

Klíčovým prvkem mé argumentace ve prospěch „dekonstrukce“ perspektivy smrti Boha je, že argumenty vyvozuující bez-božnost nejsou příliš přesvědčivé. Necháme nyní stranou možnou námitku od někoho, komu se jeví přesvědčivější. Potom se stále můžeme ohradit proti mé opovázlivosti, se kterou jsem popřel vlastní sebeinterpretaci těch, kdo se ke smrti Boha hlásí. Neboť ačkoli jejich argumenty mohou být nepřesvědčivé, neurčují přesto jejich jednání?

Nakonec, proč by špatné argumenty nemohly mít významný dopad na dějiny, dopad stejný, ne-li větší než argumenty dobré? V určitém smyslu je to správná námitka; a v jistém smyslu je proto také pravdivá oficiální verze. Poněvadž se mnoho lidí pokládá za ateisty a materialisty z toho důvodu, že věda k těmto postojům nepopíratelně vede, můžeme s naprostou jistotou tvrdit, že v určitém smyslu je právě toto jejich motivace.

Ovšem vysvětlení pomocí nesprávného důvodu volá po doplnění. Musíme vyložit, proč toto zdůvodnění přece funguje. V individuálních případech to nemusí být nutné. Jednotlivci mohou zkrátka určité závěry převzít od autorit svého prostředí. Stejně jako my laici přijímáme nejnovější informaci o struktuře atomu z nedělních novin, můžeme přijmout od autority Saganovy nebo Dawkinsovy, že věda popřela Boha. Nevysvětleno však zůstává, jak je taková autorita ustavena. Jak dochází k tomu, že my laici spolu s vědeckými velikány jsme tak snadno přesvědčováni neplatnými argumenty? Proč ani

my ani oni nejsou pohotovější vidět alternativy? Svůj výklad postavený na přitažlivosti určité eticky nasycené vize jednání zde nabízím jako odpověď na tuto hlubší otázku.

Netvrdím, že jedná-li někdo na základě mylného přesvědčení, musí v tom vždy nutně být něco více. Mohu opustit dům bez deštníku na základě své víry ve spolehlivost předpovědi, kterou jsem slyšel v rádiu a která hlásila pěkné počasí. Rozdíl mezi tímto případem a otázkou, kterou se zde zabýváme, leží ve dvou bodech. Zprvu, počasí pro mě nemá žádný význam, který by přesahoval tu nepříjemnost, že dnes zmoknu; zadruhé pro mne předpověď představuje jedinou dostupnou informaci o dnešním počasí.

Druhý aspekt je v otázce víry v Boha jednoduše nepravdivý. Jako laik jistě musím přijímat objevy v paleontologii od autorit v oboru. Ovšem v otázce, zda vědecká zjištění o materiálním světě popírají Boží existenci, nejsem podobně ponechán bez jakýchkoli vlastních zdrojů. Neboť mohu mít vlastní náboženský život, své chápání Boha a jeho zásahů do mého života a proti těmto zkušenostem mohu postavit domnělé nároky na jeho popření.

Chtěl bych zde postavit jako analogii Desdemonin příběh. *Othello* je tragédií, a nikoli pouhým nešťastným příběhem, neboť jeho hlavní postavu můžeme vinit z příliš horlivé víry v důkazy vykonstruované Jagem. Měl přitom alternativu, jak poznat její nevinu, a to v Desdemoně samé, pokud by jenom otevřel své srdce či mysl její lásce a oddanosti. Osudovým selháním Othella jako tragického hrdiny je jeho neschopnost právě toto učinit, neboť byl věznem mocného kodexu cti – jeho status outsidera a náhlé povýšení celý problém nepochybně prohloubilo.

Naše situace se podobá Othellově, nikoli situaci člověka, který stojí před stojanem s deštníky a poslouchá

přítom předpověď. Proto nemohu přijmout tvrzení, že „věda popřela Boha“, bez nějakého dodatku. Nemůžeme pouze vysvětlit své jednání na základě informací z vnějších zdrojů, aniž nahlédneme úlohu těch vnitřních.

