

Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta

Jan Regner

**Dynamická kognitivní struktura
jako základ metody v teologii**
Lonerganův přístup a jeho kritika

**Dynamic Cognitional Structure
as Foundations of the Method in Theology**
Lonergan's Approach and its Criticism

DISERTAČNÍ PRÁCE

Praha 2016

Prohlašuji, že jsem doktorskou disertační práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil. Zároveň prohlašuji, že jsem práci s tímto názvem nepředložil k obhajobě za účelem získání titulu na jiné univerzitě. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V dne podpis

Předmluva

Na své životní cestě se setkáváme s mnoha lidmi a impulzy, které zásadním způsobem ovlivní naše porozumění, náš pohled na svět a naše postoje. Mne v tomto smyslu inspirovalo především myšlení Bernarda J. F. Lonergana (1904–1984). Bylo to právě setkání s jeho transcendentálním přístupem, co mě přivedlo ke studiu teologické epistemologie a metodologie. Protože tento u nás není tento kanadský myslitel tak dobře známý, krátce ho nyní představím.

Narodil se 17. prosince 1904 v Buckingham blízko Ottawy (Quebec, Kanada). Jeho otec Gerald byl potomek irských imigrantů a matka Josephine pocházela z britské rodiny. Po skončení základního vzdělání ve své rodné obci, byl poslán do jezuitské koleje Loyola v Montrealu. S výborným prospěchem tam během dvou let absolvoval střední školu s klasickým zaměřením. V sedmnácti letech vstoupil do jezuitského noviciátu v Guelph (Ontario) a po dvou letech se vydal studovat filozofii na Heythrop College. Mimo jiné navštěvoval také přednášky ekonomie a matematiky. Bakalářskou práci napsal o etice v ekonomii a 1. srpna 1930 obdržel titul bakaláře na Londýnské univerzitě. Poté tři roky vyučoval jazyky, matematiku a fyziku v montrealské koleji, kde předtím sám studoval. V té době se začal více zabývat Platonem a Augustinem, zásadně ho ovlivnila také četba knih J. A. Stewarta a Christophera Dawsona. V roce 1933 se vrátil do Evropy, aby absolvoval studium teologie na Gregoriánské univerzitě v Římě. Studoval dílo Tomáše Akvinského, Maréchalovým transcendentálním tomizmem nebo filozofií dějin.

Na kněze byl vysvěcen 25. července 1936 a po dokončení licenciátu z teologie v roce 1937 byl poslán do Amiens (Francie), aby tam dokončil svou řeholní formaci (tzv. třetí probaci). Roku 1938 se vrátil do Říma a po dvou letech na Gregoriánské univerzitě obhájil disertační práci o pojmu *gratia operans* v myšlení Tomáše Akvinského. Zde ho zastihl začátek druhé světové války, a proto odplul lodí Conti di Savoia z Neapole do New Yorku. Ještě téhož roku začal vyučovat dogmatickou teologii, nejprve v Montrealu (1940–1946) a potom v Torontu (1947–1953). V té době se začal intenzivně zabýval antropologií a gnozeologií.

Roku 1953 se Lonergan vrátil do Říma a dvanáct let pak přednášel na Gregoriánské univerzitě dogmatickou teologii, především christologii a trinitární teologii. V roce 1957 bylo vydáno jeho dílo nazvané *Insight: A Study of Human Understanding*. Tehdy přednášel na některých jihoamerických univerzitách a zajímal se mimo jiné o logicko-matematickou metodu, existencialismus, ekonomii a teorii vzdělávání. V roce 1965 byl z vážných zdravotních důvodů přinucen přerušit vyučování na Gregoriánské univerzitě. Vzdal se všech přednášek a vrátil do Kanady. Žil a pracoval na Regis College v Torontu a kromě krátkých vystoupení ve Spojených státech na Harvardu (1971–1972) se věnoval především spisovatelské činnosti. Byl odborným poradcem na Druhém vatikánském koncilu a v letech 1969-1974 členem Mezinárodní teologické komise. Od roku 1975 žil v Boston College (Boston) odkud byl často zván na různé vědecké konference, semináře a přednášky na různých místech po celé Kanadě, v USA a v Evropě. Přednášel ale především v Bostonu o symbolu a analogii, o teologické metodě nebo o mýtu v teologii. V té době dokončil také svou knihu *Method in Theology*. V letech 1977–1982 přednášel o makroekonomii a dialektice historie. V polovině června 1982 měl v Bostonu poslední přednášku na téma „Jednota a pluralita: koherence křesťanské pravdy“.

