



JAROSLAV VOKOUN

POSTKRITICKÝ
PROUD
V SOUČASNÉ
ANGLOAMERICKÉ
TEOLOGII

POSTKRITICKÝ
PROUD
V SOUČASNÉ
ANGLOAMERICKÉ
TEOLOGII

Jaroslav Vokoun

VYŠEHRA D

Tato publikace je výsledkem badatelské činnosti
v rámci grantu GAAV IAA908210704
„Interkonekce české teologie
s mezinárodním projektem
postkritické, resp. postliberální teologie“
a vychází s jeho finanční podporou.

Na obálce:
Krypta kláštera La Tourette
Le Corbusier, 1960, Francie
foto Petr Šmídek, 2008

Odborná recenze:
Doc. Ivana Noble, Ph.D.
ThDr. Pavel Černý, Th.D.
Mgr. Ing. Tomáš Machula, Dr., Ph.D., Th.D.

© Jaroslav Vokoun, 2009

ISBN 978-80-7021-987-4

OBSAH

Úvodem: Postkritická teologie – inspirace a aspirace	13
----------------------------------------------------------------	----

ČÁST PRVNÍ

Inspirace postkritické teologie

KAPITOLA PRVNÍ

Michael Polányi a rekonstruktivní postmodernismus	21
-------------------------------------------------------------	----

I. <i>K dekonstrukci dekonstruktivní postmoderny</i>	25
----------------------------------------------------------------	----

II. <i>Některé předpoklady postkritické rekonstrukce</i>	30
--------------------------------------------------------------------	----

Rehabilitace autority	30
---------------------------------	----

Rehabilitace tradice	33
--------------------------------	----

Rehabilitace zdravého rozumu a náboženského poznání	34
---------------------------------------------------------------	----

Rehabilitace víry	38
-----------------------------	----

Znovuobjevení těla	43
------------------------------	----

III. <i>Teologie „po Polányim“: Cesta objevů</i>	45
------------------------------------------------------------	----

Závěr	51
-----------------	----

KAPITOLA DRUHÁ

Racionalita tradice – Teologie „after MacIntyre“	52
------------------------------------------------------------	----

Žít křesťansky ve fragmentovaném světě (J. R. Wilson)	53
-----------------------------------------------------------------	----

Ekumenismus v časech fragmentace církví	60
---------------------------------------------------	----

Jiné příklady teologického navázání na MacIntyrea	69
-------------------------------------------------------------	----

KAPITOLA TŘETÍ

Jak Bůh dělá věci slovy – teologie po Austinovi	71
Boží diskurz – co znamená, že Bůh mluví (Wolterstorff)	73
Vyznání víry a vyznání hříchů jako mluvní akt (Briggs, McClendon) . .	75
Nancey Murphy o Austinovi	81
Thiseltonova analýza jazyka liturgie	85
Závěr	91

ČÁST DRUHÁ

Aspirace postkritické teologie

KAPITOLA ČTVRTÁ

Postliberalismus po Lindbeckovi	95
I. <i>O teologii katolickou i evangelickou současně</i>	96
Ekumenická fundamentální teologie?	99
Nicejské křesťanství jako New Ecumenism?	107
II. <i>Postliberální teologie v praxi – vybrané příklady</i>	109
Boží zranitelnost (William C. Placher)	109
Církev a Izrael	116
III. <i>Postliberální katolicismus Roberta Barrona</i>	122

KAPITOLA PÁTÁ

Evangelikální odpověď Lindbeckovi a postmoderně	129
-----------------------------------------------------------	-----

KAPITOLA ŠESTÁ

Kanonicko-lingvistický přístup – Kevin J. Vanhoozer	158
Rehabilitace pojmu církevního učení	162
Rehabilitace ortodoxie	163
Rekonstrukce teologie po moderně	165
Theodrama	167

The Nature of Doctrine podle Vanhoozera	171
Písmo svaté	173
Rehabilitace principu sola Scriptura	176
Rehabilitace tradice	178
Rehabilitace pneumatologie	180
Kanonicko-lingvistická teologie jako dramaturgie	182
a) Teologie jako scientia	182
b) Teologie jako sapientia	188
Závěr	192
KAPITOLA SEDMÁ	
Nancey Murphy a postmoderní konzervativní teologie . . .	193
Postmoderní konzervativní teologie: Teologie „po Lindbeckovi“ . . .	194
Postmoderní konzervativní teologie: Teologie „po Lakatosovi“	196
Několik poznámek k navrhované koncepci	204
KAPITOLA OSMÁ	
Vědecká teologie Alistera McGratha	211
Scientia ancilla theologiae?	213
Klasická ortodoxie jako základ dialogu	215
Rekonstrukce přirozené teologie jako předpoklad dialogu	218
Realismus jako pracovní hypotéza vědecké teologie a přírodních věd	220
Teorie ve vědě a v teologii	223
Metafyzika v přírodovědě a teologii	225
Vědecká rekonstrukce teologie?	226
KAPITOLA DEVÁTÁ	
Postkritická ortodoxie Thomase Odena	228
Postkritická ortodoxie po deseti letech	238
Mezibilance postkritické ortodoxie	241
Závěry: Jak tedy dělat teologii postkriticky?	247

PŘÍLOHA

George Lindbeck a Joseph Ratzinger	
<i>Bernhard A. Eckerstorfer</i>	253
Bavorský katolicismus a asijsko-americká diaspora	254
Společná cesta na koncil	257
Opuštění cesty koncilu?	260
Nové nastavení výhybek	264
V dobrých rukou?	269
Žít s Bohem jako lidé – teologické kontury postliberální etiky	
<i>Hans G. Ulrich</i>	271
Media liberální etiky	273
Varianty liberální etiky	274
Základní linie luterské etiky	275
Kritický pohled na liberální protestantismus	277
Komunitaristická etika a etická tradice	278
Gramatika principu extra nos – luterská gramatika	279
Gramatiky koncipované v příbězích	281
Nárok postliberální etiky	282
Hermeneutická etika nebo apologetika	283
Směry postliberální etiky	285
Postliberální etika – koncepční rozvinutí	287
Slovníček odborných výrazů	289
Literatura	295
Zusammenfassung	299

We know more than we can tell.
We tell more than we can know.

Michael Polányi

Postkritickou ortodoxii vidím jako paleo-ortodoxii, protože se snaží reprezentovat starou ortodoxii způsobem věrohodným v aktuálních podmínkách a rozbitých symbolických systémech moderního světa. Hledá sice své premoderní kořeny, ale žije radostně před Bohem v rámci moderního kulturního pluralismu. Je, stručně řečeno, vpravdě klasickým křesťanstvím.

Thomas C. Oden

Má nejshovívavější četba postmoderních myslitelů, jako je Derrida a Rorty, je obsazuje do heroické role rozzuřených proroků snažících se – někdy hravě a jindy trapně – vyčistit moderní filosofické chrámy poznání. Převracet ekonomiky směnárníků poznání je etické gesto ve propěch marginalizovaných „jiných“, jejichž hlasy a slovníky byly systematicky potlačovány. Do té míry, do jaké se můžeme ztotožnit s těmito potlačenými minoritami, mají křesťanští myslitelé také tleskat těmto ikonoklastickým gestům a možná se i divit, proč jsme chrám moderny nevyčistili už dříve sami.

Forma postmoderny, s níž vedu spor, je ta, která působí jako korozivní proces na přesvědčení a závaznost, bulverismus, který tím, že se přehnaně zaměří na motivy a mechanismy víry, zbavuje odhodlání v cokoli definitivně věřit. Věnujeme-li přílišnou pozornost sami sobě a své situovanosti – svému tělu, svému jazyku, své společenské vrstvě, své etnické příslušnosti, své kultuře –, nebudeme schopni patřičně naslouchat světu a Slovu.

Nebezpečí postmoderny je v tom, že ztratíme schopnost nechat se informovat a transformovat Božím slovem. Zaslíbení postmoderny je v tom, že znovu objevíme aspekty Božího slova, které nás uschopní čerpat z něj spíše moudrost než pouhou informaci.

Kevin Vanhoozer

Postkritická teologie – inspirace a aspirace

Tématem předkládané publikace je postkritická teologie. Takovému vymezení tématu není bez problémů – nejde o nějaké hnutí, které by se organizovalo a sdílelo společný program. Proto je nutno doložit, že jde skutečně o jeden právem jako takový vymežitelný proud. Historicky viděno se jedná zpravidla o teology, kteří výrazně zasáhli do dialogu vyvolaného Lindbeckovu knihou *The Nature of Doctrine*. Dialog, který se vedl a ještě stále inspiruje vznik nových děl, třebaže stále kritičtějších k Lindbeckově tehdejší pozici (nehledě ani na vývoj, kterým prošel sám Lindbeck!), přitáhl teology, kteří si uvědomili konec moderní epochy a přivítali jej jako šanci vyřešit určité spíše fundamentálně-teologické problémy (zejména teology nespokojené s moderní dichotomií propozicionalismus verus expresivismus v pojetí náboženského jazyka), a kteří také byli shodně přesvědčeni, že cesta vpřed je možná se současným znovuoobjevením klasické ortodoxní tradice východního a západního křesťanstva. Ačkoli tedy postkritičtí teologové a teoložky (nejde zde jen o daň korektnosti, ale o respekt k faktu, že takovému postkritické, neideologické teoložky tu jsou a píšou významná díla, jak bude patrné i z naší práce) představují dosti rozdílné pozice, analýza jejich děl brzy ukáže, že citují stejné autority a rozvíjejí stejné tradice – a také se navzájem bohatě citují. Jedinou poněkud izolovanou výjimkou z hlediska vzájemného citování je Thomas Oden; myšlenkově však sem jednoznačně patří.

Přesvědčí-li naše kniha čtenáře, že jsme skutečně správně identifikovali realitu postkritické teologie jako jednoho proudu vzájemného dialogu na společných základech, pak ovšem ještě může zůstat oprávně-

něná otázka, nakolik jsou hranice tohoto proudu skutečně vymezeny naším výběrem. Nahlédneme-li jen do „postliberálního rodokmenu“, který jsme publikovali v naší předchozí knize, bude hned patrné, které teology jsme – například – pominuli. Jejich neuvedení není třeba chápat jako negativní hodnocení, prostě jsme byli limitováni prostorem a časem daným k řešení našeho projektu. Nicméně jsme přesvědčeni, že jména a postupy probírané v této knize jsou skutečně reprezentativní a že žádný společný rys tohoto proudu nechybí, jakkoli individuální ztvárnění tohoto společného základu by mohlo být představeno ještě rozmanitěji. Pracovním názvem naší publikace byla „Postkritická teologie v příkladech“ – také tento název by dobře vystihoval obsah knihy.

Naším pracím bývá vytykáno velmi podrobné referování o textech, o něž se opírá náš výklad. Kdo prý bude chtít, přečte si příslušné pasáže přímo v dané knize. Byli bychom ovšem velmi rádi, kdyby tato kniha přivedla čtenáře, zejména studenty, k vlastní četbě představovaných publikací. Prakticky tomu tak ovšem bude spíše výjimečně – už jen s ohledem na obtížnou dostupnost většiny citovaných publikací. Intelektuální rozhovor v českém prostředí obvykle sotva dospívá dál než k opakovanému vyjasňování, jakou pozici ten či onen zahraniční autor skutečně zastává, proto se nám zdá, že nejlépe našemu prostředí posloužíme zevrubným představením těchto pozic, dříve než diskuse vůbec začne. I v zahraničním teologickém prostředí ovšem ideje často působí vytrženy z kontextu a nesprávně pochopeny, jak bude ostatně patrné i z naší analýzy působení určitých idejí v postkritickém proudu – zejména recepce některých Wittgensteinových konceptů je příkladem kreativního omylu –, nicméně naše kniha je psána s (ne-postmoderním) přesvědčením, že popisované teologické přístupy budou nejlépe působit, budou-li pochopeny správně, tj. tak, jak byly zamýšleny svými protagonisty. Navíc už předběžné diskuse o tématech, vedené v době psaní této knihy, ukázaly, že je nutno počítat s ukvapenými reakcemi na většinu pojmů, s nimiž pracujeme, na slovo „postkritický“ na prvním místě. Protože pro řadu čtenářů právě toto bude zřejmě šiboletem, uveďme hned na tomto místě jednoznačně, že naše pozice je postmoderní ve smyslu kritiky nerealizovatelných aspirací a údajných jistot novověku, není však v žádném případě

postmoderní ve smyslu filosofujících literárních vědců zejména francouzské provenience – naše pozice je tedy ne-relativistická a ne-nihilistická a teologické přístupy, které zde představujeme, se nám jeví a také samy chtějí být koherentní s klasickou ekumenickou ortodoxií prvního tisíciletí křesťanské církve.