Platnost osobní zkušenosti ztráty víry, které si člověk vážil, ale které se musel vzdát tváří v tvář neúprosným faktům, tímto není v nejmenším zpochybněna. Neboť jakmile se jednou vydáme cestou, na které přijmeme nevíru, potom také s největší pravděpodobností přijmeme také ideologii, která přiznává primát vnějším zdrojům, zatímco vnitřní znevažuje jako pravděpodobné zdroje dětinských iluzí – následuje tak náš vlastní, moderní kodex cti, kodex dospělého, racionálního subjektu vědění. Ex post facto se nám zdá, že žádná rozumná alternativa neexistovala – jak se to jevílo též Othelovi. Ovšem my, diváci, potřebujeme slyšet ještě další vysvětlení, proč Desdemonino svědectví nebylo vyslyšeno.

Na obzoru modernity je však Desdemonin hlas jen nepatrně zřetelný. Tímto obzorem je nové porozumění situaci lidského poznání. Naším východiskem je chápání jednotlivců spojených ve společnostech vzájemného prospěchu, schopných chápat a ovládat přírodu pomocí nezaujatého rozumu. V Newtonově době bylo v tomto rámci stále možné argumentovat pro dobrotivého Stvořitele. O dvě staletí později byly obě složky tohoto závěru zpochybněny: první je, že existence uspořádání nutně poukazuje ke Stvořiteli, a druhá, že toto stvoření vykazuje rysy dobrotivosti. Aktualizovaná verze horizontu argumentace je často laděna materialisticky, což činí z přírodovědy královskou cestou k pravdě ve všech oblastech. V této perspektivě je možné osobně zakoušený smysl brát v úvahu jako argument o Bohu nebo účelu lidství jedině tehdy, pokud byl zároveň vědecky potvrzen. Z povahy věci plyne, že privilegované postavení mají „zkušenosti vzdálené“ (experience-far) ohledy

*Desdemonin hlas: otázka
neověř*

přírodních věd oproti těm, které jsou osobní (vnitřní) zkušenosti blízké. Desdemonin hlas proto trpí nákazou systematické nedůvěry.

Jestliže tedy někdo udělal první krok k nevíře, pak je konfrontován s velmi silnými důvody k přijetí oficiálního, okolo vědy vystavěného příběhu. Protože velmi často děláme takováto rozhodnutí pod vlivem druhých, jejichž autorita nás vede k přijetí oficiálního příběhu, nepřekvapí nás, že mnozí chápou svou konverzi jako postavenou na vědě, často v té nejdramatičtější formě. Věda, zdá se, ukazuje, že nejsme než pomíjivá životní forma na umírající hvězdě; nebo že vesmír není nic než rozpadající se hmota, stále entropičtější, a není v něm tedy místo pro ducha nebo Boha, zázraky ani spásu. Něco jako Dostojevského vize v basilejském muzeu před obrazem Mrtvého Krista od Hanse Holbeina,²³⁶ vize absolutní konečnosti smrti, která ho přesvědčila, že musí být něco více, může snadno mít opačný účinek, donutit nás k opuštění víry.

Zůstává ale otázka: pokud nejsou argumenty ve skutečnosti nezvratné, proč se *jeví* tak přesvědčivě, zatímco v jiných dobách a místech se Boží existence zdá být zjevná? Na tuto otázku se pokouším odpovědět, a „smrt Boha“ mi nijak nepomáhá; spíše uzavírá cestu svým falešným řešením.

