

PRAGMATISMUS JAKO ROMANTICKÝ POLYTEISMUS¹

Richard Rorty

V roce 1911 vyšla v Paříži kniha s názvem *Romantický utilitarismus: studie o pragmatickém hnutí*. Šlo o první ze tří svazků na toto téma od Reného Berthelota. Berthelota zaujaly podobnosti mezi názory Williama Jamese, Johna Deweyho, Nietzscheho, Bergsona, Poincarého a některých představitelů katolické moderny. Byl prvním, kdo tyto myslitele chápal jako součást jednoho intelektuálního hnutí. Ačkoliv jim jako přesvědčený kartezián nedůvěřoval a neměl je v oblibě, psal o nich zasvěceně a s vervou. Romantické kořeny pragmatismu vystopoval již před Emersonem u Schellinga a Hölderlina, zatímco utilitaristické kořeny připisoval vlivu Darwina a Spencera.² Měl však za to, že rozdíly mezi těmito dvěma způsoby myšlení jsou příliš velké na to, aby umožnily syntézu. „Ve všech svých různých podobách,“ píše Berthelot, „se pragmatismus jeví jako romantický utilitarismus: v tom spočívá jeho patrně nejviditelnější originální rys, ale také jeho nejvlastnější neřest a skrytá slabost.“³

Berthelot byl pravděpodobně prvním, kdo označil Nietzscheho za „německého pragmatistu“ a kdo vyzdvihl podobnost mezi Nietzschovým perspektivismem a pragmatickou teorií pravdy. Tato podobnost – od té doby často zmiňovaná jak známo například v klíčové kapitole knihy Arthura Danta o Nietzschovi – je nejpatrnější v *Radostné vědě*. Nietzsche zde říká: „Nemáme totiž žádný orgán pro poznání, pro ‚pravdu‘:

¹ Přeloženo podle R. Rorty, *Pragmatism as Romantic Polytheism*, in: *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume IV*, Cambridge 2007, str. 27–41. – Překlad a doprovodný komentář byly podpořeny programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/026.

² R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, I, Paris 1911, str. 62–63. Berthelot odkazoval nejen k Darwinovi a Spencerovi, ale až k Humovi, kterého považoval za „přechod mezi utilitaristickou a intelektualistickou psychologií Helvétií a vitalistickou psychologií pudů, s níž se setkáváme u Skotů“. Lamarcka chápal jako „přechod mezi touto vitalistickou a biologickou představou a čímsi, co bychom mohli nazvat Darwinovým mechanickým utilitarismem“ (I, str. 85). [Překlad Š. R.]

³ Tamt., str. 128.

„víme“ ... právě tolik, kolik může být užitečné v zájmu lidského stáda.“⁴ Takový darwinistický pohled stojí v pozadí Jamesova tvrzení, že „myšlení existuje kvůli jednání“, a také v pozadí jeho identifikace pravdy s tím, „co se osvědčuje jako dobré, pokud tomu věříme“. Tato identifikace zahrnuje i přijetí Nietzscheho tvrzení, že lidé mají být pro účely epistemologie chápáni jako „chytrá zvířata“. Přesvědčení pak mají být posuzována výhradně podle svého užitku vzhledem k naplňování různých potřeb těchto zvířat. To, co John Stuart Mill vykonal pro slovo „správný“, vykonali James a Nietzsche pro slovo „pravdivý“. Stejně jako Mill tvrdí, že neexistuje jiný etický motiv než touha po štěstí lidských bytostí, James a Nietzsche říkají, že neexistuje vůle k pravdě odlišná od vůle ke štěstí. Všichni tři filosofové mají za to, že pojmy „pravdivý“ a „správný“ získávají svůj význam na základě svého užití při zhodnocování relativní úspěšnosti snah o dosažení štěstí.

Jistě, Nietzsche Millem opovrhne. To je však důsledek arogantní neznalosti, pramenící v neschopnosti rozlišit mezi Millem a Benthamem. Naproti tomu James věnoval své první filosofické pojednání Millovi památce a snažil se rozvíjet nejen benthamovskou, demystifikující linii Millova myšlení, ale také tu romantickou, coleridgeánskou. Právě Coleridge podnítl Milla k využití Humboldtova citátu coby epigrafu pro spis *O svobodě*: „Základním a ústředním principem, k němuž směřují všechny argumenty rozvinuté na těchto stránkách, je absolutní a zásadní význam rozvoje člověka v jeho nejbohatší rozmanitosti.“⁵ Jako romantický utilitarista se Mill snažil vyhnout Benthamovu redukcionismu a hájit sekulární kulturu proti často opakované výtce, že je slepá vůči vyšším věcem.

To ho přivedlo, jak ukázal M. H. Abrams, ke sdílení Arnoldova názoru, že literatura může zaujmout místo dogmatu. Abrams cituje Alexandra Baina, který o Millovi říká, že „měl sklon nahlížet na poezii jako na náboženství – nebo spíše jako na náboženství a filosofii v jednom“. Dále

⁴ F. Nietzsche, *The Gay Science*, oddíl 354: „Wir haben eben gar kein Organ fuer das Erkennen, fuer die ‚Wahrheit‘; wir ‚wissen‘ ... gerade so viel, als es im Interesse der Menschen Herde, der Gattung, nuetzlich sein.“ [Česky: *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 2024, str. 235. Rovněž níže jsou použity citace z tohoto překladu. Rorty v originálním textu uvádí v poznámce i znění německého originálu, ale s anglickým titulem. – Pozn. překl.]

⁵ [Český překlad Š. R. dle: J. S. Mill, *On Liberty, With the Subjection of Women and Chapters on Socialism*, Cambridge 1989. Mill odkaz neuvádí, pravděpodobně ale cituje z anglického vydání: W. von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*, London 1852, str. 65. – Pozn. překl.]

Abrams cituje dopis, v němž Mill píše, že „nový utilitarismus“ – jeho vlastní, v protikladu k Benthamovu – považuje „poezii nikoli pouze za rovnocennou filosofii, ale za nutnou podmínku jakékoli pravé a ucelené filosofie“. Abrams tvrdí, že Mill a Arnold – navzdory rozdílům – vyvodili z anglické romantiky stejné ponaučení: poezie může – a má – převzít „tuto nesmírnou zodpovědnost a plnit funkce, které dříve plnila již vyvrácená dogmata náboženství a náboženské filosofie“.⁶ Mezi tato překonaná dogmata patřilo i přesvědčení, že sice může existovat mnoho krásných básní, ale jen jedno jediné, to jest pravé náboženství – protože existuje jen jeden pravý Bůh. Ačkoli poezie nemůže plně nahradit mono-teistické náboženství, mohla by, myslím, sehrát roli nástroje sekulárního, moderně pojatého polyteismu.

