

Anticlericalism si ateism

RICHARD RORTY

Professor, Ph.D, Stanford University

Author of the books:

The Concept of Potentiality (1956), *The Linguistic Turn* (1967), *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), *Truth, Politics and "Post-Modernism"* (1997)

Email:
rrorty@stanford.edu

A revised and expanded version of a talk given by Richard Rorty on the occasion of the award of the Meister-Eckhart Sachbuch preis in December 2001, the article provides for its author an occasion for highlighting the latest developments regarding the condition of religion, religiosity, belief, faith, and atheism. Starting from the common sense and rather numerous instances of those who are „religiously unmusical,” Richard Rorty looks briefly at the meandering course of secularization, endorsing the idea that the conflict between science and religion is a struggle for supremacy between two institutions. Dealing mostly with Gianni Vattimo’s book *Credere di credere*, the American philosopher builds, in his unmistakable style, rich in highlights and shades, a case for the question of the (post)modernist believer, but also an occasion to notice the entrenching line separating the religious from the non-religious person, as two opposing ways of interpreting transcendence: as dependence, for the religious person; as hope, for the non-religious one.

Într-o zi, cei ce se ocupa de istoria intelectuala vor putea observa ca secolul douazeci a fost cel în care profesorii de filosofie au încetat sa puna întrebări inutile - întrebări de genul: „ce exista în mod real?”, „care este scopul si limitele cunoasterii umane?”, sau „cum se conecteaza limbajul cu realitatea?”. Acestea sunt întrebări care asuma faptul ca filosofia poate fi practicata în mod anistoric. Ele presupun ideea încorectă ca trecerea în revista a practicilor noastre din prezent poate oferi o înțelegere a „structurii” tuturor practicilor umane posibile*.

„Structura” este un alt cuvânt pentru „esenta”. Cele mai importante curente în filosofia secolului douazeci au fost anti-esentialiste. Aceste curente au luat în derîdere ambițiile devoltarilor filosofice precedente,

KEY WORDS:

anti-clericalism, atheism, essentialism, Vattimo, faith, onto-theology

pozitivismul și fenomenologia, pentru a proceda la ceea ce Platon și Aristotel speraseră să ajungă – să separe aparentele schimbătoare de realul statornic, ceea ce era doar contingent de ceea ce era în mod adevărat necesar. Exemplele recente ale acestui cal de bataie sunt *Limitele filosofiei* de Jacques Derrida, *Atitudinea empirică* de Bas van Fraassen. Aceste cărți stau pe umerii lui Heidegger, cel din *Ființa și timp*, a lui John Dewey, din *Reconstrucția filosofiei*, a lui Wittgenstein, din *Investigații filosofice*. Toate aceste cărți anti-esentialiste ne îndeamnă să ne eliberăm de vechile distincții grecești dintre aparent și real, necesar și contingent.

Un efect al dezvoltării anti-esentialismului și istoricismului este nepăsarea față de ceea ce Lecky a numit, cu o formulă celebră „razboiul dintre știință și teologie”. O tendință tot mai răspândită de a accepta ceea ce Terry Pinkard denumeste „doctrina hegeliană a socialității rațiunii” și abandonarea a ceea ce Habermas numește „rațiunea subiectiv centrată” în favoarea a ceea ce filosoful german numește „rațiune comunicativă”, a diminuat autoritatea ideii că convingerile științifice se formează în chip rațional, nu însă și cele religioase. Direcția post-pozitivista a filosofiei științei kuhniene s-a combinat cu opera teologilor post-heideggerieni, pentru a-i determina pe intelectuali să devină mai deschisi față de presupunerea lui William James, după care științele naturii și religia nu trebuie să se concureze reciproc.

Aceste dezvoltări au făcut cuvântul „ateist” să fie mai puțin popular decât fusese. Filosofii care nu se duc

la biserică sunt acum mai puțin înclinați să se definească ca indivizi care cred că Dumnezeu nu există. Acești filosofi sunt mai înclinați să folosească asemenea expresii ca aceea lui Max Weber, de „lipsit de simț religios”. Pot fi surd la tonul religiei, la fel cum poți să uiti de farmece muzicii. Cei care se consideră incapabili de a fi interesați de problema existenței lui Dumnezeu, nu au nici un drept să fie disprețuitori față de cei ce cred cu tărie în existența lui, sau față de cei ce neagă cu egala pasiune existența lui Dumnezeu. Nici unii, nici alții nu au dreptul să nesocotească pe cei pentru care disputa pare lipsită de sens.