Tvrdím, že síla dnešního materialismu neplyne z vědeckých „faktů“, nýbrž musí být vyložena jako důsledek síly určitého celku spojujícího materialismus s morální perspektivou, celku, který můžeme nazvat „ateistickým

²³⁶ Jsem zavázán Martinu Warnerovi, který mě v tomto bodě opravil. Tato malba je zmíněna v *Idiotovi* (část 3, kap. 6, s. 335–336), a kníže o ní říká (v části 2, kap. 4, s. 179): „Ale ten obraz by mohl mnohého připravit o víru!“

Srov. Dostojevskij, F. M., *Idiot*. Přel. T. Silbernágllová. Praha, nakl. Svět Sovětů 1959; pozn. překl.

humanismem“ nebo exkluzivním humanismem. Z čeho plyne síla tohoto celku? To jsem se pokusil zodpovědět výše poukazem na jisté hodnoty implicitní imanentnímu rámci, jako je nezaujatý rozum, které dotaženy do krajnosti plodí na vědě postavený příběh o „smrti Boha“.

* * *

Musíme se ale zaměřit také na druhou rovinu příběhu „smrti Boha“, která vychází z našeho současného morálního údělu. Závěr je totožný jako u argumentu vycházejícího z vědy, totiž že již nemůžeme dále rozumně věřit v Boha; východiskem je však mravní perspektiva modernity.

Je nesporné, že většina našeho politického a morálního života se točí kolem lidských účelů: lidský blahobyť, lidská práva, lidská prosperita, rovnost mezi lidmi. Náš veřejný život, tedy ve společnostech, které jsou v důvěrně známém moderním smyslu sekulární, je dokonce výlučně zaměřen na lidské hodnoty. Náš věk je v tomto ohledu jedinečný v dějinách lidstva. Proto snad nemůže ani překvapit, že někteří lidé nevidí v takovém světě prostor pro víru v Boha. Víra tohoto druhu z člověka udělá odpadlíka, nepřítele tohoto světa ve stálém boji s ním. Buď je tedy člověk cele v tomto světě a žije podle jeho předpokladů, a potom nemůže věřit v Boha; nebo věří, a potom v jistém smyslu žije v moderní době jako cizinec s trvalým pobytem. Protože jsme do této doby stále více vtahováni, je víra stále obtížnější; její horizont neustále ustupuje.²³⁷

Tento konfliktní obraz vzájemného poměru víry a modernity není vynálezem nevěřících. Doplnuje se a je posilován jednou linií křesťanského nepřátelství k humanistickému světu. Stačí si vzpomenout na Pia IX.,

²³⁷ Friedrich Nietzsche v *Radostné vědě* (§ 125) také užívá této metafory horizontu, ve slavné pasáži o pomatenci zvěstujícím smrt Boží.

dozrý jsou smazány

jak ve svém *Syllabu* z roku 1864 horlí proti všem omylům moderního světa, mezi něž zahrnul lidská práva, demokracii, rovnost a zhruba vše ostatní, co ztělesňují současné liberální státy. Můžeme najít také další příklady bližší současnosti, mezi křesťany i věřícími jiných náboženství.

Uvedená konvergence mezi fundamentalisty a tvrdým jádrem ateistů však nedělá z jejich společné interpretace vztahu víry a modernity jedinou možnost. Je očividné, že je mnoho lidí oddaných víře, kteří pomáhali tento moderní humanistický svět vybudovat a nyní pracují na jeho zachování, a kteří jsou stejně hluboce oddáni tomu pojetí lidského blahobyťu a prosperity, které je v tomto světě ústřední. Příběh „smrti Boha“ zase jednou přeskakuje rovnou k závěru, který zdaleka není zaručený. Můžeme vidět moderní humanismus jako nepřítele náboženství, stejně jako vědu coby důkaz ateismu. Protože však jsou oba závěry nejisté, musíme se ptát, proč to přijímají tak mnozí. Tím se vracím ke svému klíčovému tématu.