Zdá se mi proto užitečné označit hnutí, které začíná romantismem a usiluje o to, aby se zdrojem ideálů stala poezie, a nikoli náboženství, za jistou formu návratu k polyteismu. Pokud totiž – podobně jako utilitaristé – odmítnete představu, že nadpřirozená autorita stanovuje hierarchii lidských potřeb, a tedy lidem určuje morální volby, upřednostníte to, čemu Arnold říkal „hellénismus“, před tím, co označoval za „hebraismus“. Znamená to také odmítnout představu evangelikálů, které Arnold považoval za „hebraisty“, že je dostačující milovat Boha a dodržovat jeho přikázání. Namísto toho přijímáte ideál, který Arnold nazývá ideálem „po všech stránkách dokonalé lidské přirozenosti“.⁷

Různí básníci tak budou zdokonalovat různé stránky lidské přirozenosti prostřednictvím ideálů, které ve své poezii vykreslují. Romantický utilitarismus se pravděpodobně vzdá myšlenky různých nesmrtelných bytostí typu olympských bohů, avšak zachová přesvědčení, že existují různé, navzájem konfliktní – a přesto stejně hodnotné – podoby lidského života.

Takový polyteismus doporučuje slavná pasáž na konci spisu *Druhy náboženské zkušenosti*, kde James píše:

„Kdybychom takového Emersona donutili, aby byl Wesleyem, nebo aby byl Moody Whitmanem, utrpělo by veškeré lidské vědomí o božském. Božství nemůže znamenat jen jedinou vlastnost, musí znamenat skupinu vlastností a různí lidé mohou dojít důstojného poslání

⁶ M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, New York 1953. Citace na str. 334–335, 333 (cituje dopis Bulweru Lyttonovi) a 335.

⁷ M. Arnold, *Culture and Anarchy*, vyd. Samuel Lipman, New Haven 1994, str. 37.

tím, že každý bojuje za jednu z nich. Je-li každé stanovisko slabikou v celém poslání lidské přirozenosti, jen my všichni pak vyslovujeme jeho smysl úplně.“⁸

Jamesovo volné použití pojmu „božské“ nám umožňuje chápat ho jako ekvivalent pojmu „ideál“. V této pasáži James dělá pro teologii totéž, co Mill pro politiku, když v tomto duchu cituje Humboldtovo tvrzení, že cílem sociálních institucí je „lidský rozvoj v jeho nejbohatší rozmanitosti“.⁹

I u Nietzscheho nacházíme pasáž, která je komplementární k citované pasáži z Jamesova textu. V oddílu 143 *Radostné vědy* Nietzsche tvrdí, že mravnost – v širokém smyslu jako přijetí zavazujících norem a zvyklostí – obsahuje nepřátelství „vůči puzení k vlastnímu ideálu“. Předsókratovští Řekové však podle něj dovolili volný rozvoj individuality, a to tím, že lidem umožnili „nad sebou a mimo sebe, ve vzdáleném nadsvětě, ... vidět pluralitu norem: jeden bůh nebyl popřením jiného boha ani rouháním proti němu“.¹⁰ V tomto smyslu Nietzsche říká: „[T]ady si člověk poprvé dopřál individuálnost, tady poprvé pocítil práva individuů.“ Neboť v předsókratovském polyteismu „byla předznamenána svoboda a pluralita lidského ducha: síla tvořit si nové a vlastní oči“.¹¹

Můžeme tedy zformulovat definici polyteismu, která zahrnuje jak Nietzscheho, tak Jamese. Jste polyteistou, pokud odmítáte myšlenku, že existuje (nebo by mohl existovat) nějaký předmět poznání, jenž by umožnil srovnat a hierarchizovat veškeré lidské potřeby. Berlinova známá doktrína o nesouměřitelných lidských hodnotách je vlastně manifestem polyteismu, jak jej chápu. Být polyteistou v takovém smyslu

⁸ W. James, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge 1985, str. 384. [Česky: W. James, *Druhy náboženské zkušenosti*, přel. J. Hruša, Praha 1930, str. 283. Překlad upraven. To se týká i ostatních citací z tohoto díla. – Pozn. překl.]

⁹ [Viz pozn. č. 5. – Pozn. překl.]

¹⁰ [F. Nietzsche, *Radostná věda*, str. 129. – Pozn. překl.]

¹¹ F. Nietzsche, *The Gay Science*, oddíl 143. „Aber ueber sich and ausser sich, in einer fernen Ueberwelt, durfte man eine Mehrzahl von Normen sehen; der eine Gott war nicht die Leugnung oder Laesterung des anderen Gottes . . . Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen . . . In Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet; die Kraft, sich neue und eigne Augen zu schaffen.“ [Česky: *Radostná věda*, str. 140–141. – Pozn. překl.]

nevyžaduje věřit v existenci nadpřirozených¹² bytostí, které zasahují do běhu lidských záležitostí. Jediné, čeho se musíte vzdát, je představa, že bychom měli hledat způsob, jak sladit všechny lidské potřeby do jednotného celku, jenž by lidem podle jednoho vzorce napovídal, co si počít se svými životy.

Polyteismus, v tom smyslu, jak jej zde chápu, v podstatě odpovídá romantickému utilitarismu. Ve chvíli, kdy uznáme, že lidské potřeby nelze objektivně seřadit – a že tedy nezbyvá, než je nechat vzájemně soutěžit –, se lidské štěstí stává jedinou skutečně závaznou hodnotou. Millův spis *O svobodě* pak poskytuje veškeré etické instrukce, které potřebujete. Veškeré filosofické rady, jež lze dát ohledně odpovědnosti vůči druhým lidem. Lidské sebezdokonalování se pak stává záležitostí ryze soukromou. Odpovědnost vůči druhým poté musí spočívat v naší ochotě dopřát jim co největší prostor pro naplňování jejich vlastních představ o tom, co je obsahem těchto soukromých záležitostí. Obrazně řečeno, umožnit jim uctívat jejich vlastní bohy. A to v takové míře, která zajistí totéž i ostatním. Původní myšlenka náboženské tolerance je tak rozšířena na toleranci morální.