Kniha chce především představit určité teologické přístupy jako inspiraci pro naše prostředí, proto převažuje výklad těchto přístupů a naše vlastní poznámky jsou spíše marginální a jsou jakožto naše poznámky jasně označeny. Odborník ovšem snadno pozná, že naše kritika se děje implicitně především kritickým výběrem autorů a určitých jejich děl či dokonce upřednostněním či pomínutím určitých důrazů či pasáží. Naši učitelé na FFUK nás před desetiletími vedli k tomu, abychom šli za podstatou a „nevy-picho-va-li hni-dy“. Tím se zde také řídíme. Nepopíráme ovšem, že představované texty mají někdy i slabiny, které by se mohly stát terčem kritiky a čtenář znalý těchto děl (jakkoli nepravděpodobná je jeho existence) se bude možná divit, že jsme této možnosti zkritizovat různé podivnosti teologických velikánů nevyužili – postupovali jsme tak prostě proto, že podstata se nám zdála správná a proto můžeme identifikaci „drobných nepřesností“ přenechat těm, kteří na tom stavějí svůj diskurz. Vedle našich občasných glos je ovšem kritika obsažena i v poměrně hojně citovaných zahraničních recenzích a ještě mnohem více v tom, jak jsme konstruovali náš text: Třebaže jednotlivé kapitoly lze číst v zásadě samostatně jako popis určitých teologických přístupů, pravý užitek bude mít čtenář, který je přečte souvisle a uslyší tak vzájemný rozhovor, který spolu jejich protagonisté implicitně i explicitně vedou a který se odráží i v našem díle. Ponechali-li jsme tento jejich dialog otevřený, aniž bychom se pokusili mezi nimi rozhodnout, je tomu tak proto, že tato limitovaná pluralita odpovídá našemu pojetí reality a pravdivostních výroků o ní: Realitu nelze postihnout jediným přístupem a systémem, vždy něco zůstane, co bude třeba postihnout jinak. Ani naše výroky o realitě nemohou být zcela koherentní. To nikterak neznamena, že by bylo možno dělat a tvrdit cokoli bez rozdílu. Teologickým modelem je ve čtyřech evangeliích obsažené jediné evangelium – tedy ani jen jedno, ale také ne pět a více. Tak i postkritickou teologii lze vidět jako široký proud vzájemného kritického dialogu, kde se právem nelze

rozhodnout mít jenom toho či onoho autora, aniž bychom něco důležitého ztratili.

Skladba autorů, jimiž se v této knize zabýváme, je ekumenická, od římskokatolických po menonity. Tím spíše vynikne absence pravoslavných teologů. Nemá pravoslavní postkritické teology? Samozřejmě má, jsou to ti, kdo žijí a někteří dokonce už vyrostli na Západě, studovali a působí na západních univerzitách a jejich ortodoxie tedy prošla ohněm moderní kritiky, takže ji můžeme označit jako postkritickou. Pro pravoslavnou biblickou hermeneutiku jsme to doložili ve sborníku k 90. narozeninám Oto Mádra, v budoucnosti bychom rádi věnovali postkritické dimenzi pravoslavné teologie samostatnou monografii. Zde tedy jen uvedeme, že pravoslavní autoři se západní zkušeností jsou v dílech námi sledovaných teologů citováni; sám Polányi ve svém díle *Personal Knowledge* se opírá o výklady V. Losského, v seznamech literatury děl analyzovaných v této knize bývají kromě něho uváděni Šmeman, Mejendorf, Bulgakov a jiní. Nejinspirativnější pro postkritickou teologii je zřejmě pravoslavné pojetí tradice jako živého a dynamického procesu a pojem sobornosti (konciliarity) aplikovaný epistemologicky. Zřejmě nikde jinde není tak patrný ráz postkritické teologie jako kritického znovuobjevování ztracených vědomostí, jako právě v případě navazování na pravoslavné teology.

Autor této práce je ekumenický teolog a tato kniha je dosavadním vyústěním jeho ekumenicko-teologických studií. V tomto smyslu je třeba ji také číst, jako informaci o tom, jak dnes vypadá či mohla by vypadat ekumenická teologie. To se netýká jen dílčích podnětů v knize představovaných a drobných poznámek v knize porůznu roztroušených. Spíše jde o to, že se v ní odráží celkový stav ekumenického dialogu poté, co SRC roku 1989 fakticky ohlásila bankrot úsilí o jednotu a vyhlásila „ekumenický prostor“. Nakolik lze tento pojem pojmout v dobrém smyslu, vyznačuje i tato kniha ekumenický prostor, sdílený těmi, kteří svou teologii opírají o stejné zdroje, tj. o Písmo a jeho výklad ve společenství církve, v tradici, k níž patří starocírkevní vyznání, klasické liturgie, životy Kristových svědků, spisy Otců, ale také otevřenost živému působení Ducha svatého v našem jedinečném kontextu. Implicitně je v tom nepochybně obsažena nedůvěra v ekumenismus oficiálních institucí, který nedospěl ke společné představě

o jednotě a nemohl tedy ani najít prostředky, jak dospět k jednotě; původní ekumenické hnutí bylo, jak je oprávněně cílem každého obnovného hnutí, recipováno církevními institucemi, jejichž zájmy bohužel převládly – míníme zájem evangelických církví o to, aby byly uznány římskokatolickou církví, aniž by se musely podstatně proměnit, a zájem římskokatolické církve na rozšíření papežského primátu na celé křesťanstvo; tyto zájmy jsou nekompatibilní. Tím nemá být všechno zlé přičteno oficiálním institucím – např. řada iniciativ W. Kaspera jakožto výkonného šéfa katolického ekumenismu se nám jeví jako velmi pozitivní. Jednu chybu dosavadní ekumenické teologie je ovšem třeba přiznat (projevuje se i v naší disertaci): kapitulovali jsme tam, kde jsme se setkali s tzv. neteologickými faktory, např. s problémem falešné identity a negativních emocí. Měli jsme zde vyvíjet tlak – vedením křesťanských církví by přece nemělo být jedno, jsou-li jejich členové plni nenávisti ke komukoli a pěstují-li falešnou identitu – jakkoli z pastoračního hlediska se to bohužel může zdát užitečné. Jsme-li ovšem kritičtí k současnému ochočenému i divokému ekumenismu, zdá se nám stále dobrá a nosná koncepce meziválečného ekumenismu křesťanského společenství vůči výzvám soudobých ideologií a světových náboženství; nosná se nám zdá i současná snaha prof. Petera Beyerhause o vyznavačský ekumenismus na základě skutečně vážně braného nicejskocařihradského vyznání – snaha analogická v naší knize popisovanému americkému úsilí o „nicejské křesťanství“. Z pozic popisovaných v této knize je nám každá nějak blízká, srdcem nejvíce sdílíme evangelickokatolické křesťanství popisované v kapitole o teologii po Lindbeckovi, jako označení naší pozice se nám nejpřiléhavější jeví pojem „postkritická ortodoxie“ vyložený v kapitole o Odenovi. Postkritickou situaci vidíme jako novou ekumenickou příležitost – ekumenismus posledních desetiletí byl ještě ve vleku novověkých představ, ať už skrytě liberálních nebo skrytě totalitních. Obojí mělo na ekumenismus retardující účinek.

Naše kniha nechce být jen informací o jednom z teologických programů, ale také příspěvkem do diskuse, „jak dělat teologii po moderně“. V popředí našeho zájmu proto stály fundamentálně teologické a metodologické otázky. Snažili jsme se, aby kniha byla srozumitelná pro pokročilejší studenty teologie; na základě rozhovorů se studenty

jsme upravili některé formulace a nakonec jsme se rozhodli připojit k textu slovníček výrazů, které byly pro studenty obtížné k porozumění nebo u nichž student nebyl schopen objevit konotace a narážky v nich skryté.

Závěrem je třeba poděkovat všem, kdo se spolupodíleli na vzniku této práce. Největší dík patří knihovnici TF JU paní ing. Křížkové za ochotné obstarávání knih z nejrůznějších tuzemských i zahraničních knihoven – mezi těmito knihovnami jsem nejvíce zavázán knihovně Mezinárodního baptistického semináře v Praze za ochotu zasílat jinak pouze prezenčně půjčované publikace; knihy z tohoto semináře tvoří většinu citovaných publikací. Rovněž chci na tomto místě vděčně vzpomenout svého již zemřelého kolegy profesora Beneše, z jehož grantu pocházejí některé citované publikace Alistera McGratha a Nancy Murphy, a docenta Petra Ondoka, který stejně jako McGrath v sobě spojoval teologa a přírodovědce. Poděkování patří kolegům a studentům, kteří koncept knihy průběžně četli a komentovali, především recenzentům Pavlu Černému, Tomáši Machulovi a Ivaně Noble, dále studujícím Martině Dedkové, Tomáši Královi, Petře Kriegelové, Evě Dvořákové a Lence Varhaníkové.

Knihu věnuji profesoru Josefu Smolíkovi a diplomandce Lence Varhaníkové. Profesor Smolík je prvním teologem, od něhož jsem se učil, Lenka je první teoložkou, která se učí ode mne. Toto věnování odráží nové ocenění tradice v postkritické teologii – jako kontinuity ve zlomu. Profesoru Smolíkovi se nebude líbit všechno, co jsem zde napsal, a mně se bezpochyby nebude líbit mnohé, co napíše Lenka, přesto však zůstane patrné, jak jedno je předpokladem druhého (jmenovitě Smolíkova kniha *Současné pokusy o interpretaci evangelia* je inspirací této knihy). Možná i cesta od (evangelického) teologa ke (katolické) teoložce je příkladem této kontinuity ve zlomu.

Domažlice, advent 2008

Jaroslav Vokoun

ČÁST
PRVNÍ

INSPIRACE
POSTKRITICKÉ
TEOLOGIE

M. Polányi
a rekonstruktivní postmodernismus

Ve své práci *K rekonstrukci teologie po konci novověku. Postkritický přístup*¹ jsme se pokusili nastínit možnost postmoderní obnovy teologie.

Zaměřili jsme se přitom především na postliberální přístup G. A. Lindbecka a na již dvě desetiletí trvající diskusi, kterou vyvolal. Sám pojem rekonstrukce ve zmíněné práci reflektován není. Právě tak není reflektováno, co je vlastně postkritické. Cílem této kapitoly je proto filosofická reflexe postkritické rekonstrukce, mj. v konfrontaci s dekonstruktivním postmodernismem. Naší snahou bude doložit možnost alternativního přístupu, který svou kritikou předpokládá moderny patří do postmoderního myšlení, jeho programem však není dekonstrukce těchto předpokladů, ale jejich rekonstrukce redukcí nereálně ambiciozního projektu moderny na skromnější a reálnější, nicméně projekt moderny realizující a pozitiva moderny uchováající přístup. David R. Griffin² chápe rekonstruktivní postmodernismus jako kreativní syntézu moderních a premoderních pravd a hodnot (TM xii). Třebaže naše pozice je od Griffinovy v mnohém rozdílná, v tomto pojetí se s ním shodujeme.

Základy postkritického myšlení položil – ostatně dávno předtím, než se dekonstruktivní postmodernisté přihlásili o slovo – M. Polányi zejména svým spisem *Personal knowledge*.³ G. A. Lindbeck a jeho

¹ České Budějovice 2008.

² In: GILL, JERRY H., *The Tacit Mode. Michael Polányi's Postmodern Philosophy*, New York 2000 (dále cit. jako TM).

³ POLANYI, MICHAEL, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, London and New York 2004 (reprint vydání z r. 1962; dále cit. jako PK). Citované pasáže z této knihy přeložila Lenka Varhaníková.

námi v práci citovaný přejný kritik A. Dulles se k Polányimu výslovně hlásí, jiní citovaní autoři jej jmenovitě neuvádějí, ale pracují s jeho pojmy a modely, které mají zprostředkovaně – např. Nancey Murphy evidentně přes T. F. Torrance.

Jako modernu či kritickou epochu lze ve filosofii označit dobu po Descartovi, s rozvinutím u Huma a Kanta a s vrcholem u Hegela,⁴ přičemž předpoklady v teorii poznání položili první tři z nich. Jako postmodernu pak můžeme označit dobu, kdy se zmíněné základy v teorii poznání staly pochybnými. Zde je ovšem vymezení obtížnější, protože už Hume je skeptický k Descartovým (a zřejmě i k vlastním) teoretickým základům poznání a Kant sám jako by teprve budoval kritické základy, které ovšem byly namnoze pochopeny jako základ skepse. Kritika moderny pak modernu provází konstantně, devatenácté století má řadu myslitelů, kteří by mohli být označeni za postmoderní (jistě Nietzsche a Kierkegaard). Vidíme-li základ moderny v jistém řešení vztahu subjektu a objektu, pak ve dvacátém století již jdou subjektivismus a (empiristický) objektivismus paralelně vedle sebe jako dva proudy.

V českém povědomí bohužel splývá obvykle postmodernismus s francouzskými dekonstruktivisty. Anglo-americké pojetí postmoderny však nabízí i zcela jiné myšlení, jak ukazuje např. Nancey Murphy.⁵ Jako málokteré filosofické označení byl ovšem pojem postmoderny zpopularizován a nadužíváním vybledl, takže je možné se ptát, zda je radno ho ještě užívat – meaning is abuse, chtělo by se říci. Pokud s ním s jistou opatrností pracujeme, je tomu tak proto, že vzdor vši

⁴ MURPHY, NANCEY, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca and London 1993, s. 202nn, vidí Hegela jako „zakladatele či předchůdce postmoderny“ v tom, že byl proti fundacionalismu a viděl neredukovatelnost komunity. Pilíře moderny jsou dle ní tři: skepticismus, redukcionismus, individualismus – a útek před autoritou, ve filosofii epistemologický fundacionalismus, reprezentační či referenční pojetí jazyka, atomismus (redukcionismus, individualismus). Postmoderními pilíři jsou holismus v epistemologii, Austinovo a Wittgensteinovo pojetí jazyka jako akce a významu jako úzu, neredukovatelnost komunity u A. MacIntyre a R. Bellaha. Dekonstruktivisty vidí jako labutí píseň modernismu – protože ztráta významu je zdůvodněna fundacionalistickým skepticismem a referenčním pojetím jazyka.