Morální verze příběhu o „smrti Boha“ je tak široce důvěryhodná, neboť mnozí chovají určitou představu o nástupu modernity, která vytěsňuje komplexitu a obtíže tohoto podniku. Tuto představu jsem nazval „pohledem z Doverské pláže“: podle ní nastává přechod k modernitě ztrátou tradičních názorů a závazků. Můžeme to vidět jako důsledek institucionálních změn: např. mobilita a urbanizace erodují přesvědčení a opěrné body statické zemědělské společnosti. Nebo může být domnělou příčinou této ztráty narůstající působení moderní vědecké racionality. Můžeme tuto změnu hodnotit pozitivně – nebo jako katastrofu, pro ty, kdo si tradičních opor vážili a vědecká racionalita jim je příliš úzká. Všechny tyto teorie se však shodnou na popisu tohoto procesu: staré názory a závazky jsou rozrušeny. Staré obzory jsou smazány v Nietzscheově obraze. Nebo,

naked shingles of the world

podle Arnolda, moře víry ustoupilo. Jeho perspektivu zachycuje následující oktáva z *Doverské pláže*:

The Sea of Faith
Was once, too, at the full, and round earth's shore
Ly like the folds of a bright girdle furled.
But now I only hear
Its melancholy, long, withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night-wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world.

(Moře Víry
Zažilo svůj den přílivu, kdy jak jasná stuha
Zemské břehy obepínalo.
Dnes však slyším jen
Jeho melancholický, táhlý, ustupující hukot,
Zanikající v dechu
Nočního větru proudícího pochmurně po nesmírných
hranách
Kamenů obnaženého světa.)²³⁸

Tónem této básně je lítost a nostalgie. Je však založena na obrazu narušené víry, který může stejně dobře posloužit optimistickému vyprávění o pokroku triumfujícího vědeckého rozumu. Z jednoho úhlu pohledu odhodilo lidstvo mnoho falešných a škodlivých mýtů. Z jiného zase ztratilo kontakt se zásadními duchovními skutečnostmi. V obou případech je však změna chápána jako ztráta víry.

Díky této ztrátě se vynořuje něco nového. Optimistický příběh velebí nadvládu empiricko-vědeckého přístupu k vědění, individualismus, negativní svobodu,

²³⁸ Arnold, M., *Dover Beach*, II. 21–28.

instrumentální racionalitu. Ty však vystupují do popředí, neboť jsou tím, čeho si lidé „normálně“ váží, jakmile nejsou omezováni či zaslepeni klamnými nebo pověrečnými názory a dusivými životními formami, které je provázejí. Jak jsou rozptýleny mýty a omyly, zůstávají jenom tyto hodnoty. Že je empirický přístup jedinou platnou cestou získávání vědění si uvědomíme, hned jak se osvobodíme z otroctví lživé metafyziky. Intenzivnější uchylování se k instrumentální racionalitě nám dává víc a více toho, co chceme a od čeho jsme byli odrazováni jediné neodůvodněnými pokyny k sebeomezení. Nakonec individualismus je normálním plodem lidské sebeúcty v nepřítomnosti iluzorních nároků Božích, řetězce Bytí nebo posvátného řádu společnosti.

Jinak řečeno, my moderní lidé se chováme tak, jak se chováme proto, že jsme „rozpoznali“ určité nároky jako nepravé – nebo negativně vzato, protože jsme ztratili ze zřetele určité věčné pravdy. Tento náhled ze svého obrazu vylučuje možnost, že západní modernita je poháněna svou vlastní pozitivní vizí dobra, přesněji jedním uspořádáním takových vizí mezi jinými možnými, a to spíše než jediným uspořádáním možným poté, co byly vyvráceny staré mýty a legendy. Vytěšňuje cokoli, co by mohlo připomínat morální zaměření specifické pro modernitu na Západě a co by překračovalo diktát obecné formy lidského života potom, co byly odhaleny staré omyly (nebo zapomenuty staré pravdy). Kupříkladu lidé se chovají jako jednotlivci, poněvadž je to „přirozené“, když už nejsou svázáni starými náboženstvími, metafyzikou a zvyklostmi. Můžeme to potom vidět v závislosti na vlastní perspektivě jako slavné osvobození, nebo slepé zabřednutí do egoismu. Nevidíme to ale jako novou formu morálního sebeporozumění, kterou nelze definovat jednoduše jako negaci forem předcházejících.

