

**CHARLES TAYLOR** (nar. 1931)

Knižní práce:

The Explanation of Behaviour. London 1964.

*Hegel*. Cambridge University Press 1975.

Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1975.

*Hegel and the Modern Society*. Cambridge University Press 1979.

Philosophical Papers I. (Human Agency and Language).

Philosophical Papers II. (Philosophy and the Human Sciences). Cambridge University Press 1985.

*Negative Freiheit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1988.

Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge University Prtess 1989.

*The Malaise of Modernity*. Toronto 1991.

The Ethics of Authenticity. Harvard University Press 1992 ( Verze předchozí knihy pro vydání v USA)

Multiculturalism and the Politics of Recognition. Princeton 1992.

Reconciling the Solitudes. 1993.

**Charles Taylor patří k nejvýznamnějším kanadským soudobým filosofům. Zabývá se teorií významu a jazyka, ale i morální filosofií. Narodil se roku 1931 v menšinové anglofonní rodině v převážně francouzském Quebecu. Studoval na *McGill University* v Montrealu filosofii, ekonomii a politické vědy. V roce 1960 získává titul M.A. na *All Souls College* v Oxfordu, kde poslouchal přednášky Johna L. Austina. O rok později získává vědeckou hodnost PhD. Přednášel na universitách v Princetonu a *University of California* v Berkeley, nyní působí na *McGill University* v Montrealu. Je obhájcem co největší decentralizace Kanady, ale na druhé straně též rozhodným odpůrcem separatismu. Svě politické názory uplatňuje jako člen federální exekutivy *New Democratic Party of Canada*.**

Ve svých teoreticko-filosofických koncepcích, konkrétně ve svém pojetí sepětí jazyka a praktických aktivit byl ovlivněn J.L. Austinem, L Wittgensteinem. Z hlediska jeho koncepce filosofie společnosti je zajímavé, že ačkoliv je upřímně věřícím katolíkem, v mnohém jej inspirovala filosofická linie západního neomarxismu, především směry navazující na mladého Marxe, ať již jde o G. Lukácse nebo o frankfurtskou školu (Max Horkheimer, J. Habermas). V tomto kontextu Taylora zajímá zvláště pojem odcizení („Entfremdung“), problém ztráty smyslu, jeho hledání a opětovného nalezení. Vliv západního neomarxismu jej zároveň přivádí k Hegelově filosofii, při které rozbíjí anglosaskou tradici málo erudované kritiky a znevažování Hegela i neohegelianismu, zahájenou B. Russellem a G. E. Moorem. Hegelovi věnuje dvě monografie: *Hegel* (1975) a *Hegel and the Modern Society* (1979). Zvláště jej zaujala Hegelova koncepce uznání („Anerkennung“) pro život individua i společenské spopolitosti. Pod Hegelovým vlivem zdůrazňuje proti Kantově abstraktní *Moralität* zakotvenost člověka v tzv. *Sittlichkeit*, tj. v mravní společenské skutečnosti na konkrétním stupni jejího historického vývoje. Toto pojetí se stává historicko-teoretickým východiskem jeho podpory komunitaristických tendencí v přístupu ke společenské skutečnosti.

**Počátkem 70. let dvacátého století měl Taylor velký význam pro překonání pozitivistických tendencí v humanitních vědách a pro prosazení koncepce rozumění jako svébytné kategorie společenských věd.**

Obdobně jako Peter Winch, vychází také Charles Taylor ve své teorii poznání a rozumění z kritiky metodologických koncepcí novopozitivismu, respektive logického empirismu v sociálních vědách. Základní teoretické podněty nachází jak v již zmíněné tradici evropské kontinentální filosofie (G. W. F. Hegel, M. Merleau-Ponty, L. Wittgenstein), tak i rozumějící sociologie (H. Mead). V soudobém kontextu pak Taylorova filozofie, v mnohém ovlivněná augustinovsky orientovanou křesťanskou tradicí, navazuje po stránce metodologické na úsilí moderní hermeneutiky (H.-G. Gadamer, J. Habermas, K. - O. Apel) o překonání pozitivistických a neopozitivistických koncepcí, které v podstatě podřizují složitou problematiku poznání a rozumění ve společenských vědách gnoseologickým a metodologickým modelům využívaným v přírodních vědách.

Na počátku sedmdesátých let se Charles Taylor ve své studii *Interpretation and the Sciences of Man* (1971) mimo jiné pokusil prokázat, že ideál verifikace, jeden ze základních principů teorie poznání v logickém empirismu, je při naší interpretaci sociální skutečnosti nefunkční a zcela neuskutečnitelný. Logický empirismus se podle něho neúspěšně pokoušel uniknout hermeneutickému kruhu v interpretaci, a tím i nebezpečí subjektivismu tím, že ověřování, verifikaci našich poznatků o interpretované sociální realitě založil na tzv. *hrubých údajích*, hrubých datech („*brute data*“). Pod termínem *brute data* chápe totiž Taylor takové údaje, jejichž „hodnota nemůže být zpochybněna nabídnutím jiné interpretace nebo čtení“, nebo - jinak řečeno - ty údaje, jejichž „hodnověrnost nemůže být zamlžena nebo podkopána dalším usuzováním“.<sup>41)</sup>

Logický empirismus se tedy podle Taylora pokoušel o rekonstrukci poznávacího procesu takovým způsobem, aby výsledky naší interpretace nebylo třeba zakládat na soudech, které již dále nemohou být ověřeny. Šlo mu totiž o to, aby bylo možné vybudovat fundamentální výstavbové poznávací konstrukce, které by při definování v sobě neobsahovaly žádný element naší pouhé četby nebo interpretace, nýbrž měly například charakter smyslových dat, tedy takových jednotek informace, které nelze považovat za nějaké vyjádření soudu.

