

Univerzita Palackého v Olomouci

Cyrlometodějská teologická fakulta

Katedra filozofie a patrologie

Katolická teologie

Petr Balát

Sekulární doba podle Charlese Taylora

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Štěpán Holub, Ph.D.

2010

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci, dne 22. 4. 2010

Poděkování

Zde bych chtěl poděkovat vedoucímu práce, Mgr. Štěpánu Holubovi, Ph.D., za velkou vstřícnost a pozorné sledování vznikající práce. Chci též projevit vděčnost za pečlivé a inspirativní korektury Bc. Haně Suchánkové. Dík též patří prof. Tomáši Halíkovi, neboť on to byl, kdo přede mnou poprvé vyslovil jméno Charlese Taylora a povzbuzoval mě k zájmu o tohoto filosofa.

Obsah

Úvod.....	5
1 Příběh.....	8
1.1 Zpochybnění tzv. příběhu ztráty („subtraction story“).....	8
1.2 Příběh Charlese Taylora – charakteristika.....	9
1.3 „Story“ Charlese Taylora	11
1.3.1 První dějství příběhu: příprava podmínek.....	11
1.3.2 Druhé dějství příběhu: exkluzivní humanismus.....	15
1.3.3 Třetí dějství příběhu: vzplanutí novy.....	18
1.3.4 Čtvrté dějství příběhu: supernova.....	21
1.3.5 (Otevřený) konec příběhu	23
2 Vybrané pojmy	28
2.1 Sociální imaginace	28
2.2 Opevněné/ohraničené já	29
2.3 Sekularizace.....	30
3 Celek autorova díla	35
3.1 Zdroje jáství.....	35
3.2 Další práce	37
3.3 Shrnutí vzájemných vazeb.....	39
4 Autorův literární styl.....	41
4.1 Vyprávění.....	41
4.2 Vyjadřování relací pomocí „překrývání“	44
4.3 Analýza knihy z hlediska citací	46
4.3.1 Dobové filosofické citace	46
4.3.2 Metodologické citace filosofických a dalších pramenů	47
4.3.3 Umění	49
5 Autorova filosofická práce	53
5.1 Odkrývání skrytého	53

5.2	Další charakteristiky autorovy filosofické práce	56
5.3	Taylorovo odkrytí vlastního stanoviska	58
6	Hlavní filosofické závěry.....	60
6.1	„Otázka po sekulární době má dějinný charakter.“	60
6.2	„Konstitutivním rysem dějin je volba.“	61
6.3	„Transcendence je nedílnou součástí uvažování o sekulární době.“ 61	
6.4	„Nezbytným úkolem filosofa je negativní, přípravná práce.“	63
6.5	„Vývoj sekularity vykazuje znaky paradoxu.“	64
6.6	„Může být příchod nevíry dílem Prozřetelnosti?“	65
7	Závěr	67

Úvod

Ač žijeme v sekularizované době, otázka náboženství nepřestává upoutávat pozornost společnosti i jedinců. Častokrát se tak děje s kritickým podtextem – náboženské souvislosti teroristických útoků či nebezpečných sekt, v naší zemi jsou to například spory o církevní majetek. Ohlasy tohoto paradoxu se objevují v médiích, v politice, ale také se mu věnují odborné reflexe. Vyjadřují se k němu sociologové (např. různé výzkumy veřejného mínění), politologové (např. soužití s muslimy v západní Evropě), historici (např. otázka našich skutečných či domnělých vazeb na husitství). Svou diplomovou prací bych chtěl upozornit na další možnou úroveň reflexe této problematiky, které nebývá věnován větší zájem. Tím nabízeným pohledem je pohled filosofický.

Filosofické uvažování o náboženství neboli filosofie náboženství umožňuje pojmut vztah náboženství a zdánlivě nenáboženské doby specifickým způsobem: nikoliv jako pouhé zpracování sociologických výzkumů, nikoliv jako právní rozbor postavení náboženských společností, ale z obecnějšího hlediska. Zároveň filosofie náboženství umožňuje uvažovat neapologeticky, neagitačně, tj. nezabarikádovat se v dosavadní podobě víry (či nevíry) a odtud odmítat vše jiné, vše nové. Neznamená to škrtnout vlastní přesvědčení, ale brát do úvahy i jiná hlediska, i pohled z druhé strany. Tím se liší reflexe náboženství, jak ji provozuje (nazvěme to) církevní apologetika a jak filosofie.

Má diplomová práce si bude problematiku přítomnosti či nepřítomnosti náboženství v dnešní době konkretizovat na zamyšlení se nad jednou z posledních prací na toto téma. Jde o knihu *A Secular Age* (Sekulární doba) kanadského filosofa Charlese Taylora.¹ Vyšla v roce 2007, takže skutečně v sobě mohla zahrnout i to nejnovější v daném poli.

Pracovní metodou, s níž k Taylorově knize přistoupím, bude analýza, komparace a hodnocení. Rozeberu jednotlivé úseky textu i text celý a pokusím se v něm stanovit to stěžejní. Provedu srovnání v rámci většího celku, totiž několika předchozích Taylorových knih, týkajících se daného tématu. Dále se pokusím odkrýt to, co je v knize základní, objasnit to a uvést do souvislostí. Z této práce by mělo

¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. – London, The Belknap Press of Harvard University Press 2007 (dále: **SAGE**).

vyplýnout několik závěrů, několik tezí, které zároveň vyjádří mé hodnocení hlavních přínosů knihy.

Takto obecně určená metoda diplomové práce na sebe vezme podobu několika konkrétních kroků. V první části stručně vyjádřím obsah knihy, a to ve formě dějové linie. Sám Taylor hovoří o příběhu, proto se nebudu zdráhat používat toto označení, byť přísně vzato nejde o odborný filosofický termín. Ve čtyřech dějstvích tohoto příběhu, který obsáhne dějiny naší euroatlantické civilizace mezi lety 1500 až 2000, budu s Taylorem sledovat vznik převratné inovace náboženské sféry, totiž nevíry.

Druhá část představí několik pojmů, které dle mého názoru stojí za zvláštní pojednání i mimo hranice vyprávěného příběhu. Třetí část stručně popíše vazby této Taylorovy knihy na jeho předchozí texty.

Část čtvrtá a pátá zvýrazní rysy analyzovaného textu, jež by se daly označit jako literární styl a styl filosofické práce, byť zřejmě nejde o zcela přiléhavé názvy. I rysy „pouze literární“ nesou filosofické poselství a nelze je vzájemně zcela izolovat. K pochopení celé knihy bude dle mého soudu nápomocný popis Taylorova vlastního postoje k víře a nevíře.

Nastíněné části se budou sbíhat v několika tezích, které považuji za poselství knihy, za závěry Taylorovy filosofie náboženství.

Čtenáře by nemělo zarazit opakované pojednávání o témže prvku v různých částech práce. Je to záměrné: prvek se vyskytuje v příběhu, který popisuje obsah knihy. Může být zmíněn ve výkladu některých pojmů či v literární/filosofické analýze. A nakonec může být vyhodnocen jako tak důležitý, že se dostane i do shrnujících tezí. Pokaždé je ovšem v jiné funkci, každé považuji jeho traktování za opodstatněné.

Záměrem mé diplomové práce je ukázat netradiční přístup ke vztahu víry a nevíry. Taylor polemizuje s několika většinově přijímanými koncepty a představami, a proto může přiblížení jeho názorů být vítanou korekcí zkresleného vnímání náboženství i v naší zemi. Platí to jak pro část dějinnou, tedy příběh o genezi dnešního stavu, tak pro část interpretační (literární a filosofický styl). Nepůjde mi o jednoznačné zodpovězení otázky „Jak to tedy bylo?“ O to se nesnaží ani probíraná kniha, nevytváří ucelený systém, ale vlastně „vypráví příběh“. Mým cílem tedy je vyzdvihnout z knihy několik zásadních příspěvků k danému tématu, které mohou sloužit jako doplnění diskuze o víře a nevíře v dnešní době.

Práce, kterou v následujících kapitolách hodlám podniknout, zcela jistě nemá ambici beze zbytku převyprávět a lépe vyjádřit analyzované dílo, a tím ho vlastně nahradit. Jde mi pouze o vystižení základních filosofických myšlenek, které by povzbudily k četbě Taylora samotného.

1 Příběh

V této kapitole se soustředíme na nosnou kostru celé knihy, kterou spatřuji v „příběhu“,² obsáhle vyprávěném Charlesem Taylorem. Jde o veskrze chronologické postupování v toku euroatlantických dějin. Autor ovšem svůj příběh konfrontuje s jiným příběhem, stojícím vůči němu v opozici. Stýkání a potýkání těchto příběhů vytváří určité napětí a posunuje vyprávění vpřed.

Před představením autorova příběhu stručně nastíním příběh protikladný.

1.1 Zpochybnění tzv. příběhu ztráty („*subtraction story*“)

Jedním z hlavních cílů, deklarovaných autorem, je právě zpochybnění až falzifikace onoho druhého příběhu, spoluvyprávěného s příběhem autorovým. Onen opoziční pohled je nazván „*subtraction story*“,³ což lze snad nejlépe přeložit jako „příběh ztráty“. Na několika místech je označen též jako „oficiální příběh“. Taylor jej nevypráví v jednom celku, v jedné kapitole – narážky na něj jsou rozmístěny v celém textu knihy. Proto pro vypracování charakteristiky příběhu ztráty nemůžu analyzovat jeden konkrétní úryvek, ale odvodím ji z celkového vyprávění.

Jedná se o interpretaci moderních dějin náboženství, která je značně rozšířená; lze říci, že je skutečně v obecném povědomí považována za oficiální. V některých sociálních prostředích (akademická sféra v USA) je brána téměř jako jediná možná.⁵

Příběh ztráty se vyznačuje těmito rysy:

- úpadek náboženství v euroatlantické civilizaci, směřující nakonec k jeho zániku či přinejmenším k marginalizaci.
- nevyhnutelnost tohoto vývoje: dějiny se řídí železnou logikou, příčiny vedou k předvídatelným následkům. Osudy náboženství byly tudíž dány již v roce 1500, nemohlo to dopadnout jinak.

² „Story“ – termín, používaný Charlesem Taylorem *passim*.

³ Poprvé: *SAge*, s. 22.

⁴ „Official story“, např. *SAge*, s. 366, 562.

⁵ Více k tomu v kapitole 6.1.

- přímočarost vývoje: oba časové mezníky jsou spojeny téměř rovnou cestou, na níž jako by neexistovaly křižovatky. Trajektorie náboženství jako by neznala odbočky či návraty.
- jednorázovost změn: stadia vývoje náboženství mají ostré hranice, platí princip určitosti (vždy lze danému stavu náboženství přisoudit konkrétní stadium).
- hlavní motivací pro volbu mezi vírou a nevírou je věda: lidé odhazovali své náboženství, přesvědčeni racionálními důvody, vzatými z oblasti vědy.

1.2 Příběh Charlese Taylora – charakteristika

Proti tomu stojí autorova interpretace: to, co se odehrálo mezi hraničními roky 1500 a 2000, lze přeci nahlížet širěji, s větší citlivostí pro peripetie víry i nevíry. Takto zahlédneme odlišný příběh, byť se odehrává ve stejném dějinném úseku a se stejnými protagonisty.

Náboženství se v daném časovém období nepohybovalo lineárně: jeho trajektorie je spleťtější, než by se zdálo. Je možné narýsovat si co nejkratší spojnici mezi polohami náboženství v obou meznících, ale takovou trajektorii nemůžeme vnucovat samotným dějinám. Lineární pohyb je naší abstrakcí: projdeme-li si podrobně osudy náboženství (což Charles Taylor ve své knize obsáhle dělá), pak odhalíme nereálnou povahu této abstrakce.

Taylor dále odhaluje postupnost změn, jejich nejednoznačnost: nelze stanovit přesný mezník, který by jednoznačně odděloval dva odlišné stavy. Místo abruptního charakteru tu máme charakter povlovný, místo ostrých diskontinuit tu máme kontinuitu, a to i u víry a nevíry, které se zdají být zcela protikladné. V celém příběhu tudíž musíme udělat hodně místa pro různé mezistupně, pro odbočky, slepé uličky.⁶

Analyzovaná kniha popírá, že by se v roce 1500 už nacházel skryt celý nadcházející osud víry: nelze hovořit o nutnosti, nezbytnosti takového vývoje.

⁶ V tomto smyslu je výmluvný i značný rozsah knihy: chceme-li vzít do hry i všechno dosud „nevyřčené“ („unspoken“, SAGE, s. 95) pak zřejmě nelze jinak.

Kdybychom se aktérů změn (např. z 16. století) tázali po jejich motivaci, rozhodně by odmítali, že chtějí dosáhnout stavu např. z 20. století.⁷

Za jeden z hlavních přínosů příběhů lze považovat důkaz toho, že existovaly skutečné alternativy. Tím, že nám předvede existenci dějinných křižovatek, dokáže, že vše mohlo být i jinak. Spekulovat o tom, „co by bylo, kdyby...“, se sice historikům zapovídá, ale takové pokusy se zde ani neodehrávají. Jde jen o zdánlivě banální fakt nenutnosti toho, co následovalo („didn't have to happen“)⁸. Teprve dostupná alternativa vytváří napětí v příběhu, ba co víc: vlastně vůbec příběh vytváří. Teprve dostupná alternativa umožňuje skutečné dějiny. Právě odkrýváním vznikajících alternativních cest posunuje Charles Taylor svůj příběh vpřed.

A posledním rysem Taylorova přístupu je důraz na správnou analýzu motivace. Proč se jednotliví aktéři zápasu mezi vírou a nevírou rozhodovali právě takto? Na jaké rovině se odehrávala jednotlivá rozhodnutí? Pokud tedy už přistoupíme k zobecnění nezaměnitelných individuálních příběhů, do kterých kategorií jejich volby padnou? Podle Taylora jde jednoznačně o sféru etiky. Etické důvody to byly, kdo přetáhl významná množství lidí z oblasti víry do oblasti nevíry.

V tomto stojí náš autor v silné opozici vůči příběhu ztráty, podle nějž se lidé mezi vírou a nevírou rozhodují na základě rozumového zvažování vědeckých argumentů. Jakmile se objevily vědecké důkazy pro to, že Země je kulatá, že lidé pocházejí z opice, náboženství a jeho pohled na svět se staly neudržitelnými. Celý příběh vzniku nevíry je takto chápán jako souboj mezi vědomostí a nevědomostí, jako záležitost racionálního vážení vědeckých argumentů.

Taylor ale, jak bylo řečeno, umísťuje volbu na rovinu etickou. Mluví o „balíčku“ vědeckých argumentů, jehož součástí byl i etický koncept. Ten, kdo přijal tyto vědecké argumenty, ovšem spolu s nimi přijal i připojený etický koncept. A právě porovnáváním tohoto etického konceptu s etickým statutem např. své církve dochází k volbě zůstat, či odejít. Tedy nerozhodly např. argumenty z paleontologie, z biologie, ale skutečnost, že tyto argumenty byly doprovázeny etickým hodnocením coby „pokrokové“, kdežto církve toho, kdo volil, měla nálepku „bránící pokroku“.

⁷ I když by bylo možno uvést protinámitku, že absence vědomé motivace aktérů se ještě zcela nerovná svobodě následujícího vývoje. Svou aktivitou možná nezamýšlím to, k čemu celek dospěje. Přesto by se mohlo tvrdit, že cíl je již v mé aktivitě nezvratně přítomen.

⁸ SAGE, s. 248.

Tolik jednotlivé charakteristiky Taylorova podání příběhu. Shrňme si je: právě kvůli svobodě jednajících je třeba odhalit neudržitelnost přístupu lineárního, fatalistického, jednorázového. Jednotlivci, církve i všichni další činitelé jednali sami za sebe, šlo o skutečné dějiny, nikoliv pouhé naplňování dávno určené šablony. Jak se tedy proměnila náboženská scéna, přijmeme-li Taylorovo zdůraznění svobody aktérů?

1.3 „Story“ Charlese Taylora

Cílem této diplomové práce není převyprávět celý obsah knihy ani představit reprezentativní souhrn výpisků. To platí i pro tuto kapitolu: nemůže být mým zadáním pořídit koncentrát z mnoha desítek Taylorových stran, v němž by nechybělo nic podstatného. Něco takového by byla práce téměř mechanická. To, oč zde budu usilovat, je popis základního půdorysu, na němž se odehrává vyprávění. Proto přistoupím k Taylorově textu s určitým nadhledem, aby mi v tříšti jednotlivých zápletek a odboček neunikl základní směr.

1.3.1 První dějství příběhu: příprava podmínek

Mezník 1500, kterým vstupujeme do našeho příběhu, je samozřejmě arbitrární, přibližný. Některé pro nás důležité procesy již byly v běhu, některé teprve měly začít. Nicméně následující století, tj. století šestnácté a sedmnácté, znamenala průlom do stavu, v němž náboženství existovalo v naší civilizaci po dlouhá staletí. To, oč jde v prvním dějství příběhu především, je popis podmínek, které vůbec umožnily směřování ke vzniku nevíry. Tyto podmínky jsou od samotné nevíry rozdílné. Tato rozdílnost hraje v naší knize nezanedbatelnou roli. Oproti tomu příběh ztráty tohoto rozdílu nedbá a směšuje podmínky vzniku s tím, co vzniklo.

Popišme si tedy několik procesů v euroatlantické civilizaci, důležitých pro naše téma.

Nejdříve jde o tzv. **reformu**. Taylor právě podle ní nazval první z pěti částí své knihy.⁹ Tím nepopírá důležitost ostatních procesů, ale iniciativu, vycházející z náboženství samotného, pokládá za primární.

Taylorův pojem reforma nemůžeme zužovat na reformaci 16. století. Ta je jen jednou součástí tohoto pojmu, který je mnohem širší (zahrnuje i tzv. katolickou protireformaci). Čí reforma to byla? Šlo o reformu církve v latinském křesťanství, počínaje tzv. velkou renesancí 12. století. Cílem bylo zintenzivnit prožívání víry u všech věřících, tedy překonat rozdělení věřících do určitých „kvalitativních“ kategorií: snahou byla naprostá oddanost u všech.¹⁰ Taylor do tohoto svého pojmu zahrnuje dlouhé časové období: počínaje vrcholným středověkem¹¹ až např. do století dvacátého (papežské snahy o větší frekvenci přijímání hostií při mších). Tento tlak, vyvíjený církví samou na své členy, směřoval k větší niternosti, individualizaci, k aktivizaci. Co přinesl? Pokud bychom na tuto otázku chtěli odpovědět, ale zůstali bychom na úrovni registrace jednotlivých reformních hnutí a jeho výsledků, často *prima vista* nezřetelných, nepostřehli bychom celkové dlouhodobé směřování a jeho plody, které daly do pohybu a v pohybu udržovaly celý náš příběh.¹²

Přes práh moderny vstupuje společnost už ovlivněná dalším procesem: „**odkouzlení**“¹³ světa znamenalo „vypuzení posvátna“¹⁴ z bezprostředního okolí člověka. Nejružnější magické, nadpřirozené síly přestávají sídlit v konkrétních předmětech (ať jsou to ostatky světců či přírodní útvary) a lidech. Totéž proběhlo i s vnímáním času: dvojitý čas, jak ho vnímal středověk, se slil v jeden čas homogenní a sám o sobě prázdný, neutrální. Vytratil se tak „vyšší čas“, čas mimořádný, který zakládá náš běžný čas.¹⁵

I odkouzlení se dělo postupně, šlo o dlouhodobý proces, kterému některé relikty dřívějšího chápání dokázaly odolávat po značný časový úsek. Rozhodně však

⁹ „The Work of Reform“ (SAGE, s. 23).

¹⁰ IV. lateránský koncil v roce 1215 zavázal všechny věřící ke každoroční zpovědi (srv. SAGE, s. 243).

¹¹ Což se samozřejmě geograficky značně liší: vrcholný středověk v našich zemích nastupuje mnohem později než např. v Itálii, v níž je Dante (+ 1321) považován již za autora renesančního.

¹² Toto směřování a jeho plody si později ukážeme například v paradoxu tzv. doby mobilizace (srv. 1.3.3, 6.6).