Tato privatizace sebezdokonalování umožňuje najít společnou půdu mezi Jamesem a Nietzschem na jedné straně a Millem a Arnoldem na straně druhé. Totiž v přesvědčení, že poezie by měla převzít roli, kterou dříve při formování individuálního života zastávalo náboženství. Zároveň se shodují, že nikdo by neměl zastávat roli duchovenstva. Neboť právě tak, jako jsou kněží universální církve ústřední postavou monoteismu, stávají se básníci něčím obdobným v sekularizovaném polyteismu.

Jakmile však přijmete polyteismus, obracíte se zády nejen ke kněžím, ale i k jejich náhražkám – metafyzikům, fyzikům a všem, kdo slibují vysvětlit, jak se věci mají „ve skutečnosti“, a přitom se odvolávají na

¹² [V originále zde Rorty – stejně jako na několika dalších místech – používá termín *non-human*. V tomto místě, stejně jako ve většině dalších případů, je zvolen překlad „nadpřirozený“, protože implikuje *supernaturální*, či dokonce božské, což odpovídá pokračování tohoto souvětí i dalším výskytům, kde Rorty sleduje především vlastní pojetí polyteismu, které se snaží takové elementy eliminovat. Zároveň však tento termín zachovává významovou konotaci něčeho, co je obecně mimo přirozený řád – tedy i neteistické či spirituální jevy, které má Rorty patrně rovněž na mysli, byť sekundárně. Ve dvou dalších případech byla nutná diferenciacce. Tam, kde Rorty mluví spíše o ne-teistickém užití v kontextu platonismu, je ze stylistických důvodů použit překlad „mimolidský“, neboť výraz „nadpřirozený“ by zde působil zavádějícím dojmem. Podobně v pasáži, kde Rorty hovoří o Deweyho naturalismu, je rovněž použit překlad „mimolidský“, protože tento termín se v češtině užívá v kontextu s přírodou. – Pozn. překl.]

rozdíl mezi pravým a zdánlivým světem. Rozdíl, který Nietzsche zesměšnil v *Soumraku model*. Podobně jako monoteismus i určitá forma metafyziky či vědy, která si činí nárok na výklad reality jako takové, je z tohoto pohledu nahrazena demokratickou politikou. Svobodná dohoda o tom, kolik prostoru si navzájem můžeme garantovat pro individuální sebezdokonalování, zaujímá místo hledání „objektivních“ hodnot a pokusů o hierarchizaci lidských potřeb z pozice, která se pokouší stát mimo rámec tohoto konsensu.

Až dosud jsem sledoval Berthelotovu tezi o podobnostech mezi Nietzschem a americkým pragmatismem. Nyní bych se chtěl obrátit ke dvěma nejzřetelnějším rozdílům mezi nimi: k jejich postojům k demokracii a náboženství. Nietzsche považoval demokracii za „křesťanství pro lid“. Za zbanalizovanou formu křesťanství zbavenou vznešenosti ducha, kterou podle něj ještě zosobňoval Kristus a několik výjimečných světců. Dewey naopak chápal demokracii jako křesťanství očištěné od posvátných prvků a nároku na výlučnost. Zatímco Nietzsche viděl v těch, kdo věří v tradičního Boha, hloupé slabochy, Dewey je považoval spíše za natolik uchvácené dílem jednoho básníka, že již nebyli schopni docenit tvorbu jiných. Podle Deweyho je Nietzschešův „agresivní ateismus“, na nějž byl tak hrdý, zbytečně netolerantní. Jak říká, „nese v sobě cosi z onoho tradičního supernaturalismu, proti němuž brojí“.¹³

V první řadě tvrdím, že Nietzscheho pohrdání demokracií bylo vnějším, nepodstatným rysem, jenž není nutnou součástí jeho filosofického myšlení. Poté přejdu k hlavnímu cíli této kapitoly: obhajobě Deweyho tolerantního postoje k náboženské víře proti těm, kdo se domnívají, že pragmatismus a náboženství jsou neslučitelné.

Nietzscheho lze považovat za utilitaristu leda v tom smyslu, že nevěřil v existenci jiných cílů pro lidské bytosti, než je úsilí o dosažení lidského štěstí. Nezajímal se však o největší štěstí pro co největší počet, nýbrž o štěstí několika výjimečných jedinců. Těch, kdo jsou schopni být šťastní *majestátním* způsobem. Demokracii proto chápal jako prostředek trivializace lidské existence.

James a Dewey naproti tomu – stejně jako Mill – považovali za samozřejmost ideál všeobecného bratrství. James v duchu Milla napsal: „Proč

¹³ J. Dewey, *A Common Faith*, in: týž, *The Later Works, 1925–1953. Volume 9: 1933–34*, vyd. J. A. Boydston, Carbondale 1986, str. 36.

by jakýkoli požadavek, jakkoli malicherný, vznesený jakoukoli bytostí, jakkoli slabou, neměl být považován za žádoucí už jen sám o sobě?”¹⁴

Romantický utilitarismus, pragmatismus a polyteismus jsou slučitelné jak s nadšeným přitakáním demokracii, tak i s hlubokým pohrdáním vůči ní. Častá námitka, že filosof zastávající pragmatickou teorii pravdy nedokáže uvést přesvědčivý důvod, proč se nestát fašistou, je zcela oprávněná. Stejně tak však platí, že nedokáže uvést důvod, proč se jím stát. S přijetím polyteismu (v definici, jakou jsem zde předložil) je totiž nutné vzdát se také myšlenky, že filosofie může usnadnit volbu mezi různými božstvy a podobami života, které se nám nabízejí. Volba mezi nadšeným přitakáním demokracii a jejím odmítáním se pak bude podobat spíše volbě mezi Waltem Whitmanem a Robinsonem Jeffersem než rozhodování mezi soupeřícími filosofickými argumenty.

Ti, kdo považují pragmatické ztotožnění pravdy s tím, v co je užitečné věřit, za morálně zavrženímhodné, často tvrdí, že to byl Nietzsche – a nikoli James či Dewey –, kdo správně vyvodil důsledky z odmítnutí představy objektivních hodnot, podle nichž lze lidské potřeby hierarchizovat. Podle některých je pak pragmatismus formou iracionalismu – a iracionalismus prý nevyhnutelně vede k fašismu. Dewey a James podle nich byli slepí k antidemokratickým důsledkům vlastních názorů a naivně se domnívali, že člověk může být zároveň přesvědčeným pragmatikem i přesvědčeným demokratem.