I když se k tzv. hrubým údajům, respektive hrubým datům („*brute data*“) mohou vztahovat různé interpretace, přesto je třeba podle koncepcí logického empirismu strukturovat argumentační postupy tak, aby bylo možné odlišit základní, hrubá data od závěrů, které jsou na jejich základě vyvozovány. V našem procesu poznání bychom tak mohli vycházet ze základních jistot, které by byly zcela nezávislé na subjektivní intuici. Podle Taylora nemůže však koncepce tzv. hrubých dat postihnout problematiku vedlejších, nadbytečných (v naší terminologii pobočných) významů. <sup>42)</sup> Taylor tím má zřejmě na mysli, že tyto koncepce logického empirismu těžko mohou při lpění na hrubých údajích („*brute data*“) jakožto neotřesitelném základu interpretace také například postihnout problematiku mnohovýznamovosti uměleckého textu.

Za nejzávažnější nedostatek koncepce hrubých údajů jakožto základního gnoseologického kritéria interpretace textu však Taylor považuje, že tato neopozitivisticky orientovaná teorie musí vycházet z takového pojetí poznání, které je především založeno na procesech *vnímání*. Takový přístup ovšem vede - jak ukázaly dějiny filosofie - k neustálému ohrožování těchto empirických základů různými teoriemi skepticismu a solipsismu.

S tímto Taylorovým poznatkem lze jistě souhlasit. Na druhé straně je však třeba zdůraznit, že je možné věcně uvažovat o funkci tzv. hrubých údajů při komplexní analýze textů literárních uměleckých děl. Hrubé údaje lze potom chápat jako výsledky

kvantitativní lingvistické analýzy textu, která by postihla frekvenci, výskyt jeho jednotlivých slov a jejich umístění na významově exponovaných místech - například konec vět v umělecké próze, konec veršů v básnickém díle. 43) To může hodně říci k tématu interpretovaného textu, postihnout prostor zobrazený v uměleckém díle a tím přispět k jeho významové analýze, i když ovšem v žádném případě nelze tyto výsledky kvantitativní analýzy ztotožnit s postižením celkového významu textu. Otázkou však je, do jaké míry nám tato kvantitativní analýza může pomoci postihnout dialektiku záměrných a nezáměrných momentů v uměleckém díle, což má velkou důležitost právě při naší snaze o skutečně hluboké porozumění. 44)

Zároveň je třeba připomenout, že Taylorův termín hrubá data (brute data) není možné zcela ztotožňovat s termínem „hrubá fakta“ („brute facts“), jehož analýzu provedli zvláště Elizabeth Anscombeová a John Searle. Ti především zdůrazňují, že je nutné tzv. hrubá fakta odlišovat od institucionálních fakt. Podle Searla totiž tato institucionální fakta předpokládají existenci určitých institucí, a z těchto institucí odvozují svůj význam. Hrubá fakta jsou pak ta, jejichž existence je na institucích nezávislá a jejich význam není tedy z těchto institucí odvozován. Podle Taylora mohou být však některá institucionální fakta, například, například že pan XY volil liberální stranu, ověřena stejným způsobem jako hrubé údaje („brute data“), a tak nacházet své místo v kategoriích politického jednání. Co však nemůže být stejně snadno popsáno v termínech hrubých údajů, jsou instituce samotné. 45)

Ve své studii *Interpretation and the Sciences of Man* se Taylor pokusil o definici *interpretace* a jejího základního cíle. Podle něho je interpretace pokusem objasnit objekt zkoumání, učinit jej smysluplným. Tímto objektem musí být proto text, nebo analogie textu, které jsou jistým způsobem neúplné, zamlžené, mlhavé, zdánlivě rozporné, tedy tak či onak nejasné. Interpretace by tedy měla osvětlit koherenci nebo smysl, který v textu spočívá. Zároveň si Taylor klade důležitou otázku, co vůbec umožňuje, aby lidské jednání bylo objektem smysluplné interpretace. V návaznosti na Wittgensteina Taylor zdůrazňuje, že právě na úrovni každodenního jazyka má pojem významu podstatné místo při charakteristice lidského jednání. V tomto smyslu tedy hovoříme o situaci, jednání, požadavku, které mají význam pro určitou osobu.

Taylor v této souvislosti uvádí tři základní charakteristické rysy *významu* („meaning“), který se snažíme postihnout v procesu porozumění a interpretace lidské sociální skutečnosti:

1. Je třeba si uvědomit, že v oblasti věd o člověku je význam vždy dán „pro subjekt, specifický subjekt, nějakou skupinu subjektů nebo snad jako to, co je významem pro lidský subjekt jako takový“. 46) V tomto posledním případě mají jednotliví lidé právo takové všeobecné úvahy odmítat, nebo si nebýt takové všeobecnosti vědomi, avšak nikdy nelze hovořit o významu situace *in vacuo*;
2. Význam je vždy významem něčeho, tj. vždy můžeme rozlišovat mezi daným elementem (situací, akcí atd.) a jeho významem. Neznamená to ovšem, že jsou dané entity a jejich významy fyzikálně oddělitelné, nýbrž spíše to, že máme co do činění se dvěma popisy nějaké entity, z nichž jeden z nich je charakterizován v pojmech svého významu pro nějaký subjekt. Podle Taylora však vždy musí existovat nějaký substrát, k němuž se významy vztahují, to znamená, že popisy v pojmech významu nemohou existovat, aniž existují deskripce jiného charakteru, které mohou být stejně tak dobře aplikovány;
3. věci mají význam pouze v určitém sémantickém poli, tj. ve vztahu k významům jiných věcí. To znamená, že neexistuje žádná věc jako jednoduchá smysluplná entita zbavená jakýchkoliv vztahů. 47)