¹³ „Disenchantment“, termín Marcela Gaucheta, viz především jeho stejnojmennou práci Marcel Gauchet: *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno, CDK 2004. Taylor použil i německého ekvivalentu „Entzauberung“ (SAGE, s. 773).

¹⁴ SAGE, s. 83.

¹⁵ Srv. SAGE, s. 54-58.

nešlo o „sekularizaci“, jak někdy mylně chápána, tedy o vpád ateismu – to by bylo anachronickou interpretací.

Procesem, souběžným s odkouzlením, bylo tzv. „**velké vykořenění**“.¹⁶ Jeho počátek je daleko před spodní hranicí našeho časového vymezení, v tzv. „osové době“. Tato mimořádná epocha podle Karla Jasperse přinesla výraznou proměnu náboženství. Přibližně kolem roku 500 př. Kr. se ve světových náboženstvích objevily postavy reformátorů, které přinesly „vyšší“ formy náboženství, a to aniž by bylo možno tyto změny na základě předchozího stavu náboženství očekávat. Osová doba znamenala průlom do dosavadního zakotvení lidí v sociálním řádu, kosmu i v chápání dobra.¹⁷ Tlak na vykořenění lidí z jejich bezproblémového, samozřejmého zapuštění do sociálního i kosmického řádu působil dlouhodobě, v osově době měl pouze svůj počátek.

Podle našeho autora byla závěrečná fáze tohoto „velkého vykořenění“ nesena křesťanstvím. Evangelium samo působí jako činitel „vykořenění“: dobrý Samaritán, jak o něm píše bible, se ujímá člověka z nepřátelské skupiny a překračuje tak posvátné sociální hranice.¹⁸ Tento biblický příklad se shoduje s tím, co přináší velké vykořenění. Tendence přesáhnout hranice, sociálně sankcionované, dané tradicí, která tedy počíná od osově doby a je pak nesena a posilována křesťanským poselstvím, do našeho příběhu skutečně náleží.

Do příběhu zasahovaly nejen uvedené procesy čistě náboženské, ale i širší procesy společenské. Během 16. a 17. století došlo v naší civilizaci k výrazným změnám, které Charles Taylor shrnuje pod pojem „**vznik disciplinované společnosti**“.¹⁹ S poukazem především na Michela Foucaulta stopuje řadu proměn života, které se promítly i do prožívání víry. Uvedu některé z nich.

Společnost vyvíjí tlak na zcivilizování chování, na přijetí dobrých mravů.²⁰ Např. určité tělesné projevy se přesouvají do neveřejné sféry intimity. Disciplinace

¹⁶ „The Great Disembedding“, *SAGE*, s. 146nn.

¹⁷ Srv. *SAGE*, s. 151.

¹⁸ Srv. *SAGE*, s. 158. Křesťanství v tomto požadavku také selhávalo – Taylor má na mysli různé kompromisy s politickou mocí.

¹⁹ *SAGE*, s. 90.

²⁰ Taylor používá antické přirovnání k prutu čarodějnice Kirké, který vepřům navrátil jejich lidskou podobu (srv. *SAGE*, s. 101).

společnosti i jednotlivců se projevuje v tendencích k policejnímu státu.²¹ Vznikají různé návrhy na sociální reformy, což Foucault identifikuje jako sociální inženýrství.

Přichází nový vědecký ideál: nestranný pozorovatel,²² nezaujatý rozum („disengaged reason“).²³ Objektivita je chápána jako zaujetí pozice mimo pozorovaný systém. S tím souvisí i zmechanizování obrazu světa: příroda se stává něčím na způsob stroje, čemuž je třeba uzpůsobit i metody poznání.²⁴ A pokud se takto pohlíží i na společnost, pak je dána výše zmíněná možnost sociálního inženýrství (ambiciózní plány na radikální přetvoření společnosti).

Pro první dějství příběhu je neopomenutelné vytvoření „moderního morálního řádu“.²⁵ Jeho iniciátory byli Hugo Grotius a John Locke, ale nezůstalo pouze u jejich sociálních a právních teorií. Morální řád, jak ho chápe Taylor, zahrnuje hodnotové pole celé společnosti. To, co začalo jako teorie, pak proniklo do celé společnosti.²⁶

A co moderní morální řád obnášel? Představím jeho podobu ve třech následujících oblastech:

- demokratická sebevláda: jedná se o nový princip legitimacy. Oproti předchozímu modelu hierarchického zprostředkování jde nyní o model „přímého přístupu“, o model horizontální.²⁷
- ekonomická sféra: tato se stává nezávislou na politickém zřízení. Je to vlastně první sféra, která tohoto dosahuje.²⁸ Proponentem této emancipace byl Adam Smith. Ekonomika se zbavuje dřívějšího teleologického zaměření: nyní jde o vzájemný prospěch aktérů, nikoliv o plnění nějakého nadřazeného cíle.
- veřejná sféra: stává se tzv. metatopickou, tj. její účastníci už nemusejí být nutně přítomni na jednom místě v jednom čase.²⁹ Navíc vznik této sféry začíná být chápán jednoznačně jako závislý na vůli účastníků, nikoliv na něčem vyšším. Metatopický

²¹ Srv. *SAGE*, s. 111.

²² Srv. *SAGE*, s. 130, 141.

²³ *SAGE*, s. 136. Tak překlad Marka Hrubce (Marek Hrubec: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: Charles Taylor: *Etika autenticity*. Praha, Filosofia 2001, s. 124). Bylo by možno přeložit též jako distancovaný, odtazitý, neangažovaný.

²⁴ Srv. *SAGE*, s. 98, 131.

²⁵ *SAGE*, s. 159.

²⁶ Srv. *SAGE*, s. 171, 196 – zde používaný termín „social imaginary“ bude vysvětlen později.

²⁷ Srv. *SAGE*, s. 200, 207, 209.

²⁸ Srv. *SAGE*, s. 185.

²⁹ Srv. *SAGE*, s. 187. Taylor zde dodává, že tento metatopický charakter se objevuje spíše až v 18. století.

diskurs dává vzniknout veřejnému mínění, které bude v následujících staletích ovládat politickou moc.³⁰

Všechny tyto sociální změny vyústily ve sled revolucí (anglická, americká, francouzská) a mají důsledky po celou modernu (jde o „long march“ – běh na dlouhou trať).³¹

Výše popsané procesy, ať už je to reforma, odkouzlení, vykořenění, disciplinace společnosti, tedy tvoří první dějství příběhu. Pochopitelně nepůsobily izolovaně, ale navzájem se potencovaly. To, k čemu se takto dospělo, můžeme nazvat moderní identita. Ve vztahu k náboženství tato moderní identita nepředstavovala zrod nevíry. Jako hlavní přínos této první etapy příběhu je nutno označit vznik podmínek pro zrod nevíry. Na základě odkouzlení světa, vykořenění z nereflektovaného sociálního rámce apod. je vůbec myslitelné uvolnění vztahu k oficiální podobě víry? V této první etapě se dalo do pohybu něco, co přineslo plody až později.

1.3.2 Druhé dějství příběhu: exkluzivní humanismus

Uvedli jsme si vícero procesů, které změnily stav evropské civilizace, co se týče náboženství. Každý by bylo možno zkoumat detailně, vypočítávat jeho jednotlivé důsledky. My jsme je ale souhrnně označili jako moderní identita. Nyní nás však zajímá, čemu dala tato nová identita vzniknout. Časově se ocitáme někdy kolem roku 1700. Co v této době způsobilo obrát? A to takový, že Taylor nazval celou druhou část své knihy právě *Bod obratu*?³²

Osmnácté století vidělo vznik 1.) tzv. prozřetelnostního deismu a pak 2.) exkluzivního humanismu.

1.) Deismus je oproti druhému uvedenému pojmu běžnou součástí dějin filosofie i kulturních dějin. Taylor si ho ke svému obrazu upřesňuje adjektivem „prozřetelnostní“ a jeho vznik vysvětluje podmínkami z prvního dějství příběhu.

³⁰ Srv. SAGE, s. 190.

³¹ SAGE, s. 176. Už s americkou a francouzskou revolucí se ocitáme mimo časový rámec prvního dějství.

³² „The Turning Point“, SAGE, s. 219. Lze v tom identifikovat narážku na stejnojmenné dílo Fritjofa Capry (London, Fontana 1983)?

Snahy samotného křesťanství o reformu i sociální tlaky přispěly k přesunu důrazů uvnitř křesťanského náboženství.³³

Jednou z těchto modifikací bylo zmenšení důrazu na transcendenci. Všechno, co si nárokovalo být „za“, „nad“, se těmto stoupencům prozřetelnostního deismu jevilo jako podezřelé či alespoň nedůležité. S tím souvisí i odstup vůči tajemnu, které v minulých staletích náboženské fenomény nerozlučně provázelo.³⁴ Klesá též víra v posmrtný život.³⁵ Božství se stává vzdáleným: Bůh je stále více chápán jako ten, kdo svět pouze zkonstruoval, ale dál už ho přenechal nám; božství Krista se odsouvá stranou. Poslední charakteristikou je zúžení apologetiky a vůbec celého křesťanství na morálku; ostatní aspekty jako by se vytrácely.³⁶

Jaké zhodnocení k tomu uvádí Taylor? Shrnuje je do dvou pro nás důležitých pojmů: antropocentrický posun a imanentizace.³⁷ Oba dva pojmy je třeba stále chápat ve vidu nedokonavém; vždy se jedná o vychýlení kyvadla, nikoliv ovšem do krajnosti. Větší a větší zaměření na člověka (antropocentrismus) ještě není odmítnutím Boha. Stejně tak upření pohledu níž, blíž k pozemské rovině (imanentizace), ještě připouští jeho občasné pozvednutí. Stále se ještě jedná o určitou podobu zbožnosti („form of piety“).³⁸ Navíc ani prozřetelnostní deismus nebyl jednotným hnutím, s jasně definovanou naukou – existovaly různé varianty. Některé tyto názory zastávali nonkonformní myslitelé, někdy ale také duchovní, což nám dokládá, že neexistovaly ostré hranice mezi stoupenci a odpůrci.

Z podmínek 16. a 17. století tedy vyrostl deismus s určitým jednostranným pochopením Boží prozřetelnosti. Tím, že se zaměřil více na člověka a na pozemské skutečnosti, že právě tam hledal morální zdroje, pomohl ke vzniku současného ateismu. Stal se doslova „a half-way house“,³⁹ domem na půli cesty k exkluzivnímu humanismu, který tvoří další část druhého dějství.

³³ Nelze je chápat jako nové náboženství. Deismus se většinou neproklamoval takto, ale spíše jako obnova, očistění křesťanství, jako návrat k jeho kořenům.

³⁴ Jedná se zde jasně o souvislost s odkouzlením světa. Dokládá to i název knihy Johna Tolanda *Christianity not mysterious* (1696).

³⁵ Taylor to vícekrát nepřímě opisuje, v „transformaci, přesahující omezení naší současné situace“ (srv. *SAge*, s. 224).

³⁶ Pro celý odstavec srv. *SAge*, s. 222-226, 238.

³⁷ Srv. *SAge*, s. 222, 247.

³⁸ *SAge*, s. 395.

³⁹ *SAge*, s. 270. Viz též *SAge*, s. 293: „the shift from belief to atheism, via the intermediary stage of what I've been calling Providential Deism“.

2.) Humanismus, výlučně zaměřený na lidské zdroje; humanismus, který už nepozvedá zrak někam „za“, někam „nad“, až on je definitivním příchodem nevíry.

„Scéna je pro jeho příchod připravena“ na konci 18. století.⁴⁰ Další věcná upřesnění není snadné určit, protože Taylor neuvádí jednoznačnou definici, představitele, hlavní díla tohoto směru; nenalezneme kapitolu, vyhrazenou pouze jemu. Jen z roztroušených poznámek můžeme upřesnit jeho obrysy.

I zde Taylor zdůrazňuje, že se nejednalo o vznik z ničeho, bez jakýchkoliv předstupňů. Došlo k tomu, že humanismus, obnovený v předchozím dějství,⁴¹ se v tomto dějství stal exkluzivním. Posílily se, lze říci i radikalizovaly se, tendence, které byly humanismu vlastní. Následně/postupně pak došlo k převrácení humanismu na stranu nevíry.

Jednoho význačného představitele přece jen *A Secular Age* uvádí: jde o britského historika Edwarda Gibbona (+1794), který se vysloveně staví proti dosavadnímu náboženství a uzavírá se transcendenci. Právě ke konci 18. století vychází jeho hlavní dílo *Dějiny úpadku a pádu římského impéria do 1453*, které v křesťanství („jed z Judey“)⁴² rozpoznává příčinu pádu velkého impéria. Ve svém díle upouští od zaznamenávání vztahu svých postav k Bohu: ten pro něj není nikterak důležitý.⁴³ Taylor Gibbona v rámci exkluzivního humanismu staví do proudu jednoznačného antikřesťanství.⁴⁴

Ještě jedno jméno tu přece jen zazní: jde o Tita Lucretia Cara, římského filosofa, stoupence materialismu, atomismu, který se zdá jako jeden z mála anticipovat postoj nevíry. Bylo by ho možno označit za předchůdce exkluzivního humanismu, za jeho inspirátora.

U exkluzivního humanismu je obzvláště důležité si povšimnout, jak se stal vůbec možným, jak se stal „myslitelnou alternativou“.⁴⁵ Především jej nelze zcela beze zbytku vysvětlit, neboť by to znamenalo ukázat jeho nevyhnutelnost.⁴⁶ Lze ovšem uvést, že k jeho volbě docházelo na bázi nových morálních motivací. Čelit náboženství, tehdy vlastně jedné z nejmohutnějších sil, působících v civilizaci, bylo

⁴⁰ *SAGE*, s. 244, 423.

⁴¹ „Devout humanism“ (srv. *SAGE*, s. 227).

⁴² Výraz, který převzal liberalismus 19. století a který inspiroval i název sbírky Josefa Svatopluka Machara *Jed z Judey* (1905-1906).

⁴³ Srv. *SAGE*, s. 272.

⁴⁴ Srv. *SAGE*, s. 264.

⁴⁵ „Conceivable option“ (*SAGE*, s. 261).

⁴⁶ Srv. *SAGE*, s. 258.

možno jen za pomoci etických ideálů. Taylor si všímá paradoxu, že tyto ideály pomohlo zrodit právě náboženství.

„Nechut’ (distaste)“ vůči náboženství byla morální. Nešlo tedy o přesvědčení na základě rozumu a vědy, ale o odmítání např. některých starozákonních příběhů, odporujících modernímu morálnímu řádu. Taylor dále opakovaně zdůrazňuje antipatii, kterou vzbuzovalo právně-trestní pojetí spásy, založené na určité interpretaci sv. Augustina.⁴⁷ Bůh v tomto pojetí vypadal jako „despotický tyran, který si se svými oblíbenci náladově pohrává a více se zabývá tajemnými záležitostmi své cti než dobrem svých tvorů“.⁴⁸ Zmiňovaný moderní morální řád, antropocentrismus a důraz na imanentní dobro pak vedl stoupence humanismu k odmítání Boha i jakékoliv transcendence. Exkluzivní podoba humanismu se tak stala plauzibilní.

1.3.3 Třetí dějství příběhu: vzplanutí novy

Sledovali jsme vznik podmínek pro radikální inovaci euroatlantického náboženství (1. dějství). Z těchto podmínek vzešel prozřetelnostní deismus, který představoval mezistupeň na cestě, vedoucí k exkluzivnímu humanismu (2. dějství). Přes přípravné stadium a následný mezistupeň jsme se dostali k oné inovaci, dosud nevídané, k ateismu.

Jak na to reagovaly různé náboženské a kulturní proudy, popíši jako třetí dějství příběhu.

Taylor tyto reakce shrnuje do výstižného obrazu, vypůjčeného z astronomie: nova je zvláštní typ hvězdy, která dokáže během krátkého období značně zvýšit svou svítivost. Toto tzv. vzplanutí novy, tato její eruptivnost slouží Taylorovi k vyjádření dynamiky, která vyplňuje celé třetí dějství.

Kdy se toto vše odehrává? Pokud byl exkluzivní humanismus situován do konce 18. století, pak „vzplanutí novy“ následuje bezprostředně poté. Třetí dějství zahrnuje celé 19. století, samozřejmě s výhradou arbitrárnosti dolní i horní meze takového úseku.

⁴⁷ Sestávala z nauky o prvotním hříchu, o Kristově oběti jako Bohem vyžadované „pokutě“ za naše hříchy, o malém množství spasených, o predestinaci. Augustinovy pohledy rozvinul středověk, konečnou podobu jim pak vtiskla reformace (srv. např. *SAge*, s. 262).

⁴⁸ *SAge*, s. 274.

Vzplanutí novy, tedy výrazný nárůst rozsahu a významu celé náboženské otázky, se projevil jak v oblasti nevíry, tak v oblasti víry. Uvedme si několik příkladů pro obě oblasti:

Postoj nevíry v Boha, který vnesl na scénu exkluzivní humanismus, se dále proměňoval, a to kvalitativně i kvantitativně. Nevíra nabývala hlubších a pevnějších podob. Taylor používá i průměr z lidského života: dospívala, stávala se zralou.⁴⁹

Kvantitativní proměny spočívaly v expanzi počtu lidí, kteří na tento postoj přistoupili. V tomto dějství, tedy v 19. století, se však stále jednalo pouze o elitu společnosti, stejně jako v případě předchozí fáze nevíry, tedy prozřetelnostního deismu. Ovšem vliv elit je samozřejmě rozhodující, jak mělo poznat následující století.

Ale nepřibývalo jen stoupenců, přibývalo i možností, které tento postoj svým stoupencům nabízel. Taylor hovoří o nových „nikách“, jež byly pro nevíru vytvořeny.⁵⁰

Tento popsaný kvalitativní i kvantitativní rozvoj nevíry i jejího teoretického propracování („ateismus“) přinesl upevnění tohoto postoje samotného i jeho místa ve společnosti.

Ani opačný pól však nezůstal beze změny: vzplanutí novy se nepromítlo pouze do nevíry, ale lze ho zcela jednoznačně pozorovat i ve sféře víry. I zde jde Taylor proti příběhu ztráty, který nepřipouští vnitřní proměnu hlavních aktérů. Příběh ztráty tvrdí, že stále stejný systém náboženství vyklízel pozice systému ateistickému, od počátku rovněž neměnnému. Tam, kde příběh ztráty vidí přímočarý vývoj, tam příběh Taylorův obsáhle popisuje různé modifikace obou pólů. Oproti statickému pojetí předkládá náš autor mnohočetné důsledky vzplanutí novy.

Nikoliv nezadržitelný úbytek pozic víry, jak by tomu chtěl příběh ztráty, ale naopak určitý nárůst náboženského praktikování lze pozorovat v 19. století.⁵¹ Tento nárůst dokonce přivedl Taylora k vytvoření pojmu „věk mobilizace“.⁵² Náboženská sféra nezůstala slepá vůči příchodu nevíry, vůči rozrušování dosavadních základů pro víru a odpověděla právě mobilizací, tj. aktivizací svých sil. Křesťanství vyvinulo

⁴⁹ Srv. *SAGE*, s. 322, 361.

⁵⁰ Srv. *SAGE*, s. 322.

⁵¹ Srv. *SAGE*, s. 425.

⁵² *SAGE*, s. 423.

velké misijní úsilí, ať už v oblastech mimoevropských či přímo na svém domácím území (například ve Francii). Církev se otevřela lidovějším, vřelejším formám zbožnosti, jejichž emblémem může být katolická úcta k Nejsvětějšímu srdci Páně.⁵³ V angloamerických zemích se objevily nové denominace (metodisté, evangelikálové) a nová hnutí (tzv. Druhé velké probuzení).⁵⁴

Ve všech těchto případech šlo o zjevnou reakci na předchozí vývoj: nikoliv učesávání náboženství do společensky užitečné podoby, kterou bude možno racionálně odůvodnit. Nikoliv jednostranné zdůraznění morálky,⁵⁵ ale obnova náboženského citu. Příkladem za všechny je francouzské poutní místo Lurdy, které v sobě spojuje mobilizaci citovějších, lidovějších podob víry i mobilizaci organizační (velké poutě).⁵⁶

Taylor tuto mobilizaci považuje celkově za úspěšnou.⁵⁷ Je ale zřejmé, že se ani tímto velkým vypětím sil nepodařilo vrátit vše do dřívějšího stavu.