Tito kritici se však dopouštějí téhož omylu jako Nietzsche: domnívají se, že ideál bratrství je neoddělitelný od platonismu. Platonismus zde znamená víru, že vůle k pravdě je odlišná od vůle ke štěstí. Přesněji řečeno, že člověk je rozpolcen mezi nižší, animální formu štěstí a vyšší, duchovní či božskou formu. Nietzsche se mylně domníval, že pokud se (s Darwinovou pomocí) této představy vzdáme a přijmeme obraz člověka jako inteligentního zvířete, nebude už žádný důvod přát štěstí všem. Tolik ho fascinovala představa, jak směšné by asi křesťanství připadalo homérským hrdinům, že jej jen zřídka, v několika vzácných, prchavých okamžicích, dokázal pojmout jako výtvar výjimečně nadaných básníků. Proto se Nietzsche domníval, že pokud má poezie nahradit náboženství a stát se novým zdrojem ideálů, nezbude už místo ani pro křesťanství, ani pro demokracii.

Nietzsche by však udělal lépe, kdyby si položil otázku, zda křesťanský důraz na bratrství – myšlenka, že pro křesťany není rozdílu mezi Židem a Řekem, a s tím spojená myšlenka, že jediným zákonem je lás-

¹⁴ W. James, *The Will to Believe*, Cambridge 1979, str. 149. [Překlad Š. R.]

ka – nebyl s platonismem spojen pouze nahodile, v důsledku kontingentních dějinných okolností. Tento ideál by se snadno mohl obejít jak bez logocentrismu *Janova evangelia*, tak bez Augustinova nešťastného přesvědčení, že Platón předjímal křesťanství. V jiném, ale reálně možném světě by první křesťané mohli předjímat a parafrázovat Jamesovu poznámku o Emersonovi a Wesley: „Kdybychom takového Caesara donutili, aby byl Kristem, utrpělo by veškeré lidské vědomí o božském.“

Křesťanství chápané výhradně eticky – křesťanství, které prosazoval Jefferson, někteří osvícenci a později theologové sociálního evangelia – by se možná dokázalo vyhnout exkluzivismu. Muselo by ovšem chápat Ježíše jako jedno z mnoha božských vtělení. Následování etiky lásky by pak mohlo být slučitelné s relativně tolerantním polyteismem římské říše – za předpokladu, že by ideál lidského bratrství oddělilo od nároku reprezentovat vůli všemocného a výlučného nebeského Otce (ani nemluvě o doktríně, že mimo církev není spásy).

Kdyby křesťané hlásali pouze morální a sociální evangelium, nikdy by se neobtěžovali rozvíjet přirozenou teologii. Křesťané 13. století by neřešili, zda lze sladit Písmo s Aristotelem; ti ze 17. století by se nezábývali jeho slučitelností s Newtonem; a ti z 19. století by si nelámali hlavu nad tím, zda jej lze skloubit s Darwinem. Tito hypotetičtí křesťané by vnímali Písmo jako užitečné pro cíle, k nimž Aristotelés, Newton ani Darwin nijak nepřispěli – a naopak jako nevhodné pro cíle, jako je předvídání či ovládání přírody.

Ve skutečnosti však křesťanské církve zůstaly posedlé platónskou představou jednoty pravdy a božství. Bylo tedy přirozené, že když se začaly dynamicky rozvíjet přírodní vědy, jejich představitelé přejali podobnou rétoriku a rozpoutali válku mezi vědou a teologií. Mezi vědeckou pravdou a náboženskou vírou.

Představuji si takovou podobu křesťanství, která není ani platónská, ani exkluzivistická, abych zdůraznil, že mezi ideálem lásky k bližnímu a ideálem úniku ze světa jevů, světa sdíleného se zvířaty, do „pravého světa“, kde se lidé připodobňují bohům, neexistuje žádná nutná souvislost. Nietzsche i někteří současní kritici, kteří Nietzscheho spolu s Deweyem považují za zastánce stejně nebezpečných a iracionalistických doktrín, byli oklamáni Platónovou myšlenkou, že pokud takový „pravý svět“ neexistuje, nelze Thrasymacha, Kalikla ani Hitlera přesvědčit, že se mýlí. To však platí jen v tom smyslu – se vši úctou k Habermasovi –, že neexistují žádné výchozí premisy, které by museli přijmout jen proto, že jsou racionálními bytostmi užívajícími jazyk. Tím spíše nenajdeme žádné takové premisy, které by je mohly přivést k přesvědčení, že by se

k ostatním měli chovat jako k bratrům a sestrám. Křesťanství chápáné jako působivá báseň, jedna z mnoha, může být stejně společensky užitečné jako křesťanství, které se opírá o platónské přesvědčení, že Bůh a pravda jsou zaměnitelné pojmy.

Ačkoli se nedomnívám, že z anti-reprezentacionalistického pojetí pravdy a poznání – sdíleného Nietzsche, Jamesem i Deweyem – nutně vyplývá obhajoba či odmítnutí demokracie, myslím si, že taková inference může fungovat opačně: z demokratických přesvědčení lze dospět k anti-reprezentacionalismu. Není příliš pravděpodobné, že vaše přitakání demokracii bude skutečně upřímné, pokud – stejně jako monoteisté – věříte v existenci „objektivního“ žebříčku lidských potřeb, který je nadřazen výsledkům demokratického konsensu. Pokud je však vaše oddanost demokracii skutečně upřímná, pak nejspíš přivítáte pragmatické a utilitaristické přesvědčení, že nemáme žádnou vůli k pravdě, která by byla oddělitelná od vůle ke štěstí.

*

Tolik k neshodě mezi Nietzsche a jeho americkými kolegy ohledně hodnoty demokracie. Nyní se zaměřím na další velký rozdíl mezi Nietzsche a Jamesem a Deweyem na straně druhé. Nietzsche považuje náboženskou víru za intelektuálně nepoctivou; James a Dewey nikoli.

Za účelem obhajoby Jamesovy a Deweyho tolerance k teismu, již se liší od Nietzscheho, nyní načrtnu v pěti krátkých tezích pragmatickou filosofii náboženství. Následně se pokusím tyto teze vztáhnout k tomu, co James a Dewey vlastně o víře v Boha říkají.