Z toho pak ovšem vyplývá - jak Taylor ukazuje - že změny jiných významů v tomto poli mohou s sebou nést i změny v dané entitě. Významy totiž nemohou být určeny jinak než ve vztahu k jiným významům a v tomto směru připomínají slova přirozeného jazyka. Významy

slov jsou totiž například závislé na těch slovech, s jejichž významy jsou protikladné, nebo na těch, která definují své místo v jazyce (například ta, která definují „determinující“ dimenze jako jsou barva, tvar, aj.). Významy jsou též podle Taylora závislé na těch slovech, která definují činnost nebo jazykovou hru (popisování, navazování komunikace). Vztahy mezi významy mají v tomto smyslu stejný charakter jako pojmy v rámci sémantického pole. Tak jako pojmy barev získávají svůj význam v kontrastním poli, které vytvářejí dohromady, tak také zavádění nových pojmů mění hranice jiných.

Taylor v této souvislosti zdůrazňuje velkou úlohu tzv. *determinačních termínů*, která definují pole kontrastu. U názvů barev jde tedy o determinační termín „barva“ a obdobně v oblasti sociálních vztahů, kdy zkoumáme například chování podřízeného k nadřízenému, je u alternativních termínů jeho chování (např. uctivé, respektující, ponížené, posměšné, ironické) termínem determinačním společnost založená na hierarchických vztazích moci a podřízenosti. Tomu pak odpovídá soustava sociálních aktivit, v podobě jazykové hry, která v sobě zahrnuje tyto hierarchické struktury.

Z Taylorových úvah tedy nepochybně vyplývá, že abychom porozuměli určité sociální skutečnosti, respektive sociální aktivitě, musíme se obeznámit s jejím „sémantickým polem“. Jinak řečeno, porozumění významu nějakého jednání, normy, nebo sociální praxe v sobě zahrnuje porozumění řadě („range“) relačních i protikladných významů, které utvářejí kontext zkoumaných sociálních fenoménů. Jako příklad své teorie sémantického pole Taylor uvádí, že například k tomu, abychom porozuměli gestu úcty, je třeba, abychom na ně pohlíželi v „jeho vztazích k pojmům zdvořilosti a respektu, a zároveň v protikladu vzhledem k drzému a vzpurnému jednání“, a zároveň bychom měli zdvořilostní gesto pojímat v jeho souvislosti s hierarchickými vztahy a institucemi sociální moci.<sup>48)</sup>

V jisté návaznosti na pojetí jazykových her u P. Winche zastává Taylor na počátku sedmdesátých let našeho století názor, že pro adekvátní rozumění a interpretaci společenské skutečnosti není tak podstatné, abychom v první řadě vycházeli z toho sémantického pole, které zachycuje metodologické procesy v sociálních vědách. Na rozdíl od přírodní skutečnosti je totiž sociální skutečnost symbolicky strukturována, a abychom jí proto porozuměli, musíme především postihnout sémantické pole zkoumané společnosti nebo kultury. V přírodních vědách je však východiskem rozumění především sémantické pole metodologických postupů a komunikativního jednání samotné vědecké společenosti.<sup>49)</sup>

Interpretace určité sociální skutečnosti v rámci jejích specifických sémantických polí však podle Taylora nesmí vést k tomu, že nekriticky přijmeme ty názory a představy, které patří k vlastnímu sebeporozumění zkoumané společnosti. Vědecké vysvětlení a porozumění je pochopitelně hlubší a propracovanější než vysvětlení účastníka určitého sociálního jednání. To ovšem nemůže znamenat, že by sociální věda nebrala jeho názory a záměry vůbec v úvahu. To je zřejmé například u sociálního procesu vyjednávání, tak typického pro euroamerickou západní kulturu. Zde existují určité podmínky a předpoklady: jednající strany musí sebe navzájem pojímat jako autonomní činitele, musejí rozlišovat mezi svobodnou volbou a donucením a musejí také rozumět obecným pravidlům vážícím se k jednotlivým fázím a proměnám situací ve vyjednávání. To jistě neznamená, že tyto strany používají odborné termíny jako konsensus, kompromis aj., které jsou spjaté s těmito procesy a jsou výsledkem naší interpretace zkoumané sociální reality. Tyto termíny však zavádí sociální věda k popisu určitých praktických aktivit.<sup>50)</sup>

Taylor - přes svůj důraz na významnou funkci jazyka a sémantických polí při porozumění sociální skutečnosti - ovšem netvrdí, že například v rámci politických vztahů obě strany jednájí tehdy, když říkají, že jednájí. V návaznosti na Wittgensteinovu teorii jazykových her však chce ukázat - a to v jisté analogii s důrazem na předsudky a tradici v konzervativně orientovaných hermeneutických koncepcích - že naše praktické sociální

aktivity v sobě zahrnují určité předpoklady, pravidla a normy, které je možné sice popisovat různým způsobem, avšak od kterých naše praktická činnost nemůže být odloučena, aniž by ztratila svůj specifický význam a smysl.51)

Z uvedeného je zřejmé, že Taylor - obdobně jako P. Winch nebo A. Mac Intyre - vychází již na počátku sedmdesátých let z antipozitivistické tradice ovlivněné pozdním Wittgensteinem, která si je vědoma, že porozumění sociálním jevům je vázáno na *konkrétní situaci* a *systém norem* uvnitř daného společenství. Právě tuto vázanost řečových promluv a pojmů, které používají příslušníci určité sociální skupiny nebo kultury, na konkrétní situaci a postoje v rámci praktických aktivit nazývá Wittgenstein *jazykovou hrou* a Taylor *sémantickým polem*.