Před smrtí se vrátil do rodné Kanady, kde zemřel 26. listopadu 1984, jen několik týdnů před svými osmdesátými narozeninami. Během svého života dostal několik významných ocenění. Bylo mu uděleno 17 doktorátů honoris causa. V roce 1975 se stal korespondentem Britské akademie. Záhy po jeho smrti se objevilo na 200 doktorských disertací o jeho myšlení a bylo zorganizováno několik cyklů přednášek zabývajících se rozbořením jeho textů. Dva časopisy (*Lonergan Studies Newsletter* a *Method: Journal of Lonergan Studies*) se začaly zabývat výzkumem a rozvíjením jeho myšlenek. Jeho sebrané spisy, které vydává Lonerganův výzkumný ústav v Torontu, čítají na pětadvacet svazků. Zřejmě i díky tomu se myšlenky tohoto kanadského myslitele v posledních letech těší stále většímu zájmu odborné veřejnosti.

Než se pustím do rozboru Lonerganova transcendentálního přístupu v teologické metodě, chtěl bych na tomto místě nejprve poděkovat všem, kteří mi v průběhu let různými způsoby pomohli, aby tato práce mohla vzniknout. První poděkování míří k profesorovi Vojtěchu Novotnému za odborné vedení, Denise Červenkové za cenné konzultace a profesorce Ivaně Noble za užitečné kritické připomínky ke zpracování práce. Další posílám těm, kdo mě během mých studií na

Gregoriánské univerzitě seznámili s myšlením Bernarda Lonergana. Byla to zejména profesorka Rossana Finamore, jejíž přednášky ve mně vyvolaly živý zájem, ba přímo nadšení pro promyšlenou strukturu Lonerganovy epistemologie; ale také nedávno zesnulý řeholní spolubratr Michael-Paul Gallagher, který mě naučil větší vnímavosti pro kulturní prostředí, v němž žijeme svou víru. S vděčností vzpomínám i na diskuse s moudrými jezuitskými starci Karlem Říhou a Giovannim Salou, kteří mě velkoryse poskytli mnoho studijních materiálů a dobře míněných rad.

Rád bych poděkoval i laskavému prostředí komunity ve Frankfurtu nad Mohanem, kde jsem strávil tři krásné a plodné roky svého řeholního života. Zvláště bych rád projevil svou vděčnost tamějším profesorům Medardu Kehlovi a Oliveru Wiertzovi, kteří mě po nějaký čas odborně vedli. Jejich přednášky a rozhovory s nimi pro mě byly inspirativní intelektuální výzvou. V neposlední řadě mé díky míří i členům olomoucké komunity za velkorysou pohostinnost. Děkuji také knihovně Centra Aletti a všem tamějším spolupracovníkům, že přispěli k vytvoření přívětivého prostoru pro mou práci.

Úvod

Zejména na konci devatenáctého a v první polovině dvacátého století se teologie snažila vyrovnat s myšlenkovým odkazem německého idealizmu a v první řadě pak s idejemi jeho stěžejního představitele, Immanuela Kanta. Někteří myslitelé, např. Joseph Maréchal, Karl Rahner, Johannes Baptist Lotz aj., tak položili základy transcendentální metody v teologii. Jedním z nejvlivnějších zjevů tohoto proudu se stal Bernard Lonergan. Na rozdíl od německé školy transcendentální teologie se tento kanadský jezuita nechal inspirovat metodou bádání přírodních věd a studiem odkazu Johna Henryho Newmana, zejména jeho stěžejního díla *Grammar of Assent*. Právě tyto zdroje předznamenalý Lonerganův dlouhodobý zájem o lidské poznání. Plodem jeho studia se stal popis dynamické kognitivní struktury, kterou bych chtěl přestavit ve své práci.

Mým záměrem je prozkoumat, zda a nakolik může systematické uchopení procesu lidského poznání a jeho dílčích operací tvořit základ pro teologickou metodu ještě dnes, tedy v době, kdy klasická epistemologie od mnoha myslitelů utrhla vážnou kritiku. Budeme se především zabývat otázkou, nakolik lze teologickou metodu založit jen na intelektuálním poznání, a nakolik je naopak třeba, aby její součástí bylo holistické uchopení existenciálního subjektu. Za tím účelem budu Lonergana ve své práci konfrontovat s kritickými úvahami post-analytické filozofie a zejména Richarda Rortyho. Ideje tohoto prominentního představitele amerického neo-pragmatizmu představím jako završení jedné myšlenkové linie. Také se zaměřím na myšlenky dosud žijícího katolického filozofa Charlese Taylora, který nabízí jednu z možných interpretací sekularizace. Pokusím se ukázat, že zejména jeho „etika autenticity“ může být cenným inspiračním zdrojem pro rozšíření Lonerganova transcendentálního pojetí metody v teologii.