Hodnocení „věku mobilizace“ je v dlouhodobém pohledu paradoxní: mobilizace je výsledkem výše popsané tendence k reformě křesťanství. Už od 12. století pobízí církve věřící k angažovanějšímu zapojení. Tyto impulzy působily po staletí, přesáhly tedy i hranici našeho příběhu (rok 1500). V jeho prvním dějství příběhu pomohly paradoxně k vytvoření podmínek pro směřování k deismu, k nevíře. V dějství třetím pak církev sice reagovaly na aktuální problematiku, ale stále ve vleku velké, přes staletí jdoucí reformy. A takto vzniklá mobilizace pomohla krátkodobě zvýšit úsilí věřících, jejich zanícení pro náboženství. Ovšem v dlouhodobém pohledu mobilizace urychlila dynamiku změn a vzdálila nás od předchozího „věku víry“.^{58 59} Církev reagovaly na novoty, a tím samy převzaly něco z dynamiky těchto změn, staly se součástí tzv. vzplanutí novy. Aby udržely krok s expandujícím univerzem nevíry, musely převzít jeho zbraně.⁶⁰

⁵³ Srv. *SAge*, s. 444. Výstavbě kostela Sacré Coeur v Paříži předcházela velká kampaň pro získání finančních prostředků.

⁵⁴ Srv. *SAge*, s. 450.

⁵⁵ To v předchozím století zastávali např. jansenisté, čerpající ze zmiňovaného právně-trestního pojetí spásy.

⁵⁶ Srv. *SAge*, s. 444.

⁵⁷ Srv. *SAge*, s. 425. I když si klade otázku, proč v druhé polovině 20. století následoval prudký úpadek praktikování náboženství. K tomuto problému se vrátím – především u pojmu sekularizace.

⁵⁸ Ať už se jedná o jakkoliv problematizovatelný pojem.

⁵⁹ Dle Taylora kněží vedli lidi ke zvýšení osobní zbožnosti, což v důsledku přineslo i zvýšení autonomie. Ta pak pomáhala rozšiřovat prostory pro nevíru (srv. *SAge*, s. 463, srv. též 6.5).

⁶⁰ Např. k použití stejné zbraně (obrat k citovějšímu, vřelejšímu přístupu) se uchýlili jak metodisté a stoupenci Velkého probuzení, tak například i D. H. Lawrence (a různé jiné kultury tzv. osvobozené

Důsledky eruptivní reakce pro víru i nevíru se tak zdají být podobné: lze je v několika pojmech vyjádřit jako diverzifikaci, pluralizaci. Tím se však obě stanoviska také stávají křehčími: je-li opačný přístup vnitřně uspořádanější, systematictější, nelze ho jednoznačně odmítnout jako primitivní. Věřící i nevěřící jsou nuceni brát druhou pozici jako reálnou alternativu, čímž se jejich vlastní pozice relativizuje a je skutečně zranitelnější.

Můj popis třetího dějství vynechal mnoho Taylorem popisovaných proudů a protiproudů,⁶¹ věřím však, že podstatné rysy této části příběhu zůstaly zachovány.

1.3.4 Čtvrté dějství příběhu: supernova

Nyní se dostáváme ke století dvacátému, tedy k stále ještě nedávné minulosti. Po druhém dějství, které přineslo bod obratu, přišlo dějství třetí, které (z jistého hlediska) pouze zmnožilo reakce na předchozí inovace. Čtvrté dějství bude pokračovat v trendu dějství třetího: nepřinese zásadní zvrat, jenom naváže na předchozí trajektorii. Ovšem i tak se objeví nové přínosy; jak je Taylorově příběhu vlastní, nepůjde o předem určené důsledky, ale o výsledky čínorodého jednání svobodných aktérů.

Spojitosť s třetí částí příběhu vyjádřil náš autor i tím, že charakteristiku této části odvodil od obrazu novy: vývoj náboženské scény ve 20. století se podobá dalšímu astronomickému útvaru, totiž supernově. Opět jde o hvězdu s náhlým nárůstem jasnosti. Ten je ovšem řádově ještě větší než u novy: jasnost u novy se zvýší desettisíckrát, u supernovy až stamilionkrát více. Taylor tento obraz používá k dokreslení toho, jak intenzivně se dále rozvinuly impulzy, vzešlé z nevíry jako skutečné alternativy.

Obraz supernovy chce vystihnout složitější strukturování jednotlivých stanovisek, větší množství jejich forem, nárůst vzájemných interakcí mezi oběma póly i jednotlivými dílčími pozicemi, které se nachází mezi těmito póly. Ovšem hlavním

sexuality ve 20. století). Oba proudy reagovaly na stejný podnět (dřívější ideál nezaujatosti, racionálního odstupu) stejnou zbraní, ale výsledky jsou samozřejmě velmi rozdílné (srv. *SAGE*, s. 314n).

⁶¹ Aspoň zmíním otázku pseudonáboženství, za něj považuje Ch. Taylor například pozitivismus či marxismus (srv. *SAGE*, s. 369).

cílem při užití tohoto pojmu byla sociální dimenze. Zmiňované mnohonásobné zvětšení jasnosti se týká rozšíření nevíry (a modifikovaných podob víry) do celé společnosti. Zatímco deismus, i exkluzivní humanismus druhého dějství i jeho diverzifikace v dějství třetím zůstaly z hlediska společenských vrstev omezeny na elity,⁶² nevíra se v dějství čtvrtém rozšířila do celé společnosti.

Taylor ovšem zdůrazňuje, že tento jev supernovy (radikální rozšíření nevíry) se nedělal prostou difuzí z elit do ostatních sfér. Tato cesta byla komplikovanější, méně přímá, než by se mohlo zjednodušujícímu pohledu zdát.⁶³

Už jsem uváděl, že v 19. století míra praktikování víry oproti očekávání rostla. Bylo to v důsledku zmiňované mobilizace ze strany církví. Onen výbuch supernovy se neprojevoval konstantním úbytkem náboženské praxe, ale kulminoval v obrovské deziluzi první světové války. Největší intenzity pak nabyl v 60. letech 20. století, kdy podle Taylora začal skutečně výrazný úpadek náboženské praxe. Tyto náhlé změny vyvrací jednoduchou verzi difuzního šíření nevíry a jsou v souladu s celkovou charakteristikou Taylorova příběhu, jak jsem ji uvedl výše.

Věnujme se dalším důsledkům supernovy pro sociální oblast. Taylor zdůrazňuje převratný význam oddělení státu a náboženství.⁶⁴ Posvátno přestává být zakotveno sociálně, praktikování náboženství se vyvazuje zpod hrozby sociálních sankcí (právních, ale i veřejného mínění). Sociální tlak už v euroatlantické společnosti nesměřuje k vykonávání toho či onoho náboženství. Lze říci, že byla zlomena dávná zásada „Cuius regio, eius religio.“ (Což s odvoláním na Josého Casanovu⁶⁵ neznamená, že by náboženství bylo zcela vytlačeno z veřejného prostoru.)

Charles Taylor tento zásadní zlom přibližuje i pomocí svého termínu „autenticita“, „věk autenticity“: druhá polovina 20. století přinesla nový důraz na chápání vztahu společnosti a jedince. Mezi oceňované, zdůrazňované hodnoty již nepatří sociální konformita, ale autenticita jedince. Jde o to, aby člověk projevil svou svébytnost, jedinečnost. Taylor považuje tento ideál autenticity za velmi významný,⁶⁶ věnoval mu jednu svou práci.⁶⁷

⁶² Někdy byly omezeny i v rámci elit, například na ještě užší vrstvu inteligence.

⁶³ Srv. *SAGE*, s. 424n.

⁶⁴ Srv. *SAGE*, s. 419.

⁶⁵ Srv. *SAGE*, s. 532.

⁶⁶ Byť se často vyskytuje v podobě konzumu, který sice nabádá „Bud' svůj!“, ale sleduje tím své cíle. Ovšem bylo by velkou chybou brát za vlastní výraz dnešní doby její nejprimitivnější formy.

Ve věku autenticity by vnější nucení k určité náboženské praxi bylo nejen nespravedlivé, ale vlastně nesmyslné: takto vykonávanou praxi by dle ideálu autenticity nebylo vůbec možno považovat za náboženství. Tam, kde schází osobní volba, nelze z hlediska 20. století o autentickém náboženství vůbec hovořit.

Sociální dimenzi fenoménu supernovy Taylor popisuje také v rozpracování pojmu sekularizace, kterému se budu ještě věnovat.

1.3.5 (Otevřený) konec příběhu

Příběh nyní dospěl ke svému konci. Po obsáhlém diachronním popisu se Taylor v závěrečné části své práce zastavuje u pohledu synchronního: jaké jsou „podmínky víry“⁶⁸ v dnešní době? Pokusím se tento synchronní pohled vyjádřit pomocí dvou Taylorových konceptů. Jednak to bude tzv. imanentní rámec, který je společný všem dnešním lidem, ať už jsou věřící či nevěřící, a následně pak obraz souboje několika zápasníků. Na úplný závěr pak ještě přiblížím Taylorův pokus o predikci dalších osudů náboženství v budoucnosti.

Jak tedy lze popsat současný stav? Stejně jako v celé své knize si i zde Taylor všímá žité zkušenosti, toho, jak lidé vnímají svět. Nikoliv ideové koncepty, ale každodenní prožívání světa. To je ovšem často nereflektováno, přijímáme ho nekriticky, bez zkoumání jeho základů. Taylor však usiluje tento neuvědomovaný obraz světa odhalit, umístit ho do středu pozornosti. Nazývá jej **imanentní rámec** („immanent frame“).⁶⁹ S jeho pomocí pak vyjadřuje současný poměr mezi vírou a nevírou v našem světě.

To, co prožíváme, je vsazeno právě do kontextu imanentního rámce. Jedná se o určitý druh předporozumění (byť Taylor tento pojem neuvádí), o období

Naopak, je třeba najít pod zdánlivě plytkým povrchem původní cíle a úmysly, byť konfuze vyjádřené (srv. SAge, s. 508).

⁶⁷ Charles Taylor, *Etika autenticity*, Praha, Filosofia 2001.

⁶⁸ Nadpis celé páté části knihy (SAge, s. 537).

⁶⁹ SAge, s. 539.

Wittgensteinova pojmu „obraz“. ⁷⁰ Imanentní rámec v sobě shrnuje kosmický, sociální a i morální řád.

Důležitým tvrzením je to, že rámec, tento výsledek celého popisovaného příběhu, lze číst dvěma způsoby: jako transcendenci uzavřený nebo jako transcendenci otevřený. ⁷¹ Taylor důsledně trvá na možnosti otevřeného čtení, snaží se rozbít mýty ohledně jeho nepřijatelnosti. Dokazuje, že i dnes lze žít otevřeně vůči transcendenci, i když je tento postoj kritizován kvůli obavám z fanatismu, ⁷² mnozí ho směřují s nevyzrálostí, ⁷³ intelektuální nepoctivostí. ⁷⁴ Naopak uzavření se vůči transcendenci je dnes mylně pokládáno za neutrální pozici. ⁷⁵

Obě interpretace imanentního rámce, a tedy i postoj víry a nevíry, jsou v jednom zcela rovnocenné: vyžadují tzv. skok víry, vyžadují „krok do oblasti předběžné důvěry, a to mimo dostupné důvody“. ⁷⁶ Všeobecné mínění v roce 1500 považovalo za samozřejmé věřit, uznávat transcendenci; zato všeobecné mínění v roce 2000 se kloní spíše k tomu, že se nevíra, ignorování transcendence považují za neutrální, samozřejmé. Taylor obsáhle argumentuje především proti těmto dnešním předsudečným míněním, aby otevřel transcendentní chápání imanentního rámce, který jsme zdědili z předchozích dějství příběhu. Víra tedy i dnes možná je; pojetí světa jako otevřeného transcendenci není dnes o nic méně racionální než chápání světa čistě imanentní. Víra i nevíra s sebou nesou svá dilemata, nesou s sebou také určitou vzájemnou relativizaci. ⁷⁷ Takové jsou tedy podmínky víry a nevíry na konci příběhu, popsané pomocí pojmu „imanentní rámec“.

⁷⁰ „To, co kdysi bylo jednou možnou konstrukcí mezi jinými, klesá na úroveň obrazu („level of a picture“) ve Wittgensteinově smyslu. To znamená, že se stává částí nereflektovaného pozadí, něčeho, jehož tvar není vnímán, ale co podmiňuje, z větší části nepovšimnuto, způsob, kterým myslíme, usuzujeme, zpracováváme tvrzení a důkazy“ (SAGE, s. 565).

⁷¹ „Bud' můžeme vidět transcendenci jako hrozbu, nebezpečné pokušení, odcizení („distraktion“) či jako překážku vůči našemu největšímu dobru. Nebo ji můžeme chápat jako odpovídající naší nejhlubší touze, potřebě, naplnění dobrem“ (SAGE, s. 548).

⁷² Ale Taylor se ptá, zda je ohrožením pouze náboženství (srv. SAGE, s. 549n).

⁷³ Sama touha po víře je považována za dětinské pokušení (jako v pohádce o Petru Panovi) (srv. SAGE, s. 563). „Náboženství vychází z dětinské absence odvahy. Musíme povstat jako muži a postavit se tváří v tvář skutečnosti“ (SAGE, s. 561).

⁷⁴ Srv. SAGE, s. 551. „Racionální samozřejmost/očividnost uzavřeného čtení“ je dle našeho autora iluzí (SAGE, s. 565).

⁷⁵ Srv. SAGE, s. 560.

⁷⁶ SAGE, s. 551.

⁷⁷ Taylor se věnuje „cross-pressures“ mezi oběma póly i konverzím od jednoho pólu k druhému. V pronikavé analýze přitažlivosti, kterou cítí stoupenec od protikladné pozice, navazuje na své přednášky o Williamu Jamesovi, vydané jako Charles Taylor, *The Varieties of Religion Today*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

Schéma **bitvy se třemi, případně čtyřmi účastníky**⁷⁸ specifikuje předchozí rozdělení na dvě možná protikladná čtení každodenního nereflektovaného rámce našich životů. Taková čtení by mohla působit poněkud antagonisticky, černobíle. Taylor nabízí diferencovanější popis stavu víry a nevíry na konci svého příběhu.

Účastníky této pomyslné bitvy jsou výrazná seskupení v náboženské oblasti: exkluzivní humanisté,⁷⁹ neo-nietzscheáni a stoupenci transcendence.

Exkluzivní humanisté byli představeni dostatečně, neo-nietzscheáni spadají do tzv. jevu supernovy jako jeden z mnoha jejích důsledků. Neo-nietzscheány lze popsat jako následovníky Friedricha Nietzscheho, kteří se stavějí proti osvícenství a negují humanistický primát života. Přitom zůstávají na rovině imanence. Jejich představiteli jsou Michel Foucault, Georges Bataille či Jacques Derrida.

Vzájemné interakce těchto skupin pak vyjadřují dynamiku stavu náboženské sféry v roce 2000. Každý z uvedených tří bojovníků se může shodnout s jiným bojovníkem na stanovisku proti bojovníku třetímu. Humanisté a neo-nietzscheáni se stavějí proti náboženství a proti čemukoliv nad životem. Neo-nietzscheáni a stoupenci transcendence kritizují humanismus za to, že postrádá určitou dimenzi a tím stále vyvolává zklamání. Třetí koalice – spojení humanistů a stoupenců transcendence⁸⁰ – se shodne na myšlence lidského dobra, kterou zastávají oproti anti-humanismu neo-nietzscheánů.

Tento pohled je velmi instruktivní pro uvažování nad současnou situací, kterou asi nelze vždy vměstnat do binárních opozic.

Aby to čtenář *Sekulární doby* neměl tak jednoduché, Taylor ještě rozšiřuje trojčlennou bitvu na čtyřčlennou. Stoupence transcendence ještě rozděluje na dva tábory, a to podle vztahu k tomu, co se odehrálo v minulosti, tedy vlastně podle vztahu k našemu příběhu. Jedna skupina stoupenců transcendence považuje vznik exkluzivního humanismu za omyl, za chybu, která by měla být napravena. Druhá skupina přiznává tomuto názoru určitou pravdivost: praktický primát života, zastávaný těmito humanisty, nám prospěl. (Taylor zde činí jeden z několika svých „poodhalení hledí“ a přiznává, že do tohoto tábora se řadí i on sám.) Podrobnějšího popisu poněkud komplikovanějších vztahů mezi – nyní už čtyřmi – účastníky se však nedočkáme.

⁷⁸ Srv. *SAge*, s. 636nn.

⁷⁹ Taylor zde používá výrazu „secular humanists“ (tamtéž).

⁸⁰ Záměnně se zde používá „věřící“ (srv. *SAge*, s. 637).

Ovšem pro náš účel stačí i takto rozpracovaná koncepce: ukazuje nám nejednoznačnost dnešní situace, nemožnost prohlásit tu či onu stranu za vítěze a ostatní za naprosto poražené. Jak už bylo řečeno v pasáži o imanentním rámci, i zde mohou stoupenci jednotlivých táborů pociťovat aktuální výzvy z opačných táborů: nikdo není zcela zabezpečen proti pochybám o správnosti své volby.⁸¹

Tato koncepce pochopitelně nemusí být plně vystihující pro všechny pozice, vzniklé v interakcích mezi vírou a nevírou v působnosti tzv. jevu supernovy, ale pro přibližnou orientaci je dostatečná.

Se závěrem Taylorova příběhu ještě stručně o predikci dalších osudů. Jakékoliv předpovídání budoucnosti je nejistá záležitost, která v případě tak nemateriálních hodnot může být jen stěží postavena na exaktních základech. Taylor se ani nesnaží o detailní předpověď, pouze komentuje ateistické předpovědi a proti nim staví svou opačnou koncepci.

Jak to tedy bude s budoucností víry, s budoucností náboženství? „Stará generace racionalistických ateistů“⁸² se prostě domnívala, že náboženství uvolní cestu vědě a tím nadobro zmizí. Dnešní ateisté však už taková suverénní očekávání nemají a připouštějí, že „určitý stupeň iracionality“ či „nedostatek pozornosti k vědě“ si vždy najde nějaké zastánce.⁸³ Základním předpokladem obou těchto pohledů je to, že pojmají náboženství jako chybné či přinejmenším neodůvodněné. Poté, co jsme vyrostli, je odložíme, snad kromě některých minoritních skupin.

Taylor předkládá jinou předpověď, jiný výhled na to, co nastane jako pokračování dosud uvedeného příběhu.

Náboženství vždy zůstane na horizontu naší civilizace, a to přinejmenším jako součást identity: to významné, co naše civilizace prožila, nelze smazat. Navíc pokud se právě exkluzivní humanisté vymezují proti náboženství, pak náboženství takto patří k jejich identitě a nemůže být zcela vymazáno.

Uvedenou Taylorovu předpověď bychom mohli označit za minimalistickou. Ovšem podle našeho autora, i kdyby se tato vize téměř naplňovala, po čase se stane méně plauzibilní. Nastalo by to s ohledem na jiné společnosti, kde k naprosté

⁸¹ O ztrátě samozřejmosti víry hovoří rovněž Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989, s. 312.

⁸² SAGE, s. 768.

⁸³ Srv. SAGE, s. 768.

marginalizaci náboženství nebude docházet. Dále se postupně zjistí, že mnohé chyby, předhazované náboženství, se budou ve společnosti vyskytovat i po marginalizaci náboženství. Zároveň by „těžká koncentrace imanentní atmosféry“⁸⁴ vyvolávala u dalších generací pocit „pustiny“, což by vedlo tyto generace k novému hledání mimo prostor čiré imanence.

Další předpověď vychází z Taylorova osobního předpokladu, že lidské hledání určité plnosti („fullness“) života je odrazem transcendentní skutečnosti. A pokud všichni lidé nějakým způsobem usilují o plnost, pak nemůže dojít k úplnému zániku náboženské víry: „then there is no absolute point zero“.⁸⁵ Byť hledání plnosti života může být v mnoha případech (z Taylorova hlediska) zkreslením transcendence.