⁵ MURPHY, NANCEY, *Anglo-American Postmodernity*, Oxford 1997

mnohoznačnosti stále ještě správně vyjadřuje kontext postkritického přístupu jakožto kritiky moderny a naznačuje i ambice tohoto přístupu jako svébytné alternativy v rámci postmoderního myšlení. Abúzus ostatně neruší správný úzus a filosofie od svých raných počátků je i ošetřováním smyslu slov. Odvážíme-li se postmodernismus francouzské proveniencie označit jako totální znejistění způsobené koncem moderních jistot, pak postkritický přístup nevidí pád moderních jistot tak fatálně: Moderní teorie poznání nastavily standardy příliš úzce, a proto nemohly být naplněny. Nikterak z toho není třeba vyvozovat totální skepsi a nihilismus. Míra jistoty, kterou můžeme mít, je dostatečná, cirkularita našeho poznání hodnotu našeho poznání neruší, pouze je třeba ji zahrnout do hodnocení výsledků. Poznání je lidská činnost s příslušnou podmíněností, vidět svět objektivně „Božíma očima“, jak toužili zakladatelé moderní vědy, sice možné není, ale není to také nutné; žádný nezpochybnitelný základ našeho poznání položit nemůžeme, ale také ani nepotřebujeme.

Ve své výše citované práci jsme se pokusili vymezit vůči postmoderně pojaté tradicionalisticky jako antimoderna, ale také vůči postmoderně pojaté jako hypermoderna ve smyslu anything goes. Rekonstrukce, již jsme načrtli, by měla spojovat novou otevřenost tradici s otevřeností pro nové ideje a objevy. Schematicky lze říci, že jde o funkční vztah (premoderní) tradice a (moderní) revoluce, či – vyjádřeno názvem věstníku americké Polányiho společnosti – o to spojit kreativně Tradition and Discovery.

Předběžně zde můžeme poukázat k řešení, které by dle našeho názoru umožnila aplikace Polányiho úvah o osobnosti na problematiku epochy. Polányi vychází z Piagetovy psychologie poznání, jmenovitě z koncepce poznání jako asimilace. Schéma osobnosti musí být jak pevné, tak flexibilní, pevné v tom, aby udrželo jednotu už získaného poznání a chránilo osobnost před zmatením směsicí nespojitých faktů, flexibilní v tom, aby asimilovalo nové poznání a přitom modifikovalo samo sebe tak, že zahrne nová fakta jako významná. Tradicionalismus pak představuje rigidní schéma, typické spíše pro stárnoucí či zkostnatělou psychiku, přijímající pouze to, co se vejde do hotového schématu a odmítající všechno, co se do něj nevejde. Postmoderní anything goes v naší analogii představuje opačné selhání – přijímání

všeho bez integrace do rozumného celku, volné ponechání kontradikcí ve směsi, do níž nové ideje lehce přicházejí a také se z ní lehce ztrácejí. Zdravý vývoj osobnosti je tam, kde nové ideje jsou zařazovány do celků již poznaných, takže osobnost roste a přitom si uchovává konzistenci. Taková zdravá psychika neodmítá to, co přichází jako kontradikce k dosud poznanému, ale nepřijímá to také pasivně – v ideálním případě reorganizuje sama sebe, aby vyřešila kontradikce. Někdy může jít i o drastické změny (obrácení), vedoucí nicméně k uspokojivějšímu obrazu reality. Takový proces může trvat i dlouho, v tom případě kontradikce, jevící se obě jako oprávněná tvrzení, žijí vedle sebe a vytvářejí živé napětí, které nezřídka předchází velkými objevům. Proces učení spočívá v kombinaci dvou protichůdných tendencí, vytváření nových rámců (pattern, paradigm), do nichž je asimilována nová skutečnost, a adaptace těchto rámců kvůli akomodaci nové zkušenosti. (PK 373n, Scott⁶ 148nn)

Naši aplikaci na problematiku teologické a církevní komunity (popř. i soudobé společnosti jako celku) lze vidět jako oprávněnou v tom smyslu, že sám Polányi vidí analogii mezi takovýmto fungováním psychiky osobnosti a fungováním vědecké komunity, která je „permanентně revolucionizována a zdokonalována svými průkopníky, zatímco zůstává pevně zakořeněna ve své tradici“ (cit. dle Scott, s. 150).

Polányi pro svůj obnovný program užívá řadu sloves s předponou re- (reequip, restore aj.). Jako teologicky slibnější se nám jeví vyjít z pojmu reintegrace, a sice v návaznosti na Polányiho pojetí poznání jako integrace, inspirované Gestalt-psychologií.⁷ Klasickým příkladem je explicitní poznání tváře druhého člověka integrací implicitně vnímaných jednotlivých rysů tváře. Neomezená jasnost poznání může zcela zničit naše chápání komplexních stavů věcí. „Pozorujete-li jednotlivé znaky určité komplexní entity z příliš velké blízkosti, ztratí se jejich význam a zničí se naše představa této entity.“ (IW 25) Škoda, kterou specifikace jednotlivých charakteristických rysů způsobí,

6 SCOTT, DRUSILLA, *Michael Polanyi*, London 1996 (dále cit. jako Scott).

7 V této části se opíráme o výklady v knize POLÁNYI, MICHAEL, *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985 (orig. *The Tacit Dimension*, New York 1966), dále cit. jako IW.

může být nenapravitelná. „Fetišismus detailu může historický, literární nebo filosofický předmět neodvolatelně zatemnit. Řečeno obecněji, názor, že teprve co možná nejplastičtější znalost jednotlivostí nám přinese pravý pojem o věcech, je od základu falešný.“ (IW 26) V naší v úvodu citované habilitační práci jsme se pokusili exemplárně provést model rekonstrukce na obnově četby Písma. Třebaže jsme tam v návaznosti na Freie a Lindbecka vycházeli z jiných zdrojů, lze v kontextu Polányiho teorie poznání náš postup popsat i jako program reintegrace: Zatímco novověká biblistika zaměřovala fokální pozornost na detail a postupně se jí ztratila jednota Starého a Nového zákona, jednota Nového zákona a nakonec i jednota jednotlivých spisů, vychází Freiův program obnovy právě z obnovy pojetí Písma jako jednoho velkého narativu od stvoření po druhý příchod. Zdá se, že způsobené škody v tomto případě nejsou nenapravitelné.

Předpokladem objevů podle tohoto pojetí poznání je implicitní vědění. Aporii Platonova Menona řeší Polányi tak, že můžeme mít „implicitní předvědění ještě neobjevených věcí“ (IW 29). Základem teologické práce je tento rezervoár osobní zkušeností nabytého implicitního poznání, které může být nepochybně bohatší u neteologa než u teologa. Je-li výchozí větou Polányiho epistemologie „Víme více, než můžeme říci,“ pak personální dimenze poznání předpokládá teology, kteří nejen zvládli řemeslo, ale skutečně vědí více, než lze říci.

I. *K dekonstrukci dekonstruktivní postmoderny*

Polányiho kritika moderny se zaměřuje na tytéž problémy jako kritika francouzských postmodernistů, jde však o rozdílný přístup a zásadně rozdílné jsou i závěry. Rozdílnost obou přístupů se pokusil vystihnout Jerry H. Gill v práci *The Tacit Mode. Michael Polanyi's Postmodern Philosophy*.⁸

Dekonstrukcionismus Derridův a Foucaultův je dle Gilla srozumitelný na pozadí předchozí filosofie dvacátého století, jež je pojata

⁸ Viz pozn. 2.

jako finální výsledek filosofie Immanuela Kanta s jeho vymezením limitů poznání a ustavením absolutní demarkační čáry mezi vědou a náboženstvím, mezi čistým a praktickým rozumem. Existencialisté i empiristé (pozitivisté i analytičtí filosofové) operují na společných modernistických základech, třebaže v prvním případě v negativní a v druhém v pozitivní verzi. Dekonstruktivistická kritika začíná poznáním, že základem interpretačního úsilí i u těch, kdo se snaží stanovit limity poznání, jsou jisté předpoklady o povaze člověka a lidského poznání, a že i racionalisté jako Descartes a Kant užívají kritéria a metody, které chtějí ospravedlnit. To je základem permanentní možnosti pochybovat o lidském úsilí dospět k jakémukoli nenapadnutelnému poznání. S tradičním skepticismem se však dekonstruktivisté rozcházejí v tom, že v absenci posledního základu poznání vidí příležitost dekonstruovat interpretační rámce a kognitivní hegemonii budovanou západní filosofií posledních dvaceti pěti staletí. Pro Derridu je význam (ve filosofii a literatuře) vždy věcí interpretace, a výsledek je dán tím, odkud vyjdeme a kudy jdeme. Hra s jazykem, k níž jsme povzbuzováni, přináší nové a svěží významy skryté v tradičních textech. Derridovy spisy jsou plné dekonstruktivních analýz standardních textů našeho kulturního dědictví, včetně básnických, filosofických a vědeckých. Foucaultův přístup je více sociálně politický, texty jsou dekonstruovány jako významy diktované vítězi, za výkladem stojí zájmy osob v daném kontextu. Dokonce i spravedlnost a poznání podléhají sociálně politické dynamice (podobnost s Marxem je nepřehlédnutelná). Zatímco pro Huma byl totální relativismus důvodem k zoufalství, zde se jeví jako osvobození od „západního imperialismu“ a podnět k inovativnímu myšlení.

Problémem je dle Gilla neschopnost dekonstruktivistů přijmout cirkularitu vlastního myšlení, tj. aplikovat své závěry sám na sebe. Jestliže totiž jsou všechny významy stejně platné, takže ani intence mluvčího samého nemá žádnou prioritu, pak to musí platit i o stanovisku, že tomu je takto.

„Ironie dekonstruktivistického přístupu,“ píše Gill (s. 7), „byla jasně demonstrována před několika lety na mezinárodní konferenci, jíž se zúčastnil sám Derrida. Jeden známý americký filosof přednesl referát, kde rozvíjel důsledky dekonstruktivismu pro teologii. Po

přednesení referátu Derrida protestoval, že nikdy nezamýšlel žádné teologické důsledky svých myšlenek. Načež přednášející opáčil: No a co? – Ukázalo se jasně, že význam stanoviska autora není otevřenou otázkou, ale spíše funkcí intence mluvčího ve spojení s jistými sociálními a lingvistickými konvencemi. Nikdo z nás, ani Derrida, nemůže mít obojí.⁹

Moderní i postmoderní autoři shodně pracují s moderní dichotomií oddělující fakta od hodnot, požadují jasnost poznání a buď toto potvrzují nebo popírají, nicméně předpoklad sdílejí. Ve skutečnosti nepotřebujeme nějaká externí kritéria poznání, jsou to ta, kterých už užíváme, když je hledáme, a nemůžeme jich neužívat, nemá-li se poznání zastavit.

Polányi viděl problém tam, kde jej vidí i postmodernisté, tj. v nepřiznané cirkularitě našeho poznání. Tuto cirkularitu však na rozdíl od postmodernistů nechápal jako bezvýchodnou, ale jako benigní. Není zde samozřejmě místo na výklad polányiovské rekonstrukce moderní epistemologie, zejména ne na revokaci diskusí o fundaci našeho poznání, pro naši potřebu zde postačí říci, že Polányi hledal pozici mezi arogancí absolutního poznání tradičních epistemologií (spojenou s vyloučením mnoha přístupů k realitě a s přehlédnutím tacitní /nevyřčené/ dimenze všeho poznání) a relativismem např. dekonstruktivistickým. Vedle (nesplnitelného) absolutního nároku moderního poznání a destruktivity redukcionistické analýzy je problémem moderních epistemologií i objektivismus ignorující personální charakter poznání. Poznání je lidský podnik a nelze je myslet nezávisle na osobách – právě tak ale není nutno upadnout do subjektivismu, protože poznání má i objektivní pól reality na nás nezávislé. Předpokládáme, že se celá problematika stane i nezavěšenému čtenáři jasnou níže při výkladech o vztahu víry a poznání. Hrubě řečeno, není třeba hledat a není možné najít žádné solidní východisko pro poznání, je třeba odněkud ve víře vyjít a na cestě poznání pak kriticky tes-

⁹ Jak jsme ukázali jinde, oprávněnost dekonstruktivistického zájmu o význam, který má text pro čtenáře, jako jednoho momentu výkladu je patrná z dějin biblické exegeze, kde se od dob antiochenské a alexandrijské exegeze střetá pojetí výkladu jako *intentio auctoris* a *reader response*.

tovat svá východiska. Cirkularitu poznání je třeba zahrnout do výsledků, odlišit to, co pochází z nás, od toho, co nám zjevila externí realita. Skepticismus je parazitní, funguje pouze díky užívání předpokladů, které popírá. Ke Gillovi historce o Derridovi můžeme připojit mnohem klasičtější Platonovu otázku trojnásobnému nihilistovi Gorgiovi: A proč nám to tedy říká?