Mým cílem tedy není jen představit pojem dynamická kognitivní struktura v kontextu Lonerganovy metody, ale především hledat odpovědi na otázku, nakolik

může tento teologický přístup obstát v postkritické době a v čem konkrétně je nutné jej doplnit či znovu promyslet. Ve své studii načrtnu některé zásadní pochybnosti, se kterými se Lonerganova metoda setkala. Budu se například tázat, nakolik je legitimní Rahnerova kritika, že Lonerganův transcendentální přístup vede k metodě příliš široké, a proto jen stěží platné pro teologickou reflexi. Pokusím se také vypořádat s námitkou, že takto představená dynamická kognitivní struktura se jeví jako soubor mechanických a jakoby automatických procesů. Velkou pozornost budu věnovat i vlně kritiky filozofických předpokladů, na kterých staví Lonerganova epistemologie. Bude proto nutné poukázat i na to, v jakém smyslu lze mluvit o tom, že jeho metoda je „empirická“ a „transcendentální“.

Pokusím se ukázat, že metoda opřená o kognitivní strukturu má stále svoji platnost, je třeba ji však revidovat a rozšířit (zejména představa příliš lineárního a mechanického procesu poznání se dnes nezdá udržitelná). V této souvislosti se také pokusím ukázat, že teologie by dnes měla přijmout méně systematickou, zato však více kultivační roli. Ve svém pojednání se také budu věnovat tvrzení, že intencionální kognitivní proces namířený na objekt nemateriální a poznání založené na interpersonální „vztáženosti“ nelze redukovat na čistě esencalistické pojetí. Cílem mé argumentace je především v návaznosti na Lonerganovo pojetí obhájit tezi, že teologická metoda by měla vycházet ze zkušenosti víry, a to jak bezprostřední, tak zprostředkované; a že proto před teologem stojí výzva neustálé rekontextualizace, která vychází i z integrace výsledků bádání a způsobu života jednotlivce, ale i společnosti, do něhož náleží.

Pokud jde o metodu, zvolil jsem přístup, který využívá a prezentuje i Lonergan. Přecházím postupně od indukce k dedukci, od popisu širšího kontextu Lonerganova myšlení a analýzy jeho transcendentálního přístupu ke kritickému posouzení jeho přínosu a zhodnocení jeho relevance pro teologickou reflexi v post-kritické době.

Nakonec ještě několik slov ke struktuře práce. V první části se zastavím u situace a úkolů teologie v době rychlých transformací. Nastíním historicko-teologický kontext a vznik transcendentální metody. Druhou část věnuji hlavním rysům Lonerganovy epistemologie, ve které autor popisuje strukturu lidského poznání a poukazuje na jeho relevanci pro teologii. Náčrtem jednotlivých poznávacích operací Lonergan, jak uvidíme, položil základy k jakési univerzální metodě, aplikovatelné nejen v exaktních vědách, ale také v teologickém bádání. Popisu této transcendentální

metody se budu zabývat v další části. Nakonec nabídnu expozici kritických poznámek a diskusí vztahující se k Lonerganově koncepci a jejím vychodiskům. V závěrečných úvahách se pokusím nastínit, nakolik je transcendentální přístup kanadského autora dosud aktuální a přínosný pro teologickou metodu, v čem je ovšem nutné ho doplnit či aktualizovat.

1. Situace a úkoly teologie v době rychlých transformací

V první části se zaměříme na analýzu situace a úkolů teologie v době rychlých proměn, které začaly v 18. století a vyvrcholily na přelomu 19. a 20. století. Abychom lépe porozuměli Lonerganově intelektuálnímu úsilí, bude třeba stručně představit historicko-teologický kontext vzniku transcendentální metody. Svou pozornost ale nejprve zaměříme k sílicímu procesu sekularizace, jehož projevem se stal i úbytek náboženského vědomí, ovšem tento fenomén bude třeba představit hlouběji, abychom lépe porozuměli nejen následkům, ale i příčinám.