A poslední předpověď na konci celého Taylorova příběhu: mnohé současné trendy, směřující proti křesťanství, lze chápat jako „Boží pedagogiku“,⁸⁶ jako vyrovnávání určitých opomenutí, kterých se křesťanství dopustilo (současné pohanství jako reakce na křesťanské přehlížení tělesnosti, rehabilitace polyteismu jako reakce na křesťanské pokušení k totalitě...) Ale i exkluzivní humanismus někdy nahlíží realitu zkresleně, odfiltrovává jemu nepohodlné jevy. Proto budou příští podoby víry i nevíry křehké, náchylné k otřesům, nicméně dynamické, a nepřipustí jednostranné řešení, eliminaci jednoho pólu.⁸⁷

⁸⁴ *SAge*, s. 770.

⁸⁵ *SAge*, s. 769.

⁸⁶ *SAge*, s. 669.

⁸⁷ Taylor popírá pravdivost „těchto konvenčních/většinových vyprávění o jednoduchém nahrazení, jsoucím bez jakýchkoliv nákladů, ať už je vyprávějí křesťané nebo protagonisté osvícenství“ („these mainline narratives of simple, cost-free supersession, whether narrated by Christians, or by protagonists of the Enlightenment“) (*SAge*, s. 772).

2 Vybrané pojmy

Po shrnutí Taylorova příběhu nyní představím několik pojmů, které byly v předchozí části zmíněny jen stručně nebo jsem je do příběhu vůbec nezahrnul. Považuji za důležité je tu přiblížit proto, aby přinesly větší vhled do celé autorovy knihy.

2.1 Sociální imaginace

Tím, že tento pojem představím zvlášť, bych chtěl zdůraznit určitý rys celé knihy: stále jde o každodenní lidské vnímání, o žitou zkušenost, nikoliv o teoretické práce (byť význačných filosofů). Že i sociální imaginace může být těmito filosofickými koncepty ovlivněna, je evidentní. Ale prvotním Taylorovým cílem tyto koncepty nejsou.

Sociální imaginace je v předběžné formulaci „způsob, kterým si kolektivně představujeme, a to i předteoreticky, náš sociální život v současném západním světě“.⁸⁸ Tomuto pojmu je dána přednost před pojmem „sociální teorie“, který většinou nelze aplikovat na uvažování obyčejných („ordinary“)⁸⁹ lidí.

Pouze sociální imaginace umožňuje sociální součinnost a široce sdílený smysl legitimacy. Tento význam ukazuje Taylor na rozdíl mezi americkou a francouzskou revolucí. Americká revoluce navázala na dosavadní sociální imaginaci (zažitý zvyk voleb do shromáždění), a tak prosadila svou inovaci (idealizace suverenity lidu). Ve francouzském případě ale Taylor identifikuje „neschopnost přeložit týž princip do stabilního a akceptovaného souboru jednání“, což se pak projevilo jako „nesmírný zdroj konfliktu a nejistoty pro více než století“.⁹⁰

Celý odvyprávěný příběh by bylo možno pochopit též jako příběh sociální představivosti, jako příběh její proměny. To, co jsem několikrát jenom zmínil, by bylo možno šířeji rozvést pro každé dějství příběhu zvlášť. Od teorií, rozšířených mezi

⁸⁸ *SAge*, s. 146.

⁸⁹ *SAge*, s. 171.

⁹⁰ *SAge*, s. 175, viz též *SAge*, s. 201-207 s detailním rozбором rozdílů mezi revolucí francouzskou (Rousseau) a americkou a jejich důsledků.

elitami, postupuje „long march“ – „běh na dlouhou trať“,⁹¹ kterým se pak dostanou tyto teorie do celé společnosti, do sociální představitosti. Během této cesty však dojde k jejich rozrůznění, jež v případě ne/víry dosáhne nebývalého rozpětí nejrozrůznějších variant (vyjádřeno průměrem novy a supernovy).

2.2 Opevněné/ohraničené já

Dalším pojmem, který se pokusím představit, je Taylorův vlastní termín „buffered self“, jež nelze přeložit do češtiny. Nejvíce snad odpovídá právě překlad „opevněné já“.⁹² Obsah tohoto pojmu vynikne ve srovnání s příbuzným termínem „porous self“, tedy „porézní, propustné já“.⁹³

Oba pojmy souvisejí s procesy, které jsme si zmiňovali v prvním dějství příběhu. Jak bylo řečeno, základnímu mezníku našeho příběhu, tedy roku 1500, předcházely některé důležité pohyby ve společnosti. „Odkouzlení“ a „velké vykořenění“ pokračovaly i po tomto roce a významně ovlivnily děj příběhu. Pokud nahlédneme tyto procesy i celý náš příběh z hlediska identity, pak dospějeme právě k propustnému já a opevněnému já.

Propustné já nalezneme u člověka, který je zakotven v okouzleném světě a zcela samozřejmě žije mezi duchy a přírodními silami. Je s nimi v kontaktu, uznává jejich samostatnou existenci: tito neviditelní činitelé sídlí v okolí člověka, v konkrétních předmětech, což lze zobecnit na „tam“, „venku“. Odtud ovšem mohou tito činitelé působit na já bez překážek, mohou je prostupovat.

Opevněné já se objevuje s odkouzlením, s velkým vykořeněním.⁹⁴ Co tyto dva procesy přinesly? Předměty okolního světa přestaly být sídlem duchovních sil a člověk přestal být neoddělitelně zakotven ve společnosti. Pokud toto vyčlenění člověka, jeho určitou emancipaci vůči okolí, nahlédneme z perspektivy jeho identity, pak dostáváme právě opevněné já. Vyznačuje se zpevněním, snad i vytvořením jasné hranice mezi psyché a okolím. Moje identita je nyní silně vymezena, mezi mnou

⁹¹ SAge, s. 176.

⁹² Další možné překlady: obrněné, vyztužené, ochráněné, ohraničené já, já s nárazníkem, s tlumičem. Taylor tento svůj pojem přibližuje i výrazem „bounded self“, tedy „ohraničené já“ (SAge, s. 37).

⁹³ Pro vystižení obou Taylorových pojmů čerpám ponejvíce ze SAge, s. 37-41.

⁹⁴ Souvislost s vykořeněním je rozvinuta in: SAge, s. 156, souvislost s odkouzlením in: SAge, s. 239.

a okolím existuje „buffer“ čili nárazník, nárazníkové pásmo, tlumící jakékoliv dopady zvenčí. Opevněné já takto může zaujmout postoj distance vůči svému okolí. Už není vydáno na pospas okolním zlým silám, já má příležitost řídit sebe samo. Taylor mu přisuzuje pocit převahy nad okolím, pocit nezranitelnosti.⁹⁵

Zmiňovaná sebevláda, schopnost distance vůči okolí, se shoduje s další součástí prvního dějství. Nový vědecký přístup je založen na nezúčastněném, nestranném pozorovateli, a proto jednoznačně souvisí s přechodem od propustného k opevněnému já. Člověk může poodstoupit od věcí (ať už jsou to dobré, či zlé duchovní vlivy, sídlící ve věcech, či předměty fyziky), vymanit se z jejich vlivu a nezaujatě, objektivně je posoudit.

Avšak nejenom věci coby předměty fyziky, ale vposled i Boha je možno takto posoudit. I vůči Bohu mohu zaujmout postoj, že „tyto věci ‘za’ se nemusejí dostat ke mně“.⁹⁶ I vůči Bohu mohu použít zmiňované nárazníkové pásmo. Tímto způsobem opevněné já otevřelo cestu k exkluzivnímu humanismu. (Otevření cesty se pochopitelně nerovná okamžitému užití celé cesty, jak už bylo vícekrát zmíněno.) Oproti tomu propustné já nevíru naprosto neumožňuje: já je tak zapuštěno ve své societě, tak zapojeno do duchovních interakcí s okolím, že nedokáže svou situaci reflektovat a případně se od ní distancovat tak jako opevněné já.⁹⁷

Přechod od propustného k opevněnému já znamenal vznik moderní identity. Opět se jednalo o dlouhodobý proces, o „long march“, jak bylo výše zmíněno při jiné příležitosti.

2.3 Sekularizace

Kniha, která nese název *Sekulární doba*, se samozřejmě nevyhýbá otázce sekularizace. Pojem sekularizace se ovšem nevyskytuje průběžně, jako hlavní hrdina celého Taylorova příběhu: sekularizaci se věnují první strany knihy a pak pouze jedna

⁹⁵ Srv. *SAge*, s. 300.

⁹⁶ *SAge*, s. 38.

⁹⁷ Srv. *SAge*, s. 41. Taylor rozvíjí ještě další důvody nemožnosti nevíry v dřívější fázi: sociální pouto bylo vetkáno do posvátna takovou měrou, že bez posvátna byla existence společnosti nemyslitelná. Pojetí i uctívání tohoto posvátna muselo být jednotné. Odtud boj proti herezím, tedy za náboženskou jednotu, za čistotu víry; tento boj je nám někdy bez vědomí těchto souvislostí nepochopitelný (*SAge*, s. 43).

kapitola.⁹⁸ Ale celou knihu bychom mohli chápat jako vymezení proti většinovému pojetí sekularizace, podobně jako se autor vymezoval svým příběhem vůči příběhu ztráty.

V tom mu nahrává i vývoj v sociologii a filosofii náboženství v posledních dekáдах, kdy došlo k výraznému zvratu: bylo přehodnoceno dosavadní pojetí sekularizace, především její predikce budoucnosti náboženství. Dosavadní sekularizační teorie rýsovaly strmý úpadek náboženského praktikování. Teoretická uvažování i empirické výzkumy však odhalily, že tyto modely braly za základ svých předpovědí příliš úzký výsek společnosti: zaměřovaly se převážně na určité země (západní Evropa) a určité vrstvy. Nové pohledy berou v úvahu širší základnu, která rozhodně nenasvědčuje strmému úbytku identifikace s náboženstvím.⁹⁹

A nyní tedy co říká o sekularizaci naše kniha. Nejdříve uvedu Taylorovo rozdělení tří dimenzí sekularizace a následně polemiku s mainstreamovým pojetím sekularizace.

Rozlišení možných charakteristik sekularizace nacházíme hned na prvních stranách knihy a skutečně plní úlohu klíče k celé knize. Jednak tím, že určité přístupy kritizuje, a pak tím, že vypracování jiného přístupu se klade jako cíl knihy.

Sekularizaci a její výsledek, tedy sekularitu, lze chápat několika způsoby:

1.) ústup náboženství z veřejné sféry. Společenské instituce a zvyklosti vykazují větší a větší absenci odkazů na Boha, na náboženství. Ne zcela přesně, ale výstižně lze shrnout, že stát a církve se rozcházejí.

2.) úpadek se týká náboženské praxe a víry: lidé chodí méně do kostela, odvracejí se od Boha. Pokud sekularizaci chápeme tímto způsobem, pak lze většinu zemí západní Evropy prohlásit dle našeho autora za sekularizovanou.

3.) nové podmínky pro víru, nový tvar zkušenosti s Bohem. Za jakých podmínek lze nyní usilovat o duchovní zkušenost?¹⁰⁰

⁹⁸ 12. kapitola (SAGE, s. 423–472). „Snaha o reformu, která pravděpodobně představuje základ celého hnutí, jehož je sekularizace pouhým výhonkem“ (SAGE, s. 424).

⁹⁹ Srv. Rodney Stark, *Secularization, R.I.P.*, *Sociology of religion*, 1999 (Fall), in: <http://www.findarticles.com/p/search?tb=art&qt=%22Rodney+Stark%22> [online], staženo 17.3.2005 (nyní v archivu autora); Peter Beyer: *Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere* – response to article by Karel Dobbelaere in this issue, *Sociology of Religion*, 1999 (Fall), in: <http://www.findarticles.com/p/search?tb=art&qt=%22Peter+Beyer%22>, [online], staženo 14.4.2005 (nyní v archivu autora).

¹⁰⁰ Srv. SAGE, s. 1–3, 15, 20.

Posledně uvedené pojetí sekularizace, tedy bod 3.), je vlastní přínos Charlese Taylora. Zodpovězení otázky po nových podmínkách víry je úkol, který si v této knize klade. Celá poslední část knihy, tj. strany 537 až 772, nese název Situace víry („Conditions of belief“).¹⁰¹

Poté co jsem představil Taylorův příběh, vidíme lépe, co obnáší nový tvar zkušenosti s Bohem. Taylor vždy pečlivě zkoumal, jaké náboženské alternativy se otvírají pro člověka té které doby, co přesně znamená rozhodnout se pro tu či onu víru. Zkoumal myšlenkové i sociální dobové danosti, aby nám odkryl tehdejší podmínky víry a nevíry. Jak už bylo řečeno, je třeba vyprávět celý příběh, odlišit nuance jednotlivých fází.

Právě uvedené rozlišení tří různých charakteristik sekularizace se objevilo hned na prvních stranách knihy, poté se slovo sekularizace téměř neobjevuje (přičemž ale Taylor postupuje dle stanoveného úkolu: příběh se vypráví i proto, aby ukázal podmínky pro víry). Až pak ve 12. kapitole přichází ke slovu explicitní vypracování pojmu sekularizace. To nyní přiblížím.

V centru Taylorovy sekularizace jsou náboženské formy – jejich vývoj a změny Taylor sleduje. Nezpochybňuje tvrzení většinového pojetí sekularizace o vlivu urbanizace, industrializace, rozbití dřívějších komunit. Ano, tyto jevy měly většinou „negativní dopad na předchozí náboženské formy“.¹⁰² Některé tyto formy ztratily na síle, některé se staly v očích dosavadních stoupenců neudržitelné. Ovšem to není všechno: vznikaly i nové náboženské formy, dosavadní formy se proměňovaly, a to i ve velkých církvích.

Taylor svým přístupem dokáže vidět i to, co většinové pojetí zakrývá:

„Zaprvé, [Taylorova sekularizace] nevidí úpadek jako lineární, tj. jako úpadek jednoho neměnného objektu napříč staletími, a to za stálého působení jednoduché množiny příčin. Kontinuita spočívá ve skutečnosti, že dřívější formy byly podkopány jak v (přibližně řečeno) v raném 19. tak v pozdním 20. století. Ale diskontinuita spočívá ve skutečnosti, že zmiňované formy a podkopávající síly se lišily.

¹⁰¹ Čerpal jsem z ní pro závěr příběhu.

¹⁰² SAge, s. 436.

Zadruhé, [Taylorova sekularizace] nám dovoluje ocenit, že a jak se formy náboženství skutečně měnily a i dnes se opět mění.“¹⁰³

V tomto citátu se nevyvracejí uvedené první dvě charakteristiky sekularizace: veřejná sféra se zbavuje přímé přítomnosti náboženství, dochází k úbytku náboženské praxe. Procesy popisované sociology skutečně působí. Není to ale všechno, nelze redukovat celý vývoj mezi roky 1500 až 2000 na monokauzální působení na jediný předmět. Ve hře je mnohem více faktorů, existuje vícero dějství.

Takové pojetí sekularizace poskytuje jako jeden z hlavních přínosů poznatek o nových podmínkách víry: stěží se najde prostor („nika“), kde víra jde „without saying“,¹⁰⁴ tj. kde je víra zcela samozřejmá. Víra dnes nemůže být naivní,¹⁰⁵ to znamená, že nemůže růst bez uvědomění si určité své kontingence, své nesamozřejmosti. Sekularizace přinesla stav, v němž je víra téměř nucena k sebereflexi.

Ale nejen víra přestala být axiomatická.¹⁰⁶ I nevíry se týká vše uvedené v předchozím odstavci. Podmínky pro víru jsou zároveň podmínkami pro nevíru. Jak už jsem konstatoval v závěru příběhu, víra a nevíra se navzájem relativizují, činí se křehkými. Dnešní věřící i nevěřící – všichni pociťují volání druhého pólu. A pokud oni ještě ne, pak jejich děti určitě budou.¹⁰⁷

Po celkovém představení sekularizace již jen několik konkrétních Taylorových kritik vůči tomu, jak je sekularizace konvenčně představována.

Už jsem zmiňoval chybné ztotožnění sekularizace s procesem odkouzlení světa. Taylor proti tomu argumentuje rozporem v těchto sekularizačních teoriích: sekularizace podle nich vede k ústupu náboženství. Přitom je známo, že proces odkouzlování světa silně podporovaly i církve.¹⁰⁸

Dále je třeba proti takové teorii sekularizace dle Taylora namítnout, že často mylně popisují minulost jako zlatý věk víry.¹⁰⁹ Ano, kolem roku 1500 či dříve nebyla

¹⁰³ SAge, s. 436n.

¹⁰⁴ SAge, s. 437.

¹⁰⁵ Srv. SAge, s. 20.

¹⁰⁶ Srv. SAge, s. 3.

¹⁰⁷ Srv. SAge, s. 435.

¹⁰⁸ S odvoláním na Maxe Webera, Marcela Gaucheta či Petera Bergera (srv. SAge, s. 426).

¹⁰⁹ Jak jsem již zmínil v části 1.3.3.

dostupná možnost nevěřit. To ale neznamená, že míra oddanosti náboženské praxi byla u všech pokřtěných, u všech návštěvníků bohoslužeb stejně vysoká. Takový diferencovanější pohled pak neumožňuje černobílou schematizaci mezi „tehdy“ a „nyní“. A to bez ohledu na to, zda by taková schematizace uvedený posun vítala jako žádoucí, nebo oplakávala jako nenapravitelnou ztrátu.

Kritizované teorie sekularizace často odmítají přiznat náboženství samostatný význam, samostatný sektor působení. „Náboženství zde nepůsobí (is not functioning) samo o sobě, ale jako podpora něčemu jinému. Má ‘funkci’ v jiném poli působnosti.“¹¹⁰ Analogicky různé materialistické koncepty redukují náboženství na pouhou nadstavbu, kterou je možno vysvětlit ekonomickými strukturami a procesy.

Jak na toto nahlíží Taylor, nám může být zřejmé z výše řečeného: kritizuje to jako odmítání transcendentního rozměru skutečnosti.¹¹¹

„Není zapotřebí žádných náboženských obřadů či zaklínadel k ochraně dobytka před lišejem,“ říká názor, typický pro materialismus.¹¹² Citát se vztahuje na magii, ale je generalizován na celé náboženství: moderní technologie jsou vážnou konkurencí náboženské víře, po jejich úspěších už není nadále možné věřit.

A poslední bod, v němž je Taylor ve sporu s obvyklými sekularizačními teoriemi, je osud náboženství. Tyto teorie popírají, že existuje trvalá skrytá potřeba náboženství. Předpovídají spíše jeho úbytek až úplné zmizení; postupně se vůči náboženství rozšíří vztah indiference.¹¹³

Uvedená kritika běžných teorií sekularizace jenom upřesňuje zásadní rozdíly mezi pojetími, která jsme si uvedli na začátku této části: Taylor sleduje podmínky víry, kdežto ostatní teorie se zabývají odnáboženštěním státu či úpadkem náboženské praxe. Taylor se ostatních přístupů nezříká zcela, ale má vůči nim výhrady a používá je jenom omezeně.

Mohu uzavřít tím, že jeho sekularizace je ve shodě s celkovou koncepcí knihy: jak s uvedeným příběhem, tak i s následujícími kapitolami. Právě sekularizace jako

¹¹⁰ SAge, s. 433. Takto se například vysvětluje přetrvávání vysoké religiozity v Polsku a Irsku: náboženství mělo funkci „kulturní obrany“. Jindy je náboženství podpůrnou funkcí sociologických procesů diferenciací, societalizace či racionalizace (SAge, s. 432).

¹¹¹ Taková kritika se objevila u tzv. uzavřeného čtení imanentního rámce, část 1.3.5.

¹¹² SAge, s. 433.

¹¹³ Srv. SAge, s. 434n.

otázka po podmínkách víry dokáže zachytit postupný vznik exkluzivního humanismu a tzv. novy a supernovy.

3 Celek autorova díla

Sekulární doba, vydaná v roce 2007, navazuje na předchozí Taylorovo dílo, jež je rozsáhlé jak co do časového období, po které vychází, tak do množství publikovaných odborných textů. Ve své diplomové práci se věnuji analýze jeho poslední knihy, nicméně bude užitečné zamyslet se i nad jejím širším kontextem. Jak se *Sekulární doba* vztahuje k dřívějším autorovým textům a filosofickým pohledům, v nich obsaženým? Kolik diskontinuity a kolik kontinuity lze nalézt?