Na jiném místě (TM, s. 83–88) shrnuje Gill rozdíl mezi Polányim a dekonstruktivisty následovně: V otázce fixního či otevřeného významu textu zaujímá Polányi střední pozici mezi modernistickým a postmodernistickým extrémem. Pro Polányiho je význam funkcí interakce mezi subsidiárním a fokálním vnímáním na jedné straně a tělesnou a konceptuální aktivitou na druhé straně. Význam není finalizován ani fixován na individuální, ani na sociální úrovni. Dynamika implicitního poznání brání tomu, aby se jakýkoli symbol stal trvalým referentem. Stejně jako se realita kontinuálně zjevuje, tak také lingvistické významy. Současně z této dynamiky plyne, že významy nemohou být otevřené nekonečně. Mezi subsidiárním a fokálním vnímáním je vektorový vztah, přičemž význam se může objevit a fixovat pouze tam, kde je něco konkrétního, k čemu je zaměřen. Dle Gilla je to patrné na učení jazyku – gramatika a slovní zásoba se vyvíjejí, ale kdyby významy byly příliš otevřené, nebylo by možno se vůbec jazyku naučit. V důsledku by ani nebylo možné cokoli říci. Dekonstruktivisté prý převzali Wittgensteinovu kritiku fixních významů, ale nedocenili jeho kritiku private language, kdežto Polányiho přístup podle Gilla respektuje obojí. Současně spolu s dekonstruktivisty sdílí odmítnutí hegemonie explikability a replikability jako kritérií jedině legitimního poznání. Polányi by s dekonstruktivisty souhlasil i v otázce role sociálních a politických faktorů, přikládal by jim však jiný význam. Společenství badatelů jako polányiovský model poznání eliminuje jak příliš úzce pojatý objektivismus, tak i subjektivismus jednotlivého badatele. Tendence k subjektivitě inherentní sociopolitické matečné struktúře poznání je vykompenzována stejně mocnou tendencí k univerzálně akceptované pravdě. Právě koncepcí „univerzální intence“ či „univerzálního zaměření“ se Polányi rozchází s dekonstruktivisty. Alternativy jsou sice otevřeny egocentrické volbě, ale touha sdělit univerzálně platný obsah obrací směr tak, že poznávající ví, že nemůže jinak: „Svo-

boda subjektivní osoby dělat si, co chce, je překonána svobodou odpovědné osoby jednat tak, jak musí.“ (PK 309)

Jednota personálního a objektivního se realizuje jako závazek rozumu: „Různé způsoby konání a vědění, hodnocení a porozumění významům se tak ukazují jako pouze různé aspekty aktu sebepřekračování naší vlastní osoby směrem k subsidiárnímu uvědomění jednotlivostí, jež se skládají v celek.

Vnitřní struktura tohoto základního aktu personálního poznání nás činí jak bezpodmínečně participujícími na jeho utváření, tak na uznání, že jeho výsledky jsou všeobecně platné.

To je vzor závazku rozumu. Je to právě akt zavázání v jeho úplné struktuře, co chrání personální poznání před tím, aby bylo toliko subjektivní.

Závazek rozumu je odpovědné rozhodnutí, jež se podřizuje přesvědčivému tvrzení o tom, o čem se v dobrém svědomí domnívám, že je pravdivé.

Je to akt naděje usilující o naplnění povinnosti v konkrétní osobní situaci, za niž nejsem odpovědný, ale jež přesto determinuje mé povolání. Tato naděje a tato povinnost jsou vyjádřeny v univerzálním zaměření personálního poznání.“ (PK 65)

Dekonstruktivistické pozici implicitní tragická ironie spočívající v tom, že tvrzení, že politická moc determinuje povahu pravdy, je ve finální analýze nutno aplikovat i na dekonstruktivisty samotné, takže se ukáže jako partikulární agenda takto motivovaných myslitelů. Dekonstruktivisté si nemohou nárokovat privilegovanou pozici, imunní vůči kritice. Každé tvrzení tenduje k tomu, aby bylo uznáno jako pravdivé. Kritéria pravdivosti jsou implicitně nutně předpokládána jako univerzální. Netýká se to tedy jednotlivých explicitních výroků, ale implicitních standardů a dynamiky poznání. Moderní myslitelé se pokusili tyto nutně implicitní faktory explikovat a s kritikou této explikace u dekonstruktivistů by Polányi souhlasil. Nesouhlasil by však se sebedestruktivní povahou dekonstruktivistického útoku na moderní explikace.

II. *Některé předpoklady postkritické rekonstrukce*

REHABILITACE AUTORITY

Novověk je charakterizován vzpourou proti autoritám a oslavou svobody. Ve vědě to znamenalo především boj proti autoritě církve a autoritě Aristotelově. Polányi připouští, že Galileovi, Baconovi i Darwinovi se autorita musela jevit jako nepřítel pokroku. Negativní vztah k autoritě ovšem ve vědě a vůbec v novověkém myšlení přetrvává i mimo kontext původního konfliktu. Polányi cituje Bertranda Russela, podle něhož „za triumfy vědy vděčíme nahrazení autority pozorováním a dedukcí. Jakýkoli pokus oživit autoritu v intelektuálních záležitostech je zpátečnický krok“ (The Impact of Science on Society, London 1952, s. 110n). Polányi ovšem ví, že reálný vztah svobody a autority ve vědě je jiný. Na jedné straně je vědecká komunita skutečně modelem svobodného společenství. Na druhé straně není svoboda vědce bezmezná. Vědec se ve svém hledání pravdy nachází pod autoritou vědecké komunity. Věda skutečně musí být svobodná od externí autority. Ale i jakákoli centrální autorita ve vědě by ochromila proces kooperace, který věda životně nutně potřebuje. To však neznamená, že by svobodná vědecká komunita nepotřebovala stejně životně nutně i autoritu a tradici. Vědec nemůže ignorovat to, co činí druzí. Profesní standardy vědy limitují už volbu problémů. Jeho příspěvek musí být uznán jako vědecky přijatelný a užitečný. Žádný vědec nepřehlédne celek vědy, přesto je věda pokryta sítí překrývajících se expertíz, které zaručují stejné standardy v celém systému při různosti předmětů a metod. Moc této sítě autority je značná, kontroluje přístup k akademickým postům, k publikačním možnostem, k tokům peněz, určuje, co se píše ve školních učebnicích. Bez zvolených vůdců účinně řeší problémy vědecké komunity, eliminuje podivíny a diletanty.

Autorita vědy je chybující a potlačující. Planck čekal jedenáct let na uznání kvantové teorie a Polányiho objev absorbce plynů byl také uznán až po delším čase. Nicméně je tato autorita celkově pro vědu potřebná.

Z teologického hlediska nejpozoruhodnější je ovšem jiná vlastnost autority. Dle Drusilly Scott (s. 81) jde o paradoxní autoritu, která na jedné straně funguje jako tlak na konformitu s vědeckou ortodoxií,

na druhé straně však dokáže vysoce ocenit i odklon od ortodoxní linie. Autorka cituje Polányiho (Knowing and Being, s. 54): „Toto vnitřní napětí je podstatné pro vedení a motivování vědecké práce. Profesionální standardy vědy musí nastolit rámec disciplíny a současně povzbuzovat ke vzpouře proti němu... Autorita vědeckého mínění tedy obecně posiluje vědeckou nauku, aby ve zvláštním případě podporovala její podvracení.“ Lady Scott parafrázuje Piagetovu psychologii poznání v tom smyslu, že tedy vědecké „schéma“ musí být jednak solidní, jednak otevřené, aby dokázalo otestovat a strávit nové pohledy. Polányi (tamtéž s. 66) ještě doplňuje: „Standardy vědy jsou předávány z generace na generaci ... stejným způsobem, jako se předávají umělecké, morální nebo právní tradice. Můžeme tudíž uzavřít, že osvojení vědeckých standardů je založeno na tradici, kterou následující generace přijímají a rozvíjejí jako své vlastní vědecké mínění. Tento závěr je významně podepřen faktem, že metody vědeckého bádání nelze explicitně formulovat a tudíž je lze předávat jedině stejným způsobem jako dovednost, přidružením učedníka k mistrovi. Autorita vědy je v podstatě autoritou tradice. Tato tradice však podporuje autoritu, která rozvíjí originalitu.“

Svoboda neznamena nezávaznost, ale je personálním polem, přičemž objektivním polem je uznání toho a služba tomu, co poznáváme jako pravdivé a správné. Na posledních stranách svého stěžejního díla Polányi píše:

„Zde je dosaženo bodu, ve kterém pozorovatelovo hodnocení biologických výsledků ústí v jeho podřízení vedení vyšších myslí. To odpovídá překračování mezi biologie do ultrabiologie, kde hodnocení živých bytostí vplývá do uznání ideálů předávaných našim intelektuálním dědictvím. To je bod, ve kterém evoluční teorie konečně prolamuje hranice přírodních věd a cele se stává stvrzením posledního cíle člověka. Protože vznikající noosféra je zcela určena jako to, o čem věříme, že je dobré a správné. Je to vnější pól našich závazků, a jim sloužit je naše svoboda. To pak definuje svobodnou společnost jako společenství, které hájí pravdu a respektuje právo. To zahrnuje vše, v čem bychom se mohli zcela mýlit.“ (PK 404)

Rekonstrukce teologie po konci novověku, vyvozujeme z Polányiho úvah o vědě, se tedy neobejde bez nového vymezení vztahu autority

a svobody, přičemž větším problémem bude pojetí autority (a nepřehlédněme, že výše byla zmíněna i tradice a analogicky dokonce ortodoxie...). Nemá-li být rekonstrukce pouze obnovou problémů, které vedly k moderní destrukci a postmoderní dekonstrukci autority, pak bude nutné, aby autorita kompetentní v teologických otázkách měla pružnost analogickou autoritě ve vědeckých otázkách, tj. aby se nevyčerpávala v represivní funkci, ale byla schopna pozitivně ocenit a vstřebat i nové pohledy; a zvláště centrální autorita stojí před výzvou, jak vykonávat svou roli, aniž paralyzuje život věřícího společenství a svobodnou kooperaci v něm.

Lady Scott ukazuje, že základem autority ve vědecké komunitě je společná víra v pravdu, kterou všichni hledají. Fungování vědecké komunity je založeno na důvěře, že i ostatní hledají pravdu. Podstatné je ovšem společné pojetí hledané pravdy – ta je chápána jako nevyčerpateľná, je možno jí rozumět stále hlouběji, poznávat ji stále plněji. Nikdo si nesmí myslet, že má definitivní odpověď. Neplatí to ovšem, ptáme se, ještě více o pravdě, která je předmětem křesťanské víry a její teologické reflexe? Neukazují naše problémy s autoritou v církvi na chybné pojetí pravdy, jednostranně vychýlené od její nevyčerpateľnosti směrem k jejímu dosavadnímu poznání, pojatému jako definitivní?

Podobné otázky nás napadají nad Polányiho výklady o novověké záměně reality a nedotknutelnosti a o vyšší míře reality věcí, jichž se nelze dotknout: „Osoby a problémy zakoušíme jako něco hlubšího, protože již od nich očekáváme, že se nám později představí zcela jiným, dnes ještě nedohlédnutelným způsobem; takové očekávání vůči dlažebním kostkám nechováme. Tuto schopnost věci ukázat se nám v budoucnu v novém, netušeném významu, připisují skutečnosti, že pozorovaná věc je aspektem reality, jejíž význam se ještě nevyčerpá, když jsme postihli jednu její stránku. V tomto smyslu lze důvěru v realitu známého předmětu ztotožnit s pocitem, že má – nezávisle na nás – dost sil představit se nám později zcela jiným, dnes ještě nedohlédnutelným způsobem.“ (IW 36) Nepřevzali jsme skryté i v teologii novověkou představu o postupné poznatelnosti světa a nepřenesli jsme ji na poznání Boha? A – jelikož zde v kontextu Polányi mluví o rysech živého ve srovnání s neživým – je Bůh naší teologie živým

Bohem? Naši učitelé bibliistiky nás svého času učili, že Boží jméno JHWH má právě tento význam neočekávatelnosti budoucího Božího jednání. Soudíme, že pro teorii poznání či spíše poznávání živého Boha nabízí Polányiho epistemologie nevyčerpatelná a nepredikovatelné reality velmi dobré nástroje.

REHABILITACE TRADICE

Problém tradice bezprostředně souvisí s problémem autority, protože „otcům novověku“ (Descartes, Bacon) se právě „autorita tradice“ jevila jako překážka poznání. Vědecké poznání a racionalita vůbec měly být alternativou k tradici, metodická pochybnost o tradici byla prvním krokem vědeckého postupu. Naproti tomu v Polányiho schématu struktury vědeckého objevování¹⁰ je tradice východiskovým bodem. Objev totiž nespustuje ve vakuu, ale v tradici. Dovednosti se nepředávají vyučováním, ale ve vztahu mistr–učedník. Pologramotný Stradivari tak ve své tradici dokázal vytvářet nástroje, jejichž výroba je dnes aplikací špičkové chemie, matematiky a elektroniky.

