

Jenom svět nestačí: Charles Taylor o sekularismu

The World is not Enough. Charles Taylor on Secularism

Petr Glombíček

Filozofická fakulta
Ostravská univerzita v Ostravě
Reální 5, 701 03 Ostrava
petr.glombicek@osu.cz

Abstrakt/Abstract

Článek se věnuje nejnovější knize Charlese Taylora *Secular Age* (2007). Poukazuje na její kořeny v hegelianství a v novějších kritikách modernity a probírá některé námitky vůči Taylorově koncepci včetně Taylorových odpovědí.

Taylor představuje dva typy současných etických projektů. Na jedné straně tzv. výlučný humanismus, na druhé straně imanentní antihumanismus. A smyslem jeho genealogie moderního sekularismu je ukázat vzájemnou podmíněnost mezi antihumanismem, humanismem a religiozitou s tím, že bez nějaké formy transcendence se každý západní hodnotový systém vystavuje nepřekonatelným tenzím, aby následně navrhl koncept originality volající k následování jako spojnicí hlavního nároku křesťanství ztělesněného v pojmu lásky k bližnímu s moderním uměním jako náhražkovým náboženstvím.

Taylorova práce je nejen v tomto ohledu postavena na jeho celoživotním zájmu o Hegelovu filosofii, v níž se hledá takový způsob, jak spojit etiku autenticity se smyslem pro společenství, který by překonal omezení reflektující racionality. Taylorovo obohacení Hegela můžeme chápat jako snahu nahradit tradiční nárok lásky k bližnímu srozumitelnějším pojmem podpory rozmanitosti v jednotě (resp. pojmem kultury).

The essay examines Charles Taylor's latest book *The Secular Age* (2007) by unveiling its Hegelian roots together with its debt to other critics of modernity and by considering some objections as well as Taylor's answers.

Taylor sketches two types of contemporary ethical projects. On the one hand he considers *exclusive humanism*, on the other the immanent antihumanism. The moral of Taylor's story of modern secularism comes to his claim that the anti-humanism is enabled by humanism and humanism again by religiosity. According to him this comes to indispensability of religion: namely, some notion of transcendence is necessary for coherence of any set of values available to western man. Actually the originality inspiring its following is what he understands as the key element that is shared by the central claim of Christianity embodied

in the notion of love (*agape*) overcoming the rigorism of explicit rules on the one hand and modern art as *Ersatzreligion*.

(Not only) this aspect of Taylor's recent work is rooted in his lifelong interest in Hegel, who looked for such pairing of the ethics of authenticity with a sense for community that could overcome the limits of reflective rationality. We can interpret Taylor's amendment to Hegel as a substitution of „support for differentiation in unity“ (or simply „culture“) for „love for neighbour“.

Nejnovější kniha kanadského filosofa Charlese Taylora *Secular Age*¹ navazuje bezprostředně na jeho esej *Catholic Modernity?* z roku 2001, který vyšel v jednom svazku s několika reakcemi.² Užitečné ovšem může být dívat se na ni jako na prozatímní završení Taylorovy celoživotní práce přinejmenším od knihy *Explanation of Behaviour* z šedesátých let přes monografii *Hegel* (Taylor, 1977), menší texty k výše zmíněným tématům a poslední milník *Sources of the Self* z roku 1989.³ A stejně jako posledně zmíněná kniha je také *Secular Age* pravá knihomolská lahůdka o devíti stech stranách. V následujícím textu se podívám spíš na předpoklady a kořeny Taylorova výkladu, zmíním některé námitky a zkusím s pomocí dalších Taylorových textů explicitněji než Taylor sám formulovat, oč mu podle všeho běží. Taylorova kniha totiž podle mne není jen pokusem nahradit osvícenecké vysvětlení, proč žijeme v sekulárním světě. Taylor také nechce jen předvést, že současný sekularismus vlastně nedrží pohromadě pro svou podmíněnost náboženskými projekty. Taylorovým nejzazším cílem je podle mne rehabilitace křesťanství jako důstojné netriviální možnosti v očích dětí postmoderny.

Nesmyslný úkol stručně shrnout Taylorovu devítisetstránkovou knihu lze ovšem splnit třeba tvrzením, že Taylorova historická reflexe v knize měla za cíl ukázat, že legitimita moderního západního humanismu stojí původně na deismu a na posedlosti řádem vlastní etickému univerzalizmu, který podle Taylora vyrůstá z křesťanských nápravných snah, institucionalizovaných ukázkově v mnišských řádech.

Podle Taylora se kdysi setrvalé (a správné) napětí mezi skutečným současným stavem a ideálním stavem (mezi pozemským a nebeským) během novověku zvyšovalo, až došlo k roztržení a obě roviny se ztratily navzájem z dohledu. Reformní nárok, aby všichni plně dostali výzvě v plné míře, vedl jednak k proměně chápání povahy etického projektu obecně, k související proměně chápání já, ale hlavně asi k proměně společnosti, jež všem nabízí stejné možnosti naplnění. Ruku v ruce se všeobecným zvyšováním normy ovšem musela jít rezignace na nejvyšší nároky, nedostupné pro člověka, který žije běžný život. Náhradou mohla být proměna chápání tohoto

¹ Taylor (2007). Zatímco Harvard University Press letos v březnu stihlo vydat svazek diskusí nad Taylorovou poslední knihou (Warner J., Wanawerpen, J., Calhoun, C. 2010), u nás jsem si všiml jedině recenze či reflexe a to přeložené z němčiny (Buss 2009).

² Heft (2001).

³ Taylor (1989).

obyčejného života. V raně novověkém kontextu mohla dávat smysl představa, že naplněným lidským životem je běžný život selfmademana. Bez křesťanského rámce ovšem tento projekt podle Taylora kolabuje do podoby líně tolerantního umírněného konzumního relativismu „posledních lidí“, který Taylor označuje za jeden ze základních „neduhů moderny“.⁴

Neukojitelné reformátorství se snahou neustále přitvrzovat pravidla také paradoxně vede přes snahu zajistit jednoznačnost pomocí explicitní formulace těchto pravidel k legalismu: explicitní formulace vždy inspirují k vynalézavosti v obcházení pravidel, a ústí tak v postoj „co není zakázáno, je dovoleno“. Taylor připomíná nahrazení starozákonního souboru příkazů, který vychází z „tvrdomi lidských srdcí“, novozákonním nárokem *agapé* obejít se bez explicitních norem, protože explicitně formulované závazné kódy se vždy mohou stát modloslužebnými pastmi, jež svádějí k násilnostem. Tady je podle mne jádro Taylorova návrhu.