Za prvé, výhodou anti-reprezentacionalistického pohledu na přesvědčení – který James převzal od Baina a Peirce (že přesvědčení jsou formy jednání) – je, že nás osvobozuje od závazku sjednotit všechna naše přesvědčení do jednoho koherentního světónázoru. Pokud bychom přesvědčení chápali jako části jednotného pokusu reprezentovat celek světa, musela by do sebe přesně zapadat. Ale pokud je chápeme jako formy jednání, potom se – protože cíle, které jimi sledujeme, se prostě mění – mohou měnit i navyklé formy jednání, které rozvíjíme, abychom dosáhli těchto cílů.

Za druhé, Nietzscheův pokus nahlížet na „vědu prizmatem umění a na umění prizmatem života“, stejně jako Arnoldovo a Millovo nahrazení náboženství poezií, je pokusem vytvořit pro individualitu více prostoru, než kolik ho může poskytnout orthodoxní monoteismus nebo osvícenský pokus postavit vědu jakožto zdroj pravdy na místo náboženství. Pokus

Tillicha a dalších chápat náboženskou víru „symbolicky“, a tím pádem náboženství jako poetické – a poezii jako náboženskou –, nikoliv jako soupeřící s vědou, jde správným směrem. Abychom však tento pokus učinili přesvědčivým, musíme se vzdát myšlenky, že některé části kultury uspokojují naši touhu po pravdivém poznání, zatímco jiné naplňují nižší cíle. Pragmatický romantický utilitarismus se takové představy vzdává: pokud neexistuje vůle k pravdě nezávislá na vůli ke štěstí, pak není důvod stavět proti sobě to, co souvisí s poznáním, a to, co s ním nesouvisí, co je vážné, a co nikoli.

Za třetí, pragmatismus nám umožňuje vytvořit nové rozlišení, které do určité míry nahrazuje původní rozdíl mezi oblastmi spojenými s poznáváním a těmi, které tuto funkci nemají. Tato nová distinkce rozlišuje mezi projekty sociální spolupráce a projekty individuálního sebezrovoje. Intersubjektivní shoda je nutná pouze pro první z nich, nikoli pro druhé. Přírodní věda je paradigmatickým projektem sociální spolupráce. Je snahou zlepšovat podmínky našeho života s pomocí pozorování a experimentování s cílem lépe předpovídat, co se stane. Právo je dalším takovým paradigmatickým projektem. Naproti tomu romantické umění je paradigmatickým příkladem individuálního sebezrovoje. Náboženství – pokud jej oddělíme od vědy a etiky, tedy od snahy předpovídat důsledky našich činů a hierarchizovat lidské potřeby – by se mohlo stát dalším takovým paradigmatickým projektem.

Za čtvrté, myšlenka, že bychom měli milovat pravdu, je do značné míry zodpovědná za přesvědčení, že náboženská víra je intelektuálně nezodpovědná. Jenže nic jako „láska k pravdě“ ve skutečnosti neexistuje. To, co se tímto pojmem označovalo, je vlastně směs lásky k dosahování intersubjektivní shody, lásky k pocitu zvládnutí vzpurných souborů dat, lásky k argumentační převaze a lásky ke sjednocování dílčích teorií do teorií obecných. Námitka proti náboženství, že jej nelze dokázat, není nikdy oprávněná. Jedinou relevantní námitkou vůči náboženství je, že vnáší prvky individuálního projektu do projektu sociální spolupráce, a tím se zpronevřuje učení spisu *O svobodě*. Takové zmatení ovšem není zradou vůči pravdě nebo rozumu, ale zradou individuální odpovědnosti spolupracovat s druhými.

Za páté, snaha milovat pravdu a chápat ji jako Jedno – jako něco, co dokáže srovnat a hierarchizovat veškeré lidské potřeby – představuje sekulární obdobu tradiční náboženské naděje, podle níž věrnost něčemu velkému, mocnému a nadpřirozenému přiměje tuto sílu, aby se v zápasu s ostatními lidmi postavila právě na naši stranu. Nietzsche takovou naději pohrdal jako projevem slabosti. Pragmatisté, kteří jsou zároveň demo-

kraty, vznášejí jinou námitku: vidí v takovém přesvědčení zradu ideálu bratrství, který demokracie zdédila z židovsko-křesťanské náboženské tradice. Nejpregnantnější vyjádření tohoto ideálu nalézáme v učení, jež spojuje Milla a Jamese: každá potřeba by měla být naplněna, pokud tím nezmaříme příliš mnoho potřeb jiných lidí. Pragmatická námitka proti náboženským fundamentalistům nespočívá v tom, že jsou intelektuálně nepoctiví, protože ignorují poznatky přírodních věd, ale v tom, že jsou morálně nezodpovědní, když se pokoušejí obejít proces utváření demokratického konsensu. Ten má být primárně o tom, jak maximalizovat lidské štěstí. Neproviňují se tedy porušením Millovy metody indukce, ale ignorováním jeho postřehů o svobodě.

Rád bych se nyní zaměřil na to, do jaké míry se pohled na náboženství, jak jej shrnují výše uvedené teze, shoduje s pojetím náboženství u Jamese a Deweyho. Zdá se mi, že James by s těmito tezemi spíše nesohlasil, zatímco Deweymu by mohly být v mnohém blízké. Budu tedy tvrdit, že Deweyho neambiciózní a vlažná kniha *Společná víra* spíše než Jamesův smělý a entuziastický závěr k *Druhům náboženské zkušenosti* nejlépe ladí s romantickým utilitarismem, jež oba zastávali.

James v této závěrečné kapitole říká: „Osa, okolo níž se otáčí náboženský život ... je zájem člověka o jeho soukromý osobní osud.“ A zároveň dodává, že věda „naproti tomu dospěla nakonec k úplnému odmítnutí osobního hlediska“. Věda nám nabízí obraz přírody, který

„buduje své teorie docela nic se nestaraje o to, jaký mají vliv na lidské úzkosti a osudy... V přítomném stavu vědecké obraznosti není možné nalézt v shonu kosmických atomů něco jiného než jakousi bezúčelnou povětrnost tvořící a ničící, nedosahující vlastních dějin a nezanechávající po sobě výsledků.“¹⁵

Na základě pragmatického pohledu na náboženství, který jsem nastínil, by James měl dodat: „Nícméně máme svobodu popisovat vesmír z různých perspektiv. Když jej popíšeme jako shluk kosmických atomů, je to užitečné pro sociální projekt společné snahy kontrolovat prostředí, ve kterém žijeme, a můžeme tak vylepšovat podmínky lidského života. Ale takový popis nám zároveň nikterak nebrání například klidně prohlásit, že nebesa vypravují slávu boží.“

¹⁵ W. James, *Varieties of Religious Experience*, str. 387–388. [Česky: *Druhy náboženské zkušenosti*, str. 285–286, upraveno Š. R. – Pozn. překl.]