Cílem této kapitoly nemůže být zhodnotit celé Taylorovo dílo, což by vyžadovalo jeho důkladné prostudování a zcela jistě obsažnou analýzu. Provedu proto srovnání pouze několika předešlých publikací, které mají zřejmou vazbu na *Sekulární dobu*. V závěru pak tyto jednotlivá propojení vyhodnotím, abych se mohl vyslovit o kontinuitě či diskontinuitě Taylorovy filosofie náboženství.

3.1 Zdroje jáství

Prvním titulem pro nás bude jedno z nejvýznamnějších autorových děl *Zdroje jáství. Zrod moderní identity* z roku 1989.¹¹⁴ Obsáhle (čítá přes 400 stran) pojednává o dvou otázkách: 1.) osobní identita 2.) tzv. morální zdroje.

1.) Stopuje vývoj osobní identity („jáství“)¹¹⁵ v evropské kultuře od doby antiky až po současnost. Jedním z rysů tohoto vývoje bylo prohlubování niternosti, která se zpočátku jen pomalu prolamovala do toho, jak člověk chápal sebe sama. Nyní je však

¹¹⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

¹¹⁵ Tak překládají „the self“ překladatelé do češtiny (Josef Velek, Marek Hrubec). Srv. Marek Hrubec, *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: Charles Taylor, *Etika autenticity*, Praha, Filosofia 2001, s. 120.

dimenze niternosti zcela osvojena, a to i ve vztahu k tomu, zda věříme v Boha, či ne.¹¹⁶

2.) „Morální zdroje“ (moral sources) jsou tím, co dodává morální sílu, co nese jednotlivé morální vize. Je to určitá role, kterou přisuzujeme zakládajícímu dobru: vyvolává naši úctu a posiluje nás.¹¹⁷ Zde v knize se odehrává představení tohoto pojmu, který je Taylorovým vlastním přínosem.¹¹⁸ Morální zdroje mohou být dobře či špatně vyjádřeny, mohou být také skrývány, některé filosofie z nich skrytě čerpají, i když to popírají.

A právě historická metoda z pojednání o osobní identitě a koncept morálních zdrojů mají vazbu k *Sekulární době*. Ta postupuje podle podobné historické metody a rovněž průběžně používá termín „morální zdroj“.

Oba texty se v těchto dvou bodech shodují, ovšem existuje mezi nimi i rozdíl. „Morální zdroje“ jsou pro *Zdroje jáství* ústředním termínem, v *Sekulární době* nehrají takovou roli, nejsou tak často zmiňovány. Ale když se na filosofii, obsaženou v *Sekulární době*, podíváme pozorněji, pak vidíme, že význam morální sféry je v ní také značný. Dle Zdrojů jáství vzniká nevíra tím, že masy lidí poznaly nové, neteistické morální zdroje. V *Sekulární době* se vícekrát zdůrazňuje morální motivace pro volbu mezi vírou a nevírou. Obsah pojmu morální zdroj byl tedy dle mého názoru „subsumován“ pod pojmy volba a dostupnost alternativ, aniž by byl samotný pojem explicitně zmiňován.

Obě práce tedy mají společný motiv morálních zdrojů, a potažmo vůbec důraz na morální rovinu. Společných motivů je víc, ty už ale nemají takovou důležitost, jakou měly uvedené morální zdroje. Je to například snaha artikulovat to, co zůstává nevyslovené, implicitní. *Zdroje jáství* používají výrazy jako „background picture“, „framework“, ¹¹⁹ „the great unsaid“, kterými popisují neuvědomovaný obraz či rámec světa, to podstatné, co zůstává nevyřčeno. Podobné či stejné výrazy používá i *Sekulární doba*.

¹¹⁶ Průkopníkem zde byl Augustinus Aurelius, mimo jiné i se svým dílem *Vyznání* (srv. Charles Taylor, *Sources of the Self*, s. 128-129).

¹¹⁷ Srv. Charles Taylor, *Sources of the Self*, s. 93-94.

¹¹⁸ Alespoň pokud je mi známo.

¹¹⁹ Charles Taylor, *Sources of the self*, s. 8, 283.

Dále jsem našel shodné prvky při popisu historického vývoje. Taylor sice ve *Zdrojích jáství* nepoužívá výrazy „odkouzlení“, „reforma“, ale nalézá se tam podobná koncepce deismu, podobná koncepce nového ocenění normálního, běžného života (oproti asketickým nárokům ve jménu mnišského povolání). I ve *Zdrojích jáství* Taylor ukazuje nezanedbatelný vliv, kterého se dostalo ekonomice: emancipovala se a stala se vzorem i dalším oblastem života (jde o vzájemný prospěch aktérů).

3.2 Další práce

I v dalších pracích našeho autora lze najít společná témata se *Sekulární dobou*. Uvedu je pouze výběrově, což ale bude dostatečné pro vyvození závěrů, týkajících se kontextu *Sekulární doby*.

Ve svých vídeňských přednáškách z roku 2000 se Charles Taylor věnoval americkému psychologu a filosofu Williamu Jamesovi, z čehož vznikla kniha *Druhy náboženství v naší době*.¹²⁰ V „konverzaci/konfrontaci“¹²¹ s Jamesovým dílem přijímá Taylor jeho důraz na zkušenost, prožitek. Právě tento důraz zvolil James jako svůj klíč k náboženství, což v jeho době nebylo obvyklé.¹²² V *Sekulární době* můžeme vidět ohlas tohoto Jamesova a Taylorova zaměření: je třeba sledovat právě živou zkušenost věřícího či nevěřícího, nikoliv primárně doktrínu (náboženskou či ateistickou).

Druhy náboženství v naší době přinášejí i jiné téma, nám známé ze *Sekulární doby*: reformu a její tlak na osobní oddanost, na niternost. Taylor si v obou knihách všímá důsledků vštěpování tohoto požadavku, který se posléze obrátil proti víře, proti křesťanství. S odkazem na tento ideál byla odmítána právě víra. (O tomto paradoxu ještě budu pojednávat). V obou knihách tedy shledáváme takové vyústění reformy, jež asi nebylo možno očekávat.

¹²⁰ Charles Taylor, *Varieties of religion today. William James revisited.*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 2002 (Vienna lecture series). Název je narážkou na Jamesovu knihu *Varieties of Religious Experience* (1902), česky: *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha, Melantrich 1930.

¹²¹ Charles Taylor, *Varieties of religion today*, s. vi.

¹²² V tom James (a následně pak i Taylor) navazují na Friedricha Schleiermachera, který byl průkopníkem takového chápání náboženství.

Pro Schleiermachera „náboženství je smysl pro nekonečno a je založen na pocitu absolutní závislosti v bezprostřednosti sebe-vědomí.“ (Günter Meckenstock, *Schleiermacher*, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, Routledge, London 1998 /CD-ROM/).

Taylor v *Druzích náboženství v naší době* rozvíjí tematiku konverze. Inspiruje ho k tomu William James, který podrobně sledoval průběh obrácení. Velmi věrohodně pak také James zobrazuje vliv, jenž pociťuje ať věřící či nevěřící od druhé strany. Nikdo nemůže být v dnešní době natolik „kovaný“, aby v sobě necítil možnost přiklonit se k opačnému pólu.¹²³

V *Sekulární době* vidíme nepřehlédnutelný odraz těchto analýz: Taylor obrácením věnuje celou kapitolu a opakovaně též zdůrazňuje nesmazatelné vědomí o existenci alternativy.

O změně v tom, jak je chápán veřejný prostor, jsem se pouze zmínil (první dějství příběhu). Už se na něj nenahlíží jako na ten, jenž je založený mimo náš čas a prostor, už se nevztahuje k „vyššímu času“. Je nyní odvislý pouze od vůle účastníků – ti jsou jeho pravými zakladateli, nikoliv činitel z „vyššího času“. Podle mého názoru si Taylor tuto část ze *Sekulární doby* připravil ve své knize *Filosofické argumenty*.¹²⁴ V ní probírá veřejný prostor skutečně detailně: náleží pouze k tomuto času, bez odkazu na božského zakladatele. Souvislost obou textů je zřejmá.

Jiné důležité spojnice nacházím v Taylorově přednášce *Katolická moderna?*¹²⁵ V ní se zamýšlí nad katolickou podobou křesťanství a činí až provokativní prohlášení: sekulární kultura obsahuje ve smíšené formě autenticky rozvinuté prvky evangelia. Některé evangelijní prvky se dokonce mohly rozvinout až právě díky roztržce moderny s křesťanstvím.¹²⁶

Pro hledání spojnic se *Sekulární dobou* nás v této přednášce zajímá uvedení pojmu exkluzivní humanismus. Ten vede spor s křesťanstvím o výklad dnešní doby a tvrdí, že současný příznivý stav je plodem slábnoucích transcendentních vizí. Rozvoj svobody, lidských práv slouží exkluzivnímu humanismu jako argument proti uznávání transcendence. V probírané přednášce je tento druh humanismu pouze

¹²³ Srv. Charles Taylor, *Varieties of religion today*, s. 56-60.

¹²⁴ Charles Taylor, *Philosophical arguments*, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press 1995, s. 267-271.

¹²⁵ Charles Taylor, *A Catholic modernity?*, in: James Heft (ed.), *Charles Taylor's Marianist Award lecture, with responses*, New York, Oxford University Press 1999, s. 7-37.

¹²⁶ Srv. Charles Taylor, *A Catholic modernity?*, s. 9-11. Toto prohlášení však není naivní a Taylor také uvádí, že dnešní kultura obsahuje i prvky protievangelijní.

stručně naskicován, ale i tak vidíme jednoznačnou shodu s tím, jak je rozsáhle vyjádřen v *Sekulární době*.

Zmíním ještě další přípravný krok směrem k *Sekulární době*: v přednášce o katolické moderně Taylor staví před posluchače obraz bitvy se třemi, případně se čtyřmi účastníky.¹²⁷ Účastníci bitvy jsou titíž jako v *Sekulární době*, totožným způsobem se mohou vždy dva shodnout proti zbylému.

Přednáška o katolické moderně vyznívá spíše jako osobní záležitost, nicméně i v ní Taylor vypracovává koncepty, které použije i ve svých odbornějších textech.

Poslední kniha, s níž provedu srovnání, prozrazuje už svým názvem, s čím ze *Sekulární doby* se shoduje. *Etika authenticity*¹²⁸ rozvíjí některé podněty ze *Zdrojů jáství* o kultuře 2. poloviny 20. století, jež do popředí staví autentické sebevyjádření. Takto je založena inovativní etika, probíraná v *Etice authenticity* a následně zařazená i do příběhu v rámci *Sekulární doby*. Samostatná tematická monografie pochopitelně svou šíří analýzy přesahuje *Sekulární dobu*. Kromě dalšího¹²⁹ obsahuje *Etika authenticity* i vyzdvížení úsilí o artikulaci zapomenutých a degradovaných ideálů, což také spojuje obě porovnávané knihy.

3.3 Shrnutí vzájemných vazeb

Poté, co jsme si prošli několik Taylorových děl, souvisejících tematicky se *Sekulární dobou*, mohu shrnout to, co jsme viděli, do závěru, že *Sekulární doba* je završením myslitelského úsilí s časovým rozsahem přes dvě desetiletí. Díla nepředcházejí pouze časově, ale předcházejí především myšlenkově: jednotlivé motivy i tematiky se jako nitky sbíhají v ústředním bodě – v *Sekulární době*. Mohli jsme sledovat, jak se téma připravuje, jak případně prochází samostatnou monografií, až pak skončí jako mozaika rozsáhlého vyprávění (např. etika authenticity). Jindy je obraz zcela beze zbytku převzat (obraz bitvy se třemi, příp. čtyřmi účastníky). V případě

¹²⁷ Srv. Charles Taylor, *A Catholic modernity?*, s. 27.

¹²⁸ Charles Taylor, *Etika authenticity*, Praha, Filosofia 2001.

¹²⁹ *Etika authenticity* vyšla původně pod názvem *Neduh moderny*, ale vydavatel nepovažoval tento název za dostatek atraktivní pro americký trh, a proto byl změněn. Taylor ale původní název i využil a udělal z něj název jedné z kapitol *Sekulární doby* („8. The Malaises of Modernity“).

morálních zdrojů byl převzat samotný pojem, ale implicitně i důrazy s ním spojené (volba ne/víry na základě morálních motivů).

Nalezení těchto vazeb mě snad opravňuje k tomu, abych tu část díla Charlese Taylora, která se týká náboženství, shledal jednotnou, bez výraznějších diskontinuit. V takovém značném časovém rozpětí lze pochopitelně vysledovat posuny důrazů. Některá témata se rýsují postupně, jiná časem poněkud ustupují.¹³⁰ Určitě ale lze konstatovat, že se Taylorova pozornost stále více ubírá směrem k náboženství, k sekularizaci. To vynikne zvláště ve srovnání s předchozím zaměřením na sociální filosofii, vyjádřenou v Taylorově příklonu ke komunitarismu. Svě předchozí předměty zájmu neopouští zcela, ale vtěluje je do většího celku, činí z nich komponenty velké skládačky.

Analyzovaná kniha představuje jednak sumarizaci dosavadního autorova díla, jednak jeho určité pozvednutí do roviny zdařilé syntézy, což dle mého názoru převyšuje pouhé hypotetické shromáždění všech jednotlivých původních textů vedle sebe. *Sekulární doba* tedy velmi detailně navazuje na předchozí Taylorovo dvacetiletí, ale je něčím víc než sborníkem jednotlivých textů.

¹³⁰ Např. v *Sekulární době* se setkáme s mnohem menší akcentací niternosti než ve *Zdrojích jáství*.

4 Autorův literární styl

V následující části své diplomové práce bych se chtěl věnovat interpretaci Taylorovy knihy *A Secular Age*. V první a druhé části jsem přiblížil obsah knihy, její materii, nyní se zaměřím na formu, v níž je psána, a na širší souvislosti. Půjde mi o styl psaní a o důsledky tohoto stylu. Především se ale pokusím o postižení Taylorovy filosofické práce: jak postupuje ve své argumentaci a jakých výsledků se dobírá.

Taylorův příběh i některé vysvětlené pojmy představují dle mého názoru rozsáhlou síť myšlenkových, kulturních i sociálních vlivů. Z nich jsem mohl vyjmenovat pouze některé, mohl jsem naznačit pouze některé jejich vazby. Usiloval jsem o to, vybrat ty nejdůležitější, ty skutečně neopomenutelné. U toho však můj rozbor díla nemůže skončit: je třeba jít za pouhý „výpis myšlenkových směrů, pro Taylora důležitých“. Pro něco takového by snad mohl postačovat rejstřík na konci knihy, případně s žebříčkem četnosti jednotlivých slov. Mně však nyní jde o celkové zhodnocení knihy. Nikoliv zůstat vězet na úrovni popisu jednotlivých pojmových linií, ale povznést se nad jednotlivosti a takříkajíc z ptačí perspektivy nahlédnout, jak se rýsují jednotlivé linie argumentace a jaký je jejich celkový filosofický vektor.

4.1 Vyprávění

Věnujme tedy několik postřehů tomu, jakým způsobem Taylor na přibližně 800 stranách píše a jaké důsledky z tohoto vyplývají.

Jak jsem již mnohokrát uvedl, klade náš autor velký důraz na „příběh“: svůj příběh kontrastuje s příběhem konkurenčním („subtraction story“, „příběh ztráty“). Slovo „příběh“ se vyskytuje v celém textu mnohokrát, tudíž o jeho významu není žádných pochyb. Ovšem ke slovu „příběh“ bylo v mé diplomové práci mnohokrát přidáno – tentokrát již mnou – slovo „vyprávění“, „vyprávět“. Jde o slova k sobě zcela samozřejmě patřící, příběh vzniká vyprávěním, vyprávění potřebuje příběh. Taylor

však slovo „vyprávět“ příliš nepoužívá,¹³¹ spíše mluví o příběhu jako o celku, hodnotí ho, uvádí jeho detail.

Shrnuto: Taylor (téměř) o své činnosti v analyzované knize nereferuje jako o „vyprávění“. Přesto jsem však tohoto slova vztahujícího se k autorově činnosti užíval a nyní ho ještě zdůrazňuji tím, že mu věnuji samostatnou podkapitolu.

Tok slov v rozsahu několika set stran skutečně identifikuji jako vyprávění. Je líčen nějaký děj, vše se odehrává ve vymezeném chronologickém rámci. Slovo „dějství“, výše užívané, je můj vlastní vklad, v samotném textu se nenachází. Jedná se tedy o mou interpretaci, která se však shoduje s tím, jak je Taylorův příběh sám o sobě strukturován. Vyprávění je i v knize členěno, lze tedy oprávněně hovořit o dějstvích příběhu.

V jednom však příběh a jeho vyprávění neodpovídá zcela běžnému formátu takového literárního útvaru. Nelze totiž jednoznačně určit hlavního hrdinu, hlavní postavu. Kdo je nositelem děje?

Kandidátů je více. Už dle titulu knihy se nabízí sekularizace. Jak jsem však konstatoval u výkladu tohoto pojmu, sekularizace se v příběhu nevyskytuje *passim*, kontinuálně. Je zmíněna na prvních stranách knihy a pak obsáhle jen v jedné kapitole. Samozřejmě že příběh ve svém výsledku dospívá k dnešku jako k sekulární době, ale tento „kandidát na hlavního hrdinu“ skutečně neprochází z dějství do dějství. Toto mlčení o pojmu sekularizace (který se přímo nabízí) je dáno kritickým přístupem našeho autora k většinovým, konvenčním teoriím sekularizace. Zřejmě právě k vyjádření značné distance mezi těmito teoriemi a teorií, jak ji konstruuje Taylor, slouží ona absence častějšího použití.

Dalším kandidátem by mohla být sociální představivost, která je pro něj významná a jejíž proměnu několikrát popisuje. Určuje-li sociální představivost to, co je v dané societě myslitelné a co nemyslitelné, pak pochopitelně určuje i myslitelnost a přijatelnost dané alternativy k náboženství. A dostupnost alternativ byla jedním z nejvýše postavených cílů autorova zkoumání. Přesto asi nelze považovat sociální představivost za hlavní postavu, protože dostupnost náboženských alternativ tvoří jen

¹³¹ Mám na mysli absenci častějšího přímého užití vyjádření, jako například: „budu vyprávět další část příběhu“, „příběh, který vám vyprávím“.

její omezenou část.¹³² Taylor se jí věnuje spíše pro vyjádření obecnějšího stavu té které doby, než že by mu představovala ústřední předmět zájmu.

Předposledním kandidátem, kterého zde uvedu, by mohly být „nové podmínky pro víru, nový tvar zkušenosti s Bohem“.¹³³ Ty v celé knize představují jádro sekularizace. Ovšem je to spíše označení nějaké proměnné, za kterou se v různých dobách dosazují různé konkrétní veličiny. V každém dějství jsou podmínky pro víru odlišné. V 19. a 20. století se dokonce mluví o tzv. nově a supernově, tedy nebývalém rozšíření dostupných náboženských pozic, které jsou i nadále v pohybu a vyvolávají další a další pozice. Zde se tedy k dosazení do proměnné „podmínky pro víru“, „tvar zkušenosti s Bohem“ nabízí už tolik kandidátů, že by vyprávění ztratilo svou jednotu, přehlednost.

Dle mého soudu zůstává dvojice hlavních nositelů děje – jsou víra a nevíra. Taylor zdůrazňuje právě tyto pojmy, nikoliv náboženství a ateismus.¹³⁴ Jak už bylo vícekrát řečeno, hledá podmínky pro víru, a tedy nikoliv bezprostředně pro náboženství. Samozřejmě že obě spolu souvisí, že podmínky pro víru, tvar zkušenosti s Bohem a náboženství se spolu ovlivňují. Ale Taylor se přece jen soustřeďuje na víru a nevíru.

Oba tyto „hrdinové“ nezůstávají statictí: nevíra se uskutečňuje, vyvíjí teprve v průběhu děje, víra je nucena na tohoto svého protihráče reagovat. Zachycení proměn obou protagonistů je pro Taylora velmi důležité: oponuje tím redukcionistické tezi, že šlo o jednoduché působení jednoho konstantního činitele na činitele druhého.