Taylorova genealogie sekularismu se pochopitelně opírá o dlouhodobé kritické diskuse o modernitě. Koneckonců, klasik kritické reflexe modernity Adorno už od *Dialektiky osvícenství* rozvíjel v zásadě hegelovskou kritiku osvícenství jako demaskování každého pojmového rámce, jež samo nemá vlastní pozitivní obsah. Kritika pojmových rámců jako nekriticky uplatňovaných mýtů vede v Adornově pojetí k aporii, protože osvícenská kritika vede v prvním plánu k odcizení a následně vše, čím starý pojmový rámec nahradíme, nabývá nevyhnutelně stejného mýtického statutu. Adorno sám se přitom omezoval na kritiku mytičnosti osvícenecké racionality, jež pro něj byla hnána motivem ovládnutí, a byla tak jen technologií moci, proti které stavěl radikálně modernistický (v uměleckém smyslu) koncept autenticity subjektivního prožívání.

Přijmeme-li adornovskou kritiku a rozpoznáme-li aporii, do níž ústí, nabízejí se tradičně dvě východiska. Buď se pokusíme eliminovat aporii reinterpretací racionality jako společensky založené praxe (jako to dělá v návaznosti na Adorna nejznáměji Habermas), nebo aporii přitakáme. Akceptujeme pak radikální relativismus, podle něhož budou všechny pojmové rámce vposledku jen bezcílnými mocenskými strategiemi. Jediný nárok, který v takovém případě můžeme vážně akceptovat, je stát se vlastní normou. Nemůžeme akceptovat žádný tradiční projekt, protože jej vidíme jen jako nahodilý historicky podmíněný výraz neosobní vůle k moci. A to se samozřejmě týká také osvícenského projektu osvobození se díky odvaze samostatně používat rozum, protože každého nároku rozumu se týká totéž, co všech projektů osvícenstvím kritizovaných.

Hlavní alternativy religiosity

Taylor z této dialektiky kritické diskuse o povaze moderny především konstruuje dva hlavní typy etických projektů současnosti. Na jedné straně mluví o tzv. *výlučném humanismu*, na druhé straně o imanentním *anti-humanismu* inspirovaném Nietzschem a

⁴ Taylor (2002).

reprezentovaném novějšími francouzskými filosofy, nejznáměji asi Foucaultem. Tato temná strana představuje pro Taylora imanentní protiosvěcenství, jež otevírá prostor pro způsoby seberealizace, které moderní humanismus potlačuje. Nietzscheovství podle Taylora náboženství vyčítá neschopnost vyrovnat se s nepříjemnými fakty o lidské přirozenosti a následný útek do transcendentní sféry k pouhé náhražce výzvy, jakou před nás staví naše (omezené) lidství.

Hlavní alternativu k náboženství však podle Taylora představuje tzv. *výlučný humanismus*, případně jeho slabší verze, totiž ekologické směry, jež jsou slabší, nevýlučnou formou humanismu a pro něž je zdrojem nároku něco, co přesahuje svět specificky lidských potřeb. Výlučný humanismus odmítá náboženství a hledání transcendence jako nepřátelství k běžnému životu, v němž jediném přece se můžeme uskutečňovat. Náboženství zde vystupuje jako útek před realitou. A nietzscheánské těžko může být něčím víc než poslední výspou religiozity – stavěním (potenciálně nebezpečných) vzdušných zámek místo pořádné práce.

Smyslem Taylorova příběhu je ukázat, že nietzscheánské je podmíněno humanismem a humanismus je podmíněn religiozitou. Předvést tuto podmíněnost pro Taylora znamená dokázat, že religiozitu nemůžeme zkrátka zahodit a zapomenout na ni. Je podle všeho přesvědčen, že samotná myšlenka hodnot (ať už jakýchkoli) je spojena s myšlenkou transcendence jako jakýmsi minimem religiozity. Bez pojmu transcendence prý bude každé pojetí hodnot a snažení západního člověka trpět vnitřními tenzemi (ne-li kontradikcemi).

Základní dilema pro něj představuje nietzscheovská reakce na univerzalistický humanismus, který se pokouší přirozenou dravost převážně eliminovat nebo aspoň zkrotit ve jménu všeobecného štěstí. Přitažlivost anti-humanismu stojí na neuspokojivosti humanismu, který nedokáže dravá puzení trvale integrovat a snahou o jejich eliminování jakoby nám bral kus nás samých. Právě v tomto ohledu je pro Taylora anti-humanismus podmíněn osvícenským humanismem. Směřování k plnokrevné transcendenci podle něj umožňuje integrovat právě tuto divokou stránku lidské přirozenosti, pro kterou ve výlučně imanentním humanismu není místo.

Inspirace u kritiků moderny

Kromě toho Taylor po svém rozvíjí výsledky kritických diskusí o moderně. Jeho dějiny sekularismu podvracejí – stejně jako to dělal nejen Adorno, inspirovaný stejně jako Taylor sám Hegelem, ale také Adornův pokračovatel Habermas, ale nejznáměji samozřejmě Foucault a jeho vzor Nietzsche – pokrokářskou představu, že náš nenáboženský věk je zkrátka jen výsledkem úspěšného odhalení pověrečné ideologie.

Věda a náboženství pro Taylora představují spíše dvě oblasti „žité zkušenosti“ než soupeřící teorie. Taylor podle všeho chápe náboženství jako instituci určenou nějakým souborem praktik, ve kterých se také vyjadřují postoje. Takový soubor praktik je vázaný na nějaké společenské představy – ty ale nemají status teorií. Podle takového pojetí by mělo být možné být plnohodnotným aktivním členem nějaké náboženské obce nebo

věřícím mimo takovou obec, aniž bychom byli s to chápat filosofické problémy kolem theologie, natož umět na související filosofické otázky odpovídat. Náboženská víra v sobě potom pro věřícího nenese kupříkladu závazek dokázat a objasnit Boží existenci a vlastnosti. Pokud věřící sdílí společenskou představu, kterou lze rozumně označit jako „theismus“, pak kritériem pro to, abychom jej za theistu označili, bude primárně spíše jeho praxe.

Když mluvíme o ideologii, míníme tím soubor nepravdivých přesvědčení, která zastává velká část společnosti a která jsou podstatná pro udržení fungujících institucí. Taylor naproti tomu to, co chápeme zpětně jako dobové ideologie, interpretuje jako výsledky reflexe dobových společenských představ, jež jsou založené na sdílené ustálené praxi a nemají status teorií. Při využití vlastních starších textů a na ramenou práce starších historiků a filosofů mapuje vývoj společenských představ, jež představují jakési historické apriori pro zacházení s pojmy, jež jsou tématem knihy. Jak Taylor říká, zajímá ho, jak lidé v dané době chápali své společenské prostředí.

Obvykle přitom své téma demonstuje na vyjádření, jakého se zkoumaným pojmům dostalo v dobové filosofii a umění, resp. ve společenských institucích. Dobové obyčejy, zkazky, obrazy, stavby, básně (tedy nejen teoretická pojednání) nesou obvykle určité presupozice a ukazují specifika dobového chápání světa, společnosti a hodnot. Skutečnost, že něco bylo zvykem, že se provozoval nějaký obyčej – to, že hrál specifickou společenskou roli, nějakí lidé pokládali za vhodné se na něm podílet – Taylorovi pomáhá vynést na světlo souvislosti, v jakých byl takový obyčej ve své specifčnosti a ve svém vztahu k jiným dobovým institucím vůbec možný. Podobně je tomu s uměleckými díly, jejichž srozumitelnost nebo uznávanost či inspirativnost o dobových společenských souvislostech také vypovídá, takže stojí za to dívat se po námětech těchto děl, po jejich zpracování stejně jako po jejich společenské roli.