Analogie mezi morální verzí příběhu o smrti Boha, její vědeckou příbuznou i mezi epistemologií by měla být

evidentně patrná. Všem je společné, že své rozhodující kroky označují za „objev“, něco, co jednoduše „spatříme“, pokud jsou naplněny určité podmínky. Ve všech třech případech se tyto kroky jeví jako objev jedině uvnitř rámce daného novým porozuměním nám samým, naší situaci a identitě. Sám „objev“ se zdá být nezpochybnitelný, neboť konstrukce, na které je postaven, je skryta a zapomenuta.

Když použiji termíny z diskuse o několik stran výše, potom všechny tyto výklady „naturalizují“ charakteristiky moderní, liberální identity. Nedokážou je vidět jako jedno, historicky konstruované porozumění lidskému jednání mezi jinými.

V tomto „odečítacím“ chápání modernity, které povstává, když jsme smazali staré horizonty, mohl moderní humanismus vzniknout pouze jako výsledek mizení dřívějších forem. Jeho vznik lze myslet jedině jako důsledek „smrti Boha“. Z toho plyne, že nelze plně přijmout starosti a obavy moderního humanismu, pokud jsme předtím neodhodili staré názory. Není možné být plně člověkem moderní doby a držet se přitom víry v Boha. Z druhé strany, držet se víry znamená mít výhrady, být přinejmenším částečně a snad skrytě protivníkem modernity.

Toto je však samozřejmě zcela neadekvátní popis modernity, jak jsem rozsáhle dokládal na jiném místě.²³⁹ Mimo výhled se ocitla možnost, že západní modernita by mohla být nesena vlastní, původní duchovní vizí, která nevzniká jako nevyhnutelný plod přechodu k ní. Ve skutečnosti je tato možnost realitou.

Logika odečítacího příběhu je následující: jak jednou odhodíme péči o službu Bohu nebo jinou transcendentní realitu, zůstane nám jenom imanentní lidské dob-

²³⁹ Taylor, Ch., *Sources of the Self*, c. d.

ro, a to je tím, o co pečují moderní společnosti. Takto je však radikálně okleštěn popis toho, co nazývám moderním humanismem. Neboť pokud se starám pouze o lidské záležitosti, neplyne z toho úsilí o všeobecný lidský blahobyt; ani mi to samo neříká nic o důležitosti svobody, naplněného života nebo rovnosti. Omezení se na lidská dobra může stejně tak nalézt výraz ve výlučném zájmu o vlastní hmotný blahobyt, případně o blahobyt mé rodiny a nejbližšího okolí. Požadavky univerzální spravedlnosti a dobré vůle, které charakterizují moderní humanismus, jsou ve skutečnosti velmi náročné, a nelze je tudíž vysvětlit pouhým odečtením dříve platných cílů a závazků.

V moderním humanistickém povědomí je příběh odečtení, jakkoli neadekvátní, hluboce zakořeněn. V žádném případě ho nepředkládají jen simplifikující teoretici. Myslitel tak pronikavý a rafinovaný, jako je Paul Bénichou, se upsal jeho jisté verzi ve své knize *Morales du grand siècle (Morálka velké doby)*: „Lidstvo si sebe sama váží od té doby, co je schopno překonat vlastní bídu. Má sklon zapomínat nejen na svou hmotnou nouzi, ale též na pokořující morálku, která z nouze činila ctnost a ztracovala tak život.“²⁴⁰ Jinak řečeno, moderní humanismus vzniká, poněvadž lidé získali schopnost vzdát se starší, mimo-světské etiky asketismu.