„Učit se z příkladu znamená podřídit se autoritě. Následujete přece svého učitele, protože věříte tomu, jak věci dělá, dokonce i když tento způsob neumíte do detailu popsat a vysvětlit jeho působení. Sledováním učitele a napodobováním jeho konání v přítomnosti jeho příkladu vstřebává učedník nevědomky pravidla umu, včetně takových, která explicitně nejsou známa ani samotnému učiteli. Tato skrytá pravidla mohou být přijata pouze tím, kdo se zcela vydá nápodobě druhého, a to do té míry, nakolik nekriticky ji přijímá. Společnost, která chce chránit kapitál personálního poznání, se musí této tradici podřídit.“ (PK 53)

Příkladem praktikování tradice je Polányimu zvykové právo – soudy soudí podle srovnatelných kauz v minulosti, což je výrazem základní-

¹⁰ Struktura vědeckého objevování je podle Polányiho následující: 1. Tradice jako východisko, 2. Problémy a perplexity, 3. Víra vědce – *fides quaerens intellectum*, 4. Vášně, svědomí, odpovědnost, 5. Intuice vede k vizi, 6. Rezistence vůči změně, 7. Konečný konsenzus, 8. Dotyk reality, 9. Navázání.

ho principu tradicionalismu, že praktická moudrost je věrněji vtělena do akcí než vyjádřena pravidly jednání. Jiným příkladem je fungování anglické demokracie: Doktríny o politické svobodě byly explikací tradice praktikování politické svobody, kdežto umění této praxe bylo nespecifikovatelné. Zatímco doktríny bylo možné přenést mimo Anglii, anglickou politickou tradici nebylo možné transportovat spolu s nimi – takže totéž, co vytvářelo svobodu anglického veřejného života, vedlo k teroru francouzské revoluce. Nejnovější zkušenosti s vývozem principů demokracie do zemí bez demokratické tradice to ostatně potvrzují.

REHABILITACE ZDRAVÉHO ROZUMU A NÁBOŽENSKÉHO POZNÁNÍ

Pod aspektem postmoderní rekonstrukce jako obnovy víry ve zdravý rozum vykládá Polányiho dílo Drusilla Scott, jak je patrné nejen z toho, že mottem její citované knihy je Polányiho výrok „V našem hledání rozumného obrazu světa se musíme nejprve vrátit k zdravému selskému rozumu“ (common sense), ale i z toho, že její výklad je pojat v tradici vyprávění o „běžném člověku“ (Everyman) s cílem vrátit mu důvěru ve schopnosti a hodnoty, o kterou ho tato vyprávění ve své středověké i novověké verzi připravila. Ale i G. H. Neuweg si jako motto svého vyvozování didakticko-pedagogických implikací Polányiho díla zvolil jako citát vyprávění, jehož autorem je Anthony de Mello¹¹ a v němž je rozlišen smyslový, duchovní, božský stupeň duchovního vývoje, přičemž pointa vyprávění je v tom, že na nejvyšším stupni poznání vidíme zase to, co jsme viděli na nejnižším – shoduje se tedy i s naším pojetím, že postkritické myšlení je složitou obnovou zapomenutých a opuštěných samozřejmostí – nepochybně ovšem bez zapomenutí toho, čemu jsme se přiučili v novověku; nejde v žádném případě o prostý návrat před modernu. Spíše jde o rozpoznání, že

¹¹ Srov. NEUWEG, G. H., *Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehr-lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*, Münster/New York/München/ Berlin 1999.

nevjdeme-li od samozřejmostí, které zná „každý člověk“ (Everyman, Jedermann), jako např. že existují já a svět, že jsem svobodný a zodpovědný, nikdy k nim nedospějeme. A opačně: Oddělili-li jsme v novověku fakta od hodnot, přijali-li jsme jako metodu vědeckého poznání redukcionismus, nutně dospějeme k obrazu světa beze smyslu a k redukci osobnosti na biologické a chemické procesy. Od humanistického popření Boha se tak snadno došlo k popření člověka.

Polányi byl pro mnohého vědeckého kolegu a je pro teologa lpějícího na svém opožděném přijetí novověku provokací tím, že vedle autorit novověké vědy a filosofie cituje i církevní Otce, moderní teology, spisovatele, hudebníky aj. Tím ovšem Polányi pouze demonstruje své přesvědčení, k němuž ostatně dospěl už Einstein, že totiž neexistuje rozpor přirozeného a vědeckého poznání, protože vědecké poznání a vědecká empirie může být jen extenzí a zjemněním našeho obvyklého poznání a všední zkušenosti. Viděl-li novověký scientismus věci tak, že pouze vědecké poznání je skutečným poznáním, zatímco poznání „běžného člověka“ je naivní a náboženské poznání vůbec bezcenné, Polányi konstatuje, že mezi těmito (a dalšími subjektu přiřazenými) druhy poznání a vědeckým (objektivním) poznáním je sice rozdíl, ale nikoli ostrý předěl.

Jako vedlejší produkt své teorie vědy Polányi obnovil místo pro teologii.

Představa o nezaujatém, nestranném intelektu bez emocí, řešícím problémy chladnou logikou, je dle Polányiho nesprávná. Vědec není neutrální, má love of science, vášnivě hledá výsledek. Přitom vůbec nejde o kontinuální postup k objevu, ale obvykle o neplodné měsíce a pochybnosti o naději vyřešit problém, a k cestě k intuici patří fáze jako je příprava, inkubace, iluminace a verifikace. Ale i naše úsilí je nutné: „Žádná práce nemůže učinit objev, ale žádný objev nelze učinit bez intenzivní, zaujaté práce.“ (SFS 129) Svět je tak odlišný od našich očekávání a tak plný překvapení, že mu musíme dovolit zjevit se nám – vědecké experimenty jsou otázky, které klademe přírodě, aby nám sama odpověděla, a na základě toho, co nám sama odpoví, pak revidujeme a prohlubujeme naše poznání přírody.

Problémy moderní vědy dle Polányiho souvisí se soustředěním na formální a abstraktní, odtržením rozumu od základu ve zkušenosti.

Dualismus myslí a látky vede k následnému vyloučení myslí a soustředění na látku, a tedy omezení poznání na to, co je viditelné a dotknutelné („fakta“) a vztahy mezi tím. Odhlížení od aktivity poznávajícího při poznání komentuje Polányi poznámkou: Je to divná věda, když odhlíží od toho nejdůležitějšího, totiž intelektu; je třeba překonat rozdělení subjekt-objekt, intelekt a látka, myšlení a zkušenost a objevit jednotu bytí a poznání. Jde o to obnovit roli „personal knowledge“ ve vědě, o fúzi personálního a objektivního.

Přírodovědecky i teologicky je provokativní i názor, že ve vztahu teologie a přírodovědy nejde o dvojí poznání, ale o rozšíření poznání od přirozeného k nadpřirozenému – věda se tak vrátí ke svému původnímu cíli. Objektivismus zfalšoval pojem pravdy, přehnaně zdůraznil to, co známe a můžeme dokázat, zpochybnil všechno, co známe a NEMůžeme dokázat – to vedlo k restrikci myslí na několik málo věcí, které jsou dokazatelné (srov. PK 286). Aristotelská kauzalita ještě umožňovala vidět svět nasměrovaný k Bohu, kdežto pozdější sensualismus nasměroval poznání pouze k fenoménům tohoto světa, předmětem vědeckého poznání zůstala pouze *causa materialis* a *efficiens*, věda se omezila na otázky co a jak, tedy na kvantitativní a mechanický, materialistický přístup (tak už Galilei, Newton to následně zformalizoval), takže zůstalo vyloučeno a znehodnoceno jako „mystické“ či „metafyzické“ vše, co se vymyká smyslovému poznání. Dle Polányiho z toho pochází masivní moderní absurdita obrazu světa.

Výše zmíněné Polányiho přesvědčení o možnosti rozšíření poznání od přirozeného k nadpřirozenému narazí zejména v českém protestantském prostředí. Jasně rozlišení přirozeného a nadpřirozeného poznání má nepochybně své důvody. Polányiho pojetí (v kontextu jeho celkového důrazu na jednotu poznání) však dle našeho názoru souvisí s představou hierarchického uspořádání reality, a tzv. nadpřirozené se v tomto uspořádání jeví jako význam přirozeného. Spíše tedy lze říci, že je u Polányiho slabě vyjádřena nezávislá realita „nadpřirozené“ roviny. V každém případě jsme Polányim v důsledku upomínání, že i to, co víme ze zvláštního Božího zjevení v Kristu, víme v rámci jednoty našeho poznání, a sice také smyslově a experimentálně (což se týká právě klíčové události vzkříšení: My jsme s ním jedli

a pili po jeho zmrtvýchvstání. Až následně jsou Blahoslavení, kdo neviděli a uvěřili).

Rehabilitace náboženského poznání nespočívá u Polányiho jen v tom, že by nějak „smiřoval“ vědu a náboženství, jde o to, že náboženské poznání může být inspirující pro poznání vědecké. To vlastně není ani překvapivé, uvážíme-li Polányiho schéma, v němž vyšší a holističtější rovina působí na nižší. Nejde jen o níže citované výroky z augustinovské tradice, které vedly Polányiho k poznání, že i vědcova činnost je *fides quaerens intellectum*. Následující citát ukazuje, že inspirující je sám obsah křesťanské zvěsti:

„Stupeň, na kterém znovunabýváme své plné intelektuální síly, je vypůjčen z křesťanského schématu pádu a vykoupení. Padlé lidstvo odpovídá historicky danému a subjektivnímu stavu naší mysli, z něhož můžeme být zachráněni milostí Ducha. Způsob našeho vykoupení spočívá v tom, že ztratíme sami sebe v konání povinností, které jsme přijali, navzdory tomu, že když o něm přemýšlíme, se nám zdá nemožné jej dosáhnout. Bereme na sebe úkol dosáhnout něčeho univerzálního, navzdory naší přiznané nedokonalosti, která by podle všeho měla učinit tento úkol nesplnitelným, protože doufáme, že budeme zasaženi silami, které ovšem nejsme s to v rámci svých možností vysvětlit. Tato naděje je stopa vedoucí k Bohu...“ (PK 324)

I po půl století od napsání knihy zní provokativně poslední věta Polányiho díla o personálním poznání, když důraz na jednotu poznání a otevřenost poznávajícího vůči nevyčerpatelné realitě jsou zasaženy do perspektivy emergujícího vesmíru a srovnány s postojem křesťana při bohoslužbách. (PK 405):

„Kam až sahají naše znalosti; maličké úlomky univerza ztělesněné lidmi jsou jediná centra myšlení a odpovědnosti ve viditelném světě. Je-li tomu tak, pak by byl vznik lidské mysli posledním stupněm vývoje v probouzení světa. A vše, k čemu došlo předtím, snaha myriád center, která na sebe vzala riziko žít a věřit – zdá se, že to vše se snažilo jakoby o závod dosáhnout cíl, kterého jsme dosud dosáhli my. Všechna ta centra jsou nám podobná. Neboť všechna tato „centra“ – ta, která směřovala k existenci našeho vlastního druhu v mnohem četnějších jiných, která vytvořila odlišné linie, z nichž mnohé vymřely – lze nahlí-

žet jako ta, která se snaží o stejné konečné osvobození. Můžeme pak předpokládat jakési vesmírné pole, které vytváří všechna tato centra, přičemž jim nabízí krátkou, omezenou, riskantní příležitost, aby vlastními silami dosáhla nějakého pokroku navzdory tomu, že jeho uskutečnění je nepředstavitelné. A právě takový je, domnívám se, postoj křesťana při bohoslužbě.“

REHABILITACE VÍRY

Rehabilitace víry (Andrew T. Grosso mluví o *The Recovery of Faith*¹²) je teologicky ovšem nejpozoruhodnější, a také jí byla z tohoto hlediska věnována značná pozornost (Grosso s. 102 uvádí Martina Moleskiho, Jerry Gilla, Avery Dullese, Lesslie Newbigina „a velký počet dalších“). Stálo-li osvícenství pod heslem *Sapere aude*, pak Gelwick příznačně nazval svou ranou práci o Polányim *Credere aude*.

Poznání má pro Polányiho „fiduciární“ charakter, jakákoli myšlenková činnost, dokonce i jakákoli pochybnost předpokládá víru v řadu nedokazatelných předpokladů. Martin X. Moleski S.J. v knize *Personal Catholicism*¹³ příznačně shrnuje: „Pro každou teologii je fundamentální, že víra hledá porozumění; pro Newmanovu a Polányiho epistemologii je charakteristické poznání, že porozumění také hledá víru.“ (s. 179) Moleski analyzuje obsah Polányiho pojmu víry a zdá se mu poněkud prázdný. Polányi se dle něho jednostranně zaměřuje na osobní charakter Boha a víry, v popředí zájmu stojí bohoslužebný postoj – Bohu lze sloužit, Bohu lze milovat, Bohu lze poslouchat – ale nelze jej vědecky pozorovat. Odtud pak jsou propozice o Bohu pro Polányiho sekundární záležitostí. Důraz na osobnost víry jako otevřenosti a podcenění jejího obsahu Polányi sdílí s jistou částí protestantismu (citován v PK je Tillich), ale také s pravoslavnou mystikou (citován tamtéž je V. Losskij) a negativní teologií. Moleskimu se jeví

¹² GROSSO, A. T., *Personal Being, Polanyi, Ontology and Christian Theology*, New York etc. 2007, s. 98nn.

¹³ MOLESKI S. J., MARTIN X., *Personal Catholicism, The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michel Polanyi*, Washington 2000.

jako ironické (s. 148), že Polányi mluví s náboženskou metaforikou o vesmíru, který se zjevuje vědci, ale jako by upíral sebezjevující moc Bohu – jako by Bůh neusiloval o jakýkoli kontakt s námi. Avery Dulles (cit. Moleskim tamtéž) ovšem přičítá toto zdání spíše tomu, že poznání Boha je u Polányiho spojeno s tacitní dimenzí a je tudíž spojováno se symboly a metaforami, nikoli jasnými koncepty. Koncepte poznání u Polányiho obecně předpokládá, že poznání je kontaktem se skrytou realitou, že je zaměřeno k objektivnímu pólu, a přinejmenším negativně lze říci, že Polányi tuto zaměřenost a tento kontakt nikde neupírá ani náboženské víře. Čím méně se Polányi zabývá zjevenou teologií, tím více tíhne k přirozené teologii – od přirozeného poznání k nadpřirozenému se dle Polányiho postupuje „kontinuálně“, objasnění povahy rozumu rozšiřuje naši otevřenost pro víru.