Závěry o pojmovém rámci a společenských představách, které z takových dokladů odvodíme, samozřejmě mohou přesahovat intelektuální a formulační schopnosti běžného člena zkoumaného společenství. Samozřejmě taky nebudeme počítat s tím, že by celá společnost do posledního jednotlivce musela sdílet veškeré představy, jež s ní vcelku spojujeme. Dokonce je zřejmě možné, že by s našimi obecnými formulacemi leckterí členové zkoumaného společenství nesouhlasili – ale koneckonců, my bychom možná také nesouhlasili s nezaujatě formulovanou pravdou o našich společenských představách, jak by ji viděl vnější pozorovatel.⁵

⁵ Taylorovy metody podle očekávání vyvolávají námitky pozitivističtějších historiků. Srv. příspěvky Jona Butlera a Jonathana Sheehana v knížce Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010, s. 193–243). Srv. také Taylorovu odpověď Sheehanovi tamtéž (s. 314–318). Základní námitka se týká obecnosti Taylorových tvrzení o dobových společenských představách. Historikové si budou stěžovat na nedostatek empirických dokladů pro Taylorova tvrzení. Taylor podle nich jednak tvrdí věci, pro které není dostatek dokladů, jednak se ani nesnaží nabídnout empirickou evidenci tam, kde je k dispozici v pracích jím citovaných historiků. Nejde ani tak o to, že by jeho tvrzení byla v rozporu s historickým zkoumáním. Spíše podle nich víceméně záměrně nechává fakta zkrátka stranou. Souhlasil bych zde s Taylorem, kterého spor stojí na rozdílu v metodách. Taylor poukazuje na to, že v případě *typu* závěrů, které činí, nelze postupovat jinak, než jak to dělá. Podle něj nám v žádném případě nezbyvá než se podívat na zvyklosti v dané epoše a z nich rekonstruovat síť představ, jež dobová praxe vyjadřuje. Podle mě se jedná

Na druhou stranu chce Taylor odlišit společenské představy od společenských teorií. Teorie musí být artikulovaná, formulovaná v obecných pojmech, rozhodně často přesahuje běžné dobové znalosti, takže jí běžný člen společnosti nejen nemusí rozumět, ale dokonce by s ní možná leckdy nesouhlasil. Společenské představy podle Taylora sice leckdy mají původ v nějaké teorii formulované jednotlivcem nebo rozvinuté v úzkém elitním kroužku, ale jako společenské představy je chápe Taylor až tehdy, když se stávají obecným vlastnictvím. Nemusí to ovšem podle něj znamenat, že dané představy sdílí úplně každý člen společnosti. Dokonce ani ten, kdo je sdílí, je podle Taylora nemusí být schopen formulovat v obecných pojmech – tj. jako teorii. Dobové představy se často vyjadřují příběhy, obrazy – mohou být ztělesněny v nějakém díle, výkonu nebo zvyklosti. Taylor podle všeho používá termín „společenské představy“ (*social imaginery*) ve smyslu dobového *commonsense*: souboru představ, přesvědčení a pojmů, které jsou pro určité společnosti charakteristické. Jsou to ovšem ty představy, na kterých stojí sdílené zvyklosti a jejich legitimita. Na druhou stranu výtvořiny, jež ze společenských představ vycházejí, mohou být jediným výrazem těchto představ.⁶

Taylor ve své knize především zkouší vyznačit rozdíly mezi „žitou zkušeností“ věřícího a bezvěrce, tedy identifikovat rozdíly v představách na pozadí jejich životní praxe. První odlišnost podle něj spočívá v původu plnosti života. Stěží se totiž prý obojdem bez nějaké představy, jak vypadá naplněný život.⁷ A zatímco pro náboženského člověka je podstatné, že taková plnost podstatně zahrnuje nějaký vnější prvek, něco nezávislého na nás, pro bezvěrce leží vše jen na něm samotném. Zatímco věřící se cítí obdarovávan, nenáboženský člověk se spoléhá jen na sebe a „jaký si to udělá, takový to má“. Klasickým ilustrativním příkladem je pro Taylora kantiánství, jež před nás klade nárok žít v souladu se svou přirozeností rozumových bytostí – stát se sami sebou, tj. mít odvahu používat vlastní rozum a řídit svůj život jen jím. Nemusíme ovšem být kantiáni a spoléhat jen na rozum – můžeme rousseauovsky sáhnout po svých

v zásadě o známý problém s pozitivismem: pozitivními empirickými fakty nelze v principu nikdy dostatečně ospravedlnit obecná tvrzení o nich. Přesto si na základě souboru jednotlivých faktů běžně můžeme udělat ucelený obrázek. Taylor tedy samozřejmě připouští, že se může mýlit, ale oprávněně se brání proti nařčení z provozování čistě spekulativní historie. Tím ovšem nechci nijak popírat Taylorovo hegelianství, o němž mluvím níže. V zásadě jde podle mě o rozdíl disciplín: totiž o rozdíl mezi historií, jež se chápe pozitivisticky, a filosofickou analýzou pojmů, jež chápe pojmy jako pravidla, jež mají výraz v praxi a jichž se lze dobrat jedině zkoumáním této praxe (možná bychom mohli mluvit o takové filosofii jako o transcendentální antropologii). Abychom porozuměli pojmovému rámci nějakého jednotlivce nebo nějakého společnosti, nemáme jinou možnost, než se podívat na jednání, které je výrazem takového rámce – protože tento rámec není ničím jiným než právě tím, co dochází výrazu v oné praxi.

⁶ Podrobnější samostatný výklad pojmu společenských představ srv. Charles Taylor (2004, kap. 2, s. 23–30, hlavně 23n.).

⁷ Přiznám se, že mne překvapilo, jak mnoha anglickým čtenářům (podle otištěných ohlasů) slovo „fullness“ v tomto spojení implikuje cosi náboženského. Taylor (in *Varieties of Secularism*, s. 316) v reakci na to podle mě celkem přirozeně vysvětluje, že jde o běžně používaný na náboženském kontextu celkem nezávislý pojem, který dochází výrazu ve frázích jako „To není žádný život,“ nebo „Žil naplno,“ stejně jako mluvíme třeba o možnosti žít plnohodnotný život.

citech nebo pudech.⁸ Nebo můžeme postmodernisticky odmítnout možnost skutečného naplnění a udělat z něj jen (těžko postradatelný) sen regulativní ideje.