Filosofia se aseamănă în această privință cu muzica și religia. Numeroși studenți – cei care trec de examenul final al cursului de filosofie 101, hotărâți să nu-și mai irosească vreodată timpul cu vreun alt curs de filosofie, incapabili să înțeleagă felul în care alții pot lua această materie în serios – sunt din punct de vedere filosofic lipsiți de acel simț muzical al filosofiei. Unii filosofi mai cred în faptul că această atitudine față de disciplină careia ei i-au închinat viața, este dovada unui defect intelectual, poate chiar a unui moral. Însă cei mai mulți se mulțumesc de-acum să treacă peste inabilitatea lor de a lua în serios problemele filosofice, ca nemaifiind importante atunci când evaluează intelectul ori caracterul unei persoane, mai curând decât lipsa de aptitudine față de lectură ficțiunii, înțelegerea relațiilor matematice ori învățarea limbilor străine.

Această toleranță crescândă față de cei ce dau deoparte pur și simplu chestiuni socotite altădată de cea mai mare importanță este descrisă uneori ca

adoptarea unei atitudini „estetizante”. Descrierea este mai cu seama populara printre cei ce gasesc o asemenea îngaduinta deplorabila, si care diagnosticheaza raspîndirea ei drept simptom al unei primejdioase boli spirituale („scepticism”, „relativism”, ori ceva la fel de îngrozitor). Însa termenul „estetic” folosit în asemenea contexte presupune distinctia etalon a lui Kant între cognitiv-oral-estetic. Respectiva deosebire este în sine cea dintre principalele tinte ale filosofarii istoriciste, anti-esentialiste.

Kantienii gîndesc astfel despre acest lucru, odata ce s-a renuntat la speranta de a atinge un acord universal în privinta unei chestiuni declarate drept o „chestiune de gust”. Aceasta descriere îi frapeaza însa pe filosofi anti-esentialisti la fel de puternic ca si ideea kantiana conform careia a fi rational înseamna a te conforma regulilor. Filosofi care nu cred ca exista asemenea reguli resping clasificarea kantiana în favoarea unor întrebări despre felul contextului în care unele credinte, practici ori carti pot fi dispuse în cel mai adecvat mod, din ratiuni practice. Odata ce parasim trihotomia kantiana, opera unor filosofi ca Bultmann si Tillich, nu mai pare o reductie a pretentiilor „cognitive” ale religiei la pretentii „pe de-a întregul” estetice.

În acest climat nou al opiniei filosofice, nimeni nu se mai asteapta ca profesorii de filosofie sa produca raspunsuri la o întrebare care i-a nelinistit atît pe Kant cît si pe Hegel : cum poate fi ajustata viziunea generala a stiintelor naturii cu complexul ideilor religioase si morale fundamentale pentru civilizatia europeana ?

Stiu ce înseamna sa adaptezi fizica chimiei, si chimia biologiei, dar acest fel de acomodare devine inadecvat cînd te gîndesti la interfata dintre arta si moralitate, politica si jurisprudenta ori dintre religie si stiintele naturii. Toate aceste sfere ale culturii se înlantuie, interactioneaza permanent. Nu este nevoie de o carta organizationala care sa specifice odata pentru totdeauna cînd partile au permisiunea sa se relationeze. Cum nu este, de asemenea, nici o necesitate de a tinde spre o perspectiva anistorica, ca un fel de ochi al lui Dumnezeu îndreptat asupra relatiilor dintre toate practicile umane. Putem sa ne pregatim sa asumam sarcina mai limitata pe care Hegel o numea „stapînirea timpului nostru în gînd”.

Date fiind toate aceste schimbari, nu este surprinzator ca doar doua feluri de filosofi sunt încă tentati sa foloseasca cuvîntul „ateist” pentru a se autodefini. Prima categorie este a celor ce mai cred încă ca credinta în divin este o ipoteza empirica, si ca stiinta moderna a dat fenomenelor explicatii mai bune decît cele oferite prin folosirea lui Dumnezeu. Filosofi acestei categorii sunt încîntati ori de cîte ori un naturalist ingenuu pretinde ca unele descoperiri stiintifice vor aduce dovezi în sprijinul adevarului teismului, deoarece gasesc ca este usor sa îl demaste. O pot face simplu, aducînd prin fata cititorilor aceleasi argumente despre irelevanta oricarei stari de lucruri distincte fata de existenta unei fiinte temporale si non-spatiale, argumente ca si cele folosite de Hume si Locke împotriva sustinatorilor adeptilor teologiei naturale a secolului optsprezece.