Otázku vztahu rozumu a víry, resp. vědy a víry v polányiovské perspektivě rozpracoval Torrance.¹⁴ Hlavní rysy jeho kreativní interpretace Polányiho uvádíme v následujícím přehledu:

Polányi poznal, že rozum a věda nemohou pracovat bez určitých přesvědčení, která mohou pouze věřit, že celá vědecká a intelektuální aktivita operuje v rámci vztahu mezi rozumem a vírou, jak tomu je v křesťanské teologii – v pohybu od víry k porozumění; současně poznal, že věda si nemůže uchovat svobodu a integritu bez podřízení transcendentní spirituální realitě, nad níž nemá kontrolu – a která není dána jen sekulárními základy, ale byla zprostředkována tradičním křesťanstvím. Závazky ke skutečné vědě mají dle Polányiho tendenci směrem k závazkům vůči Bohu.

Nejde ale o směšování vědy a víry, víra má vlastní základ v sebezjevení Božím, toto sebezjevení Boží se však odehrává v časoprostorovém světě, který zkoumá věda, a v rámci našeho poznání tohoto světa pak vyjadřujeme i své poznání o Bohu. Teologie a přírodověda existují v tomtéž jediném světě, stvořeném Bohem, který mu také dal racionální řád přístupný vědeckému poznání.

¹⁴ TORRANCE, THOMAS F., *The Framework of Belief*, in: *id. (Ed.), Belief in Science and in Christian Life: the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, Edinburgh 1980.

Problém víry a vidění máme z řecké tradice, která rozdělila rozumové a smyslové poznání, vědu a umění (estetiku). U Hebrejů tomu tak nebylo, ale panovala jednotu vidění a slyšení, slova a vize, důraz na slovo a slyšení vedl k primátu víry nad viděním – spolehlivější je Bůh, v kterého věříme, než svět, v němž žijeme – to je struktura víry. Struktura smyslového poznání je opačná: Nespoléháme na Boha, který mluví, ale na své smysly. (Srov. 2Kor 5,7: chodíme ve víře, ne ve vidění). Víra je kontakt s božskou realitou (u Polányiho je pravda obecně kontaktem s realitou). Nejprve je víra souhlasem s vnější autoritou učitele – to platí i pro vědu. Pak přichází porozumění a to vede k souhlasu s vnitřní autoritou pravdy samotné.

Polányi se odvolává na středověké pojetí rozumu a víry: *Nisi crederitis non intelligetis; credo ut intelligam; fides quaerens intellectum...* Citován je Augustin: Věříme, abychom rozuměli, víra má vlastní oči, jimiž vidí, že je pravdivé to, co ještě nevidí. Polányi (PK 266) přímo řekne, že Augustin tím poprvé zavedl poskritickou filosofii.¹⁵

John Locke vyhrotil vztah vědy a víry – rozum je *tabula rasa*, proto všechna racionalita je založena na smyslovém poznání, kdežto poznání založené na víře je „neodůvodněné přesvědčení“ (podobně, je-li založeno na vnější autoritě, na vnitřním světle či vnitřní jistotě) – víra tedy už není žádným zdrojem poznání, je to jen privátní mínění či přesvědčení. Polányi říká, že se zde úplně převrátily augustinovské roviny – tam byla víra zdrojem vyššího poznání než toho, které je založeno na rozumu a pozorování – a tím se porušila rovnováha lidských poznávacích sil a poškodily právě základy vzdělání. Kritický intelekt

¹⁵ Obdobně – s citací Polányiho, Gadamera – aj. vidí James K. A. Smith postmoderní kritiku „nedůvěry k metanarativům“ jako obnovu zásadně augustinovské epistemologie, která nepřijímala mýtus o autonomním rozumu, ale soudila, že víra předchází porozumění. Nedůvěra k metanarativům je reakcí na to, že moderní skrývá své vlastní závazky a zapírá svou víru. „Postmodernismus odmítá věřit, že osvětlení nemá krédo.“ (s. 133) „Postmoderní kritika nežádá, aby moderní myšlení odložilo svou víru (to by bylo zcela moderní gesto), ale aby se k ní přiznalo, aby otevřeně vyznalo svou víru. Postmoderní kritiku tedy můžeme považovat za revalvací mýtu, orientující víry, otevírající nové prostory pro náboženský diskurz...“ (Smith, J. K. A., *A Little Story about Metanarratives: Lyotard, Religion and Postmodernism Revisited*, in: PENNER, MYRON, B. (ed.), *Christianity and the Postmodern Turn. Six Views*, Grand Rapids 2005, s. 123–140).

zde odmítl jednu ze svých dvou poznávacích schopností a plně se spolehl na jedinou. Víra byla redukována na subjektivitu.

Einstein odmítl pozitivismus a celou linii od Locka a viděl neoddělitelnost teoretických a empirických prvků – mezi ideami a realitou není žádný logický most, vztah mezi realitou a myšlením je non-logical, extra-logický, nicméně racionální: intuitivní, „sympathetický“ (účastný, soucitný). „Bůh neskrývá city před svými služebníky.“ Na to navázal Polányi – předpokladem vědy jsou určité víry nebo intuice, z nich vychází objevy, ve víře se setkáváme bezprostředně s realitou, ve víře se naše mysl otevírá racionalitě nezávislé na nás samotných – základní víry vědy jsou víra v existenci externí reality, v racionální charakter věcí, v možnost postihnout je našimi koncepty, vědec musí věřit v pravdu, kterou nekontrolujeme, ale již sloužíme a s touto službou stojí a padá naše racionalita.

Mimo tento kontext nemůže žádná lidská racionalita operovat – otevírá se nám pod tlakem zkušenosti se světem jako operativní soubor přesvědčení, která vedou a kontrolují naši interpretaci dat. Tato přesvědčení není třeba potlačovat, ale ujasnit si je. Nelze je dokázat, protože je třeba je předpokládat při každém důkazu.

Víra a racionalita nejsou protikladem, neboť víra je pravý způsob racionality adoptované rozumem v jeho důvěře k tomu, co chce zkoumat – věříme, abychom rozuměli. Víra je korelací vnitřní racionality objektu a jeho sebezjevující moci. Víra i smyslové poznání jsou vázány k poznání reality nezávislé na nás, smyslové poznání se spoléhá více na naše schopnosti a víra více na realitu mimo nás. Víra tedy není slepá, iracionální, je možno rozlišovat falešnou a pravou víru. Víra má objektivní, nikoli subjektivní základ. Celé naše poznání má totiž dva póly, a sice subjektivní (poznávající, věřící, jednající osoba) a objektivní (to druhé, jiná osoba nebo realita nezávislá na nás). Objektivita je odhlázení od – k, od já k jinému. V tomto vztahu se objevuje víra jako naslouchající poslušnost intelektu realitě – bez toho nemůže lidský rozum pracovat (PK 58 aj): „Myslet lze pouze na základech přijatých ve službě realitě, které se podřizujeme.“ (TD xi) „Pravdu můžeme myslet pouze tak, že jí věříme.“ (PK 305)

Víra tedy není slepá, ale je to kognitivní souhlas s realitou, je to základní akt uznání, v němž naše mysl odpovídá inherentní struktuře

světa kolem nás – realita nám vtiskne do mysli svůj vzorec a my odpovídáme aktem uznání. Rozdíly mezi vědeckými a náboženskými přesvědčeními nespočívají v jejich statutu víry, ale v povaze předmětů, v které se věří, a druhu inteligibility jim inherentní: Je-li objektivním pólem osoba, je víra personální, je-li inteligibilita inherentní objektivnímu pólu spíše slovo než číslo, je uznání nasloucháním a poslušností; je-li objektivním pólem stvoření, jsme na téže stvořené rovině (ač logicky výše), je-li objektivním pólem Stvořitel, vztahem může být pouze reverence – skutečný kontakt s realitou Boha předpokládá formu bohoslužby a adorace.

Víra je svobodný akt uznání – ale není to libovůle, dovolujeme naší mysli vydat se přesvědčivé síle poznatelné struktury nebo řádu inherentního povaze věcí, jemuž nemůžeme rozumně nebo s dobrým svědomím odporovat. Je to racionální submise hlasu reality, závazek vůči pravdě nad námi.

Víra je tedy zakotvena externě, není subjektivní. Víra a pravda jsou ve vzájemné korelaci – pravda je externím pólem víry, víra je poslušnost mysli objektivní realitě v uznání její univerzální a normativní autority. Polányi proto mohl napsat: „Zničit víru znamená popřít všechnu pravdu.“ (PK 286) Víra by ovšem byla popřena eliminací svobody věřit nebo nevěřit – byla by popřena jako nutnost, s níž se nám vnučuje struktura reality, bez našeho zvažování a soudu svědomí. Subjektivní pól má tedy své sice podřazené, přesto však nutné místo. „Svoboda subjektivní osoby dělat si, co se mi zlíbí, je překonána svobodou zodpovědné osoby dělat to, co musím.“ (PK 309)

Polányi si byl vědom srovnatelnosti vědecké a náboženské víry – logika vědecké víry je podle něj tatáž ve vědeckém i teologickém poznání; i náboženská víra má svobodnou, ale nutnou povahu: Je to svobodný dar i zaplacení tributu očekávaného od nás. Věříme svobodně, ale věříme, jak musíme. K vědecké víře patří svoboda a závazek, svědomí a poslušnost, exkluzivita i otevřenost.

Objektivním pólem křesťanské víry je pravda, kterou nemáme v moci, ale která nás osvobozuje. Je to také kognitivní akt, je to uznání reality – uznání Božího slova. Srovnání platí i o otevřenosti a exkluzivitě vědecké a křesťanské víry (Nebudeš mít jiné bohy, Krédo jako exkluzivita, ale současně nevyčerpatelnost Boží pravdy a tedy otevře-

nost víry – věříme více, než může být vyjádřeno, a k tomu přistupuje eschatologická otevřenost víry a neadekvátnost našich formulací).

Věříme, abychom rozuměli, a jak postupujeme v porozumění, jsou naše víry testovány a ujasňovány (interrelace víry a porozumění). V rámci toho rozvíjíme soubor normativních přesvědčení, která fungují jako interpretační rámec pro kritickou a konstruktivní práci dalšího bádání – Polányi to nazývá fiduciary program a chápe jej jako samoexpandující systém přesvědčení s vzájemným vztahem iniciálních a subsekventních přesvědčení (implicit a explicit beliefs a ultimative a working beliefs). Ultimativní přesvědčení nelze dokázat, ale je možná a nutná odpovědná sebekritika víry – ta spočívá v rozlišení, co je skutečná víra a co je subjektivní představa, tj. co pochází z nás a co je nám objektivně dáváno silou vnitřní rozumnosti, pravdy a autority skutečnosti, kterou nemůžeme popřít bez intelektuální sebevraždy.

Rysem skutečné víry je otevřenost: Víra vzniká pod tlakem reality a musí zůstat otevřena všemu, co nám realita ještě zjeví. Víra, založená opravdu na realitě, je otevřena pravdě, která je jen parciálně postižena a až do konce má provizorní charakter. Tvzení víry musí zůstat otevřena budoucímu naplnění; víra obsahuje heuristický impulz přesahující naši dosavadní zkušenost.

Přírodní zákony (dle Whiteheada dogmata vědy) jsou neustále otevřené revizi ve světle reality, ve kterou věříme.

ZNOVUOBJEVENÍ TĚLA

Dimenze těla, jejíž význam je v křesťanství zásadní, se novověké epistemologii prakticky ztratila – poznávající duch se setkával se světem těles, a jejich dualita byla od dob Descartových problémem bez uspokojivého řešení. Přitom má naše tělesnost pro interakci se světem základní význam. Nejde jen o to, že naše vnímání je do značné míry funkcí smyslové percepce a tělesné aktivity, ale všechno naše chování je vyjádřeno v těle a tělem. Polányi vidí tělesné kořeny všeho poznání a myšlení. Tělo je tím, co známe a na co spoléháme při poznávání něčeho jiného. Mluvíme-li o světu, spoléháme na tacit knowledge o dopadu světa na naše tělo a o odpovědích našeho těla na tento dopad. Postavení našeho těla v celém vesmíru je z tohoto hlediska výjimečné.

V tomto pojetí ovlivnil Polányiho dle Gilla (TM, s. 44nn) svou fenomenologickou analýzou zkušenosti a poznání Maurice Merleau-Ponty, usilující překonat intelektualismus moderní filosofie. Merleau-Ponty pojal tělo jako osu našeho bytí ve světě a naši osobnost jako nerozlučně svázanou s vtělenou myslí. Tělo není něco, co bychom měli, ale jsme vtělená stvoření. (V kontextu teologické antropologie jde ovšem jen o jednu ze samozřejmostí hebrejské antropologie, nicméně teolog stojí před otázkou, nakolik tuto samozřejmost opravdu respektuje ve své teorii poznání a nakolik ji ignoruje stejně jako filosofové novověku.) Tělesnost má základní význam pro ustavení našeho implicitního poznání jako interakce subsidiárního vědomí a tělesné aktivity, jakož i pro to, čemu Polányi říká *indwelling*, tedy naše zůstávání v jednotlivostech, které vnímáme pouze subsidiárně. (Polányiho asistentka M. Grene, ač agnostička, užívá pro výklad vztahu mysli k tělu dokonce termínu „*incarnate*“.)