Další změnou, k níž podle Taylora v posledních staletích došlo, je odlišení zaujatého hodnotového angažmá od nezaujatého postoje kritické reflexe a schopnost přecházet mezi obojím. Víra se tak stala jen jednou z možných konstrukcí, ve kterých se můžeme angažovat. A protože právě víra byla spojena s postojem, který byl přirozený, než jsme objevili možnosti kritického odstupu, stala se výsostným příkladem naivní konstrukce. Proto Taylor chápe svůj projekt jako zkoumání podmínek možnosti určitých druhů zkušenosti v našem historickém kontextu, tj. na tzv. latinském Západě. Důležité pro něj přitom je poukazovat na opomíjení skutečnosti, že také současné formy humanismu nepředstavují víc než jedno z možných zaujatých hodnotových angažmá, aniž by si ovšem vždy tuto skutečnost uvědomovaly. Podobně jako před ním pro Alasdaira MacIntyru⁹ představuje pro Taylora základní téma napětí mezi osvícenským nárokem vyvázat se z tradic a následným objevem, že racionalita má do té míry praktickou a společenskou povahu, že myslet znamená vždy myslet jako příslušník nějakého společenství s nějakou tradicí. Nezaujatá reflexe je vždy pouze sekundární a parazituje na kontextu společensky a tradičně podmíněných zaujatých praktických postojů. Taylor tedy obdobně jako před ním MacIntyre využívá postupů, s nimiž přišli postmodernisté, k obhajobě nějaké formy konzervatismu.¹⁰

U nás v Číně

Čtenář Taylorova staršího eseje *Catholic Modernity?* si může ověřit, že se autor knihy *Secular Age* zhlédl ve slavné čínské jezuitské misii ze sedmnáctého století, známé

⁸ Taylor zde očividně nepracuje jako vědecký historik, který by se pokoušel charakterizovat názory empirického Kanta a Rousseaua, ale jmény obou filosofů označuje historicky vlivné schematizace učení těchto filosofů, případně naopak dobové společenské intuice, jež dostaly v jejich textech vyhraněnou propracovanou formulaci. Kantova kritická filosofie rychle inspirovala pokusy o ucelený výklad, jež ihned vyvolaly upozornění na možné atheistické důsledky kantiánství. (Asi nejznámějším příkladem je Fichtovo zacházení s podněty z Kantových textů.) Diskuse o tom, zda Kant osobně (nebo Rousseau osobně) věřili v Boha a jakou formu tato víra měla, je jednoznačně téma pro historiky. Otázka, zda se Kantovy (nebo Rousseauovy) texty skládají v systém, který implikuje ateismus, nebo zda je přinejmenším otevřený ateismu, případně v jaké míře a z jakých pozic je Kantova (či jiná) filosofie náboženství neortodoxní, je téma pro historiky filosofie, případně pro theology, kteří s nimi spolupracují. To, že se při výkladu kantovské etiky lze docela dobře obejít bez poukazu k Bohu, se mi ovšem zdá zřejmé (ostatně se tak Kantova etika na elementární úrovni běžně vykládá) – přestože jsem osobně přesvědčen, že Kantův systém ve své autentické podobě odkaz k Bohu zahrnuje (příčemž povaha tohoto odkazu je téma na samostatnou diskusi). Mimochodem, tento Taylorův odkaz právě na Rousseaua s Kantem je dobrým příkladem toho, jak těsně Taylor sleduje Hegelův systém. Právě Rousseau s Kantem jsou totiž nálepky, které pro kritiku citově a rozumově založené etiky používal právě Hegel – hlavně v *Základech filosofie práva*.

⁹ Viz MacIntyre (1988).

¹⁰ Přijatelnost Taylorových závěrů je tak očividně podmíněná jednak přijetím nějaké formy společenského relativismu, jednak uplatněním tohoto relativismu na obranu konzervativního hodnotového rámce. Zatímco to první se mi zdá celkem jednoduše přijatelné, druhá věc vyžaduje specifický přístup, pokud nemá skončit v banalitě. Taylor ovšem podle mě nabízí elegantní východisko, o němž bude řeč v závěru.

vstřícností k tradiční čínské kultuře, metodou tzv. *akomodace*.¹¹ Kromě toho, že přizpůsobili svůj vzhled a osvojili si místní kulturu, mohli misionáři ledacos z konfucianství tolerovat jako občanskou (nikoli náboženskou) instituci. Udělali zkrátka vše, aby Číňanům (ale také Japoncům, Indům aj.) křesťanství přiblížili, totiž ukázali je jako cosi srozumitelného a přijatelného, ba žádoucího. Zašli tak daleko, že zavdali příležitost k obviněním z překročení mezí ortodoxie.

Taylor naopak varuje před pokušením tribalismu. Uzavřou-li se křesťané do systému předpisů, riskují prý, že se minou s tím, co bývá bráno za základní poselství jejich víry, totiž láska k bližnímu: láska (*agapé*), která vyvazuje ze zákona. Budou-li dnešní křesťané trvat na tradičních institucích, budou se chovat stejně jako známé novozákonné příklady věrných stoupců starší ortodoxie tváří v tvář evangeliu. Budou stejně směšní a odpudiví jako zákoníci a farizeové, kteří v *Novém zákoně* dogmaticky slovíčkaří nebo se pohoršují nad uzdravováním nemocných ve sváteční den. Už ve svém starším eseji o katolické modernitě Taylor trefně poděkoval Voltairovi a ostatním kritikům náboženství za upozornění na tato pokušení křesťanů. A prizmatem obdivu k čínské jezuitské misii můžeme užitečně číst Tayloru poslední knihu.

Jezuita Mattheo Ricci v sedmnáctém století na misii v Číně odlišil výsledky uplatnění přirozeného rozumu od prvků, jež jdou proti křesťanské zvěsti. Situace současného křesťanského intelektuála je podle Taylora podobná. Křesťané si musí uvědomit, že nestojí před výzvou obracet větší či menší počet jednotlivců, nýbrž před celou sebevědomou sekularizovanou společností. Nemá valný smysl snažit se vrátit tuto společnost do premoderního stádia. Spíš je třeba opustit představu společnosti založené na křesťanství, tj. představu čehosi, čemu Taylor říká *křesťanstvo* (*Christendom*), a připustit, že ke křesťanství přinejmenším může patřit opuštění zažitého způsobu života, jež si čtenáři Bible vzorově spojují se jménem starozákonního Abraháma, který vyrazil ze svého spokojeného městského života za zemí zaslíbenou. Pokoušet se o vybudování společnosti prostoupené křesťanstvím v politice i ekonomice přece mimo jiné znamená pokoušet se o návrat do stavu, který vyústil v osvíceneckou kritiku. Křesťané musí akceptovat, že Západ (resp. celý svět) představuje „misijní území“ v tomto novém smyslu. A měli by sami poděkovat osvícencům za jejich vtípnou kritiku, která pomohla vysvobodit křesťanství z pozice mocenské instituce a dala křesťanům příležitost položit si otázku, jak dalece vlastně znají Boha, v něhož věří, a jak dalece mu rozumějí. Položit si tuhle otázku znamená, jak se zdá, pro Taylora vyjít z pozice ideologa zpátky na cestu víry.