Podle Taylora je totiž sociální realita utvářena tzv. *intersubjektivními významy*, založenými na svébytném sepětí jazykových a praktických aktivit, které charakterizují určité kultury, sociální a politické skupiny. Nejde tedy o významy subjektivní, tj. o významy v podobě nějakých apriorních ideových soustav, které by lidé měli předem ve svém subjektivním vědomí a potom je uplatňovali na daný systém svých cílů a záměrů v určité společnosti. Důležitou funkcí intersubjektivních významů přitom je, že konstituují sociální realitu: „Musíme předpokládat, že intersubjektivní sociální skutečnost musí být částečně definována v termínech významů, že významy jako subjektivní nejsou v kauzální interakci se sociální skutečností vytvořenou z hrubých údajů [“brute data“], avšak že jako intersubjektivní jsou pro tuto skutečnost konstitutivní.“ 52)

Intersubjektivní významy nejsou tedy subjektivním myšlenkovým výtvořem participantů společenských procesů, nýbrž jsou obsaženy přímo v praktických sociálních aktivitách. Tyto praktické aktivity nemohou být pojímány jako pouhá seskupení individuálních činů, neboť vlastně mají charakter určitého způsobu, „metody“ realizace vzájemných vztahů ve společnosti. Nejde tedy o subjektivní významy jakožto vlastnictví jednotlivce či více osob, nýbrž o významy skutečně intersubjektivní, které konstituují jakési „sociální matrice“, v nichž se jednotlivá individua nacházejí a v jejichž rámci jednají. 53) Tyto intersubjektivní významy poskytují lidem zároveň společný jazyk, aby mohli hovořit o sociální realitě a dosáhli tak zároveň obecného porozumění určitým normám, jimiž se řídí daná společnost.

Taylor v této souvislosti upozorňuje, že intersubjektivní významy bývají často, a to zvláště v politologii, mylně zaměňovány s tzv. konsensem jakožto konvergencí („convergence“), souběžností, shodou názorů nebo hodnot. Spíše je však třeba říci, že intersubjektivní významy jsou podmínkou toho, aby bylo vůbec možné konstatovat, zda konsensus existuje či neexistuje. Tyto významy však dokonce mohou být někdy zdrojem hlubokého rozštěpení společnosti, jak tomu bylo například v období reformace nebo za občanské války v USA, kdy rozpory nabývaly zvláštní intenzity právě proto, že si obě strany dobře rozuměly. K tomu ještě Taylor připomíná, že pokud hovoříme o konsensu, mluvíme tedy o „názorech nebo hodnotách, které mohou být vlastnictvím jedné osoby nebo mnoha osob, nebo všech; avšak intersubjektivní významy by nemohly být vlastnictvím jednotlivé osoby, poněvadž jsou zakořeněny v sociální praxi“. 54)

Podle Taylora však existuje ještě jeden druh nesubjektivních významů, který bývá také často neadekvátně zahrnován do sféry konsensu. Každá společnost s pevnou sítí intersubjektivních významů může mít totiž ještě více nebo méně vlivná seskupení významů obecných, společných („*common meanings*“). Tyto významy se vyznačují tím, že mají určitý referenční bod, k němuž se vztahují, a to prostřednictvím společných záměrů, snah a aspirací. Jako příklad takového společného bodu uvádí Charles Taylor povědomí frankofonní národní identity v pojmu *Quebecois*, může jít také o tzv. americký způsob života nebo o pojem svobody, jak je mu rozuměno v USA. Společné významy jsou také podle Taylora základem pospolitosti. Intersubjektivní významy sice lidem poskytují společný jazyk, aby

získali všeobecné porozumění sociálním normám a mohli hovořit o společenské realitě, v níž žijí, avšak pouze díky společným významům obsahuje svět našich společných referencí významné společné akce, slavnosti a city. Zde se skutečně jedná o objekty, které každý sdílí a které vytvářejí naše společenství.

Tyto *společné významy* („*common meanings*“) bývají však často odlišně chápány a vyjadřovány různými sociálními skupinami, takže vůbec nemusí být zdrojem konsensu, naopak, velmi často se stávají podnětem rozhořčených bojů ve společnosti, a jsou tak spíše zdrojem ztráty konsensu. Přitom ovšem platí, že tzv. společné významy a intersubjektívni významy jsou těsně propojeny, a pevná struktura intersubjektívni významů je jednou ze základních podmínek existence významů společných. 55)

V souladu se svou koncepcí intersubjektívni významů Taylor zdůrazňuje, že sociální skutečnost nemůže být zkoumána nezávisle na slovníku té společnosti, která ji konstituuje. Zde totiž nemůžeme vycházet z analogie s přírodní skutečností, která existuje nezávisle na tom, zda o ní lidé teoretizují či nikoliv. Při zkoumání sociální reality jde však o skutečnosti, které mají charakter praktických aktivit. Tyto praktické aktivity nemohou být postiženy v abstrakci od jazyka, jehož prostřednictvím jsou popisovány nebo dokonce realizovány. Podle Taylora je třeba tuto společensko-konstitutivní funkci jazyka brát zvláště v úvahu v naší euroamerické kultuře a sociální skutečnosti, která je do velké míry konstituována komunikativními procesy v podobě různých forem dialogu a s ním spjatého politického vyjednávání. Zde se právě uplatňuje významná distinktivní funkce jazyka v sociálním životě, který „vyznačuje rozdíly mezi různými možnými sociálními jednáními, vztahy, strukturami“ (56)