Împartasesc parerea lui Hume și Kant că notiunea „dovezii empirice” este irelevantă pentru a vorbi despre Dumnezeu¹, dar acest punct de vedere poate fi folosit în mod egal împotriva ateismului ca și a teismului. Presedintele Bush a evidențiat corect acest lucru atunci când, într-o cuvîntare menită să fie pe placul fundamentalistilor creștini, a spus că „ateismul este o credință”, deoarece nu este „subiectul nici a confirmării ori respingerii prin mijloacele argumentului ori evidentei”. Dar același lucru este valabil, desigur, pentru teism. Nici cei care afirmă ori cei care neagă existența lui Dumnezeu nu pot pretinde în mod plauzibil că dețin dovada vederilor lor. A fi religios în Occidentul modern nu are prea mult de a face cu explicarea fenomenelor specific observabile.

Există însă o a doua categorie de filosofi care se definesc ca ateisti. Ei sunt cei care folosesc cuvîntul „ateism” ca sinonim nerafinat pentru „anti-clericalism”. Aș fi preferat să folosesc cel din urma termen pentru ocaziile când l-am folosit pe cel dintîi, pentru a-mi caracteriza propriul punct de vedere. Aceasta deoarece anti-clericalismul reprezintă un punct de vedere politic, nu unul epistemologic ori metafizic. Este punctul de vedere pentru care instituțiile ecleziastice, în pofida binelui general pe care îl fac – în pofida consolării aduse celor aflați în nevoie ori deznădejde – sunt periculoase pentru sănătatea societăților democratice². În timp ce filosofi care pretind că ateismul, spre deosebire de teism este legitimat de evidență, au susținut că credința religioasă este irațională, seculariștii, printre care mă număr și eu,

se mulțumesc să spună că acest lucru este din punct de vedere politic primejdios. Din punctul nostru de vedere, religiei nu i se pot aduce obiecții atîta vreme cît este o chestiune ce aparține sferei private – atîta timp cît instituțiile ecleziastice nu încearcă să ralieze pe credincioși înapoia unor proiecte politice, atîta timp cît credincioșii și necredincioșii sunt de acord să urmeze conduita de a trăi și de lăsa și pe alții să trăiască.

Unii dintre aceia ce împartasesc această orientare, printre care și eu, nu au o educație religioasă și nu și-au dezvoltat vreodată atașamentul pentru vreo tradiție religioasă. Suntem cei ce ne numim lipsiți de „simțul religios”. Alții însă, precum distinsul filosof italian contemporan Gianni Vattimo, și-au folosit cunostințele filosofice și maiestria pentru a susține înțelepciunea unei reîntoarceri la religiozitatea tinereții lor. Acest argument este prezentat în originala carte a lui Vattimo, *Credere di credere*³. Răspunsul lui Vattimo la întrebarea „credeți acum din nou în Dumnezeu?” echivalează cu afirmația: îmi dau seama că devin din ce în ce mai religios, asadar presupun că trebuie să cred în Dumnezeu. Mă gîndesc însă că Vattimo ar fi putut proceda mai bine spunînd: devin din ce în ce mai religios, ajungînd astfel să am ceea ce numeroși oameni ar numi o credință în Dumnezeu, dar nu sunt sigur că termenul „credință” este descrierea corectă a ceea ce am.

Scopul unei asemenea reformulări ar fi acela de a ține cont de convingerea noastră că dacă o credință este adevărată, ea trebuie împartășită de toți. Vattimo

nu crede înșă ca toți oamenii ar trebuie să fie teiști, cu atât mai puțin ca ar trebui să fie cu toții catolici. El îl urmează pe William James în a disocia întrebarea „am dreptul de a fi religios?” de întrebarea „trebuie să credem cu toții în existența lui Dumnezeu?”. Tocmai în măsura în care se accepta cunoscuta critică a teologiei naturale făcută de Hume și Kant, dar se resping presupunerile pozitiviste conform cărora succesele explicative ale științei moderne au făcut credința în Dumnezeu neratională, am putea fi înclinați să spunem că religiozitatea nu este caracterizată în mod fericit de termenul „credință”. Așadar tentativa lui Vattimo de a scoate religia din arena epistemică, o arena în care religia pare să fie subiect al contestării de către științele naturii, este o tentativă salutară.