Originalita volající k následování je moment, který pro Taylora spojuje moderní umění, reakce hlavní postavy evangelií na představitele dobové ortodoxie a světce křesťanské tradice. O tuto spojnicu by také opřel obhajobu proti námitce, že sám nenabízí žádný recept na současnou situaci. Ostatně, viděli jsme, že právě posedlost řádem se systémem všeobecně závazných norem byla pro Taylora zásadním krokem na cestě k sekularizaci. Receptem na současnou situaci pro něj jako křesťana je právě

¹¹ Viz Wright (2006, zvláště s. 116–123), ale také např. s. 74; Fairbank (1998, s. 179n.).

schopnost přistoupit na potřebu vykračovat z rámců explicitních pravidel vedená v případě křesťana láskou k bližnímu. Tenhle nárok tedy stojí především před dnešními křesťany. Koneckonců, když se v Novém zákoně dojde na nejvyšší přikázání, totiž na lásku k bližnímu, ilustruje se téma příběhem o dobrotivém Samaritánovi,¹² tedy vzorovým příkladem vykračování z hotových rámců – a to jak v obsahu té historiky, tak v její formě. Příběhem o dobrotivém Samaritánovi se totiž odpovídá na otázku: „A kdo je bližní?“ Odpověď historikou, která je navíc sama zakončena otázkou, se samozřejmě lehkostí překračuje nástrahy otázky po esenci, resp. definici – neuvádí se jednoduše význačný příklad splňování dané vlastnosti, ani výčet, ani obecný výměr – a vyvolává se naděje, že další otázky po explicitních formulacích obecných pravidel nejspíš neprijdou, protože rozhovor nebude pokračovat formou výsledku, ale v duchu tématu, o němž je řeč, totiž láska k bližnímu. Učeně řečeno, odpovědí na otázku se tady mění diskurs a tato změna diskursu sama patří k obsahu odpovědi.

Hegeliánství?

Taylorova práce o sekularismu se očividně částečně opírá o jeho dlouhodobou interpretaci Hegela. Taylor ovšem na rozdíl od Hegela neusiluje o integraci křesťanství do politiky.

Hegel byl podle všeho fascinován rolí náboženství v klasické antice a doufal, že křesťanství by se dalo sloučit s osvíceneckým důrazem na autonomii, k němuž patří také vymítání pověry, tak, aby poskytlo modernímu státu moment scelující etiku s politikou. Tématem Hegelových raných theologických textů, které z valné části sám původně nezveřejnil (a které podle mě inspirují Taylora nejvýrazněji), je především společenství založené na lásce, primárně na lásce k bližnímu, s kritickým výkladem možností takového společenství v moderní společnosti.¹³ Hned na úvod můžeme říci, že společenství lásky je pro mladého Hegela v současnosti nemožné, protože vyžaduje bezprostřední vztah (Taylor analogicky mluví o „porézním ego“) ke světu, který moderní – odcizený – člověk postrádá.

V *Duchu křesťanství* Hegel kritizuje osvícenství především pro reflektivní racionalitu, která je podle něj svázána se společenským atomismem, jaký došel výrazu v Hobbesově a Lockově politické filosofii. V reflexi se *já* vyděluje z přírody, takže etický řád už nemůže samovolně vyrůstat z přirozených potřeb – a normativní morálka nemůže být součástí přírodního řádu. *Abstraktní ego*, o kterém mluví Hegel už v souvislosti s římskou společností, podle všeho už dobře odpovídá Taylorovu *uzavřenému ego* (buffered self). Náboženským protějškem reflektivní racionality a politického atomismu je pro mladého Hegela židovské oddělení člověka od Boha, respektive jejich představa zásvětního Boha. Když židé navíc promítnou do takového Boha univerzalistický nárok jáství, dojdou k náboženství jako zásvětnímu zákonodárství: hegelovsky řečeno, k náboženství pozitivity. V takovém řádu je člověk

¹² Evangelium podle Lukáše 10, 25–37.

¹³ Hegel (1986).

podřízen zákonu, který je mu naprosto vnější, a dobré jednání pak spočívá v dodržování takového zásvětního vnějšího zákona. Odtud vyrůstá morálka, kterou Hegel vnímá jako morálku nesvobody, ostře protikladnou moderní autenticitě stejně jako klasickému řeckému ideálu.

A Hegel hledá právě způsob, jak spojit etiku autenticity se smyslem pro pospolitost, jež by překonal omezení reflektující racionality. Východiskem má být láska. Hegelovou inspirací zde byla Hölderlinova filosofie identity, podle které láska představuje znovunalezené zakoušení harmonie myšlení a bytí, duše a těla, vědomí a bytí v jejich prapůvodní jednotě, jež se vytratila s reflektující racionalitou, jejímž překonáním (či transcendencí) má láska být. Jakožto návrat opětného nalezení je láska ostrým vědomím této jednoty – čímž se liší od původního stavu premoderního člověka. Proto je také uskutečněním principu svobody. Křesťanská láska totiž ladí s moderním principem autonomie, ale bez oddělování rozumu od citu.

Některé výklady se dovolávají Hegelovy *Filosofie dějin*, kde se na několika místech mluví o rozumu, který se realizuje v dějinách, jako o způsobu, jak se projevuje náboženství.¹⁴ Je-li principem tohoto náboženství láska k bližnímu, je nasnadě říct, že láska k bližnímu je pro Hegela principem dějinného pohybu. Principem pohybu dějin je pak směřování k harmonické jednotě v různosti.

Ježíš Kristus je pak ztělesněním principu lásky k bližnímu. Takové ztělesnění umožňuje utvořit si pojem lásky k bližnímu: jednak z lásky k bližnímu znamená původně jednat jako Ježíš Kristus, tj. následovat ho, řídit se jeho příkladem jako ztělesněním nebo názorným příkladem pravidla, jež ještě neumíme v obecné podobě formulovat. Rozpoznat Krista jako příklad hodný následování, a tak rozpoznat normativní sílu jím ztělesněného pravidla (když je neumíme artikulovat) pak znamená vytušit, že princip, který Kristus ztělesňuje, je přítomen také v nás: vytušit, že jsme bytostí takřikajíc fungující na principu lásky k bližnímu. Když omezím náboženské a hegelíánské konotace: rozpoznat názorný příklad jednání na základě lásky k bližnímu jako příklad hodný následování znamená první krok k tomu, abychom rozpoznali jako svůj cíl vytvoření kultivované harmonické společnosti.

Hegel tuto tezi opakovaně ve svém díle ilustruje na konfrontaci římské společnosti založené na abstraktním právu a židovského náboženství založeného na božském zákonu na jedné straně a rané křesťanské obci založené na následování Krista na straně druhé. Konfrontace těchto dvou přístupů Hegelovi slouží k objasnění dynamiky implementace normativity do jednání, resp. sloučení normativního s aktuálním. Výsledkem této konfrontace je primárně myšlenka autonomie jako principu sekulárně chápané svobody. Raní křesťané totiž podle Hegela nedokázali dát smysl normativitě lásky k bližnímu v politice, resp. v životě v širším společenství.