Tento příběh je navíc založen na jistém pochopení lidské motivace obecně a zdrojů náboženské víry zvláště. Pohlíží se na ni jako na plod bídy, a jí odpovídající sebezapření jen „z nouze činí ctnost“. Víra je produktem deprivace, pokoření a beznaděje. Je rubem lidské touhy

²⁴⁰ „L'humanité s'estime dès qu'elle se voit capable de reculer sa misère; elle tend à oublier, en même temps que sa détresse, l'humiliante morale par laquelle, faisant de nécessité vertu, elle condamnait la vie.“ Bénichou, P., *Morales du grand siècle*. Paris, Gallimard 1948, s. 226.

po prosperitě; je tam, kde nás pohání zoufalství z této nenaplněné touhy.

Lidská prosperita je tedy postavena jako náš věčný cíl, ačkoli v obdobích bídy a pokoření je zapomenut. Jakmile se s tímto cílem ztotožníme, je jeho obsah brán jako neproblematický.

Přehnané spoléhání na odečítací příběh souvisí s předmětem mé dřívější námitky (v první kapitole), že tento druh vysvětlení přetěžuje změny na úrovni přesvědčení a podceňuje proměny zakoušení a citlivosti. Tyto dva omyly (pokud jimi jsou) jsou vzájemně spojené. Odečítací příběh věnuje příliš málo místa kulturním změnám způsobeným nástupem západní modernity, v nichž rozvinula nové porozumění identitě, místu jedince ve společnosti, v prostoru a v čase. Nedokáže vidět, jak moc jsme byli inovativní; má tendenci nahlížet na modernitu jako na vyloupnutí trvalého jádra lidských přesvědčení a tužeb z obalu metafyzicko-náboženských iluzí, které jej pokrývaly a omezovaly.

Ovšem novost ve způsobech našeho zakoušení světa a lidské situace: např. jako autonomních subjektů, které se dokážou radovat ze svých voleb, jako rovných občanů tvořících svrchovaný lid a nadaných možností ovládat dějiny; to vše a další je srozumitelné jenom v souvislosti hlubokých kulturních proměn, nového porozumění osobě, jednání, času či společnosti, které modernita na Západě vytvořila. Pokud všechny tyto změny ignorujeme nebo zplošťujeme, nedovoluje nám odečítací příběh uchopit změny v lidské zkušenosti. Zůstává mu pouze výklad změny přesvědčení a názorů.

Mým záměrem je podat v této knize jiný, dle mého názoru přesvědčivější výklad nástupu moderní sekularisty, než je tento. Zabýváme se tu tím, co se často nazývá „vládnoucím vyprávěním“, tj. obrazy tvořícími široký rámec dějinného vývoje. V naší době se tato vyprávění dostala pod značný tlak a jsou pokládána ideálně

za záležitost minulosti.²⁴¹ Tvrdím však, že tato vyprávění zdaleka nejsou překonaná, naopak jsou podstatnou součástí našeho myšlení. Každý nějaké držíme, včetně těch, kdo tvrdí, že je popírají. Potřebujeme proto mít jasno v tom, co děláme, a být připraveni diskutovat o těch vyprávěních, o která se opíráme. Pokusy o potlačení pouze vše zatemňují.

Sledoval jsem obrysy jednoho takového vyprávění, které je výkladem vzniku moderní sekularity a ve své obecné formě je široce a hluboce usazeno v moderní humanistické kultuře. Mívá čtyři související rysy: (a) tezi o „smrti Boha“, podle níž už nelze čestně, upřímně a s plným vědomím věřit v Boha; (b) určitou verzi „odečítacího“ příběhu nástupu moderního humanismu; (c) názor na původní motivace náboženské víry a jejich místo mezi ostatními trvalými lidskými motivy, který leží v základu odečítacího příběhu. Tyto názory se stále obměňují, od teorií devatenáctého století popisujících strach primitivních lidí z neznáma nebo jejich touhu ovládat živly až k Freudovým teoriím spojujícím náboženství s neurózou. Podle řady z těchto výkladů se náboženství stává jednoduše zbytečným ve chvíli, kdy technologie dosáhne určité úrovně: nepotřebujeme již Boha, když sami víme, jak na to.²⁴² Obecně bývají tyto teorie hrubě a nepřesvědčivě redukcionistické.