Domnívám se tedy, že jsme našli někoho, koho by bylo možno označit za hlavního hrdinu příběhu. Ale tuto paralelu s literárním druhem není možno vést beze zbytku, i toto přirovnání kulhá. Filosofie náboženství může použít literární formu, ale aby zůstala filosofií, nemůže se jí zcela poddat.

Proč Taylor sáhl po příběhu, proč vypráví (ač to tak sám neoznačuje)? Už jsem se o tom zmínil v první části a nyní to zobecním: nacházím zde u Taylora úzkou

¹³² Asi lze jen obtížně spekulovat, jak malou či velkou část; nesnadno by se pro toto posuzování hledalo měřítko.

¹³³ Viz část 2.3.

¹³⁴ Nestaví je však do protikladu: osobní příklon k ne/víře může mít vztah k většímu celku, tedy k soustavě nauk a ritů. Tento vztah nabývá různé velikosti, různé míry reflektovanosti.

spojitost mezi formou a obsahem. Forma není náhodná, ale má velkou výpovědní hodnotu. Vyprávění příběhu lze postavit do protikladu s konkurenčními teoriemi, s tzv. příběhem ztráty. To, co se odehrálo mezi roky 1500 a 2000, není monotónní úbytek na straně víry způsobený vědeckou argumentací, vycházející z neměnné strany nevíry. Vývoj nebyl dán předem, nebyl obsažen v prvním okamžiku celé trajektorie. To má zdůraznit právě příběh, který sice propojuje počáteční a koncový bod, ale nikoliv přímočaře. Mnohé křížovatky vývoje říkají, že vše mohlo být i jinak.

Zde právě promlouvá značný rozsah pojednávané knihy. Snad se nepletu, když takový rozsah připsí přímé autorově intenci. Názorné předvedení peripetií víry a nevíry demonstruje, o co všechno nás redukcionismus připravuje a jak dokáže zkreslovat. Taylor proti tomuto redukcionismu vystupuje explicitně v textu, zároveň ale i vnější formou a rozsahem knihy.

4.2 Vyjadřování relací pomocí „překrývání“

Autorova práce s jednotlivými myšlenkovými pozicemi dle mého názoru nabývá zvláštního charakteru, a to specifickým uváděním dvou objektů do souhlasné relace. Taylor vyjadřuje podobnost či shodu pomocí techniky, pro jejíž pojmenování zvolím slovo, několikrát v textu opakované: „překrývání“, resp. „překrývat se“ („overlap“).

Dvanáct použití v rámci celého textu¹³⁵ by samo o sobě nesvědčilo o jeho významu. Pokud jsem však správně rozpoznal postup v argumentaci, pak se tímto slovem skutečně dá často označit Taylorovo propojování jednotlivých myšlenkových či kulturních proudů. Taylor podle mého soudu nepostupuje v argumentaci učebnicově, tj. s jednoznačnou identifikací stejných či příbuzných entit. Argumentace často nesleduje jednu linii, nejde o jeden sylogismus, o jeden argumentační postup, do kterého se vloží vstupní data, jež postupují, mění se a na konci vidíme výsledek. Místo toho by se snad dalo mluvit o několika sylogismech postavených vedle sebe. To, co z nich vznikne, je postaveno vedle sebe. A toto samotné postavení má vyjádřit jejich podobnost, jejich vztah. Umístěním do jedné kapitoly jako by se naznačovalo

¹³⁵ SAge, s. 107, 238, 291, 299, 380, 415, 423, 532, 533, 540, 693, 701.

čtenáři, že mezi takto vytvořenými entitami spatřuje autor „překryv“. Přesný charakter tohoto překryvu – zda jde o identitu, podobnost, genetický vztah – už je na čtenáři.

Tato „technika“ se netýká vši argumentace v knize, ale najít ji lze mnohokrát. Jeden výslovný příklad za všechny: v rámci prvního dějství jsem mezi jinými představil i dva procesy, které Taylor považuje za důležité pro pozdější vznik nevíry.¹³⁶ A vztah těchto dvou procesů určuje Taylor jako právě zmiňované překrývání („overlapping“).¹³⁷

Co takový překryv dvou procesů obsahuje? Tato analyzovaná pasáž v tom je velmi instruktivní: existuje mezi nimi určité napětí, ale také symbióza, navzájem se ovlivňují („inflect“ znamená modulaci /hudební oblast/ či flexi /jazyková oblast/). Nositelé procesů pocházeli ze stejné vrstvy (ze společenské elity), ale nebyli to vždy titíž lidé: někdy ano, někdy ne.¹³⁸

Další příklad bude implicitní překrývání, při němž ono slovo uvedeno není, ale podle mého názoru se jedná právě o tuto argumentační figuru. Po přečtení celé knihy mi v hlavě utkvěla značná závažnost exkluzivního humanismu pro celou probíranou tematiku. „Bodem obratu“ nebylo nic jiného než vznik exkluzivního humanismu, v něm se objevila alternativa vůči zcela samozřejmému a nezpochybňovanému postavení víry. Když jsem však při koncipování této diplomové práce začal hledat v textu konkrétní pasáž, která by jednoznačně pojednala exkluzivní humanismus, nenacházel jsem. Pasáž, jež by tento proud definovala, určila časově a místně, vyjmenovala jeho čelné představitele. Jestliže takové „učebnicové“ pojednání absentuje, odkud jsem pak nabyl dojmu o značné důležitosti této inovace náboženské sféry?

Soudím, že to bylo zapříčiněno efektem překrývání. Postup argumentu nevedl přísně chronologicky: „tato doba je dobou před exkluzivním humanismem; tady se už exkluzivní humanismus objevuje, tedy ho celý vysvětlím a popíši. Po jeho zevrubném představení lze postoupit v čase dál a pak už není třeba o něm hovořit.“ Ne, Taylor zmiňuje tento nový humanismus už dlouho předtím, než se začne pojednávat o konci 18. století, tedy o době, kdy se objevil. Autor představuje jenom určitý aspekt, vždy uvádí překryv se souběžným hnutím, překryv s původcem či následovníkem tohoto humanismu. Je pak na čtenáři, aby si složil celkový obrázek sám.

¹³⁶ Jde o dlouhodobou reformu křesťanství, druhým procesem je vznik disciplinované společnosti.

¹³⁷ *SAGE*, s. 107.

¹³⁸ Tamtéž.

Jak jsem již uvedl, nejde o jediný argumentační přístup, autor mnohokrát konstatuje identitu, či naprostou rozdílnost – tedy – vyjadřuje se explicitně. V nezanedbatelné míře však před čtenáře předkládá „pouhou“ juxtapozici myšlenkových pozic, které označí jako překrývající se. Složit si celkovou mozaiku je úkol čtenáře. Taylorova kniha je svým obsahem značně bohatá, poskytuje vhled do mnoha dílčích otázek filosofie náboženství, ale nelze ji označit za učebnici filosofie náboženství, která by soustavně traktovala moderní dějiny euroatlantické náboženské sféry. Nenajdeme kapitoly, věnované výhradně tomu či onomu mysliteli nebo směru. To, co však Charles Taylor poskytuje, je cennější, neboť jde, domnívám se, o důležitou koncepci, jež je základem celého moderního období náboženských dějin.

4.3 Analýza knihy z hlediska citací

Krátce se nyní zastavím nad charakteristikou toho, jak se *A Secular Age* odvolává na jiné autority. Citační rozsah je značný, zahrnuje jak filosofické, tak i mimofilosofické zdroje.

Není mým cílem provést statistickou analýzu četnosti odkazů na jednotlivé autory a dle této četnosti hodnotit váhu filosofických směrů a historických období. Spíše rozčlením citace do několika okruhů a ty stručně vyhodnotím, aby bylo možno vytýčit základní charakteristiku knihy i z hlediska citací.

4.3.1 Dobové filosofické citace

Začnu s citacemi filosofickými, které u knihy z oblasti filosofie náboženství tvoří nepřehlédnutelnou část. Taylorovy odkazy na filosofické práce bych rozdělil do dvou skupin dle jejich účelu.

První skupinu filosofických odkazů tvoří zdroje pro získání dobového materiálu. Jde tedy o filosofické práce a filosofické systémy v nich obsažené, které jsou Taylorovi předmětem analýzy dobových pozic. Z tohoto „materiálu“ pak lze poznat podobu zápasu mezi vírou a nevírou v té které době. Taylor ovšem filosofy nepoužívá k vypracování kulturních dějin té které epochy; ucelené filosofické systémy

i dobovou filosofickou debatu přijímá jako takovou, nikoliv zredukovanou do podoby černobílého schématu.

Do této skupiny náležejí klasici počátků moderní filosofie, tj. René Descartes, David Hume, John Locke. Převratnost toho, co se dělo ve filosofii, naprosto zásadně ovlivnila první dějství Taylorova příběhu, tito myslitelé nemohou být opomenuti. Pro další fáze jsou to pochopitelně Jean Jacques Rousseau, Voltaire či Immanuel Kant (jako vrcholný představitel osvícenství a tvůrce jeho manifestu). Pro 19. století je citován především Friedrich Nietzsche, který bude spadat rovněž do následující skupiny odkazů. 20. století je po filosofické stránce zastoupeno například Albertem Camusem; Jean-Paulu Sartrovi není přikládána taková váha.

Ne právě malý prostor dostal ve 20. století i Václav Havel, což není až tak překvapivé, známe-li osobní vazby Charlese Taylora na Českou republiku a vůbec východní Evropu.¹³⁹ Cituje se zde z Havlových *Dopisů Olze*, a to Havlův mimořádný zážitek z heřmanického vězení, kde se mu dostalo nečekaného vhledu do smyslu života, plnosti („fullness“) života. Při pohledu do koruny stromu na vězeňském dvoře se mu zdálo, že vše krásné, co prožil, je nyní přítomno, že se ocitnul mimo čas. Havel byl zaplaven krajním štěstím a harmonií, byl „zasažen láskou“, byť neměl tušení, ke komu či k čemu.¹⁴⁰ Ukázka z *Dopisů Olze* uvedená *in extenso* slouží jako úvodní text k Taylorově kapitole o konverzích, na které dokládá současné podmínky náboženství (existence dvou pólů a napětí mezi nimi, jež působí na stoupence obou pólů a někdy je přiměje k přechodu na opačnou stranu).

4.3.2 Metodologické citace filosofických a dalších pramenů

Druhá skupina Taylorových vazeb na filosofy už nemá povahu čerpání z dobového zdroje pro poznání stavu tehdejší filosofické debaty, ale jde o inspirace Taylorovy vlastní filosofické práce. Pro vypracování své „metodologie“ sahá k několika filosofům. Opakují se odkazy na Michela Foucaulta (popis vzniku

¹³⁹ Účast na ilegálních bytových seminářích v letech v Praze, pomoc uprchlíkům ze socialistického bloku, práce pro českou Nadaci Jana Husa viz Barbara Dayová, *Sametoví filozofové*, Brno, Doplněk 1999. Taylor v *A Secular Age* (s. 715) mluví i o „zvonění klíči na Václavském náměstí“ (aniž by lokalizoval, kde k tomu došlo, odkazem na Prahu nebo na Českou republiku), což dokládá jeho obeznámenost s reáliemi střední Evropy.

¹⁴⁰ *SAGE*, s. 729.

disciplinované společnosti), Martina Heideggera, částečně i Jacquesa Derridu. Oproti svým předchozím pracím se příliš neodvolává na G. W. F. Hegela. Zato zůstává věrný filosofu, ale především psychologu Williamu Jamesovi, kterým se zabýval ve své knize *The Varieties of Religion Today*. Jak jsem již uvedl výše (3.2), James ho inspiroval svou analýzou dvou pólů dnešní náboženské situace a jejich přitažlivosti na každého člověka, byť by byl sebezanícenější pro víru či nevíru. V naší knize jsou též zmíněny a uplatněny některé přínosy Sigmunda Freuda. I přes značné množství těchto „metodologických“ odkazů nelze podezřívát našeho autora z nepůvodnosti, ze závislosti myšlenkové či formulační na uvedených autoritách. Každý myslitel byl někým ovlivněn a je naopak ke cti autora to uvést.

Vedle filosofie najdeme v knize též nezanedbatelné množství vazeb na sociology a jiné příbuzné obory (sociobiologie, politologie). Je to pochopitelné, neboť sekularizací se zabývá z velké míry právě sociologie. Kniha se odvolává např. na amerického sociologa Petera Bergera, známého i u nás. José Casanova se rovněž věnuje různým aspektům sekularizace. Francise Fukuyamu lze zařadit spíše mezi politology, svou knihou *Konec historie a poslední člověk*¹⁴¹ však vyvolal i filosofickou debatu o povaze dnešní doby, která má relevanci i pro Taylora.

Ze sociobiologických prací Richarda Dawkinse pak Taylor nečerpá pozitivní podněty pro svou metodu, ale Dawkins mu naopak slouží jako vymezení toho, jak se postupovat nemá. Taylor Dawkinse uvádí především jako exponenta materialistického přístupu, jako nepravdivě zjednodušujícího názoru, že „Věda vyvrátila Boha“.¹⁴²

U užitých sociologických pramenů je dobré upozornit na jejich aktuálnost, neboť jejich převážná část pochází z posledních deseti až dvaceti let. Lze tedy konstatovat, že byť Taylor v této své práci z velké části sumarizuje své dosavadní dílo, přesto se neprojevuje jako autor zahleděný do minulosti, ale v částech, pojednávajících o aktuálních záležitostech je na úrovni doby a dnešního výzkumu.

Po filosofii a sociologii se rýsuje ještě další okruh, z něhož se čerpá pro vyprávění příběhu i pro další části knihy. Tento okruh se téměř sám nabízí: jde

¹⁴¹ Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, London, Penguin Books 1992; český Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha, Rybka 2002.

¹⁴² Srv. SAGE, s. 562, 567. Mě osobně potěšilo, že podobnou potřebu vyrovnat se s Dawkinsem pocitovala i CMTF, která uspořádala diskuzní fórum, jež většinově vyznělo podobně jako Taylorova kritika.

o teology a výrazné náboženské postavy. Nezanedbatelnému místu, přidělenému v příběhu reformě křesťanstva, odpovídá i míra citací reformátorů (Kalvín, Luther).

Upozornil bych ale především na četné odkazy na Augustina Aurelia, případně na augustinianismus. Tyto odkazy často souvisejí s problematikou tzv. právně-trestního pojetí spásy („juridical-penal model“),¹⁴³ tedy jednostranného zdůrazňování právních kategorií viny, trestu, neúprosnosti soudu. To souvisí s tzv. „hyper-augustiniánskou spiritualitou“,¹⁴⁴ která připouštěla spásu pouze pro malé množství věřících. Už jsem uvedl, že tento směr vzbuzoval nechuť a spolupůsobil směrem ke vzniku exkluzivního humanismu. Usuzuji, že Taylor kladl na jeho negativní působení značný důraz. Považoval ho za teologickou chybu a nacházel jej nejen u reformátorů, kteří se právě Augustinem velmi zaštiťovali, ale také v katolické církvi. Právně-trestní pochopení spásy se tu objevuje ve sporech kolem jansenismu a též v napětích mezi slavnými francouzskými kazateli Bossuetem a Fénelonem.

Pokud si takto všimneme úzké souvislosti odkazů, které pocházejí z různých částí knihy, najdeme spojující nit i tam, kde bychom to nečekali. Objevíme, že kniha skutečně tvoří jeden celek, byť jsou mnohá témata kladena „pouze vedle sebe“ bez explicitního provázání.¹⁴⁵ Toto propojení pomocí odkazů z jedné tematické oblasti je též ve shodě se zaměřením na „long-term movement“, tedy na dlouhodobá hnutí, o nichž ještě budu hovořit.

4.3.3 Umění

Vedle uvedených odborných zdrojů Taylor často vstupuje i do oblasti odlišné – do umění. Chce-li postihnout živou lidskou zkušenost, nikoliv jen náboženské či ateistické doktríny, pak mu k tomu dopomáhá právě umění, citlivě vyjadřující ducha doby. Výrazně se k tomuto uchyluje v případě romantismu, kdy vyjadřuje např. pomocí poezie Williama Wordswortha, anglického básníka, protest proti předešlé době, tedy především proti osvícenství. Vhled do tehdejšího myšlenkového a uměleckého vření získává Taylor i díky práci s dílem Johanna Wolfganga Goetha. Především pak význam Friedricha Schillera přesahuje romantickou dobu, a to až

¹⁴³ Poprvé *SAGE*, s. 78.

¹⁴⁴ Poprvé *SAGE*, s. 107.

¹⁴⁵ Jedná se období tzv. překrývání („overlapping“), které jsem zmiňoval výše.

do druhé poloviny 20. století, neboť Schiller inspiroval tzv. kulturu autenticity. Taylor dokonce neváhá tvrdit, že to byla Schillerem inspirovaná pozice, jež vyvedla lidi do ulic ve studentských protestech 60. let.¹⁴⁶

Umění je citováno též k popisu konverzí 19. a 20. století, ať už se jedná o směr od víry k nevíře, či o směr opačný. Thomas Hardy například napsal poemu *Boží pohřeb*, v níž dává průchod svému pocitu ztráty nad svým odklonem od víry.¹⁴⁷ Takto Taylor může názorněji prezentovat své pojetí příběhu, v němž nešlo o lineární vytrácení se víry, ale o komplexnější záležitost, která nebyla ani samotnými účastníky vnímána jako jednoznačně pozitivní. Tato „bolest sama mohla působit směrem ke konverzi,“ uzavírá Taylor.¹⁴⁸

A skutečně, dochází i ke konverzím opačným, tj. k víře. Taylor v samostatné kapitole několik takových změn pozic podrobně líčí. Kapitola začíná uvedeným citátem z Václava Havla. Pokračuje pak životními příběhy Gilberta K. Chestertona, T. S. Eliota, Gerarda M. Hopkinse a Charlese Pégyho. Není zde prostor na podrobnější analýzu, která vyplňuje celou kapitolu *Sekulární doby*. Příkladem takové detailní analýzy je objevení touhy básníků „po novém poetickém jazyku“, jenž by přiváděl zpět k Bohu a otevíral by něco vyššího nebo hlubšího.¹⁴⁹ To tvrdí též s oporou v Heideggerově rozlišení jalové, povrchní mluvy (Gerede) od řeči autentické.¹⁵⁰

Samostatnou kapitolou by mohly být citace F. M. Dostojevského z několika jeho děl, včetně *Legendy o velkém inkvizitoru* (z *Bratří Karamazových*). Kromě těchto klasických děl se vícekrát dotýká i současné popkultury. Několikrát cituje zpěvačku Peggy Lee a její píseň „Is that all there is?“ (A tohleto je všechno, co existuje?)¹⁵¹ Další zpěvačka, Madonna, zpívá o tom, že je „material girl, living in a material world“ (tělesná/materialistická dívka, žijící v materiálním světě).¹⁵² Takto se ilustrují a upřesňují základní Taylorovy teze, např. o neustálém neklidu, který panuje i mezi

¹⁴⁶ Srv. *SAGE*, s. 616. Že přitom bylo Schillerovo oceňování senzuality pozměněno oproti původní romantické podobě, je zřejmé.

¹⁴⁷ Srv. *SAGE*, s. 564. Citována je zde i další Hardyho báseň „*Oxen*“ (snad by bylo možno přeložit *Vůl a oslík*), v níž Hardy se sentimentem lituje, že už nedokáže bezproblémově, nekriticky přijímat vyprávění starších o tom, jak v Betlémě u jeslíček i vůl a oslík klečeli před Jezulátkem.

¹⁴⁸ Tamtéž.

¹⁴⁹ Zde konkrétně se jedná o G. M. Hopkinse (srv. *SAGE*, s. 757n).

¹⁵⁰ Srv. *SAGE*, s. 759.

¹⁵¹ Poprvé *SAGE*, s. 311.

¹⁵² *SAGE*, s. 561.

zdánlivě pevnými stoupenci jednoho pólu. V případě Peggy Lee je to nespokojenost s životem v čistě materiálním světě, který přiléhavě popisuje Madonna.