Vést autenticky křesťanský život pro ně bylo možné jedině v odloučení od širší obce – být skutečným křesťanem pro ně nevyhnutelně znamenalo zřít se „světa“ ve smyslu aktuálního politického společenství. Bylo nutné vzdát se rodiny, majetku a

¹⁴ Literatura k tématu je obsáhlá. Vycházím zde hlavně z Ormiston (2009).

pozemské kariéry, bylo nutné odmítnout snahu realizovat se v běžném světě. Když se takto křesťané stáhnou do uzavřeného společenství, upadají podle Hegela do tzv. pozitivitu: aby byla osvojená norma objektivní, musí být vnější – a tato vnějškovost se realizuje formou interní církevní hierarchie a předpisů. Internalizovaná normativita se tak oddělila od empirického historického křesťanského náboženství a realizovala se v myšlence svědomí, potažmo v myšlence sekulární mravní autonomie. Během dějinného vývoje se z ní zároveň vytratil zřetel k principu lásky k bližnímu. Příklady jednání z lásky k bližnímu tak lze (jak ostatně ukazuje na historických příkladech ve své poslední knize také Taylor) snadno podřídit racionální skeptické kritice, která poukáže na možnost interpretovat je řadou jiných způsobů. Přestávají tak být jednoznačnými příklady, přestávají být ztělesněním principu, přestávají být symboly – a stávají se prázdnými modlami. Když takový obraz či příklad nevede k přemýšlení nad principem, jehož symbolem má být, stává se v očích toho, kdo jím není patřičně inspirován, jen proprietou tmářského kultu nebo propagandistickým trikem a mocenským nástrojem.

Přesto Hegel ještě ve svých pozdějších spisech zkouší, jak by bylo možné uplatnit zkušenost, jež podle něj určila život raně křesťanského společenství, také v moderní společnosti. Obrat k subjektu spojený s objevem niternosti podle něj znemožnil bezprostřední jednání z lásky. Hegel se ovšem nechce vracet před osvícenství, ani to nepokládá za dost dobře možné, respektive za dobré. Takový obrat by i pro něj byl regresem do méně zralého stádia společnosti. Navázat znovu vztah ke zkušenosti lásky k bližnímu by ale pro Hegela bylo očividně lékem na to, co Taylor nazývá „neduhy moderny“. Musí se tak ovšem – u Hegela stejně jako u Taylora – stát nikoli navzdory modernímu pojetí subjektivity, nýbrž naopak právě především pomocí něj.

Právě moderní pojetí subjektivity by mělo podle Hegela umožnit, abychom porozuměli dynamice vývoje pojmání subjektu a obecně společenskému vývoji tak, že hnacím principem je zde láska k bližnímu. Nehegeliánsky řečeno, moderní pojetí jáství spojené s myšlenkou mravní autonomie by nám mělo pomoci lépe pochopit, že naším cílem je kultivovaná společnost, jež není k odlišnostem jen tolerantní, ale také přátelsky uznalá. Cílem je společnost, jejíž členové mají příležitost uskutečňovat své jedinečné životní projekty co nejlépe ve vzájemné harmonii. Uskutečňování individuálních cílů v takové společnosti dokonce prospívá celku. Cílem je tedy společnost, jež podporuje co největší rozmanitost v celkové harmonii. Podpora rozmanitosti v jednotě – to je asi slogan, kterým bychom mohli pro srozumitelnost nahradit výraz „láska k bližnímu“, chápeme-li to jako hnací princip společenského pokroku.

Hlavním Hegelovým pokusem formulovat filosofii, jež by předvedla, jak jednání pramení z lásky k bližnímu, způsobem přijatelným pro moderního čtenáře, tj. mimo jiné s ohledem na moderní pojetí subjektu, jsou jeho *Základy filosofie práva*. Tady se Hegel pokouší princip jednání, který pro rané křesťany ztělesňoval Ježíš Kristus, uchopit pojmově, tj. ve filosofickém systému. Tento systém ovšem právě s ohledem na moderní pojetí subjektivity, jež vytváří půdu pro skeptické odmítnutí každého abstraktního systému, musí podle Hegela být dialektický a takřkajíc konkrétní, tj. musí brát v potaz konkrétní okolnosti jednání, tj. situaci jednajícího.

Hegelova práce s pojmem náboženství je přinejmenším do jisté míry motivovaná jeho zájmem o politickou filosofii. Hegela od začátku fascinovala role náboženství v řecké obci. Náboženství tedy Hegela aspoň částečně zajímá jako občanské náboženství, respektive jako pojítka společnosti. Pro člověka post-osvícenecké společnosti má (podle některých výkladů Hegela) takový cíl podobu polečnosti založené na svědomí a odpouštění (jak snad můžeme pro zvýšení srozumitelnosti a bez příliš velké nepřesnosti parafrázovat představu moderní společnosti lásky k bližnímu). Pro Hegela zřejmě jde o výraz obecnější potřeby být členem společenství, jež má nadějně vyhlídky – i kdybychom odhlédli od konkrétního obsahu těchto nadějí. Ještě základnější je potom potřeba být vůbec členem nějakého společenství – tj. potřeba širšího společenského rámce, navíc pak rámce, který může jeho člen chápat jako výraz nadosobního řádu.

V premoderní společnosti figuruje na všech právě uvedených stupních náboženství. Post-osvícenecký člověk žádnou z těchto potřeb neztrácí, ale náboženství pro něj nepředstavuje typickou možnost jejich naplnění. Naznačené potřeby se pak realizují jinými cestami – mimo jiné třeba identifikací s totalitními ideologiemi, jež bychom v rámci Hegelovy politické filosofie náboženství mohli chápat jako specificky moderní modlářství (pokus plnohodnotně zastoupit nekonečno něčím konečným). Když zohledníme roli náboženství (potažmo lásky) v Hegelově politickém myšlení, můžeme lépe pochopit, že Hegelova filosofie dějin nejen není vhodným nástrojem, jak ospravedlnit hrůzy totalitních režimů, ale naopak umožňuje pochopit, v čem tyto režimy představují selhání a slepou uličku, a také porozumět zdrojům odporu vůči nim. Taylorova kritika současných nenáboženských alternativ totalitarismu (humanismu a jeho protějšku) by pak měla být zřejmá z předchozích stran.

Taylor ovšem narozdíl od Hegela podle všeho nemá v úmyslu ukazovat, proč má být nějaká forma křesťanství státním náboženstvím. Naopak před takovou perspektivou varuje. Zároveň by očividně rád ukázal křesťanství jako víc než obrázkovou učebnici etiky, jako to někdy dělá Kant. Ke kantiánskému výkladu by zpočátku sváděla hlavně Taylorova snaha oddělit náboženství a vědu jako dvě svébytné oblasti lidského života. Jako však není přijetí křesťanství přijetím určitého typu přírodovědné teorie nebo přijetím určitého typu etické teorie, není také přijetím nějaké právní nebo politické teorie – o nic víc než třeba přijetím nějaké teorie ekonomické. Taylorovsky chápané křesťanství je totiž mimo jiné podstatně vykračováním z každé formy toho, co Hegel nazýval pozitivitou. Je tedy podstatně překračováním každého souboru explicitních norem a to ve jménu lásky (ve smyslu sjednocování v různosti). Jako takové může spojovat společenství, ale sotva to může dlouhodobě činit jako legalistická soustava.

