktorý by mal viesť na ceste ku *konsenzu* – konverzačným krokom ku ktorému má Európa ďaleko bližšie, než, v rámci tejto práce, islam, alebo iný náboženský „konečný slovník“. V tomto odstavci vychádzam najmä z toho, že: *ten kto nehľadá konflikt, hľadá konsenzus*.

V práci som sa v skratke snažil zhrnúť aj *fundamentalistickú* pozíciu, ktorá by sa dala nazvať

aj *ne-ironickou*. Táto pozícia hľadajúca *konflikt* v ktorom by mohla povýšiť vlastný „konečný slovník“ nad „slovníky“ ostatné za akýchkoľvek okolností je pre *zmysluplný dialóg* na prvý pohľad nepoužiteľná. Faktom však zostáva to, že každý človek veriaci primárne v ten svoj „konečný slovník“, je, vo väčšine prípadov, naklonený istému druhu *konsenzu*, ktorého hranice sa však musia jasne stanoviť. Kto teda nie je schopný prijať *ironickú* pozíciu, či už na počiatku dialógu, alebo počas neho je *fundamentalizmom* v pravom zmysle tohto slova – a je človekom, ktorý tak bude nesutále vyhľadávať *konflikt*.

Budúcnosť možno ukáže, že *sekularizmus* bol len chvíľkovou vierou, ktorá držala intelektuálov pri pozorovaní časovo obmedzeného fenoménu – *sekularizácie*. Ako som sa snažil v práci tiež naznačiť, celý tento koncept je v podstate len historickou *nahodilosťou* vytvorený fenomén, ktorého objektívna realita prejavujúca sa v rôznych moderných inštitúciách, do istej miery oprávnené, dehonestuje náboženstvo. To je v Európe momentálne ponímané skôr negatívne, cez dva pohľady na *fundamentalizmus*: 1.) imaginácia „boja proti globálnemu terorizmu“ a 2.) prehnanom, *konflikt* prinášajúcom držaní sa vlastného „konečného slovníka“. Osobne si myslím, že takáto implicitná imaginácia náboženstva nedokáže postihnúť náboženstvo vo svojej „terapeutickej“ pozícii a v sile *symbolického sveta*.

Práve preto, spolu so zvyšujúcou sa religiozitou a budúcou nutnosťou vedenia obdobného dialógu, ako aj globalizáciou, ktorá prináša nevyhnutnosť komunikácie, môže mať v budúcnosti za následok aj *de-sekularizáciu* Európy. *Aggiornamento* II. Vatikánskeho koncilu na to cirkev minimálne pripravilo a tak môže byť budúcnosť náboženstiev v Európe ďaleko živšia a plodnejšia, o čo viac túžby ku *konsenzu* sa v nej nájde.

Zoznam použitej literatúry

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Pr. Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 214 s. ISBN 80-85959-46-1.

Berger, P. L. „Desecularization of the World: A Global Overview“, in *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Peter L. Berger (eds.), Grand Rapids, MI, 1999 s. 1-18.

Canfield, John V.: „Wittgenstein's later philosophy“ s. 247 – 285, in *Routledge History of Philosophy, vol. X: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, col., ed. John V., Routledge 1997.

Casanova, J., „Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective“ in *The Taiwan Journal of Democracy*, vol. 1:2, (dec.), 2005.

Casanova J., „Public Religions Revisited“ in Hent de Vries ed. *Religion: Beyond the Concept*, Fordham: U.P., 2008.

Chaves, Mark, „Secularization as Declining Religious Authority“ in *Social Force*, 72.3 (1994).

Flavius, Josephus. *Válka Židovská*, sv. 1. Pr. Jaroslav Havelka, Jaroslav Šonka. Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0118-5.

Freud, Sigmund, *Možjiš a monoteizmus*, pr. Milan Krankus, Bratislava: Danubiaprint, 1995, ISBN 80-218-0185-9, 168 s.

Geilles, Kepel, *Boží pomsta: Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět*. Pr. Růžena Ostrá, Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

Haidt, Jonathan, *Morálka lidské mysle*. Pr. Helena Čížiková. Praha: dybbuk, 2013. ISBN 978-80-

7438-090-7. Kapitola „Náboženství je týmový sport“ s. 299 – 331.

Halík, Tomáš, „Globalizace a náboženství“ in Meziříčky, V. (ed.), *Globalizace*, Praha: Portál, 2003, s. 133 – 147.

Huntington, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Pr. Ladislav Nagy. Praha: Rybka, 2001. 447 s. ISBN 80-86182-49-5.

Jurgensmeyer, Mark. *Teror v mysli boží: Globální vzestup náboženského násilí*. Pr. Tomáš Suchomel. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-109-3.

Koukolík, František. *Lidství: Neronální koreláty*. Praha: Galén, 2010. Kapitola „Náboženství a spiritualita“ s. 239 – 247. ISBN 978-80-7262-654-0.

Krémer, Alexander. „Etika Richarda Rortyho“. *Filozofia* 67,6 (2012): 442 – 450.

Kropáček, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. 263 s. ISBN 80-7021-168-7.

Kuhn, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Pr. Tomáš Jeníček. Praha: OIKOYMENH, 1996. 206 s. ISBN 80-86005-54-2.

Malachowski, Alan. „Bral Rorty analytickú filozofiu príliš vážne?“ . *Filozofia* 67,6 (2012): 433 – 442.

Nietzsche, Friedrich, *Radostná věda*, pr. Věra Koubová, Praha: Aurora, 2001, ISBN 80-7299-043-8, 260 s.

Mendel, Miloš, Bronislav Ostránský, Tomáš Rataj. *Islám v srdci Evropy: vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. 499 s. ISBN 978-80-200-1554-9.

Özyürek, Esra „The politics of cultural unification, secularism, and the place of islam in the new

Europe“, *American Ethnologist*, vol. 32. 4 (2005), s. 509-512.

Peregrin, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005. 319 s., ISBN 80-7007-207-5.

Rorty, Richard. *Filozofia a zrcadlo přírody*. Pr. Martin Ritter. Praha: Academia, 2012. 383 s., ISBN 978-80-200-2070-3.

Rorty, Richard. *Filozofické orchidey*. Pr. Ľubica Hábová. Bratislava: Kalligram, 2006. 264 s., ISBN 80-7149-830-0.

Rorty, Richard, Gianni Vattio. *Budoucnost náboženství*. Pr. Lucie Johnová. Praha: Kaligram, 2007. 94 s., ISBN 978-80-246-1310-9.

Rorty, Richard. *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University, 1989, ISBN 0-521-35381-5.

Rorty, Richard, „Objectivity or Solidarity?“ in Lawrence E. Cahoon (eds.), *From Modernism to Postmodernism: an Anthology*, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1996, s. 573 – 589.

Safranski, Rudiger, *Kolko globalizácie človek unesie*, pr. Júlia Lauková, Bratislava: Kaligram, 2006, ISBN 80-7149-858-8.

Sýkora, Peter. *Ontológia šera: filozofická esej o spore realizmu s antirealizmom*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2008. 281 s. ISBN 978-80-969823-2-5.

Wittgenstein, Ludwig. *Filozofická zkoumání*. Pr. Jiří Pechar. 2. upravené vydanie. Praha: Filosofia, 1998. 294 s. ISBN 80-7007-103-6.

Zabala, Santiago (ed.), Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Budoucnost náboženství*, pr. Lucie Johnová. Praha: Kaligram, 2007. 94 s., ISBN 978-80-246-1310-9.