Vztah jazyka a sociálních aktivit lze ukázat na příkladu procesu politického vyjednávání a jeho „pravidel“, kdy jazyk zachycuje a postihuje jeho různé součásti a aktivity, jako je třeba vstup do jednání, přerušeni vyjednávání, nabídka k jednání, učinění nové nabídky. Při zkoumání funkce jazyka v těchto sociálních aktivitách pozorujeme, že je jejich „sémantický prostor“ rozčleněn určitým způsobem, specifickým rozvržením odlišností, které náš lexikální systém zachycuje a vyznačuje. Forma a celkový charakter těchto rozdílů, těchto distinktivních rysů a jejich forma utváří podle Taylora zároveň podstatu každé konkrétní řečové promluvy, která je spjata s určitou oblastí sociální reality, a tuto součást společenské skutečnosti charakterizuje a vyjadřuje.

Tyto distinktivní rysy postihující oblast společenské komunikace v podobě politického vyjednávání, smlouvání atd. ovšem necharakterizují každou společnost. Taylor uvádí na podkladě sociologických výzkumů Thomase C. Smitha příklad tradiční japonské vesnice, jejíž sociální život byl postaven na primitivní formě konsensu v podobě rozhodování na podkladě jednomyslnosti, který neznal komplikovanější způsoby vyjednávání například v různých formách manévrování a smlouvání. Taylor na tomto příkladě ukazuje, že jazyk spjatý se sociální realitou, pro niž jsou neznámé komplikovanější způsoby dosahování konsensu, neobsahuje uvedené distinktivní rysy postihující např. začátek nebo ukončení vyjednávání, smlouvání v „zájmu dobré věci“ aj.

Lexikální struktura jazyka určité oblasti společenské skutečnosti tedy vychází z vlastní podstaty té praktické sociální aktivity, s níž je spjata. Tato lexikální struktura, tato slovní zásoba by totiž neměla význam, nemohla by být smysluplně aplikována tam, kde by nepřevažoval jí odpovídající konkrétní typ *společenské praxe*. Naopak zase tyto konkrétní praktické aktivity nemohou existovat bez odpovídajícího slovníku, bez terminologie spjaté s touto praxí. Je zajímavé, že v tomto názoru se Taylor do jisté míry blíží těm marxistickým koncepcím jazyka, které jeho utváření a lexikální výstavbu spojují s praxí a s konkrétními potřebami určité společnosti a kultury.

Taylor však nevychází z teze o prioritě praktických sociálních aktivit před odpovídajícími řečovými promluvami a jejich lexikální výstavbou, spíše poukazuje na jejich

vzájemnou prostoupenost a závislost. To jej však vede k zásadnímu názoru, že rozdíl mezi sociální skutečností a jazykem popisu této sociální skutečnosti je pouze umělý, neboť tyto dvě entity nemůžeme od sebe oddělovat a rozlišovat stejným způsobem, jako když „zcela správně odlišujeme nebeskou oblohu od našich teorií o ní“ (57)

**Z uvedených Taylorových názorů můžeme odvodit tato základní východiska jeho teorie rozumění a interpretace:**

1. jazyk v podobě intersubjektivních významů konstituuje sociální skutečnost, je podstatný pro její vlastní vnitřní charakteristiku.
2. metodologie zkoumání sociální skutečnosti je odlišná od metodologie přírodních věd. Metodologie sociálních věd musí totiž podle Taylora brát především v úvahu *konstitutivní úlohu jazyka* sémantických polí, intersubjektivních a společenských významů ve vzájemných lidských vztazích a praktických sociálních aktivitách v rámci určité konkrétní sociální reality. Právě proto, že má sociální realita charakter praktických aktivit, nemůže být separována od jazyka, od jazykových her, které postihují zpravidla fungování těchto praktických činností.
3. východiskem porozumění nejsou vnitřní psychické stavy, jak se například domnívá hermeneutika raného Diltheye nebo z jiného hlediska novopozitivismus, nýbrž *intersubjektivní významy*. Tyto významy nemohou být postiženy metodami zkoumání společenské skutečnosti, která byly zavedeny pozitivistickou tradicí, například kvantitativními metodami vedoucími k získání tzv. hrubých dat („*brute data*“), jež by sloužila jako nezpochybnitelný základ ověřování (verifikace) našich teorií. Taylorova metoda porozumění společenské skutečnosti na podkladě zachycení intersubjektivních významů je spíše blízká těm hermeneutickým koncepcím, které proces rozumění pojímají v analogii s četbou textu. Zde je ověření správnosti našich dosavadních poznatků pouze možné v hermeneutickém kruhu stále nových, dalších čtení, která umožňují korigovat naše předchozí názory.

V této souvislosti Taylor ukazuje, že pokud se jedná o vědy, které neoperují s hrubými údaji a jsou založeny pouze na procesech četby, pak nemohou pracovat jinak než pohybem v hermeneutickém kruhu. Jejich metodologickým východiskem jsou pak intersubjektivní významy různých societ nebo institucí, respektive praktických aktivit, neboť zkoumání intersubjektivních významů je dobrým východiskem pro pochopení celkového smyslu těchto sociálních aktivit nebo vývoje celé společnosti.