Také Drusilla Scott (Scott, s. 130nn) věnuje zvláštní pozornost významu těla v polányiovské koncepci poznání. Descartes prý rozdělením mysli a těla vyřešil některé problémy, ale vytvořil nové, dosud nevyřešené. Na jedné straně se ocitl nehmotný duch, na druhé bezduchá hmota. Význam, cíl, hodnoty byly přiřazeny duchu a později s duchem zrušeny. Tím, kdo poznává, není pro Polányiho nemateriální duch ve fyzickém těle, ale osoba. Osoba existuje na všech úrovních. Extenzí osoby je vše, v čem přebývá a čeho užívá pro poznání a myšlení. Současně Polányi trvá – v konfrontaci s behavioristickou redukcí ducha na tělo – na určitém nezrušitelném dualismu mysli a těla, zaručujícím nedeterminovatelnost mysli tělem. Myšlení je významem mozku, nikoli jen jeho aspektem. Toto rozlišení zřejmě souvisí s tím, že význam je neoddelitelný, ale rozlišitelný od věci, jejímž je významem, a současně je na rozdíl od ní variabilní – význam téhož lze vyjádřit různě. Rovněž se zde projevuje představa o duální kontrole faktorů nižší roviny příčinami z vlastní roviny a z roviny vyšší. Souvisí to ovšem i s rozlišením fokálního a subsidiárního vnímání: „Mozek nebo tělo jsou tím, co vidíte,“ říká Scott (s. 134), „když se zaměříte na fyziologická fakta; rozum (*mind*) je integrací těchto fakt z nitra osoby, která z nich pozoruje a užívá je jako klíče k významům mimo sebe sama.“

A. T. Grosso (s. 69nn) vidí teologický význam Polányiho pojetí těles-

nosti či „vtělenosti“ v tom, co Polányi nazval povoláním – tedy jedinečným souborem podmínek, které jsou východiskem našeho poznání a jednání. Nejde zde jen o rozměr fyzikální, chemický, biologický a fyziologický, ale také psychologický, sociologický „a dokonce teologický“. Tělo je tím, jak se bytost narodí, ale je také „místem přijetí a uskutečňování svého jedinečného povolání v rámci matečné struktury vztahů, v nichž subsistuje a existuje (to jest, v nichž přijímá jak independenci, tak interdependenci svého bytí).“ Objevení distinktivně personální formy vtěleného bytí vyznačuje horizont transcendentních závazků a příležitostí. Čím personálnější je partikulární forma bytí, tím více je živé tělo zavázáno všeobecným řídícím principům univerzální existence. Připomeňme zde, že i Karl Rahner svého času zdůrazňoval, že své povolání od Boha nepoznáváme ani tak v hlubinách svého nitra jako spíše odečítáme ze situace, do níž jsme byli postaveni.

III. *Teologie „po Polányim“: Cesta objevů*

Ve svém úsilí o vědeckost převzala teologie novověkou koncepcí vědy jakožto neosobního, objektivního, metodologicky zajištěného poznání, přičemž právě tento poslední aspekt, tj. metodologii, se jí dařilo nejnázne realizovat, aniž by tím ovšem přesvědčila vědeckou komunitu, že je vědou. Paradoxně si však osvojila představu o nadřazenosti vědeckého, tedy v jejím případě akademicko-teologického poznání nad naivním poznáním „prostého člověka“, v tomto případě „prostého věřícího“. Realita, kterou měla jako svůj obor zkoumat, se jí přitom stávala stále více pochybnou, a víra, která je dle Polányiho předpokladem každé vědy, byla dána do závorek, takže v některých případech bylo možno prostě aplikovat metodologii etsi Deus non daretur. Nihilismus a skepse ve vztahu k základním tajemstvím víry (např. Ježíšovu narození z Panny a vzkříšení) se patrně dostavily jako teologická obdoba nihilismu a skepse ostatních vědeckých disciplín o člověku, jeho svobodě, zodpovědnosti, v krajních případech i o externí realitě samotné.

Třebaže Polányiho dílo nabízí pro teologii množství dílčích podnětů, z nichž některé budou hned zmíněny, přesto hlavní úkol pro teologii vidíme ve vyvození důsledků z Polányiho zkoumání otázky,

jak věda dospívá k objevům, a aplikaci těchto poznatků na teologickou práci. Této otázce věnujeme závěr naší práce. Na tomto místě zmiňme stručně ostatní podněty. Jelikož sám Polányi užívá v epistemologii analogicky náboženských pojmů, jde v podstatě jen o to, abychom je vrátili tam, kam patří. Jestliže např. teorie vědy dnes ví o významu nevýslovného a vztahu mistr – učedník jakož i přebývání (indwelling) ve zkoumané realitě, o morálním charakteru procesu poznání, je třeba, aby se i teologie jakožto akademická disciplína odvážila vrátit k těmto samozřejmostem.

Zatímco personalistický přístup je v novější teologii široce rozšířen v přístupu ke zkoumaným tématům, personální dimenze teologova poznání a bytí, tj. jeho confessio či professio fidei a praxis pietatis zůstává stále podceněna. Subsidiární vědomí personality poznání bylo v klasické teologii samozřejmostí a součástí rekonstrukce teologie „po Polányim“ musí být obnova samozřejmosti vědomí, že doxologická a biblická zkušenost, meditace Božího slova a účast na bohoslužbě církve – tj. teologovy kontakty s realitou – jsou východiskem naší teologické práce. „Křesťanským bádáním je bohoslužba.“ (PK 281)

Heuristická vize víry znamená i pro teologii „zbožné hledání Boha“ a otevírání naší mysli novým vhledům do Boží pravdy. Úžas věřícího při setkání s Bohem a úžas vědce v dialogu s fyzikální realitou inspirovaly svou příbuzností Polányiho epistemologii, ale právě tak mohou inspirovat teologii modlitby. Implicitní dimenze života víry vyžaduje při přípravě teologů rozvoj intuice a soudů vedoucích k formulaci explicitních přesvědčení. Pravdivé poznání se děje jako postup po vektoru směrem k stále hlubšímu poznání nevyčerpatelné reality – apoštolské ireverzibilní základy je analogicky třeba vidět nikoli jako vyčerpávající tvrzení, ale jako pravdivostní výroky namířené k cíli: Trojiční teologie a trojiční bohoslužba a trojjediný Bůh – v tomto směru se děje naše teologie. Otevřenost vědeckých přesvědčení vyžaduje analogicky i otevřenost naší víry. Význačný podnět pro teologickou, zejména biblickou hermeneutiku vidíme i v Polányiho formulaci We tell more than we can know – redukovat smysl biblických výpovědí na to, co mohl dotyčný mluvčí vědět či myslet, je těžko obhajitelné. Jestliže např. Nový zákon vykládá starozákonní prorocství o narození z ženy jako prorocství o narození z Panny, přesně to odpo-

vídá vektoru, jak se realita dává poznat – budoucí manifestace reality potvrzuje dosavadní poznání neočekávaným způsobem. Příkladem objevování nečekaných implikací je teologie apoštola Pavla (až např. k poznání vyjádřenému v Gal 3,28) a pokračování této cesty teologických objevů nad Pavlovými listy doposud. Je ostatně udivující, jak část moderní teologie bezstarostně přejala dichotomii fakt a hodnot a aplikovala ji dokonce i na centrální skutečnosti křesťanství, např. na vzkříšení. Polányi nás vrací k jednotě faktu a významu – nejsou jistě holá, neinterpretovaná fakta, nejsou však také holé významy bez fakt. Vzkříšení Kristovo je jistě symbolickou interpretací, nicméně tento význam má jen díky tomu, že je v první řadě faktem.

Polányiho učení o tacitní dimenzi poznání má zřejmě klíčový význam i pro ekumenický dialog: Dosažená shoda v explicitních konsenzech se neukázala jako nosná evidentně proto, že byla v rozporu s implicitní dimenzí příslušných konfesí. Nápadné je to zejména ve starokatolicko-pravoslavném dialogu, který na explicitní rovině vyřešil všechny problémy, ale nevedl k jednotě, protože pravoslavní – se svou zvýšenou vnímavostí k tacitní dimenzi víry – nepřehlédli, že zde vzdor dosaženému konsenzu zůstává hluboký dissenz (což se potvrdilo starokatolickou ordinací žen, pro pravoslavné nemyslitelnou).

Polányiho otázkou bylo, jak vést adepty fyzikální chemie k vědeckým objevům, přičemž objevil paralely s náboženským objevováním. Pověšil si sekundární role metodologie při objevování. Objev přichází podobně jako invence v umění či osvícení v náboženství – po dlouhém úsilí, ale nikoli jako výsledek tohoto úsilí – na rozdíl od nich je však následně metodologicky testovatelný.

Teologickému objevování jakožto specifické možnosti „teologie po Polányim“ bude nyní věnována následující, poslední část této kapitoly.¹⁶

¹⁶ Richard Gelwick, který svůj výklad Polányiho postavil pod aspekt objevování – srov. tent., *The Way of Discovery*, Oxford 1977, – zdůrazňuje, že Polányiho přesvědčení o centralitě objevování ve všem poznávání zavazuje i teologii inspirující se Polányim, aby – jako součást celkového lidského poznávání reality – byla na svém poli bádání otevřena dynamickému růstu a objevům jako fundamentálnímu rysu lidského bytí a poznání. Tím je teologie zavázána opustit svou separaci vůči ostatním polím lidského poznání (tamt. s. 134).

V teologii jako ve vědě jde o to uvést adepta na cestu objevů: ve vztahu učitel – žák nesmí dojít k zatarasení cesty k objevům hromaděním znalostí a s nimi spojených stereotypů. Cesta víry je cestou objevů, nekonečnou cestou, protože Boha nikdy plně nepoznáme. Jako vhodný biblický příklad teologického objevování se nám jeví např. starozákonní vyprávění o Jákobovi v Bételu (Gen 28). Jákob zde činí experiment s Bohem, vydává se na cestu víry, která je nicméně testovatelná a falzifikovatelná – na první pohled způsobem až povážlivým ve vztahu k Bohu, nicméně obsahujícím jasný závazek (commitment) jako nutný předpoklad poznání.

Někteří autoři vidí schéma objevu i u Jákoba, Mojžíše, Ámose, Ozeáše, Izajáše, Jeremjáše, přičemž nejde jen o jednotlivce, ale o linii poznávání Boha v Písmu.

Implikace starozákonních objevů se ukázaly na Ježíši Kristu (např. trpící služebník, spravedlnost, odpuštění). Rozdíl oproti vědě je jistě v tom, že sám Bůh se zjevuje, vrcholně v Ježíši Kristu – ovšem i vědec prožívá objev jako dar a zjevení.

Vztah k poznávané realitě není u Polányiho vnější, ale je označen jako indwelling – přebývání, zůstávání: „Polányi užívá pojem indwelling (prebývání uvnitř) k popisu vstoupení do intimního vztahu s něčím nebo s někým, v němž je zahrnut celý život dotyčné osoby. Indwelling je tedy neoddělitelný od commitment (závazku), a závazek je podobný lásce (PK 64). Vstoupit do vztahu lásky znamená zavázat se k budoucnosti, která přesahuje naše chápání, které však jsme nicméně vášnivě oddáni. Ve vztahu k jiné osobě taková láska zahrnuje změnu obou zúčastněných stran. Navzdory postojům, které si přinášíme, když dovolíme našemu prvnímu setkání rezonovat, následující sdílení bude zahrnovat proměnu obou stran. Láska zahrnuje nejen záblesk, který zaměří celé duševní porozumění, ale vede také k tomu, že si uvědomíme možnosti přesahující naše chápání.“¹⁷ „Rozhodnutí zavázat se, ať už studiu, výzkumu, nebo jiné lidské bytosti na celý život jako manžel a manželka, vyžaduje neformalizovatelné dovednosti,

¹⁷ PUDEFOOT, JOHN C., Indwelling: Formal and Non-Formal Elements in Faith and Life, in: Torrance, s. 29–48, zde s. 44).

jejichž pomocí se snažíme zhodnotit (evaluate) nevyslovené a nevýslovné bohatství“ (tamtéž).

Pojem indwell (Einführung) převzal Polányi z historické vědy. Teologicky zajímavé je, že jej nacházíme v anglickém překladu Písma v Janově evangeliu, a sice také v souvislosti s poznáním (ČEP zde má „zůstávat“): „Zůstanete-li v mém slovu, jste opravdu mými učedníky. Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými“ (Jan 8,32); „Zůstaňte v mé lásce.“ (Jan 15,9c)

Křesťanství je tedy nevyčerpatelnou cestou objevování. Sám Polányi říká: „Bible a Pavlova nauka zvláště je možná ještě těhotná netušenými lekce“ (PK 285). Polányi rovněž očekával proměnu a pročištění vztahu člověka k Bohu vlivem nových konceptualizací, fyzikálních objevů a vývoje v logice a filosofii: Je možné, že před námi leží éra velkých náboženských objevů (srov. PK 285).