Asemenea tentative nu sunt desigur noi. Sugestia lui Kant că noi îl considerăm pe Dumnezeu ca un postulat al rațiunii practice, mai curînd decît o explicație a fenomenelor empirice, a deschis calea unor gînditori ca Schleiermacher pentru a dezvolta ceea ce Nancy Frankenberg a numit „o teologie a formelor simbolice”. Faptul a încurajat gînditori ca Kierkegaard, Barth și Levinas în a-l face pe Dumnezeu pe de-a întregul altfel - de neatîns, nu numai ca evidentă, dar și ca argument, și de asemenea ca gîndire discursivă.

Importanța lui Vattimo constă în respingerea ambelor acestor nefericite inițiative post-kantiene. Vattimo înlătură încercarea de a conecta religia de adevăr, și prin urmare nu găsește vreun sens unor notiuni precum „adevăr simbolic”, „adevăr emoțional”, „adevăr moral”. Cum de altfel, nu găsește nici

o aplicare pentru ceea ce numește (într-un fel gresit, după părerea mea), „teologia existentialistă” – încercarea de a face religiozitatea un fapt de a fi salvat de Pacat prin inexplicabilă grație a unei divinități cu totul alta decît omul. Teologia lui Vattimo este destinată în chip explicit celor pe care îi numește „semi-credincioși”, cei pe care Sf. Paul îi numea „căduți în credință” – categoria celor care se duc la biserică pentru nunți, botezuri, înmormîntări.

Vattimo se îndepartează de fragmentele din *Epistola către corinteni*, pe care Karl Barth le admira cel mai mult, și reduce mesajul creștin la pasajul din textul paulin, pe care marea majoritate a altor oameni o admira cel mai mult: *Corinteni*, I, 13. Strategia lui Vattimo este de a trata întruparea ca sacrificiul întregii puteri și autorități a lui Dumnezeu, a întregii sale alterități. Întruparea a fost un act de kenoza, actul în care Dumnezeu a daruit totul ființelor umane. Ceea ce îl îndreptățește pe Vattimo să avanseze cea mai surprinzătoare și mai importantă ipoteză: aceea că „secularizarea ... este o trasatură constitutivă a experienței religioase autentice” (21).

Hegel, de asemenea, a privit istoria ca întrupare a Spiritului, bancul ei de lucru fiind Crucea. Hegel nu a fost înșă dispus să treacă peste adevăr în favoarea iubirii. În acest fel, Hegel transformă istoria umană într-o narațiune dramatică ce atinge punctul culminant într-un stadiu epistemic de cunoaștere absolută. Pentru Vattimo, dimpotrivă, nu există pentru istoria umană, nici dinamica interioară, nici o teleologie intrinsecă, nu există nici o mare dramă de înfățișat, ci

doar speranta ca iubirea poate triumfa. Vattimo crede ca daca cercetam istoria umana tot atît de serios pe cît a facut-o Hegel, refuzînd în acelasi timp sa o asezam într-un context fie metafizic fie epistemologic, putem opri din miscarea sa de du-te vino pendulul dintre ateismul pozitivist militant si mijloacele de aparare simbolice ori existentialiste ale teismului. Asa cum afirma Vattimo, „se datoreaza numai faptului ca metanaratiunile metafizice au fost dizolvate, ca filosofia a redescoperit plauzibilitatea religiei si prin urmare, se poate apropia de nevoia religioasa a constiintei comune, independent de cadrul criticii iluministe”⁴. Vattimo vrea sa dizolve problema coexistentei stiintelor naturii cu mostenirea lui Cristos, nu însa prin identificarea lui Cristos cu adevarul ori puterea, ci cu iubirea.

Argumentul lui Vattimo ofera un exemplu despre felul în care liniamentele gîndirii, venind de la Nietzsche si Heidegger, se pot înlantui cu cele provenind de la James si Dewey. Deoarece aceste doua traditii intelectuale au în comun ideea conform careia cautarea adevarului si cunoasterii nu este nici mai mult si nici mai putin decît cautarea unui acord intersubiectiv. Arena epistemică e un spatiu public din care religia poate si ar trebuie sa se retraga⁵. Constiinta ca religia ar trebui sa paraseasca acest spatiu nu este o recunoastere a adevaratei esente a religiei, ci pur si simplu una din multele pilde de morala de relevat din istoria Europei si Americii.