Exkurs o uměleckých zdrojích naší knihy zakončím zdařilým Taylorovým příměrem, který čerpá ze Shakespearovy hry *Othello*.¹⁵³ Příměř se vztahuje na rozhodování jedince mezi vírou a nevírou. Toto je volba, před níž stála i Shakespearova postava Othello, která přijímala další a další lži o své manželce Desdemoně, podsouvané našeptávačem Jagem. Cítíme, že Othello je za svůj čin vinen, že nejde o pouhý příběh zmýlené, ale o skutečnou tragédii. Othello totiž měl možnost jednat jinak, jenom kdyby se otevřel její lásce a oddanosti. Proč tedy nevyslyšel Desdemonino svědectví? Vztaženo na naši tematiku: proč moderní člověk odmítl náboženskou víru? Taylor odpovídá tím, že Desdemonin hlas byl v moderní době velmi slabý a především se mu dostalo systematické/soustavné nedůvěry.

Othellovo chování nelze vysvětlit pouze informacemi, jež dostával zvnějšku, ale záleželo i na tom, co se odehrálo v něm samotném – jak informace zvenčí zpracovával a jaké „informace“ dodával sám sobě. V naší tematice: nelze říci, že se lidé rozhodli pro nevíru, protože dostali zvnějšku informaci, že věda vyvrací víru. Potřebujeme vysvětlení toho, co se s těmito informacemi dělo „uvnitř“, které „informace“ si dodávali lidé sami a na základě čeho volili. Na toto působivé přirovnání pak Taylor navazuje výkladem o etické motivaci volby mezi vírou a nevírou.¹⁵⁴

Co nám tedy prozrazují naznačené citační okruhy o Taylorově knize? Rozsah pramenů (ať už jej bereme časově, geograficky či kulturně) je imponující. V úvahu jsou bráni zásadní autoři, i když, jak už bylo řečeno, rozhodně nejde o učebnici či o reprezentativní antologii komentovaných textů k filosofii náboženství. Práce jiných slouží jako podpora samostatné Taylorovy filosofické práce. Výše už byla konstatována i znalost nejnovější literatury, zvláště sociologické. Autor se dále snaží popsat a vyjádřit i mentalitu té které doby či kulturního směru, a proto se obrací i k uměleckým zdrojům. Ty mu například u konverzí pomáhají k přesnějšímu rozlišení hlubších motivů pro odklon od víry, či příklon k ní.

¹⁵³ Srv. *SAge*, s. 567n.

¹⁵⁴ Srv. výše, část 1.2.

Celkově lze konstatovat, že Taylor při konfrontaci s jinými koncepcemi odvedl důkladnou práci a rozhodně mu nestačilo prohlásit, že „názory odpůrců jsou směšné“, jak bývalo v dřívější době na tomto poli někdy zvykem. Značný rozsah knihy by ještě sám o sobě nemusel být znakem fundovanosti, ale mimo jiné i uvedený letmý rozhled po zdrojích knihy o fundovanosti dostatečně přesvědčuje.

5 Autorova filosofická práce

V této kapitole chci přinést analýzu toho, jak Taylor ve své knize filosoficky pracuje. Zapojím do toho částečně i to, o čem jsem psal v předchozím textu: v prvních kapitolách jsem představil obsah knihy, tedy to, co Taylor tvrdí (příběh, pojmy). V kapitole bezprostředně předcházející jsem prozkoumal text knihy z hlediska toho, jak autor píše, tedy z hlediska spíše literárního, včetně charakteru citovaných zdrojů. Nyní se pokusím o zodpovězení otázky po Taylorově filosofickém přístupu: které metody používá, jaké cíle sleduje především.

5.1 Odkrývání skrytého

Na několika příkladech ukáži příznačný Taylorův filosofický přístup, který se v odlišných podmínkách poněkud modifikuje, ale v jádru zůstává stejný.

Opakovaně jsem uváděl postřeh, že Charles Taylor se zabývá analýzou motivů. Proč se lidé v moderních dějinách rozhodují právě takto? Co vposled hýbe člověkem, volícím mezi vírou a nevírou? Uvádí, jak popisují motivaci stoupenci tzv. příběhu ztráty. A proti tomu staví svůj popis lidské motivace. Jak už bylo vícekrát řečeno, volba se řídí morálními imperativy. Pro příklon k nevíře se lidé rozhodují proto, že víra v jejich očích nesplňuje základní morální požadavky té které doby.

Aby mohl Taylor provést tuto analýzu motivů, musel tedy nutně představit i dobové sociální změny, např. vznik moderního morálního řádu, proměnu sociální představivosti, ideál vzájemného prospěchu. Pak se už měl na co odvolávat, když odkrýval ve volbě nevíry (či víry) rozhořčení nad nesplněním morálních standardů. Víra se jevila např. jako překážka ideálu vzájemného prospěchu účastníků ekonomické sféry. Víra totiž domněle odvádí lidi od přispívání ke společnému blahobytu (mnišské řády, které by mohly být ekonomicky prospěšné místo toho, aby pěstovaly čistě náboženský život).

Tyto Taylorovy analýzy motivů směřují proti zjednodušujícímu tvrzení, že „věda vyvrátila víru“. Taylorova detailnost v odkrývání skryté či zakrývané

motivace je zde jednoznačně ve službě vyvrácení redukcionistického příběhu ztráty.

Další ukázkou filosofické práce, spadající do kategorie „odkrývání skrytého“, je Taylorovo upozorňování na „unthought“. Tento výraz by se dal přeložit jako „nemyšlené“, „neuvědomované“, „vymazané z paměti“. Jde o neuvědomované subjektivní zabarvení vědeckých teorií, o skryté předpoklady, jež ovlivňují výstupy těchto teorií. Taylor konstatuje jejich značnou přítomnost v současné vědě, a to i tam, kde se vědci zapřisahávají svou neutralitou. Problematikou „neuvědomovaného“ se zabývá zvláště v pasážích o sekularizaci. Varuje, že „unthought“ může zmást, zatemnit („bedevil“) právě tuto diskuzi.¹⁵⁵ Vliv tohoto „neuvědomovaného“ není dán jeho rozšířením napříč populací, ale jeho rozšířením v určitých intelektuálních a akademických kruzích (a to i v zemích, v nichž má náboženská praxe vysokou intenzitu, jako jsou např. Spojené státy). V nich

„je vyloučení/znevažování náboženství opakovanou součástí nepovšimnutého (unnoticed) pozadí sociologie, historie, filosofie, psychologie. A skutečně i nevěřící sociologové náboženství si často všímají, jak jejich kolegové z jiných částí odvětví vyjadřují překvapení nad pozorností, věnovanou tak marginálnímu jevu.“¹⁵⁶

Odkrýt všechno to, co je v sekularizačních teoriích implicitně přítomno se tak stává nevďěčným a náročným úkolem, ale Taylor ho považuje za nezbytný. Sám také jde příkladem a snaží se otevřeně formulovat své neuvědomované zahrnuté předpoklady. Tím, jak jeho přiznané stanovisko vypadá, se budu zabývat v dalším textu.

V souvislosti s Taylorovou metodou zviditelňování „nemyšleného“ bych ještě uvedl další příklad. Součástí mnoha sekularizačních teorií, ale i obecného, taktéž nereflektovaného povědomí, je přesvědčení, že modernita sama, ale třeba také nárůst autentičnosti apod., vede automaticky k úpadku náboženství. Když Taylor odkrývá tyto implicitní předpoklady, zjišťuje o nich, že plní funkci sebenaplňujícího

¹⁵⁵ Srv. SAGE, s. 428.

¹⁵⁶ SAGE, s. 429.

proroctví.¹⁵⁷ Odhalení tohoto mechanismu a jeho popsání považují za charakteristickou ukázkou „odkrývání skrytého“.

Jako poslední položku této kategorie uvedu pojem „dekonstrukce“. Taylor ho sám o své činnosti užívá, a to když nabourává uzavřené čtení tzv. imanentního rámce. Toto chápání nás odřezává od transcendence, čímž zůstáváme uzavřeni v pouhé horizontální rovině.

Jak Taylor při dekonstrukci postupuje? S odkazem na Heideggera popisuje pozici dekonstrukce mimo jiné pomocí tvrzení, že „neexistuje prvenství neutrálního uchopení věcí před (uchopením) jejich hodnoty“.¹⁵⁸ Z hlediska takto chápané dekonstrukce kritizuje moderní epistemologii, která si takové neutrální uchopení osobuje. Podle Taylora jde o jednu z největších zaslepeností– dát absolutní hodnotu distancovanému, nezúčastněnému přístupu, který nám přináší moc věci ovládat, řídit. Tento přístup se mylně považuje za objektivní, bez jakýchkoliv předpokladů.¹⁵⁹

Tato moderní epistemologie úzce souvisí s Taylorovým pojmem „uzavřené čtení imanentního rámce“. Toto čtení zdánlivě poskytuje domněle neutrální bod, z něhož je možno zpochybňovat transcendentní hodnoty. Ovšem díky dekonstrukci je tento neutrální bod prokázán jako falešný.

Taylor tedy používá dekonstrukci k vyvrácení nároku vědy/moderní epistemologie na neutralitu. (Neznamená to, že by se náš autor identifikoval s postmodernou zcela.)¹⁶⁰ I zde se tedy osvětlují skryté souvislosti, jež pak slouží k další argumentaci.

¹⁵⁷ „Víra v sekularizační teorii by tady působila jako sebenaplňující proroctví“ (Sage, s. 525; srv. též Sage, s. 530).

¹⁵⁸ Sage, s. 559.

¹⁵⁹ „Presuppositionless“ (Sage, s. 560).

¹⁶⁰ Na několika místech se proti ní v některých ohledech vymezuje. Např. podle něj nemá pravdu „postmoderní teze, že jsme každý uvězněn ve svém názoru a nemůžeme dělat nic, abychom racionálně přesvědčili druhé“ (Sage, s. 428). Viz též podobnou kritiku postmoderny za to, že určité věci považuje za nerozhodnutelné rozumem, tedy za čistě arbitrární (srv. Sage, s. 565).

5.2 *Další charakteristiky autorovy filosofické práce*

Pátráme-li po stylu Taylorova filosofování dále, pak je na místě stručně představit několik následujících rysů. O některých již byla řeč, některé zatím zmíněny nebyly, i když by je bylo možno odvodit z uvedeného příběhu.

První je zaměření naší knihy na „lived experience“,¹⁶¹ tedy na žitou zkušenost. Už bylo podotknuto, že kniha si neklade za úkol zmapovat posuny ve vědecké reflexi náboženství, ale celospolečenské posuny. Nejde o doktríny samotné. Ty mají pro Taylorův příběh váhu, když se rozšíří přinejmenším do významného segmentu společnosti, pokud ne do všeobecně sdílené sociální představivosti.

Zmiňované zaměření se odráží i v autorově chápání sekularizace, v níž sleduje podmínky pro víru, pro zkušenost s Bohem. Nikoliv tedy rozchod státu s církvemi či pokles praktikování náboženství mezi lidmi, ale „nový tvar zkušenosti, která pobízí k víře a definuje se vírou“.¹⁶²

Skutečnost, že se autor při koncipování textu cítil zavázán promluvit i o své vlastní zkušenosti s vírou a nevírou (jak ještě uvedu), jenom dokládá důležitost tohoto důrazu jeho práce.

Druhý rys, který bych zde chtěl podtrhnout, je Taylorovo vyzdvižení dlouhodobých procesů. Pro pochopení toho, co se odehrálo v moderně s náboženstvím, jsou nezbytné i revoluce a vůbec náhlé změny. Přitom ale dlouhodobá dění zůstávají často opomíjena či dokonce nepovšimnuta. Už v prvním dějství jsme byli svědky, že Taylor sice vymezil počátek svého příběhu rokem 1500, ale hned do svého příběhu zahrnuje dějinné pohyby, probíhající mimo toto ohraničení.

Například reforma křesťanství podle něj započala již ve 12. století, překročila hranici našeho příběhu a dál působila až do dnešní doby. Dala vzniknout Lutherově a Kalvínově reformaci, ale i reformaci katolické, v 19. a 20. století pak tzv. věku mobilizace (vystupňované úsilí o vnitřní misii dosud plně křesťanských zemí). Podobným způsobem nerespektují stanovené časové hranice ani další proudy změn:

¹⁶¹ Poprvé *SAGE*, s. 5.

¹⁶² *SAGE*, s. 20.

odkouzlení (vnější věci přestávají být sídlem duchovních sil) a velké vykořenění (schopnost distance vůči sociálnímu zakotvení).

Soudím, že Taylorův zájem o tento druh proměn dějinné situace je záměrný, že odpovídá jeho myslitelskému přístupu. Jenom takovým sledováním „long term movement“¹⁶³ Taylor dokáže své teze. Ať už tvrdí, že:

- 1.) pro víru bylo stěžejní, zda byly po ruce alternativy;
- 2.) běžný rámec našich životů připouští imanentní i transcendentní čtení;
- 3.) vývoj víry a nevíry není příběhem monotónní ztráty.

Vždy se oprávněnost jeho tezí ukáže až tehdy, když vezmeme do úvahy větší časové rozpětí:

1.) Pouze ve srovnání napříč staletími vidíme různou dostupnost alternativ k víře.

2.) Pouze když stopujeme vznik moderní identity,¹⁶⁴ rozumíme tomu, co je a jak vznikl tzv. imanentní rámec. Jde o hodnotový rámec moderního člověka, který zahrnuje kosmický, sociální a morální řád. Tento imanentní řád je dnes do velké míry neuvědomovaný¹⁶⁵ a k tomu, abychom ho blíže poznali, je třeba odkrýt celou jeho dlouhodobou genezi. Na základě tohoto bližšího poznání lze odůvodněně vypovídat o otevření či uzavření tohoto rámce pro transcendenci. Pohled pouze synchronní by nezachytil to vše, co se skrývá pod „čarou ponoru“, tedy to, co je z imanentního rámce neuvědomováno, nereflektováno.

3.) Pouze pečlivou rekonstrukcí pětisetletého stýkání a potýkání víry a nevíry odhalíme, že oba protagonisté se v průběhu měnili, a nelze tudíž hovořit o jednoznačném úbytku víry, způsobovaném navíc stále stejnými příčinami. Naopak: vznikaly stále nové formy (a to jak víry tak i nevíry), které na sebe dále působily. Přirovnat to velké množství vznikajících forem k nově a supernově je opravdu výstižné. Jen z hlediska dlouhodobých trendů, s nimiž Taylor pracuje, je zcela jednoznačné, že víra a nevíra (podmínky pro nevíru) z počátku našeho příběhu se liší od stavu na konci příběhu.

¹⁶³ SAge, s. 461.

¹⁶⁴ Už jsem uváděl například následující součásti vytvoření moderní identity: prosazení demokratické sebestavby; emancipace ekonomiky, která se stává vzorem i pro ostatní oblasti; strukturování veřejné sféry.

¹⁶⁵ „Konstrukce, tvořící základ, je odsunuta z dohledu a zapomenuta“ („underlying construction is pushed out of sight and forgotten“) (SAge, s. 571).

Bylo by možno vést úvahy o tom, nakolik se Charles Taylor pro své sledování dlouhodobých procesů inspiroval soudobými trendy v dějepisectví, což by ovšem přesahovalo daný rozsah diplomové práce a bylo by spíše spekulací, protože Taylor sám na tyto historické metody neodkazuje.

Třetím rysem, kterého si chci v Taylorově filosofické práci povšimnout, je jeho vyváženost co do traktování víry a nevíry. Toto své tvrzení bych chtěl podložit jeho slovy z kapitoly o hodnotovém rámci moderního člověka neboli o imanentním rámci: „Nebudu argumentovat pro otevřené či zavřené čtení ani proti němu; pouze se pokusím rozptýlit falešnou auru samozřejmého, která obklopuje jednu z nich.“¹⁶⁶ Načež se pustil do kritiky zavřeného čtení. Ovšem principiální rovný přístup k oběma variantám deklaroval i podržel.

Podobně se vyslovuje i o stoupencích, kteří neuvažují o tom, co zastávají. Pro náš kontext zde je důležité, že stejné měřítko volí vůči všem. Klade totiž na stejnou úroveň „exkluzivní humanisty, ničím neznepokojované“ i „věřící, nezneklidňující se pochybnostmi“, „kteří jsou ve stejné míře velmi spokojeni se svými výkony“.¹⁶⁷

Z tohoto i z pečlivého zacházení s prameny, které nejsou jeho pohledu blízké, vyvozují skutečnou snahu o spravedlivý přístup.

5.3 Taylorovo odkrytí vlastního stanoviska

Jak jsem právě uvedl, Taylor se podle mého soudu snaží o vyvážený přístup. Nicméně přece jen se v probírané knize přiznává k partikulárnímu stanovisku. Tato jeho otevřenost je v souladu s tím, jak sám zdůrazňuje význam vlastní zkušenosti a jak odkrývá „neuvědomované“ v případě sekularizačních teorií a imanentního rámce.

Na několika místech krátce hovoří o své pozici. Někdy ji uvádí výslovně, jindy nepřímou. Výslovné zaujetí pozice uvádí slovy „z hlediska věřícího“ či „pokud mluvím

¹⁶⁶ SAge, s. 551.

¹⁶⁷ SAge, s. 435.

z hlediska tohoto náboženského chápání, k němuž se řadím“.¹⁶⁸ Jindy svůj příklon ke křesťanské víře naznačuje např. přihlášením se k příkladu sv. Františka z Assisi.¹⁶⁹

Přiznání tohoto stanoviska rozhodně pro Taylora neznamena nemožnost dále racionálně argumentovat. Takto o tom hovoří například u sekularizace: „můj pohled na sekularizaci, který, jak otevřeně přiznávám, byl utvářen mým vlastním hlediskem člověka věřícího (nicméně ale doufám, že tento pohled budu moci obhajovat argumenty).“¹⁷⁰

Už jsem zmiňoval, že náš autor nepřijímá postmoderní tezi o tom, že jsme nepřekonatelně uvězněni ve svých konstruktech, o nichž už nelze vést žádnou racionální diskuzi. Právě naopak: objasnění vlastního stanoviska, odložení zdánlivého stanoviska objektivit¹⁷¹ vytváří prostor k otevřené a nezatížené komunikaci mezi vírou a nevírou, mezi jednotlivými pozicemi, nacházejícími se mezi oběma póly.

¹⁶⁸ *SAge*, s. 562, 653.

¹⁶⁹ „I am moved by the life of Francis of Assisi“ („Jsem dojat/pohnut životem Františka z Assisi“) (*SAge*, s. 436).

¹⁷⁰ *SAge*, s. 437.

¹⁷¹ „V tom všem si pro sebe nenárokuji pozici objektivit, zbavené jakéhokoli ‘neuvědomovaného’“ („unthought“) (*SAge*, s. 436).

6 Hlavní filosofické závěry

Závěrem této práce přistoupím k zformulování hlavních filosofických závěrů Taylorovy knihy *Sekulární doba*. Jde o mou vlastní interpretaci, která shrnuje vše výše uvedené. Mnohohrstevnaté a „mnohostranné“ dílo, jakým uvedená kniha bezesporu je, umožňuje vícero čtení, proto svému výkladu neosobuji výlučnost.

Následující konkluze netvoří ucelený systém, který bych si nárokoval z textu knihy vytvořit. Takovou ambici zde nemám. Domnívám se navíc, že by to ani neodpovídalo povaze analyzovaného textu.¹⁷² Zvolil jsem formu jednotlivých tezí před pouhým výčtem hodnot, jež Taylor ve svém díle sleduje (i když i tato podoba kapitoly by měla své přednosti).

6.1 „Otázka po sekulární době má dějinný charakter.“

Zkoumáme-li dnešní dobu, určitě se zeptáme na její genezi. Pomocí otázek „Z čeho pochází?“, „Jakým vývojem prošla?“ se budeme chtít dopátrat toho, jaká aktuálně je. Po dějinách se budeme ptát i při zkoumání doby z hlediska víry a nevíry: „Co předcházelo našemu dnešnímu postavení?“ Taylor tento přístup zastává jednoznačně. Dosvědčuje to celou knihou, především ale tím, co jsem si z ní dovolil extrahovat jako „příběh“. To, co jsem výše napsal o vyprávění příběhu, spadá právě sem, pod tuto tezi. Abychom získali přesnější deskripci prvků, které vytvářejí dnešní situaci, je nám zapotřebí rekonstruovat jejich trajektorie. Síť vzájemných vazeb, do níž zahrneme i minulost jednotlivých prvků a jejich vztahů, bude mnohem bohatší, detailnější. Vyhne se zúženému, jednostrannému pohledu, k němuž by určitě dospěla při omezení se na dnešek.