Někdy se zdá, že James skutečně kráčí tímto směrem, například když se zjevně souhlasným tónem cituje Jamese Henryho Leubu, který říká:

„Lidé boha neznají ani ho nechápou; lidé boha užívají – někdy jako zásobitele, jindy jako mravní posilu, někdy jako přítele, jindy jako předmět lásky. Osvědčí-li se prospěšným, náboženské vědomí se neshání po něčem víc. Zda je bůh skutečně? Jak je? Co je? jsou otázky docela bezvýznamné. Cílem náboženství nakonec není bůh, nýbrž život, více života, život hojnější, bohatější, uspokojivější.“¹⁶

Naneštěstí však téměř okamžitě po této citaci James prohlašuje, že je třeba „pokročit dál, za hledisko užitečnosti náboženství pro osobní vědomí a zkoumat rozumový obsah sám“.¹⁷ A poté přechází k tvrzení, že materiál, který ve *Druzích* nashromáždil, poskytuje empirické důkazy pro hypotézu, že „vědomá osobnost je ve stálém styku s vyšší bytostí, skrze kterou se jí dostává spasení“.¹⁸ Tento jev poté James označuje za „skutečný obsah náboženské zkušenosti, který, zdá se mi, je pokud možno doslova a objektivně pravdivý“.¹⁹

V rámci mnou načrtnuté pozice je však tento nárok na doslovnou a objektivní pravdu ve skutečnosti nepragmatický, prázdný a zbytečný. James se měl spokojit s argumentem z *Vůle věřit*. Čtu tento esej tak, že máme – dle Jamese – oprávnění zastávat to, co chceme, pokud, takřkajíc, sledujeme výhradně soukromé účely.²⁰ Tento nárok však ztrácíme, když se angažujeme například ve vědeckém nebo politickém projektu. Takové angažmá totiž vyžaduje smíření našich přesvědčení a návyků jednání s ostatními lidmi. V soukromé sféře jsou naopak naše návyky věcí pouze nás samotných a nikomu do nich nic není.

Romantický polyteista se bude radovat z toho, co Nietzsche nazval „svobodou a pluralitou lidského ducha“, a spatřovat jediné omezení uskutečňování takové svobody a plurality v závazku neubližovat druhým.

James váhal, zda to, co nazýval „náboženskou hypotézou“, má být přijato na základě emocionálních nebo intelektuálních důvodů. Tato hypotéza tvrdí, že „věci, na kterých skutečně záleží, jsou ty nadčasové,

¹⁶ Tamt., str. 399. [Česky tamt., str. 294. – Pozn. překl.]

¹⁷ Tamt.

¹⁸ Tamt., str. 405. [Česky tamt., str. 300. – Pozn. překl.]

¹⁹ Tamt.

²⁰ Srv. můj text: *Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance*, in: *The Cambridge Companion to William James*, vyd. R. A. Putnam, Cambridge 1997.

všeobjímající – ty, které v našem universu ukazují k poslednímu, završujícímu a mají, takřkajíc, poslední slovo“.²¹ Ve *Vůli věřit* je toto tvrzení představeno jako hypotéza, k jejímuž posouzení jsou jakékoli důkazy irelevantní, a proto ji musíme přenechat naší emocionální stránce.

V závěrech k *Druhům* je však hypotéza, že „boží existence je zárukou ideálního řádu, který by měl být trvale zachován“²², jednou z těch, pro které James – dle vlastních slov – důkazy shromáždil. Také uvádí, že posledním společným jmenovatelem náboženských přesvědčení je tvrzení, že „řešením [problému, který představuje pocit, že je v nás tak, jak jsme od přírody, něco provinilého], je, že se své provinilosti zbavujeme náležitým stykem s vyššími mocnostmi“.²³ A opět dodává: „[V]ědomá bytost je v nepřetržitém spojení s širším já, z něhož přicházejí spásné zkušenosti.“²⁴

Myslím, že James neměl zavádět tuto distinkci mezi problémy, které lze rozhodnout na základě intelektu, a těmi, které lze rozhodnout na základě emocí. Kdyby ji nezavedl, váhal by méně. Měl místo toho rozlišit mezi problémy, které musíme řešit společně s ostatními, a těmi, které si každý musí vyřešit sám. U prvního typu jde o sladování vlastních návyků jednání s návyky druhých, u druhého typu o schopnost uspořádat vlastní návyky tak, aby člověk dosáhl stabilního a koherentního sebepojetí. Takové sebepojetí však nemusí být založeno na monoteismu ani na přesvědčení, že pravda je jen jedna. Je slučitelné s představou, že máme různé potřeby a že přesvědčení, která pomáhají uspokojovat jednu skupinu těchto potřeb, mohou být vzhledem k jiné skupině irelevantní a nemusí s ní být v souladu.

Dewey se Jamesovým nedostatkům v této oblasti dokázal vyhnout. Jedním z důvodů bylo to, že na rozdíl od Jamese netrpěl hluboce zakoreněným pocitem viny. Poté, co si uvědomil, že ho matka zbytečně zatěžovala vírou v dědičný hřích, přestal věřit tomu – řečeno s Jamesem –, „že je v nás tak, jak jsme od přírody, něco provinilého“. Přestal věřit, že bychom mohli být zbaveni této provinilosti „náležitým spojením s vyššími mocnostmi“. Podle něj jediné, co je s námi v nepořádku, je, že jsme dosud nedokázali uskutečnit ideál křesťanské lásky k bližnímu –, tedy že jsme nedospěli ke skutečně demokratické společnosti. A to není problém,

²¹ W. James, *The Will to Believe*, str. 29. [Překlad Š. R.]

²² W. James, *Varieties of Religious Experience*, str. 407. [Česky: *Druhy náboženské zkušenosti*, str. 301. – Pozn. překl.]

²³ Tamt., str. 400. [Česky tamt., str. 295. – Pozn. překl.]

²⁴ Tamt., str. 405. [Česky tamt., str. 300. – Pozn. překl.]

který by se dal řešit náležitým spojením s vyšší mocí, ale problém lidský, řešitelný pouze lidmi.