Vědecké i teologické poznání má dvojí podobu, znamená jednak otevřít se tlaku vlastní reality, jednak logicky spojovat ideje. To druhé pouze objasňuje poznání, které už máme, upevňuje naše přesvědčení, ale snadno se stává předsudkem, který nám brání vidět realitu. Proto je nutno rozlišovat, co z toho, co logicky plyne, také reálně je. Pro teologii tedy platí: Respektovat Boží přirozenost, jak se nám sama dává poznat – a učit se o ní přiměřeně mluvit.

Věda je zaměřena k nevyčerpatelné realitě a teolog se s realitou svého zkoumání setkává v bohoslužbě (čímž je míněna jak institucionalizovaná bohoslužba, tak i postoj adorace jako adekvátní přístup k Boží realitě). Jedině křesťan, který koná bohoslužbu své víry, může porozumět křesťanské teologii a Bibli. Teologie a Bible jsou kontextem bohoslužby a musí být chápány jako to, co je jí nesené. Teologie ukazuje implikace bohoslužby.

Teologie dle Polányiho je také axiomatizací křesťanské víry, „axiomatizací víry již praktikované křesťany“ (PK 286), teologie je teorií náboženského poznání a odpovídající ontologií věcí známých skrze víru. Teologie formuluje a očisťuje preexistující náboženskou víru.

Polányi vidí bohoslužby jakožto prostor potenciálních objevů – dwellingplace of the passionate search for God (PK 281).

Důležitým aspektem objevování je příslušnost k vědecké komunitě, resp. ke komunitě církve. Tato příslušnost je ovšem plná napětí.

Na jedné straně stojí objevitel v určité rozvíjející se tradici, která je předpokladem objevování. Na druhé straně stojí v procesu kritického testování, které může být dvojnásobné: Objevitel je obvykle jediná osoba kvalifikovaná posoudit svůj objev a je na něm, zda vydrží odmítání nebo odmítne své výsledky. I teologové musí počítat s možností, že většina nemá pravdu – možná objev lépe pochopí nespécialisté, protože nejsou (de-)formováni mylnými koncepty – Ježíše také nepřijali zákoníci, ale učedníci, kteří sice nemohli pochopit celý význam jeho osoby, ale vnímali jeho základní důležitost pro svůj život. Autorita společenství nakonec závisí na jeho otevřenosti v bohoslužbě a modlitbě kritériím, která jsou v Bohu samotném. Inovace jsou možné, ale závisí na recepci společenstvím, přičemž průkopník se toho nemusí dožít. Nakonec je ale nutná integrace objevu – ta je možná pouze v komunitě se sdílenými zkušenostmi schopné osvojit si vhledy druhého. Víra má objektivní a personální pól, rámec je korelován k realitě, ale také vtělen do komunity skupiny i světové komunity vědců, kteří sdílí společné přesvědčení, že realita existuje a že ji lze rozumově zkoumat. Toto společenství se vzájemně kontroluje a kritizuje a tak testuje, ujasňuje a prohlubuje svá přesvědčení, předává svou tradici další generaci. Přežití společenství souvisí se schopností jeho sebekorekce – tj. musí zůstat otevřený vztah k realitě (a jejím nečekaným překvapením) a současně se musí uchovat tradice jakožto standardy fungování.

ZÁVĚR

Polányiho projekt postkritické filosofie nabízí i teologii možnost nového vykročení po konci moderny. Polányiho epistemologie vrací hodnotu náboženskému a teologickému poznání jako specifickému přístupu k realitě. Ve své kritice moderny nevede ani zpět před modernu, ani k postmodernistické dekonstrukci západní tradice, ale nabízí možnost rekonstrukce. Jakožto heuristická filosofie ovšem představuje pro teologii nárok nejen apologeticky využít některých prvků Polányiho filosofie (rehabilitace náboženského poznání, autority, tradice, víry atd.), ale vydat se na cestu objevů ve společenství ostatních věd.

SLOVNÍČEK
ODBORNÝCH VÝRAZŮ

- Adaequatio intellectus ad rem** – poznání jako shoda rozumu s věcí
- Akomodace** – přizpůsobení
- Ambivalentní** – dvojznačný
- Anticipace** – předjímání toho, co bude
- Apologie pro vita sua** – obrana vlastního života; narážka na Newmannovu autobiografii
- Auxiliární hypotézy** – pomocné hypotézy
- Behavioristická redukce ducha na tělo** – behavioristé se pokoušeli popsat lidské jednání sledováním viditelného chování, s odhlédnutím od vnitřního života člověka
- Centripetální, centrifugální** – odstředivý, dostředivý
- Cirkularita poznání** – abychom mohli poznávat, musíme určité věci předpokládat
- Cogito – cogitamus** – narážka na Descartův výrok Cogito ergo sum, překládaný obvykle Myslím, tedy jsem; nahrazení formou množného čísla (cogitamus) vyjadřuje postkritický důraz na společenství jako subjekt poznání
- Creatio ex nihilo** – stvoření z ničeho
- Creatio, redemptio, sanctificatio** – stvoření, vykoupení, posvěcení
- Cum tempore** – spolu s časem (byl stvořen svět)
- Dekonstruktivní postmodernisté** – autoři spatřující v novověkých idejích konstrukce fungující mocensky a snažící se jejich demaskováním osvobodit údajně utlačované menšiny

Deskripce a preskripce – popis a předpis (co je a co má být)

Dichotomie – rozdělení na dvě části

Diskurz – módní výraz posmoderny, francouzsky *discourse* = rozprava

Distinktivní – to, co umožňuje rozlišení

Dramatis personae – osoby vystupující v dramatu

Emotivistická společnost – společnost pojímající morální jednání jako záležitost citu

Epistemologie – nauka o poznání

Erfahrungstheologie – teologie opírající se o náboženskou zkušenost, přičemž ta může být pojata jako východisko či naopak důsledek poznání víry

Etsi Deus non daretur – jako by nebylo Boha – základní princip novověku, zdůvodňování věcí s odhlédnutím od náboženství, odtud přirozené právo, přirozená morálka, politika, ekonomika atd.

Etsi theologia oecumenica non daretur – jako by nebylo ekumenické teologie, narážka na výrok *Etsi Deus...*, označuje obvyklé ignorování výsledků ekumenické teologie v životě církvi

Exegeze – výklad

Explicitní vědění – Polányiho termín pro to, co výslovně víme

Expresivně existenciální – v Lindbeckově kritice liberální přístup, pojímající pravdy víry jako slovní výraz niterných náboženských zkušeností

Expplikabilita – vysvětlitelnost jako požadavek klasické přírodovědy, v protikladu k porozumění jako cíli humanitních věd

Fides quaerens intellectum – víra hledající porozumění; výraz Anselma z Canterbury vyjadřující, že předmět víry není odvoditelný přímou rozumem, jako zjevený však může být rozumově zkoumán

Fokální vnímání – Polányiho termín pro zaměření pozornosti, v protikladu k subsidiárnímu vnímání, tj. doprovodnému vnímání toho, co vnímáme spolu s tím, nač je zaměřena pozornost

Fragmentace – MacIntyreův výraz pro typický jev postmoderní doby, kdy se rozpadají klasické společenské bloky (např. konfesijní útvary) a jednotlivec není dostatečně definován příslušností k nim

Fundacionalismus v gnozeologii – snaha postavit poznání na určitý nepochybný základ, viz heslo cogito – cogitamus

Hermeneutika – nauka o výkladu; v postmoderní době nabyla funkci jakési první filosofie

Hermeneutická trajektorie teologie – pojetí tradice jako dějin výkladu Písma a základních dokumentů víry

Heuristický impulz víry – víra jako umožnění výkladu skutečnosti

Holismus – postmoderní důraz na zkoumání věci jako celku; proti karteziánskému redukcionismu, chtějícímu vysvětlit věc redukcí na nejnižší rovinu. Výraz holos – celý je i ve slově kat(h)olický. Česky se obvykle překládá různými nepěknými novotvory jako „celostný přístup“, v podstatě jej však lze nahradit slovem komplexní

Impassibilita – neschopnost trpět, spojovaná s antickou představou božství

Implicitní vědění – v německé literatuře užívaný překlad pro tacitní vědění, tedy to, co ze zkušenosti víme, ale co jsme nereflektovali

Independence a interdependence bytí – nezávislost a vzájemná závislost bytí

Indwelling – Polányiho anglický překlad Diltheyova pojmu *Ein-fühlung*, vcítění, fakticky však u Polányiho označuje „přebývání“ v realitě či komunitě realitu zkoumající

Intelligibilita – poznatelnost rozumem

In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utriusque caritas – V nezbytných věcech jednota, v nikoli nezbytných svoboda a v obojím láska

Intentio auctoris – úmysl autora

Irenika – úsilí o smíření jako protiklad polemiky

Kantiánský deontologismus – pojetí etiky jako nauky o povinnosti individua

Kognitivně propozicionální – v Lindbeckově kritice přístup pojímající pravdy víry jednostranně jako výroky o vnější realitě

Kognitivní hegemonie – nadvláda či nadřazenost založená na poznání

Koherentní – v epistemologických sporech označuje požadavek, aby pravdivé výroky byly v souladu

Kongruentní – shodný

Konotace – související významy

Konsenzuální – schopný souhlasu

Kontemplace – nazírání, na rozdíl od meditace není v popředí rozvažování, ale přímé nazírání popřípadě zakoušení skutečnosti

Kontextualizace – postmoderní důraz na uvedení obecných pravd a principů do vztahu ke kontextu, tj. do situace mluvního aktu

Korelace – Tillichův výraz pro liberální snahu uvést teologické výpovědi do vztahu ke skutečnostem světa a tak je „aktualizovat“ a „učinit relevantními“

Kvazisakramentální – působící podobně jako svátosti

Lex orandi – lex credendi – princip „co recitujeme v liturgii, to věříme“

Lokuce, ilokuce, perlokuce – Austinovy výrazy pro pojetí mluvních aktů jako jednání

Mainstream – hlavní proud

Marginalizace – typický výraz postmoderní kritiky, označující vytlačování určitých osob či skupin na okraj společnosti, srov. klíšé „lidé na okraji“

Mediace – zprostředkování

Meaning is abuse – význam je zneužití; narážka na tvrzení filosofů jazyka, že význam je dán užitím určitého slova v jazykové hře, nikoli vztahem slova k vnější skutečnosti

Metodologické diskuze – zabývající se vědeckými postupy

Missing link – chybějící spoj; původně evolucionistický pojem

Narativní přístup k Písmu – zdůrazňující nenahraditelnost biblických příběhů abstraktními formulacemi a pojímající celou Bibli jako jedno velké vyprávění Božího příběhu s lidmi; představitelem přístupu je H. Frei; v Ricoeurově hermeneutice je narativita pojata jako antropologická dimenze

New monasticism – nové mnišství; evangelikální hnutí

Nominalistický – pojímající ideje jako pouhá jména, pouhá slova

Oikonomia – plán spásy či dějiny spásy

Paradigma – typický výraz postmoderního diskurzu, původně vzorec, mluvnický vzor, dnes často označuje souhrn typických rysů určité epochy

Parciální, partikulární – částečný; jde o typické výrazy postmoderního diskurzu zdůrazňující omezenost našeho poznání (ale už apoštol říká, že poznáváme zčásti)

Patristické homilie – kázání církevních Otců (obvykle antických)

Plauzibilita – přijatelnost, srozumitelnost

Recipovat – přijmout, pojem se užívá v ekumenické teologii ve vztahu k procesu přijetí určitého učení společenstvím

Relativismus – původně filosofický směr, dnes se tímto slovem obvykle označuje odmítání závazné platnosti rozdílu mezi pravdou a nepravdou, dobrým a zlým jednáním, resp. krásou a ošklivostí

Relevantní – mající význam pro danou věc

Replikabilita (Nachvollziehbarkeit) – požadavek objektivity vědeckého poznání, podle něhož kdokoli opakuje pokus, musí dojít k témuž výsledku; výsledek tedy nesmí záviset na subjektu

Scientia a sapientia – věda a moudrost; dvě klasické formy poznání

Sobornost (konciliarita) aplikovaná epistemologicky – pojetí poznání jako záležitosti společenství, proti descartovskému individualistickému vymezení poznání

Sola Scriptura – pouze Písmo (lze užít jako teologický argument), princip reformační teologie

Sukcese paradigmát – střídání různých rámců pojmání skutečnosti

Syntaktické a sémantické studie – zkoumající skladbu a význam

Tabula rasa – nepopsaná deska, Aristotelova metafora pro rozum před smyslovým poznáním

Tacitní dimenze – nevýslovný nebo ještě nevyslovený rys; viz implicitní vědění (Polányi)

Theatrum gloriae Dei – divadlo Boží slávy (Kalvín)

Theologia revelata – zjevená teologie; protikladem je **theologia naturalis**, přirozená teologie

Turn to the East – obrat k východu, současný zájem o východní důrazy

Weltanschauung – německý, v cizích jazycích někdy nepřekládaný výraz pro světonázor

JAROSLAV VOKOUN

**POSTKRITICKÝ
PROUD
V SOUČASNÉ
ANGLOAMERICKÉ
TEOLOGII**

Foto na obálce Petr Šmídek (www.archiweb.cz)

Typografie Zbyněk Kočvar

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

roku 2009 jako svou 897. publikaci

Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský

Vydání první. AA 16,98. Stran 304

Vytiskla tiskárna Ekon Jihlava

Doporučená cena 228 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: info@ivysehrad.cz

www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7021-987-4