Jestliže již na přelomu šedesátých a sedmdesátých let vystupuje Taylor s kritikou pozitivistických koncepcí v oblasti problematiky interpretace lidského jednání a společenských procesů, neznamená to, že by se ve svých názorech na problematiku poznání přikláněl k antirealistickým epistemologickým teoriím nebo i k radikálnímu gnoseologickému relativismu, který je charakteristický pro mnohé směry v soudobé americké post-analytické filosofii. S post-analytickou filosofií spojuje Taylora kromě již uvedeného kritického vztahu k pozitivismu, behaviourismu i k analytické filosofii také jistá návaznost na filosofické myšlení pozdního Wittgensteina. Taylor však zvláště na přelomu osmdesátých a devadesátých let našeho století jednoznačně odmítá *antirealistickou* interpretaci Wittgensteinovy pozdní filosofie, která by redukovala vnitřní řeč na chování (behaviourismus) nebo na principy vysvětlení (Dennett). Wittgenstein totiž musí být podle Rortyho především oceněn jako filosof, který překonal tato úzká, redukující gnoseologická schémata. Dostatečně radikální interpretace, která by chtěla vycházet z teorie poznání pozdního Wittgensteina, aby teorii poznání vůbec překonala, se podle Taylora musí „vrátit k agresivnímu realismu“ (58) Taylor zde zřejmě vychází z pozdního Wittgensteinova spisu *On Certainty* a dovozuje, že Wittgensteina nelze chápat jako nějakého rafinovaného behaviouristu.

Nelze proto také Wittgensteina interpretovat jako představitele koncepcí, které popírají vnitřní stavy a vnitřní řeč, ani jako hlasatele gnoseologického relativismu.

Taylorův důraz na gnoseologický realismus - byť i korigovaný například vlivem Heideggerovy fundamentální ontologie - se v osmdesátých letech výrazně projevil v jeho reflexi Rortyho úsilí o rozchod s dosavadní kantovskými orientovanou tradicí v teorii poznání. Taylor považuje tuto Rortyho kritiku za apodiktickou, vycházející z předem dané představy, co má být teorie poznání, a zároveň zdůrazňuje svůj odlišný přístup k celému pojetí filosofie vůbec. Na rozdíl od Rortyho se Taylor domnívá, že rozdíly mezi jazykovými hrami, světovými názory nebo globálními koncepcemi člověka je třeba pojímat *realisticky*. Právě proto nemůže souhlasit s názorem, že celá složitá problematika poznání může být řešena pouze z jednoho hlediska, prostřednictvím jednoho apriorního přístupu založeného na principu gnoseologického relativismu, který by zrovnoprávněval všechny interpretace skutečnosti a jednoznačně odmítal možnost korespondenční teorie pravdy.

Gnoseologický relativismus se pro svůj apriorní charakter nemůže odvolávat na Heideggera a Wittgensteina, neboť podle Taylorova názoru je zásluhou těchto filosofů právě to, že se jim podařilo zcela zdiskreditovat takové filosofické postupy, které by došly k názoru, že můžeme mít *ex ante* představu například o tom, jak má vypadat teorie poznání. Jednou z největších chyb jedné z tradic v dějinách filosofie bylo totiž to, že se teorie poznání pokoušela diktovat ontologii, jaká má vlastně tato ontologie vypadat.

Taylor právě z hlediska svého důrazu na hluboké a komplexní porozumění historickým proměnám gnoseologických koncepcí odmítá představu, že složité problémy a odlišné oblasti teorie poznání mohou být analyzovány a postiženy předem danou gnoseologickou teorií, která by nepřihlížela ke specifickému charakteru jednotlivých problémů. Nelze tedy v teorii poznání vycházet předem z teze, že v principu není možné, abychom se rozhodli mezi různými interpretacemi skutečnosti. Teprve po pečlivé analýze toho, o co vlastně jde při odlišnosti jednotlivých názorů, a jak bychom dokázali argumentovat v zájmu našeho stanoviska a toto stanovisko zdůvodnili, se ukazuje zřejmým, pro které názory - na rozdíl od jiných - je možné se v principu rozhodnout. Tento princip rozhodnutelnosti nelze snad aplikovat pouze v případě, kdy se jedná o stanoviska zcela odlišných kultur, u nichž nelze najít obdobnosti a vzájemné relace. Žádná všeobecná teorie poznání, založená na apriorní filosofické argumentaci, však nemůže vyvrátit určitá stanoviska, názory a koncepce v konkrétních, jednotlivých případech.<sup>59)</sup>

V tomto kontextu také Taylor zdůrazňuje, že není možné se vyhnout tomu, abychom neoperovali s pojmem pravdy. V procesu našeho praktického života i při vědecké aktivitě jsme nuceni „překonávat různá zkreslení, vidět skrze chyby, pronikat ke skutečnosti [...]“.<sup>60))</sup> Jestliže jsme aktivními činiteli těchto procesů, musíme využívat zprostředkující funkce jazyka. Poznání nemůžeme přitom podle Taylora chápat pouze jako umělecký akt našeho vlastního sebevytváření. Pokud je to možné připustit v oblasti umění a humanitních věd, je takový jednostranný přístup zcela nerealizovatelný v přírodních vědách. Přírodní vědy pracují na principu objevu, objevování nových skutečností, a proto tam také má své místo korespondenční teorie pravdy.

V dalším vývoji Taylorových názorů na problematiku rozumění se začíná výrazněji projevat kritická recepcí Heideggerovy fundamentální ontologie zároveň s úsilím o postižení aktuálního významu a inspirativních duchovních podnětů augustinovské křesťanské tradice v krizové situaci soudobého světa. Problematiku rozumění začíná Taylor chápat v úzké souvislosti s *mravní orientací* člověka a v návaznosti na



Heideggera zakládá celý hermeneutický proces na *projektovém* charakteru lidského bytí.