Vattimo afirma ca „acum, cînd gîndirea carteziana (si hegeliana) si-a încheiat evolutia parabolica, nu mai

are sens sa punem fata în fata atît de transant, credinta si ratiunea” (87). Prin „gîndirea carteziana si hegeliana”, Vattimo înțelege aproape exact ceea ce Heidegger înțelege prin „onto-teologie”. Termenul acopera nu doar teologia traditionala si metafizica, dar si pozitivismul si (pîna în momentul de fata, devreme ce este o încercare de a aseza filosofia pe drumul sigur al stiintei) fenomenologia. Vattimo este de acord cu Heidegger în ceea ce priveste faptul ca „metafizica obiectivitatii culmineaza într-o gîndire care identifica adevarul Fiintei cu obiectul tehnostiintei, cu siguranta manipulabil, masurabil si calculabil” (30). Caci, daca identifici rationalitatea cu urmarirea acordului universal intersubiectiv, si adevarul cu rezultatul unei asemenea cautari, si *daca pretinzi, de asemenea, ca nimic nu trebuie sa aiba întîietate fata de aceasta cantare*, atunci vei izgoni religia din viata publica si din cea intelectuala. Aceasta deoarece vei fi facut din stiintele naturii paradigma rationalitatii si adevarului. Atunci religia va trebui sa fie privita ca fiind ceva asemanator unui concurent lipsit de sanse fata de cercetarea empirica, ori „doar” un vehicol de satisfactie emotionala.

Pentru a salva religia de onto-teologie este necesar sa consideram dorinta de acord universal intersubiectiv drept o dorinta omeneasca, printre multe altele, una care nu exclude automat pe celelalte. Aceasta este o doctrina pe care Nietzsche si Heidegger o împartasesc împreuna cu James si Dewey. Toti cei patru anti-cartezieni au formulat obiectii folosirii peiorative a termenului de „pe de-a întregul privat”, „pe de-a întregul literar”, sau „pe de-a întregul

estetic”. Cei patru ofera argumente atît pentru înlocuirea distinctiei kantiene dintre cognitiv si non-cognitiv, cu cea dintre satisfacerea nevoilor publice si a celor private (personale), subliniind ca nu este nimic „simplu” în ceea ce priveste satisfacerea celor din urma. Toti cei patru filosofi mai sus mentionati încearca, dupa cuvintele lui Vattimo folosite pentru a-l descrie pe Heidegger, sa ne ajute „sa parasim un orizont al gîndirii care este un inamic al libertatii si al istoricitatii existentei” (31).

Daca cineva ramîne în acest orizont al gîndirii, si continua astfel sa priveasca epistemologia si metafizica drept filosofie primara, va fi convins ca toate asertiunile facute de cineva ar trebui sa aiba un continut cognitiv. O asertiune are un asemenea continut atît cît este cuprinsa în ceea ce filosoful american contemporan Robert Brandom numeste „jocul ofertei si cererii de ratiuni”. A spune însa ca religia ar trebui plasata în sfera privata, înseamna a sustine ca oamenii religiosi sunt îndreptatiti sa separe aceste asertiuni de reseaua de inferente social acceptabile care ne înarmeaza cu justificari pentru a face aceste asertiuni, si trag consecinte practice din faptul de a le fi facut.

Vattimo pare sa se îndrepte spre o asemenea religie ce tine de sfera privata, atunci cînd descrie secularizarea culturii europene ca împlinire a promisiunii întruparii considerata drept kenoza, a faptului ca Dumnezeu în actul sau de daruire, a trecut totul pe seama noastra. Cu cît mai secular, cu cît mai putin hieratic devine Occidentul, cu atît mai deplin se

împlineste promisiunea evangheliilor ca Dumnezeu nu ne mai considera slujitori, ci prieteni. „Esenta revelatiei crestine”, spune Vattimo, „este redusa la caritate, în timp ce tot restul este lasat pe seama non-finalitatii diverselor experiente istorice” (77).