Čím tedy může nebo má podle Taylora být křesťanství pro současného západního člověka? Není součástí přírodovědného obrazu světa, ani politického zřízení nebo právního systému. Taylorovy úvahy ukazují křesťanství jako součást naší kultury. Zatímco naše politika může zůstat sekulární a procedurální, součástí naší kultury je historicky křesťanství. Koncept exemplární normativity obecně a exemplární normativita lásky k bližnímu podle mne dokonce podstatně vymezují samotnou naši současnou představu o tom, co kultura je.

Dvě námitky

Když Taylor kritizuje nenáboženské postoje, lze jeho kritiku shrnout do námitky, že všechna nenáboženská stanoviska lze nakonec redukovat kromě nietzscheánství na dvě pozice. Jednak je to humanismus, který chápe všechny hodnoty jako relativní k lidským potřebám, jež nemá jak legitimovat. Zadruhé je tu postoj, který Taylor spojuje primárně s hlubinnou ekologií a v rámci kterého se hodnoty vztahují takříkajíc k řádu světa, jehož jsou lidé součástí. Dobré je pak to, co prospívá tomuto světu jako celku. Podle Taylora ani tento druhý postoj nemá jak poměřit a založit povahu takového prospívání. Přinejmenším v tomto druhém případě se nabízí otázka, zda nemůžeme najít nějakou teorii hodnot, jež by je dokázala přesvědčivě představit jako nezávislé takovým způsobem, abychom mohli mluvit o jejich objektivitě.

Na poměrně přesvědčivou alternativu v tomto duchu upozornil v reakci na Taylorovu knihu Akeel Bilgrami, který se opřel především o práci Johna McDowella a Garetha Evanse.¹⁵ Jeho návrh počítá s jistou formou externalismu ohledně obsahu přesvědčení a obecně mentálních stavů, chápaných jako intencionální, společně s prostým rozlišením hlediska první a třetí osoby. Bilgrami připouští, že Taylorův nápad dává dobrý smysl. Nepopírá tedy možnost transcendence v taylorovském smyslu. Pouze navrhuje koncepci, v jejímž rámci bychom se bez takové formy transcendence mohli obejít. Při vši Bilgramiho deklarované konsenzualitě je ovšem jasné, že jeho návrh je ekonomičtější, když ukazuje, že je možné podržet objektivitu hodnot také v „odkouzleném“ světě.

Bilgramiho rozlišení první a třetí osoby bude český čtenář nejspíš znát z kontextu teorií interpretace – ať už gadamerovské, nebo davidsonovské, když ne od Taylora samotného. Stručně a jasně: Pohled z hlediska třetí osoby je pohledem nezaujatého pozorovatele, který na základě vstupů usuzuje na výstupy. Díváme-li se takto na člověka (respektive na někoho, kdo jedná) chápeme ho jako výslednici dosavadních podnětů. Můžeme vysledovat pravidelnosti jeho chování. A můžeme předpovídat, jak se zachová. Nemusíme se tak dívat jen druhé – stejným způsobem můžeme reflektovat vlastní chování. Takový postoj se liší od postoje, kdy jsme takříkajíc ve své kůži a zaujímáme vlastní stanoviska. Když zamýšlím něco udělat, pak pouze nepředpovídám nebo neodhaduji, co že to udělám. A když říkám, že někdo druhý něco zamýšlí, pak pouze nepředpovídám nebo neodhaduji, co že udělá.

Externalismus ohledně mentálních stavů znamená, že mentální stavy nechápeme jako čistě subjektivní, nýbrž jako stavy zaměřené na své předměty: jsme přesvědčeni, že je zde něco, co se má tak a tak, bojíme se něčeho, co se má tak a tak (nezávisle na nás), chceme něco, co se má tak a tak (opět nezávisle na nás) atp. Identifikovat mentální stav tak znamená identifikovat náš subjektivní postoj k něčemu objektivnímu. Objektivní moment mentálního stavu tedy musí patřit k mentálnímu stavu samotnému. Tento obsah mentálního stavu třeba není možno adekvátně zkoumat z hlediska třetí osoby, tedy z

¹⁵ Bilgrami (2010).

nezaujatého reflektujícího stanoviska. Může být identifikovatelný jedině, když bereme vážně hledisko první osoby, v rámci něhož má smysl mluvit o mentálních stavech, když své jednání nebo jednání někoho druhého odůvodňujeme a mluvíme o úmyslech jednání, jež s sebou nesou specifický typ závazků odlišný od závazků spojených s čistě objektivní předpovědí chování. Hodnoty pak nejsou čímsi subjektivním, co je do světa jen promítáno ze subjektivního pohledu, ale situujeme je do světa, přestože nejsou předmětem objektivního vědeckého výzkumu, nicméně slouží při vysvětlování odůvodnění našich činů. Stejně jako Taylor mluví také Bilgrami v návaznosti na McDowella o hodnotách jako čemsi na způsob sekundárních kvalit.

Taková ontologie hodnot počítá s jejich objektivitou, aniž by musela držet premoderní představu světa čar a kouzel. A zároveň se vyhne myšlence transcendence v taylorovském smyslu. Hodnoty nejsou objektivní z hlediska třetí osoby, aniž bychom je museli chápat jako čistě subjektivní, tedy jako náš výtvar. Nejsou to naše výtvary, přestože by nemělo smysl uvažovat jejich existenci, kdyby zde nebyli ti, jejichž hodnoty to jsou a na které kladou nárok a závazky. A Bilgrami doufá, že se tak vyhne Taylorovým výhradám vůči výlučnému humanismu i ekologismu, který tíží transcendence přenáší na přírodu jako to, co zde subsistuje nezávisle na nás. Bilgrami sám mluví o své koncepci jako o heideggerovské. Stejně tak bychom ovšem mohli použít nálepku „hegelovská“, „intersubjektivistická“ nebo „společenská“. Bilgrami tak nabízí alternativu k Taylorově dichotomii transcendentní/imanentní, přičemž jeho návrh je přijatelný v Taylorově vlastním rámci. Zároveň si nárokuje přijatelnost také pro Taylorovy protivníky z řad scientistů, neboť ontologie hodnot jako objektivních entit, jež nejsou předmětem přírodovědy, podle Bilgramiho nenarušuje nárok vědy. Rozumný vědec prý nebude tvrdit, že věda zkoumá všechny vlastnosti světa. Takový nárok podle Bilgramiho nemá nic do činění s vědou, nýbrž pouze s filosofií – a podle něj by to byla špatná filosofie stejně jako filosofie, jež by chtěla podržet objektivní hodnoty jako součást světa jakožto předmětu vědeckého zkoumání (jako to dělají kupříkladu kreacionisté). Bilgrami zkrátka navrhuje jak si zachovat představu objektivních hodnot, aniž bychom se dostali do sporu s moderní vědou na jedné straně a zároveň aniž bychom museli počítat s transcendentním Bohem.