Existenci člověka nelze přitom podle Taylora vymanit z časových a prostorových struktur, avšak jeho nacházení se ve světě je především určeno *orientací směrem k dobru*, aby se jako osobnost vůbec vyznačoval nějakou identitou a jeho život měl v sobě minimum smyslu. Jak Taylor zdůrazňuje ve své knize *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (1989), „tento smysl pro dobro musí být včleněn do porozumění mému životu jako odhalující vyprávění“.<sup>61</sup> Člověk tedy projektuje svůj život vzhledem k dobru, a proto pouze ve vztahu k dobru může své existenci ve světě porozumět. To, že má náš život nějaký smysl, je podmíněno tedy i tím, že jej postihujeme v *narativní* podobě, ve formě vyprávění. Poněvadž můžeme porozumět našemu současnému jednání v určité časové posloupnosti, ve zřetězení událostí, kdy se napřed někde nacházíme, rozhodují se něco vykonat a pak to učiním, tj. projektují své budoucí bytí, lze hovořit o životě člověka jakožto o životě, který v sobě obsahuje určitý stupeň narativního porozumění.

Podle Taylora totiž své jednání vždy postihujeme v jazykové formě, pro niž je charakteristické použití souřadné spojky „a potom“, takže mu rozumíme obdobně jako rozumíme epickému vyprávění, které může být schematicky zachyceno takto: „Bylo *A* (čím jsem) a potom vykonávám *B* (co projektuji, abych se stal)“.<sup>62</sup> Funkční vyprávění není tedy pouze strukturace mé současnosti, neboť tomu, čím jsem, mohu porozumět pouze jako tomu, kým se stávám. To má podle Taylora svou významnou funkci v každodenních záležitostech, například když potřebujeme vědět, *kde jsme, kde se nacházíme*, neboť obvykle jsme o tom informováni díky tomu, že postihujeme, *jak a odkud* jsme na určité místo přišli. Avšak toto porozumění naší prostorové existenci ve světě je neodlučitelně spjato s porozuměním tomu, *kde jsem, kde se nacházím v morálním prostoru*. Tento prostor, v němž žijeme své životy, kterým chceme dát smysl, je také prostorem otázek o naší mravní orientaci, na „které může odpovědět pouze koherentní vyprávění“.<sup>63</sup> Abychom postihli smysl toho, kdo jsme, musíme totiž mít pojem o tom, jak jsem se stali tím, čím jsme a kam jdeme, kam směřujeme.

Porozumění je však možné ve světě, který neztrácí své významy, a tedy ani neztratil svůj smysl. Určité nebezpečí ztráty smyslu hrozí však v důsledku výrazných tendencí k instrumentalistickému přístupu ke skutečnosti. K postizení této ztráty významu používá Taylor Weberova termínu „*odkouzlení*“ („*Entzauberung*“) světa. Svět přestává být sférou magického, posvátného, není již světem idejí, nýbrž stává se neutrální doménou potenciálních prostředků, instrumentů, pro realizaci našich cílů. Znamená to jinak, že jej charakterizuje rozštěpení a fragmentarizace. Instrumentální postoj ke světu i k naší vlastní osobnosti, k našim citům a vztahům k sobě samým i k druhým rozdvouje nás samotné, odděluje od našeho společenství a od svých blízkých. Tento stav je nejcharakterističtější vyjádřen v instrumentalistickém postoji k přírodě, který směřuje k tomu, že se ztrácejí zdroje jejího významu pro nás. Atomistický přístup ke světu při realizaci našich cílů a projektů tak vede k rozštěpení světa a společnosti, a tím i k naší neschopnosti tomuto světu porozumět. Problém *opětného nabytí smyslu* je proto podle Taylora důležitým motivem filosofického myšlení G. Lukáče, T. W. Adorna, M. Horkheimera i mladého Marxe, a byl i jedním z ústředních motivů studentského hnutí ve Francii a Německu v květnu 1968.

Pokud se celkově zamyslíme nad vývojovými proměnami filosofického myšlení i koncepce rozumění u Ch. Taylora, můžeme konstatovat, že Taylor zvláště od přelomu osmdesátých a devadesátých let - nepochybně i pod silicím vlivem

augustinovsky orientované křesťanské tradice - stále více zdůrazňuje vnitřní, *eticko-kontemplativní* dimenzi rozumění, která právě pro tento svůj svébytný charakter nemůže být redukována na volně generované posloupnosti interpretací a desinterpretací, neschopných postihnout společenskou a mravní identitu lidského subjektu. Vlastní Taylorovu hermeneutickou koncepci nelze přitom v současné době jednoznačně zařazovat do neowittgensteinovské linie soudobého amerického filosofického myšlení, neboť v Taylorově filosofii se stále výrazněji projevuje jeho hluboká reflexe etické dimenze křesťanské tradice, zároveň využívající některých podnětů Heideggerovy fundamentální ontologie. Rozumění proto Taylorovi především představuje pohyb v „mravním prostoru“ směřující do budoucnosti. 64)

Ve své práci *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) charakterizuje Taylor konflikty moderní doby:

1) Pod konsensem o morálních standardech se skrývá nejistota a protikladnost týkající se základních, konstitutivních hodnot.

2) Existuje konflikt mezi morálně neangažovaným instrumentalismem a romantickým, respektive iluzionistickým protestem vůči němu.

3) Mravně neangažovaný, instrumentální přístup ke skutečnosti odnímá životu smysl a ohrožuje svobodu veřejnosti, tj. též instituce a praxi samosprávné demokracie.