Deweyho důsledné odmítání všeho, co jen vzdáleně zavání představou dědičného hříchu, úzce souvisí s jeho celoživotním odporem k autoritám a k myšlence, že nad členy demokratického společenství může stát jiná autorita než ta, která vychází ze svobodného a kolektivního rozhodování tohoto společenství. Tento antiautoritářský motiv je snad nejzřetelnější v jeho rané esejí *Křesťanství a demokracie*, na kterou nedávno upozornil Alan Ryan, když ji označil za „oslnivě mistrovský a odvážný kousek“.²⁵ Naprosto souhlasím. Členům křesťanské studentské asociace na Michiganské univerzitě muselo znít nezvykle, když Dewey v roce 1892 prohlásil, že „Bůh je bytostně a výhradně sebezjevující – a jeho zjevení je úplné teprve tehdy, když ho lidé začnou skutečně vnímat“.²⁶ Dewey to dále objasňuje:

„Kdyby Ježíš Kristus dal konečnou, podrobnou a jasnou odpověď na všechny otázky života, neměla by tato odpověď smysl – nebylo by to pravé zjevení, dokud by lidé nezačali uskutečňovat v praxi pravdu, kterou vyhlásil – dokud by ji sami nezačali skutečně žít.“²⁷

Jinými slovy: i kdyby nadpřirozená autorita něco sdělila, pravdivost takového výroku lze ověřit pouze tím, že se zaměříme na jeho požadovaný dopad na náš vlastní život. Jediným kritériem posouzení zůstává utilitaristický test: osvědčí se dané tvrzení jako „dobré svými důsledky“? Jistě, lze namítnout, že naslouchání takové autoritě může zásadně proměnit vaše touhy. Platí ovšem, že ani tyto nové touhy se nevyhnou téže zkoušce: musejí být žity, zakoušeny v každodenní zkušenosti a potvrzeny tím, že přinášejí štěstí vám i vašemu okolí.

Představte si, že nějaký hlas, který považujete za nadpřirozený, vám říká, že všichni lidé jsou bratři a že úsilí učinit šťastnými sebe a své blízké byste měli rozšířit na celé lidstvo. Pro Deweyho je původ takové myšlenky irelevantní. Můžete ji slyšet od Boha, od gurua nebo ji klidně najít napsanou mořskými vlnami na pláži. Sama o sobě však nemá

²⁵ A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York 1995, str. 102. [Překlad Š. R.]

²⁶ J. Dewey, *The Early Works, 1882–1898. Volume 4: 1889–1892. Essays and Outlines of a Critical Theory of Ethics*, Carbondale 1969, str. 6. [Překlad Š. R. V původní poznámce Rorty uvádí Volume 3. Ve skutečnosti text vyšel ve Volume 4. – Pozn. překl.]

²⁷ [Tamt., str. 7, překlad Š. R. – Pozn. překl.]

žádoucí platnost, dokud není ověřena jako hypotéza, která se osvědčila v praxi. To, co je podle Deweyho na křesťanství cenné, je právě to, že se ukázalo být funkční.

Konkrétně: myšlenka bratrství a rovnosti jako základ sociální organizace se neosvědčila pouze jako thrasymachovský způsob, jak se vyhnout bolesti – tedy jako to, co Rawls nazývá „modus vivendi“ –, ale jako funkční zdroj duchovní proměny, kterou platonismus a křesťanství očekávaly až s průnikem času a věčnosti. Právě tato myšlenka umožňuje dosažení vznešeného ducha, jež Nietzsche chybně vyhrazoval jen výjimečným jedincům, těm schopným dosáhnout majestátního štěstí. Dewey říká, že „demokracie není ani formou vlády, ani něčím hodnotným pouze díky své společenské užitečnosti, ale metafyzikou vztahu člověka k jeho zkušenosti v přírodě“.²⁸ Důvodem, proč nazývat demokracii metafyzikou, není její schopnost přesně vystihovat něco fundamentálního z pravé povahy reality, ale spíše to, že pokud sdílíme Whitmanovu vizi velkolepé a otevřené demokratické budoucnosti, máme vlastně vše, co si od metafyziky slibovali platonici. Whitman totiž nabízí to, co Tillich označuje jako „symbol nejvyššího zájmu“ – něco, co lze milovat celým srdcem, duší i myslí.

Platónův omyl podle Deweyho spočívá v tom, že objekt eróta ztožnil s něčím jedinečným, nečasovým a mimolidským,²⁹ místo aby jej vztáhl k nekonečné rozmanitosti pomíjivých dějinných výtvorů – ať už kulturních, nebo přírodních. Tím poskytl ideovou oporu monoteismu. V tomto ohledu by mohl Dewey souhlasit s Nietzscheovým výrokem:

„Monoteismus, strnulý důsledek učení o jediném normativním člověku – tedy víra v jediného normativního boha, vedle něhož existují už jen falešní lžibozi – byl snad největším nebezpečím dosavadního lidstva.“³⁰

Chápeme-li však křesťanství pouze jako sociální učení, získává výhodu, kterou Nietzsche přisuzoval polyteismu: ten totiž klade za hlavní cíl

²⁸ J. Dewey, *Maeterlinck's Philosophy of Life*, in: týž, *The Middle Works, 1899–1924. Volume 6: 1910–1911*, vyd. J. A. Boydston, Carbondale 1978. Dewey říká, že Emerson, Whitman a Maeterlinck jsou jedini tři autoři, kteří chápali demokracii právě v tomto smyslu.

²⁹ [Zde opět „non-human“. Viz výše, pozn. 12. – Pozn. překl.]

³⁰ *The Gay Science*, oddíl 143: „Der Monotheismus... diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen – also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Luegengötter gibt – war vielleicht die grösste Gefahr der bisherigen Menschheit.“ [Česky: *Radostná věda*, str. 140–141. – Pozn. překl.]

umožnit člověku „tvořit si nové a vlastní oči“ a tím mu „dopřát individuálnost“. Dewey to vyjadřuje následovně:

„Vláda, obchod, umění, náboženství – všechny sociální instituce mají jeden cíl: osvobodit jednotlivce a rozvíjet jejich schopnosti. Měřítkem jejich hodnoty je míra, do jaké pomáhají každému jednotlivci rozvinout jeho možnosti do plné výše jeho potenciálu.“³¹

V demokratické společnosti má každý právo uctívat svůj vlastní „symbol nejvyššího zájmu“, pokud tímto uctíváním nezasahuje svým spoluobčanům do jejich úsilí o štěstí.