Spojují se (d) do chápání moderní sekularizace zejména jako ústupu náboženství tváří v tvář vědě, technologii a racionalitě. Myslitelé jako Comte v devatenáctém století s jistotou hovořili o sesazení náboženství z jeho piedestalu vědou, jak ilustruje Renanův výrok: „... při-

²⁴¹ Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofický ústav 1993.

²⁴² Sofistikovanější verzi tohoto argumentu podává Bruce, S., *Religion in Modern Britain*. Oxford, Oxford University Press 1995, s. 131–133.

jde den, kdy již lidstvo nebude věřit, nýbrž vědět; den, kdy bude metafyzický a morální svět znát tak, jako již zná fyzický.²⁴³ Na rozdíl od této sebejisté projekce dnes každý přiznává iluzi nějakou budoucnost; ale vize, kterou popisují, alespoň očekává pokles jejího významu.

Dohromady dávají tyto čtyři rysy představu, jak se moderní sekularizace často jeví z tábora exkluzivního humanismu. Proti tomu nabízím obraz dosti odlišný.²⁴⁴

²⁴³ „... il viendra un jour où l'humanité ne Loira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique.“ Cit. dle Denèfle, S., *Sociologie de la sécularisation*, c. d., s. 93–94.

²⁴⁴ Pokud se mi podaří říci tento příběh správně, potom uvidíme, že na fenomenální úrovni má příběh „smrti Boha“ svou pravdu. Skutečně vznikl humanismus, který může být chápán, a tedy také žit, jako výlučný. Viděno z jeho pozice se opravdu může jevit věrohodně, že nám věda ukazuje k materialistickému pojetí ducha. „Smrt Boha“ není jenom mylným teoretickým výkladem sekularity v moderní době; je rovněž způsobem, kterým můžeme chtít interpretovat, a tedy také zakoušet, moderní situaci. Není tím vysvětlujícím prvkem, který hledáme, ale je rozhodující součástí vysvětlovaného. V této roli jsem dalek toho tento příběh popírat.

Zkoumal jsem dvě stránky tvořící perspektivu „smrti Boha“ a jejich způsob, kterým „naturalizují“ rozmanité fasety vynořující se identity moderny na Západě. Ukazuje se, že tyto dva popisy mají odlišné těžiště. Okolo vědy vystavěná část, argumentující hlavně pro materialismus, je založena zřejmě nejvíce na epistemologických tvrzeních. Materialismus sám představuje ontologickou tezi: cokoli existuje, je založeno na „hmotě“, ať už tím rozumíme cokoli. V posledku se však jedná o argumentaci epistemologickou, neboť ontologická teze se odvolává na úspěchy vědy. Paradigmatické příklady platného vědění v moderním světě (předpokládejme) chápou skutečnosti, které studují, jako sestávající výlučně z hmoty, a proto se očekává závěr, že vše je hmota.

Ovšem i kdyby byl předpoklad o moderní vědě platný, závěr neplatí; dokládal jsem, že ty, kdo tento argument přijímají, vede k přehlížení jeho nedostatků přesvědčení (opět ne zcela oprávněné) vyplývající z celistvého pohledu na lidský mravní úděl, který je součástí materialismu. Ten je zde prezentován jako stanovisko statečných dospělých lidí připravených odmítnout útěšné iluze dřívější metafyziky a náboženství, aby uchopili realitu indiferentního univerza. Toto pojetí je spojeno s příběhem našeho vzestupu až k bodu, na kterém jsme schopni určit a následně odmítnout tyto dřívější iluze. Jde o příběh proslavený Kantem a jeho slavnou definicí osvícenství jako povstání lidských bytostí ze stavu poručnictví, za který byly samy odpovědné, z *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (zaviněné nesvéprávnosti). Heslem