Spory se mohou vést o to, jak daleko je třeba do minulosti jít, odkud začít odvíjet vyprávění dějinného přístupu. Taylor v tomto případě zvolil jako spodní hranici rok 1500. Stejně ovšem tuto hranici překračoval, jak jsem už podotknul. O to však v této tezi nejde. Důležité je genetické zaměření jakéhokoliv zkoumání o stavu

¹⁷² Kterou jsem naznačil např. postřehem o vytváření vazeb pomocí tzv. překrývání (část 4.3).

víry a nevíry v naší době; jakou konkrétní podobu na sebe vezme, to už je věc další diskuze.

6.2 „Konstitutivním rysem dějin je volba.“

To, že Taylor tuto tezi skutečně zastává, by bylo možno doložit řadou konkrétních míst, ale i celkovou koncepcí. Už jsem ukázal, že analýza volby patří k Taylorově filosofické práci, nyní bych toto své pozorování chtěl pozvednout na úroveň teze o důležitosti volby v celé jeho koncepci osudů ne/víry. Dějiny se pro něj koncentrují v souhrnu voleb jednotlivců. Svým jednáním, svými názory se jedinec přiklání k tomu či onomu činiteli dějin. V případě vzniku sekularity spočívají dějiny ve volbě každého člověka mezi pozicemi, situovanými mezi pólem víry a nevíry. Svou volbou jedinec ovlivňuje další jedince a jejich volby. Jakých rozměrů tato interaktivita může dosáhnout, ukazují příklady novy a supernovy.

Hraje-li v Taylorově filosofickém náhledu takovou roli volba, jak tvrdí právě probíraný závěr, pak součástí této teze je tvrzení o existenci svobody. Toto tvrzení je vůči probírané tezi ve vztahu předpokladu/podmínky. Uvažme, že má-li být pojem volby smysluplný, pak se taková volba nutně vztahuje k vícero možnostem, případě k možnosti nevolit vůbec. A skutečná možnost daného jedince volit mezi alternativami nebo mít alternativu nevolit značí totéž co svoboda.

Charles Taylor se tedy ve své práci staví proti determinismu jedinců v dějinách. Tím, že pečlivě zkoumá dostupnost alternativ, vyslovuje tezi, že hybnou silou dějin je volba a že existence alternativ znamená existenci svobody v dějinách.

Kniha tedy jednoznačně vyznívá jako podpora těch konceptů, které staví na svobodné volbě, na důležitosti dostupných alternativ.

6.3 „Transcendence je nedílnou součástí uvažování o sekulární době.“

Způsob, kterým např. sociologie či historie nahlíží na vznik sekulární doby, se zdá být vůči víře vnější. Tyto obory měří a hodnotí zachytitelné parametry dějin, z náboženství si berou jeho vnější podobu, což Taylor ukazoval, když rozlišil tři způsoby pojmání sekularizace. Nezajímalo jej oddělení státní moci od náboženství

či pokles statisticky vykazatelné náboženské praxe. Soustředoval se na zachycení podmínek pro víru, pro náboženskou zkušenost (oddíl 2.3). Spolu s dalšími jeho přístupy, použitými v knize, to dosvědčuje autorův zájem i o víru, náboženství chápané zevnitř.

V souladu s tímto je v *Sekulární době* zahrnuto transcendentno do úvah o naší době a jejích kořenech. Náboženství není nahlíženo jako jeden kulturní útvar vedle jiných, jeho vztah k transcendenci není dáván do závorky, jak se často děje, ale Taylor o něm pojednává přímo. Ani víra se zde nechápe jako zastávání určitých názorů, jako vědomí příslušnosti k organizaci, ale jako existenciální vztah k něčemu „za“ (jak se opakovaně uvádí).¹⁷³

Nejvýmluvnějším místem pro potvrzení probírané teze jsou dle mého názoru pasáže o imanentním rámci. Je to vrchol celého příběhu, výsledek celého vývoje od roku 1500. A právě na tomto privilegovaném místě textu Taylor obhajuje transcendenci, přesněji řečeno možnost transcendentního výkladu imanentního rámce, zjednodušeně řečeno transcendentního výkladu naší moderní identity, kterou si často neuvědomujeme. Takový výklad není považován za neutrální, v některých prostředích vlastně ani za vůbec přijatelný. To tím víc motivuje Taylora ke „zrovnoprávnění“ transcendentního chápání naší identity a celé moderní historie, jež k němu vedla.

Výklad této teze zakončím slovy autora: „Pokud má transcendentní pohled pravdu, pak mají lidé nevykořenitelný sklon odpovídat na něco ‘za’ životem. Popírat to znamená něco dusit/potlačovat.“¹⁷⁴ Spolu s dalšími místy lze doložit, že Taylor považuje transcendenci za významný faktor toho, co se s ne/vírou dělo a děje a nechce ji ve své práci opomíjet (byť se tak v mnoha jiných případech stává).¹⁷⁵

¹⁷³ Samotné uzávorkování transcendence v mnoha konceptech náboženství, sekularity apod. nemusí být dáno jenom záměrem přímé negace. Někdy je dána bokem jako nesnadná otázka. Jindy mlčení o transcendenci vychází ze strategie vyhnout se ožehavým, sporným otázkám, které by mohly budit velké emoce. Odstup vůči transcendenci může být pokládán za projevení slušnosti, decentnosti, naopak „zapletení se“ s ní je porušením „vědeckého bontonu“.

¹⁷⁴ *SAge*, s. 638.

¹⁷⁵ Taylor tuto pozici formuluje v neakademické podobě jako „a pox on all transcendence“ („mor na celou transcendenci“) (*SAge*, s. 629). Pravděpodobně narážka na známý výrok z Shakespearovy hry *Romeo a Julie* „Mor na ty vaše rody!“ (3. akt, 1. scéna), který se stal populárním ve znění „A pox on both your houses“, ačkoli přesné znění originálu je „A plague o' both your houses“.

6.4 „Nezbytným úkolem filosofa je negativní, přípravná práce.“

Při filosofování nelze pouze klást své teze, tj. konat pozitivní činnost. Je třeba nějak zareagovat na opačné názory jiných myslitelů či na špatné pochopení a předsudky, rozšířené v celé společnosti. Taylora asi nelze obviňovat z falešné smířlivosti, ze snahy nevystupovat v žádném případě tak, aby se to dalo interpretovat konfliktně. Na druhou stranu jsem už uvedl, že se při pojednávání víry i nevíry snaží k oběma chovat spravedlivě,¹⁷⁶ což ale nevylučuje kritický přístup tam, kde je ho třeba.

Po něm Charles Taylor sahá, aby se konfrontoval s nepřesnými či zcela mylnými interpretacemi, které zastávají jiní myslitelé, či s nereflektovaným dobovým míněním. Uvedu stručně několik příkladů.

Nezanedbatelným terčem je v *Sekulární době* **redukcionismus**. Aniž by ho tak častěji nazýval, jednoznačně ho vnímáme ve sporu s tzv. příběhem ztráty. Taylor si dává velkou práci s tím, aby prokázal, že se stoupenci tohoto příběhu mýlí. Obsáhle vypráví svou verzi našich moderních náboženských dějin. Množství popisovaných peripetií, množství dějinných podob ne/víry má ukázat fakta, vynechaná příběhem ztráty. Všechna tato fakta vyvracejí tezi o jednoduchém působení monolitu nevíry na monolit víry. Namísto neměnných monolitů se nám ukazuje bohatství forem.

Toto názorné předvedení obou forem a jejich porovnání dokazuje to, že zastánci příběhu ztráty používají při popisu dějin redukcionismus. Proti němu Taylor staví komplexnost dějin, tedy náročný požadavek přijímat dějiny v jejich celku, bez vynechávek, bez zjednodušování trajektorií, které dějinní činitelé urazili. Nelze vzít jednoduché schéma a přiložit ho na dějiny zvnějšku.

Přípravná práce filosofa spočívá rovněž v **odhalení skrytých předpokladů** různých myšlenkových pozic. Ač se v knize nepoužívá pojmu předporozumění, přesto ho lze aplikovat právě na to, co chce Taylor odhalit.

Výše, v části o Taylorových filosofických metodách, jsem již probíral příslušné příklady: „unthought“ neboli to „neuvědomované“ sekularizačních teorií,

¹⁷⁶ Víra i nevíra musejí čelit stejným dilematům (srv. SAGE, s. 618), obě mají stejný „virus“ – pokušení k násilí (srv. SAGE, s. 709).

nereflektovanost imanentního rámce atd. Spadá sem rovněž upřesnění roviny, na níž probíhá volba mezi vírou a nevírou.

Po vykonání této negativní práce se může rozvinout debata, nezatížená právě nevyslovenými předpoklady. Příprava na takovou debatu či na analýzu nějaké myšlenkové pozice je náročnější, ale dialog s kolegou či určitou pozicí pak bude určitě hladší.

6.5 „Vývoj sekularity vykazuje znaky paradoxu.“

Taylor je myslitel, který si všímá paradoxního charakteru vícero dějů, probíhajících ve vymezeném časovém období. Definovat paradox není snadné, k jeho přiblížení snad postačí říci, že spočívá v narušení očekávatelného průběhu, ve vstupu činitele, který se zdá být v protikladu k celému systému, přesto dojde k propojení.

Platnost uvedené teze mohou dostatečně prokázat už uvedené příklady:

- etické ideály, kterým dalo vzniknout náboženství; poté byly použity k vyvinutí alternativ vůči náboženství, případně k přímému boji proti náboženství (2. dějství příběhu);
- věk mobilizace přinesl úspěch církevním snahám o vnitřní misie (19. století), ovšem v dlouhodobějším pohledu vedl ke skutečnému poklesu praktikování (60. léta 20. století) (3. dějství příběhu);
- kněží, působící v duchu církevní mobilizace, vedli své farníky k osobní zbožnosti. To bylo něco nového, neboť do té doby bylo náboženství spíše „kolektivní normou“, velkou roli ve věrnosti náboženské praxi hrály „lidské ohledy“.¹⁷⁷ Prolomením této komunitní vazby sice kněží přispěli k intenzifikaci osobního zápalu pro náboženství, což ale zároveň vneslo do farnosti i nebývalou dávku individuality, autonomie.¹⁷⁸ Tohoto prostoru pak využila nevíra, jež se prezentovala v souladu s těmito ideály a přesvědčila lidi, že ideály ztělesňuje lépe než církev. Mohu tedy shrnout, že původně církevní iniciativa otevřela prostor pro nevíru.

¹⁷⁷ Sage, s. 463.

¹⁷⁸ Souvisí například se zmiňovaným antropocentrickým posunem (část 1.3.2).

Paradox těchto tří příkladů spočívá v tom, že to byla snaha křesťanství samotného, co způsobilo (nebo přinejmenším umožnilo) nárůst nevíry. Dlouhodobá snaha o náboženskou reformu (1. a 2. příklad) či velké vykořenění ze sociálního sevření (3. příklad) se doplňují a podporují uvedenou tezi, že Taylor dokáže najít a přesvědčivě popsat paradox. Usuzuji, že ho nechápe jako úsměvné zpestření vyprávění, ale jako neoddělitelnou součást výpovědi o celých dějinách ne/víry.

6.6 „*Může být příchod nevíry dílem Prozřetelnosti?*“

Poslední filosofický závěr, který bych chtěl ze zkoumané knihy vyvodit, vlastně není tvrzením. Je to otázka, jež svůj obsah předkládá k dalšímu prozkoumání a k osobnímu zvážení. Charles Taylor na tuto otázku neodpovídá, pouze na příslušném místě opatrně říká, že bychom sice mohli být k předkládané tezi pokoušeni, ale že je příliš provokativní.¹⁷⁹

Předložím nyní několik míst z dané knihy, která by uvedenou tezi mohla potvrzovat. Tato místa většinou vycházejí z autorova otevřeného přitakání pozici víry (ovšem při snaze zachovat rovný přístup k oběma pólům).

- **Boží pedagogika.**¹⁸⁰ Tu nabízí Taylor jako možnou interpretaci vzniku a rozšíření nevíry. Už jsem zmiňoval, že může jít o reakce na to, co náboženství opomíjelo. To je tímto způsobem vyzýváno k oživení některých svých součástí, zapomenutých nebo opomíjených.¹⁸¹

- větší **pokora**. Při reflexi svého vývoje dochází křesťanství k vědomí, že „nenabízí žádné úplné řešení, žádné všeobecné uspořádání skutečností tady a teď“.¹⁸² K pokoře přispívá i vědomí křehkosti, vícekrát zmiňované.

- situace vybízí k **aktivitě jedinců**. Nelze spoléhat na automatické předávání víry a otevřenosti k transcendenci. Ocenění dojdou „silné intuice jednotlivců, vyzařujících směrem k ostatním lidem“.¹⁸³

¹⁷⁹ Srv. *SAge*, s. 637.

¹⁸⁰ *SAge*, s. 669.

¹⁸¹ Např.: „Musíme obnovit smysl pro spojení mezi erotickou touhou a láskou k Bohu, které leží hluboko v biblických tradicích, ať židovské či křesťanské“ (*SAge*, s. 767).

¹⁸² *SAge*, s. 643.

¹⁸³ *SAge*, s. 531.

- důraz na **novost**, na **směřování k budoucnosti**. Přestože kniha odpovídá na otázku „Jak to bylo?“, zpracovává tedy minulost; nacházíme tu zřetelné impulzy, které chtějí inspirovat pro budoucnost. Místo očekávaného konce náboženství, místo jeho úpadku, nastal v minulosti pohyb z jedné podoby náboženského života do podoby nové.¹⁸⁴ Pokud nebudeme chápat víru (a nevíru) jako monolit, který může být vnějšími vlivy pouze narušován, ale spíše jako organismus, pak uvidíme historii i budoucnost víry (i nevíry) odlišně. V podmínkách nepříznivých pro stávající formy vznikají formy nové a přelévá se do nich dřívější energie. Příchod nevíry lze tedy přijmout skutečně jako dílo Prozřetelnosti, tedy jako výzvu k úsilí o nalezení aktuálních odpovědí na nové podmínky.

- potřeba **osobnější a svobodnější podoby víry**. Tato potřeba je zároveň možností, která vyvstává až po uplynutí čtyř dějství Taylorova příběhu. Potřebujeme, aby jednotlivé segmenty našich životů byly prodchnuty vírou, ale „svobodně a zevnitř, nikoliv z donucení zvnějšku“.¹⁸⁵ Dlouhodobý vektor vývoje v křesťanství směřuje k „osobnějším, oddanějším formám zbožnosti a náboženské praxe“.¹⁸⁶

Předložená místa se zdají podporovat tezi, uvedenou v nadpisu. V knize však nejde o agitaci, autor se svým osobním pohledem a osobním stanoviskem zabývá pouze marginálně, proto otazník za uvedenou tezí ponechávám. Za jednotlivými rysy dnešní situace, tak jak je sám předložil, Taylor určitě stojí, ale nechce z nich vyvozovat závěry, přesahující žánr vědeckého pojednání. Nicméně i ve formě s otazníkem uvedená teze může inspirovat k dalším úvahám.

¹⁸⁴ Srv. *SAge*, s. 553.

¹⁸⁵ *SAge*, s. 535 (Taylor zde cituje Michaila Epsteina).

¹⁸⁶ *SAge*, s. 532.

7 Závěr

V několika postupných krocích jsme se dostali k tezi, že – dle mého názoru – vyjadřují hlavní konkluze celé knihy a Taylorovy filosofie náboženství. Osudy západní nevíry a víry v posledním půltisíciletí nelze koncipovat bez stálého ohledu k dějinnosti, transcendenci, svobodné lidské volbě a paradoxům celé otázky. Víra i nevíra se dnes nacházejí v situaci velké plurality náboženských forem, která jejich stoupence nutí k vědomé volbě. To lze prohlásit za určitou nesnáz pro obě pozice. Tato nesnáz ale zároveň pro víru znamená naplnění dlouhodobé snahy křesťanství o reformu. Paradox spočívá v tom, že reformní pobízení k větší vroucnosti, oddanosti, přineslo kromě žádaného efektu i efekt zpočátku zcela jistě nežádaný, totiž příchod nevíry. Zda by se reforma mohla dočkat úspěchu i bez příchodu tohoto „nezvaného hosta“, to je otázka spekulativní a pro vědeckou reflexi zapovězená. Lze jen konstatovat, že k tomu došlo a že tato situace má i z hlediska víry (na což se často zapomíná) své výhody. Větší autenticita víry je nyní spojena s vědomím možnosti opačného postoje. Tak by mohlo znít poselství Taylorovy knihy.

Z hlediska autorova filosofického přístupu můžeme konstatovat, že Taylor nevypracoval hotový systém,¹⁸⁷ že kniha není učebnicí, poskytující jednoznačnou a přehlednou odpověď. Spíše jde o připomenutí opomínaných aspektů celé problematiky a jejich rehabilitaci. Osobně soudím, že provedení těchto zadání je věrohodné a má svou váhu (danou i argumentační „vydatností“ knihy). Charles Taylor tedy má co říci i v naší zemi.

Zvláště bych vyzvednul spojení autorovy precizní heuristické a interpretační práce s jeho neskrývaným osobním vztahem k problematice. Autor usiloval o to, aby vědecký diskurs nebyl zatížen nevyjádřenými předpoklady, aby moderní identita nezůstala uzavřena transcendentnímu čtení. Tato jeho snaha o očistu filosofické a vůbec i společenské rozpravy od neuvědomovaných a nepřiznaných zátěží může být také výzvou pro jiné. Jistě by „odkrývání skrytého“, zamlčeného bylo užitečné v mnoha oblastech.

¹⁸⁷ Např. i Marek Hrubec se domnívá, že oproti jiným filosofům Taylor „své názory příliš neusoustavňuje v ucelený systém“ (Marek Hrubec, *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: Charles Taylor, *Etika autenticity*, Praha, Filosofia 2001, s. 113).

Rozsah analyzovaného textu je značný, dosahuje přes osm set stran, proto jsem byl ve své práci neustále nucen k volbě, k výběru toho, co uvést, a toho, co zůstane opomenuto. Výsledky, ke kterým jsem dospěl, jsou proto zcela jistě označitelné za subjektivní a selektivní. Přesto doufám, že mohu přispět ke korekci některých zažitých omylů a nepřesností ohledně náboženství, přiblížit Taylorovu filosofii a snad také pozvat čtenáře k četbě samotné Taylorovy knihy *A Secular Age*.

Použitá literatura:

Peter **Beyer**, Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere – response to article by Karel Dobbelaere in this issue, *Sociology of Religion*, 1999 (Fall),

in: <http://www.findarticles.com/p/search?tb=art&qt=%22Peter+Beyer%22>, [online], staženo 14.4.2005 (nyní v archivu autora).

Barbara **Dayová**, *Sametoví filozofové*, Brno, Doplněk 1999.

James **Heft** (ed.), *Charles Taylor's Marianist Award lecture, with responses*, New York, Oxford University Press 1999.

Marek **Hrubec**, *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: Charles Taylor, *Etika authenticity*, Praha, Filosofia 2001, s. 113-132.

Günter **Meckenstock**: *Schleiermacher*, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, Routledge, London: 1998 /CD-ROM/).

Rodney **Stark**, *Secularization, R.I.P.*, *Sociology of religion*, 1999 (Fall), in: <http://www.findarticles.com/p/search?tb=art&qt=%22Rodney+Stark%22> [online], staženo 17.3.2005 (nyní v archivu autora).

Charles **Taylor**, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

Charles **Taylor**, *Philosophical arguments*, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press 1995.

Charles **Taylor**, *Etika authenticity*, Praha, Filosofia 2001.

Charles **Taylor**, *Varieties of religion today. William James revisited.*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 2002 (Vienna lecture series).

Charles **Taylor**, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. – London, The Belknap Press of Harvard University Press 2007 (zkr.: *SAge*).