Přijetí tohoto omezení – jak je formuluje Mill ve spisu *O svobodě* – je jedinou povinností, kterou s sebou nese demokratické občanství. Je to jediná výjimka z demokratického závazku chránit individuální práva.

To znamená, že nikdo není nucen hledat pravdu ani se zajímat, zda Země obíhá kolem Slunce, nebo naopak. Vědecké teorie se tak stávají – podobně jako theologické a filosofické – nástroji pro realizaci individuálních nebo kolektivních projektů. Vědci tak ztrácejí postavení, které zdědili po monoteistických kněžích – tedy roli těch, kdo se klaní autoritě něčeho „co nás přesahuje“.

„Něco, co nás přesahuje“ je sousloví, které se vrací jako ozvěna napříč celým Arnoldovým textem *Literatura a dogma*, což může být i důvod, proč Dewey Arnolda neměl v oblibě.³² Jakmile se Dewey osvobodil od matčina kalvinismu, nebyl vůči ničemu tak skeptický jako vůči představě nadpřirozené autority, kterou by lidé měli uctívat. Chválil demokracii jako jedinou formu morální a sociální víry, která „nespočívá na myšlence, že zkušenost musí být v určitém bodě podřízena nějaké vnější kontrole – tedy ‚autoritě‘, která údajně existuje mimo rámec samotného procesu zkušenosti“.³³

Toto místo z eseje z roku 1939 připomíná text, který Dewey napsal o čtyřicet sedm let dříve. V *Křesťanství a demokracie* píše:

³¹ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, in: týž, *Middle Works*, XII, str. 186. [Překlad Š. R.]

³² Srv. J. Dewey, *A Common Faith*, in: týž, *Later Works*, IX, str. 36. Srv. také Deweyho ranou esej *Poetry and Philosophy*. Zde Dewey říká, že zdrojem melancholie, která inspirovala Arnoldovy řádky, je jeho přesvědčení o dvojí izolaci člověka – izolaci od přírody a izolaci od jeho bližních. Srv. J. Dewey, *Early Works*, III, str. 115.

³³ J. Dewey, *Creative Democracy – The Task Before Us* (1939), in: týž, *Later Works*, XIV, str. 229. Dewey říká, že zde „stručně formuluje demokratickou víru ve formálních termínech filosofické pozice“.

„Tvrzení, které charakterizuje křesťanství, je, že Bůh je pravda; že jako pravda je láskou a zjevuje se člověku zcela, aniž by cokoli ze sebe zatajil; že člověk je s touto pravdou natolik sjednocen, že nejde ani tak o zjevení jemu, jako spíše v něm samotném – je jejím vtělením.“³⁴

Pro Deweyho Bůh v žádném případě nepředstavuje ani kierkegaardovský absolutní vztah k absolutně jinému, ani Jedno. Je spíše veškerou rozmanitostí a krásou světa, kterou lidé dokážou spatřit očima, jež si sami utvářejí.

Kdyby byl ateismus totožný s antimonoteismem, pak by Dewey byl nejagresivnějším ateistou všech dob. Myšlenka, že Bůh něco skrývá, že existuje něco, „co nás přesahuje“ a co je naší povinností objevit, mu byla stejně cizí jako představa, že Bůh nám může poradit, které z našich potřeb jsou důležitější než jiné. Ovšem právě proto si zachoval úctu a úžas vůči vesmíru jako „celku příčin a důsledků, v němž jsme – spolu s těmi, kdo se teprve narodí – bytostně zapleteni“.³⁵ „Nepřetržitý život této objímající komunity všech bytostí“, píše dále Dewey, „zahrnuje všechny významné výdobytky lidstva ve vědě i umění, stejně jako veškeré laskavé formy mezilidského styku a komunikace.“³⁶

Všimněme si v právě citovaných pasážích výrazu „spolu s těmi, kdo se teprve narodí“ a také adjektiva „nepřetržitý“. Deweyho odpor k věčnosti a stabilitě, jimiž se pyšní monoteismus, je natolik silný, že nikdy neodkazuje k universu jako k celku, aniž by zároveň nepřipomněl, že je v neustálém vývoji – že stále experimentuje, stále si vytváří nové oči, jimiž se může spatřovat.

Wordsworthova verze panteismu byla pro Deweyho mimořádně inspirativní, avšak ještě více pro něj znamenal Whitmanův důraz na budoucnost. Wordsworthův panteismus osvobozuje od toho, co Matthew Arnold nazýval hebraismem, protože, řečeno s Deweym, znemožňuje chápat „drama hříchu a vykoupení, které se odehrává v izolované a osamělé lidské duši, jako to jediné, co má nejvyšší význam“.³⁷ Whitman však mříí dál. Tvrdí, že mimolidská příroda³⁸ vrcholí ve společenství svobodných lidí, v jejich spolupráci na utváření společnosti, kde se, jak

³⁴ J. Dewey, *Early Works*, IV, str. 5.

³⁵ [J. Dewey, *A Common Faith*, in: týž, *Later Works*, IX, str. 56. – Pozn. překl.]

³⁶ [Tamt. – Pozn. překl.]

³⁷ [Tamt., str. 36. – Pozn. překl.]

³⁸ [Opět „non-human“. Viz výše pozn. 12. – Pozn. překl.]

říká Dewey, „poezie a náboženské cítění stanou spontánními plody samotného života“.³⁹

Deweyho hlavním symbolem pro to, co nazýval „sjednocením ideálu a reality“, byly Spojené státy americké, chápané po vzoru Whitmana: jako symbol otevřenosti vůči dosud netušeným a stále rozmanitějším podobám lidského štěstí. Mnohé z toho, co Dewey napsal, lze chápat jako nadčasově platné varování, rezonující s Whitmanovou výstrahou:

„Amerika..., jak se domnívám, zakládá své ospravedlnění a svou naději na úspěch (protože kdo by se již nyní odvážil tvrdit, že je úspěchem?) téměř zcela v budoucnosti... Považuji totiž náš Nový svět za mnohem méně důležitý v tom, co už vykonal nebo čím je, než tím, co z něj teprve vzejde.“⁴⁰

Přeložil Štěpán Raška

³⁹ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, in: týž, *Middle Works*, XII, str. 201. [Překlad Š. R.]

⁴⁰ W. Whitman, *Democratic Vistas*, in: týž, *Complete Poetry and Selected Prose*, New York 1982, str. 929. [Česky: *Výhledy demokracie*, přel. E. K. Škrachová, Praha 1936, str. 2. Překlad upraven Š. R. – Pozn. překl.]