Aceasta redare a esentei crestinismului – cea în care golirea de sine a lui Dumnezeu si încercarea omului de a gîndi iubirea ca unica lege sunt cele doua fete ale aceleiasi monede – îi permite lui Vattimo sa-i considere pe toti marii deconspiratori ai Europei, de la Copernicus, Newton, la Darwin, Nietzsche si Freud, ca pe cei ce desavîrșesc lucrarile iubirii. Dupa Vattimo, „ei interpretau semnele timpului fara nici o alta stipulare decît cea a comandamentului iubirii” (66). Acesti deconspiratori erau adepti ai lui Cristos în sensul ca „Cristos însusi este deconspiratoul si... deconspirarea inaugurata de el... este sensul istoriei salvarii însesi” (66).

A întreba daca aceasta este o versiunea „legitima” ori „valida” a catolicismului ori crestinismului, ar însemna sa punem exact întrebarea gresita. Notiunea „legitimitatii” nu este aplicabila la ceea ce Vattimo, ori oricine altcineva dintre noi, face cu singuratatea sa. A încerca sa o aplici înseamna sa implici faptul ca nu ai nici un drept sa mergi la biserica pentru nuntile, botezurile, înmormîntarile prietenilor ori rudeniilor, decît daca nu recunosti autoritatea institutiilor ecleziastice, pentru a hotărî cine trece drept crestin si cine nu, ori sa nu te consideri evreu decît daca nu performezi acest ritual mai curînd decît altul.

Rezumând linia gândirii pe care Vattimo și cu mine o urmam, pot spune: batalia dintre religie și știință din secolele optsprezece și nouasprezece a fost o întrecere între instituții care au pretins fiecare suprematia culturală. A fost un lucru bun atât pentru religie cât și pentru știință ca aceasta din urmă a câștigat batalia. Deoarece adevărul și cunoașterea sunt o problemă de cooperare socială, iar știința ne da mijloacele să ducem la bun sfârșit proiectele sociale mai bine decât în trecut. Dacă cooperarea socială este ceea ce doriți, conjunctia dintre știință și simțul comun al zilei, este tot de ceea ce aveți nevoie. Dar dacă doriți altceva, atunci religia, care a fost îndepărtată din arena epistemică, o religie care privește problema teism vs. ateism ca neinteresantă, poate fi tocmai ceea ce se potrivește singurătății voastre.

Poate fi, dar poate să nu fie această soluție. Există totuși o mare diferență între oameni ca mine și oameni ca Vattimo. Având în vedere faptul că el a fost educat ca un catolic, iar eu nu am fost educat în nici o religie, acest lucru nu este deloc surprinzător. Dar dacă cineva crede că năzuințele religioase sunt oarecum pre-culturale, „fundamentale naturii umane”, se va împotrivi faptului de a lăsa lucrurile în acest stadiu - se va împotrivi faptului de a considera religia ca aparținând sferei private, se va împotrivi ideii de a o descătușa de cerința universalității.

Dacă cineva renunță însă la ideea că fie căutarea adevărului, fie căutarea lui Dumnezeu este puternic ancorată în toate organismele umane, și îngăduie ca ambele direcții să fie chestiuni de formare culturală,

atunci o astfel de trecere a lor în sfera privată va părea naturală și adecvată. Cei ca Vattimo vor înceta să creadă că lipsa sentimentului meu religios este un semn de vulgaritate, iar cei ca mine vor înceta să creadă că faptul de a avea asemenea sentimente este un semn de lășitate. Atât Vattimo cât și eu putem cita din *Corinteni*, I, 13, argumentându-ne refuzul de a ne angaja în vreo explicație ofensatoare pentru partea cealaltă.

Diferențele mele de păreri cu Vattimo se limitează la capacitatea sa de a privi un eveniment trecut ca unul sacru, și percepția mea potrivit căreia sfântenia rezidă doar într-un viitor ideal. Vattimo consideră hotărârea lui Dumnezeu de a trece de la condiția de stăpân la cea de prieten al omului, ca fiind evenimentul de care străduințele noastre prezente depind. Înțelesul acordat de el sacralui este legat de amintirea acelui eveniment, și al persoanei care îl întrupează. Semnificația pe care o acord eu sacralui, în măsura în care dețin una, este legată de speranța că într-o zi, în orice mileniu de-acum încolo, urmașii mei îndepărtați vor trăi într-o civilizație globală în care iubirea va fi în mare măsură unica lege. Într-o astfel de societate, comunicarea va fi lipsită de dominație, clasă și castă vor fi necunoscute, ierarhia ar fi doar o chestiune de conveniență pragmatică temporară, iar puterea ar fi în întregime la dispoziția acordului liber al unui electorat alfabetizat și bine educat.