Když Taylor na Bilgramiho reaguje,¹⁶ připomíná, že pokusů vrátit světu kouzlo objektivních hodnot bylo samozřejmě více. Společná je jim opozice k osvícenecké představě, že naturalizace objektivní je bojem s pověrou – tedy opozice k tzv. „subtraction story“: vyprávění, jak nás vědecký pokrok zkrátka zbavil pověr. A vypadá to, jako by Taylora primárně nezajímala validita takových alternativních teorií – jako by neměl potřebu rozhodovat, která z nich je pravdivá. Sám totiž nenabízí teorii – jeho tématem není teoretická ontologie hodnot. Místo ní vypráví příběh a to příběh o proměně vnímání hodnot na Západě. Žádný pokus konstruovat teorii, podle níž budou hodnoty objektivní, tuto proměnu nezvrátil a podle Taylora zřejmě ani zvrátit nemůže.

¹⁶ Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010, s. 303n.).

Nejsilnějšími pokusy zahlédnout zase svět plný čar a kouzel, svět jako na nás nezávislý postačující zdroj hodnotových nároků, nachází Taylor v poezii, jež vychází z romantismu – u Wordswortha, Novalise nebo Rilka. Ale právě v nich vidíme, jak je takový pohled ze své povahy křehký. Romantická poezie je vědomě jen voláním po jiném světě, které nejlépe dosvědčuje, že jde o svět ztracený. Podle Taylora se zkrátka už nedokážeme ani přiblížit staré zkušenosti premoderního ega, jež nebylo uzavřené a patřilo do svého světa. Andělské chóry, o nichž mluví Rilke na začátku první elegie, nejsou jednoduše už součástí našeho světa. Abychom Rilkovi rozuměli, musíme se nechat vést jeho obrazy, jeho vnímáním a citlivostí. Už tu ovšem nejsou andělské chóry samotné, je tu jen básníkův text, ze kterého se můžeme přiblížit autorovu postoji k nim.¹⁷

Taylorovu reakci na Bilgramiho můžeme zúročit také v případě další ilustrativní námítky vůči *Secular Age*. Simona Duringa v jeho příspěvku do *Varieties of Secularism in a Secular Age* zajímá pojem světské přizemnosti.¹⁸ Proti Taylorovým poukazům na nepostradatelnost duchovního hladu staví schopnost zakoušet krásu bez vztahu k jakékoli transcendenci. Schopnost něco si esteticky užít může být plná a sofistikovaná, aniž by proto musela seabeměně slevit z naprosté světskosti. Ba naopak, zavádění odkazu k jakékoli transcendenci by plnost estetického zážitku za určitých okolností devalvovalo. During vlastně poukazuje na vznešenost nietzschovského *amor fati*. Přijmout nahodilost světa, nahodilost společenského uspořádání i nahodilost vlastního života, místa ve světě a společnosti, přijmout svou konečnost, přijmout fakt, že vlastní život nepřispívá k ničemu v jakémkoli smyslu absolutnímu, nepochybně nese pečeť vznešenosti. Taková vznešenost dokonce vyžaduje nepřítomnost transcendence, protože každá transcendence by tuto vznešenost devalvovala.

Duringem nastíněná forma vznešenosti je spiritualitou postmoderny. Pramení z odmítnutí všech velkých vyprávění, z odmítnutí hledat vyšší smysl. Znamená zakoušet vlastní existenci jako pouhý ornament na životě společnosti, zakoušet tuto společnost jako pouhý ornament každého širšího kontextu, ať už globálního nebo dějinného, a zakoušet tento širší společenský kontext jako pouhý ornament v dění světa, který je nanejvýš ornamentem každého obecnějšího rámce (bytí). Už představa ornamentu vypadá paradoxně – je-li ornament ornamentem, je ornamentem něčeho podstatnějšího, takže taková představa presuponuje vždy širší kontext. Postmoderní myšlení ovšem chápe takový paradox jako jakousi antinonii čistého rozumu. Postmodernismus pak je především pokusem odhalit prázdnotu hledání solidního základu za každým ornamentem. Jako takový se postmodernismus opět ukazuje jako nietzschovský. Sotva totiž najdeme lepší ilustraci postmoderního postoje než Nietzscheův úvod ke spisku o pravdě.

Taylorovská odpověď sotva může být jiná než hegelovská. Mohli bychom ji také zasadit do analytické diskuse internalismu s externalismem. Hegelovsky bychom

¹⁷ Srv. Charles Taylor (2007).

¹⁸ Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010, s. 105–125).

odlišili stanovisko vědomí, ze kterého je předmět dán určitým způsobem, od stanoviska pojmového, jež ke způsobu danosti předmětu pro vědomí přiřadí také předmět sám. Způsob danosti určuje předmět (smysl určuje referenci), ale určité způsoby danosti mohou vylučovat jiné způsoby danosti téhož předmětu (je-li Clark Kent zbabělý, pak Clark nemůže být totožný s hrdinou Supermanem). Vznešenost pro postmoderní vědomí tedy může být nevyhnutelně čistě přízemně světská. Taylor by asi souhlasil s tím, že tento aspekt dobře charakterizuje, co míníme postmoderním vědomím. Tento aspekt takřkajíc ukazuje postmoderní vědomí v jeho pravdě. Být postmoderní přece skutečně znamená být prost duchovního hladu. Taylorova kniha podle mě vůbec nepopírá, že tomu tak je. Naopak, toto je jedním z jejích východisek.

Zvnějšku naproti tomu můžeme vidět konsekvence postmoderního postoje, přinejmenším jistou jednostrannost, jež implikuje potřebu překonání. A politická zkušenost posledních let nám dala dostatečně zakusit konfrontaci postmoderního skeptického přijetí vlastní konečnosti na jedné straně se svou hegelovskou negací v podobě různých tribalistických podob nešťastného vědomí na straně druhé. Pokud existuje obecná formule pro politické, kulturní a ekonomické konflikty posledního desetiletí, rýsuje se právě zde.

Literatura

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha.
- Bilgrami, A. (2010): „What Is Enchantment?“ In Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. (2010): 145–165.
- Buss, G. (2009): „Hlad po transcendenci.“ *Salve 2*: 99–122.
- Fairbank, J. (1998): *Dějiny Číny*. Lidové noviny, Praha.
- Heft, J. L. ed. (2001): *Catholic Modernity*. Oxford University Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1986): *Frühe Werke*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1990): *Základy filosofie práva*. Academia, Praha.
- MacIntyre, A. (1988): *Whose Justice, Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Ormiston, A. (2009): *Love and Politics*. SUNY Press, New York.
- Taylor, C. (1977): *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. (2002): *Etika authenticity*. FILOSOFIA, Praha.
- Taylor, C. (2004): *Modern Social Imagineries*. Duke University Press, Durham.
- Taylor, C. (2007): *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010): *Varieties of Secularism*.
Harvard University Press, Cambridge Mass.

Wright, J. (2006): *Jezuité*. BB Art, Praha.