Určité východisko z krize moderní identity hledá Taylor v jejím návratu a kontinuitě s odkazem filosofie Aurelia Augustina, který především spatřuje v jejím důrazu na vnitřní mravní reflexi. Usiluje také o další zkonkrétnění křesťanské augustinovské koncepce víry, naděje a lásky prostřednictvím kategorie shovívavosti

Taylor proto odmítá zjednodušenou kritiku moderny a zdůrazňuje její pozitivní přínosy:

a) moderní pojetí niternosti, které se zakládá na již zmíněné tradici augustinovské reflexe,

b) pochopení přirozenosti člověka jako vnitřního morálního zdroje a z toho plynoucí osamostatnění subjektu,

c) kladn

é hodnocení každodenního života, měšťanské formy pospolitosti 18. století.

V tomto kontextu přitom Taylor uvádí, že vysoké ocenění každodenního života je založeno na sekularizované myšlence spoluúčasti člověka na boží spáse.

V knize *Sources of the Self* se Taylor pokusil postihnout podstatné rysy moderní subjektivity. Dochází k názoru, že moderní subjektivita má své kořeny v koncepcích lidského dobra. Obrat člověka moderní doby do nitra je výsledkem našeho úsilí dosáhnout a postihnout dobro, a také je definovat. Taylor proto odmítá názor, že důraz na identitu člověka vede k pouhému subjektivismu nebo nihilismu. Cestu k definici dobra nachází v dimenzi každodenního, obyčejného života. Pro rozvoj moderní subjektivity měl podle Taylora velký význam René Descartes, který trval na tom, že zdroje morálky, stejně tak jako zdroje poznání musíme hledat výlučně v nás. U Rousseaua pak dále pokračuje proces, kdy začínají být naše morální hodnoty stále více uvolňovány z nadvlády vnějších standardů a norem. Rousseau vlastně skoro dospívá k obdobnému závěru, který hlásá Taylor: totiž že „vnitřní hlas mého pravého citu *defnuje*, co je dobré“. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press 1989, s. 362.

Taylor se zároveň zamýšlí nad různými koncepcemi racionality. Starší, tradiční koncepce spojovaly racionalitu a moralitu s hierarchií založenou na narození a smrti, novou, moderní dobu charakterizuje zájem o každodennost, zdůrazňování běžného života. Taylor to prokazuje na vývojových tendencích románu 18. a 19. století.

#### *Moderní identita a náboženství*

Podle Taylora nemůžeme postihnout moderní identitu, sebeporozumění nás samotných jakožto mravních subjektů, bez odkazu k dějinám náboženství. Abychom porozuměli, kým jsme, musíme vzít v úvahu náboženské aspekty naší moderní identity. V západní kultuře je totiž Bůh jedním z nejdůležitějších zdrojů dobra a proto je i ontologickou skutečností. Láska k Bohu jakožto ontologické realitě umožňuje lidem, aby činili dobro a sami byli dobrými. Bůh patří k těm entitám, které poskytují měřítko, respektive základ hodnocení, a poskytují našim názorům a činům smysl a význam. Právě náboženský diskurs umožňuje, abychom překonali sebestřednost, pomíjení objektivních zdrojů hodnot a jakékoliv formy redukcionismu vzhledem k lidským schopnostem a křesťanské víře.

#### *Umění*

Umění je místem zjevení, které nás přivádí do přítomnosti něčeho, co je jiným způsobem nedostupné, a co má nejvyšší mravní. Takové umění umožňuje schopnost naší receptivity vůči milosti („grace“), naši otevřenost vůči vlivu druhého, která má účel a význam. Umění má svou svébytnou souvislost s náboženským zjevením, je paradigmatickým případem toho, co Taylor nazývá obnovení kontaktu s mravním zdrojem.

#### *Taylorova ontologie morálky*

Taylor vždy kritizoval behavioristické koncepce morálky, ulpívající na pouhém popisu chování. Taylor přímo hlásá ontologii člověka a morálky: ta je založena na mravních požadavcích úcty k životu, integritě a blahu jiných lidských bytostí. Přitom však Taylor zdůrazňuje, že ontologické charakteristiky člověka, které mu připisují určité predikáty, nemohou být utvářeny stejným způsobem, jako když tvoříme vysvětlení ve fyzice - ontologické popisy mají status vyjádření našich mravních instinktů a vyjadřují vlastně nevyřčené nároky mravních reakcí a postojů.

Taylor odmítá v oblasti ontologických základů morálky nezaujatý přístup ke světu, který by byl přejat z metodologických postupů přírodních věd. Přitom však nepopírá existenci mravní objektivity. Naš vlastní mravní rozvoj, schopnost hlubšího vhledu do mravní problematiky vyžaduje, abychom například neutralizovali některé naše reakce, aby jiné mohly být identifikovány. tedy musíme rozpoznat skutečné mravní postoje a reakce, které by neměly být zastíněny malichernou žárlivostí, egoismem a jinými nízkými city. Jestliže však zaujmeme při morální reflexi nezúčastněný, neutrální postoj, pak samozřejmě nejsme schopni postihnout morální ontologii („moral ontology“). To ovšem neznamená, že mravní ontologie je nějaká fikce. Naše povědomí o tom, že lidský život má být respektován a uctíván, má být zároveň východiskem našeho přístupu ke světu. V tomto světě jsou ontologické nároky („ontological claims“) rozpoznatelné, můžeme o nich racionálně diskutovat a argumentovat, a můžeme je též racionálně prověřovat.