Nu am idee cum o asemenea societate s-ar putea naște. Este, cum se zice, un mister. Acel mister, care, ca și cel al întrupării, privește întruparea în existența a iubirii care este bună, răbdătoare și îndurătoare totul.

Corinteni I, 13 este un text la fel de folositor pentru oameni religioși ca Vattimo, a caror înțeles pentru ceea ce transcende condiția noastră este condiționat de un sentiment al dependentei, cât și pentru oameni nereligioși ca mine, pentru care înțelesul a ceea ce transcende constă în mod simplu în speranța unui viitor uman mai bun. Diferența dintre cele două feluri de oameni este cea dintre gratitudinea și speranța de nejustificat. Aceasta nu este o chestiune de convingeri conflictuale despre ceea ce există și ceea ce nu există în mod real.

Note:

* Traducere din limba engleză de MARIUS JUCAN.

Această lucrare este versiunea revizuită și extinsă a unei conferințe ținute cu ocazia acordării premiului Meister Eckhart Sachbuchpreis în decembrie 2001. Versiunea originală a fost publicată în germană în *Süddeutsche Zeitung*.

1 Am dezbătut acest punct de vedere mai detaliat într-un eseu despre „Voința de a crede” a lui William James : „Credința religioasă, responsabilitatea intelectuală și viața romantică” inclus în antologia mea *Filosofie și speranță socială*. Vezi de asemenea articolul meu „Pragmatismul ca politeism romantic” în *The Revival of Pragmatism*, editor Morris Dickstein.

2 Desigur, noi anti-clericaliști care suntem de asemenea oameni de stînga, nu avem nici o altă rațiune de a spera ca religia instituționalizată va dispărea în cele din urmă. Considerăm acest alt fel de desertăciune lumescă periculos, deoarece așa cum spunea John Dewey „oamenii nu au folosit niciodată în întregime puterile pe care le au pentru a face ca binele să progreseze în viață, pentru că au servit o putere

exterioară lor și naturii, ca aceasta din urmă să facă munca de care ei sunt responsabili” („O credință comună” în *Later Works of John Dewey*, vol. 9, p.31)

3 Cartea a apărut în engleză sub titlul *Belief* (Stanford, Stanford University Press, 1999, traducerea Luca Disanto și David Webb). Citatele din Vattimo urmate de numărul paginilor din paranteze se referă la acest volum.

4 Vattimo, „Urma urmei” în Jacques Derrida și Gianni Vattimo, *Religia*, (Stanford, Stanford University Press), 1998, p.84.

5 Întrebarea dacă această retragere este dezirabilă este cu totul diferită de întrebarea în stil kantian „este credința religioasă cognitivă ori non-cognitivă?”. Distincția mea între arena epistemică și ceea ce se află în exteriorul ei nu se întemeiază pe distincția dintre facultățile umane, și nici pe teoria despre modul în care mintea umană se relatează la realitate. Este o distincție între subiecte asupra cărora suntem îndreptați să punem întrebări pentru un acord universal și alte subiecte. Care sunt aceste subiecte - este o chestiune de politică culturală. Anterior a aceea ce Jonathan Israel numea „iluminismul radical”, s-a asumat că religia era un subiect aparținând genului mai întâi menționat. Multumită activității culturale-politice de trei sute cincizeci de ani, acest fapt nu mai are relevanță. Pentru mai multe detalii despre relația dintre teologie și politică culturală, vezi eseul meu, „Politica culturală și chestiunea existenței lui Dumnezeu”, care urmează să apară la Cambridge University Press, într-un volum de conferințe editat de Nancy Frankenberry.

Este de asemenea o chestiune diferită decât aceea despre faptul dacă vocile religioase ar trebui auzite în piața publică, unde cetățenii deliberă asupra unor probleme politice. Aceasta din urmă problema a fost intens discutată de Stephen Carter, Robert Audi, Nicholas Wolterstorff și mulți alții. Comentariul propriu asupra acestei dezbateri se află în articolul meu „Religia în piața publică: o reconsiderare”, în curs de apariție în *The Journal of Religious Ethics*.