Křesťanství v západní společnosti muselo v posledních staletích čelit mnoha krizím, které vyvolaly rychlé společensko-kulturní proměny, muselo se vyrovnat s následky reformace, rozvojem přírodních věd a jejich stále hlasitěji obhajovanou autonomií, osvícenstvím a nakonec i kritikou náboženství ze strany mnoha filozofů a myšlenkových směrů, zejména německého idealizmu, později Feuerbacha, Marxe, Nietzscheho nebo Freuda, k nimž se připojili také představitelé novopozitivizmu a existencializmu. Společným východiskem jejich kritiky byla emancipace lidského individua. Subjekt jakoby nabýval stále většího sebevědomí, v daleko větší míře než dosud si začal cenit svobody a bouřit se proti představě, že je jen loutkou, ať už za nitky tahají ruce nějaké nadpřirozené bytosti či mocní tohoto světa. V sílicí antropocentrické atmosféře se tedy měřítkem všeho stal subjekt sám.

Pregnantně popisuje tento proces Charles Taylor v díle *A Secular Age* (2007).¹ Kanadský autor chápe fenomén sekularizmu v širším kontextu jako výsledek komplexu sociokulturních změn a tedy jako dějinně podmíněný útvar. Ten lze objasnit

¹ Obsáhlý výbor vyšel i v češtině pod názvem *Sekulární věk* (Praha, 2013). Po *Etice authenticity* (Praha, 2011) a *Multikulturalismu: zkoumání politiky uznání* (Praha, 2011), jde o třetí Taylorovo dílo, které českému čtenáři zprostředkovalo pražské nakladatelství *Filosofia*. Český překlad se omezil na čtvrtou kapitolu první části, dvě kapitoly ze čtvrté části a čtyři kapitoly z poslední páté části Taylorova díla. Když pomíneme první kapitolu, jež byla autorem publikována již dříve, tvoří dalších šest kapitol souvislý text. Stranou ovšem bohužel zůstalo filozoficko-historické pojednání, které systematicky popisuje zmíněné společenské proměny. V následujících úvahách proto budeme čerpat především z anglického originálu.

na základě analýzy a popisu transformací v západní společnosti, v níž dlouhodobě stoupá význam vědy a auto-nomie rozumu.

1.1. Od odkouzlení k věku mobilizace

Pokud chceme porozumět změnám, které zasáhly i teologické myšlení a jeho metodologii, je třeba sledovat posun, k němuž dochází prakticky od nástupu novověku. Pokud sledujeme linii taylorovské interpretace, ke které bych později rád vztáhl také Lonerganovo metodologické pojetí, jasně vidíme, že středověk je podle autora *Sekulárního věku* prezentován jako éra „okouzlení“ (*enchantment*), kdy lidé vnímali sami sebe jako pevnou součást světa mocného Stvořitele, andělů, démonů, ale také čarodějnic, církevních svátostí, ostatků a posvátných míst. Středověký člověk cítil, že je ve sféře vlivu těchto entit a tím je ponoukán k duchovnímu rozvoji. Křesťanství na Západě zcela zásadně ovlivnilo pohled lidí na skutečnost. Mezitím se ovšem kulturní klima změnilo natolik, že již nelze opomíjet jeho mnohotvarost.

Podle Taylora za touto proměnou stojí především tři hlavní rysy deizmu: prvním je antropocentrický důraz, druhým přesvědčení, že Bůh je k nám vztažen především skrze neosobní řád, který ustanovil, a třetím pak víra v rozum, jenž je schopen pojmut vše, náboženství nevyjímaje. Taylor tedy chápe deizmus jako jeden z nejdůležitějších kroků od věku víry v Boha k moderní sekulární éře. Přitom je podle něho možné rozlišovat tři modely sekularizace: (1) zesvětštění posvátných prostorů, (2) úpadek náboženského vědomí a praktikování víry, a (3) kulturní podmínky, kde je už nedůvěra k náboženství akceptovatelnou možností.²

Taylor odmítá prvoplánové tvrzení, podle kterého stojí za úpadkem víry to, že Darwin odmítl biblické vyprávění o stvoření světa. Autor *Sekulárního věku* nepokládá za vhodné stavět proti sobě víru a nevíru jako dvě konkurenční teorie. Chápe je jako dva druhy žité zkušenosti, které charakterizuje určitý pohled na život.³ Zatímco věřící hledá plnost v Bohu, nevěřící v rozumu (osvícenství), přírodě či vnitřních hloubkách (romantismus). Pokud však bylo dříve běžné zastávat nereflektované postoje, dnes je

² Taylorův *Sekulární věk* se věnuje třetímu modelu. Srv. TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, 2007, s. 221.

³ Tato pojetí podle Taylora odpovídají odlišně na otázky po životním bohatství a chudobě, plnosti a prázdnotě, po domovu či vyhnanství. Srv. *tamtéž*, s. 5n.

víra i nevíra uvědomělá, byť představuje odlišné stavy vědomí. V moderní době už lidé nevnímají přírodní události či svůj úspěch jako výsledek přímých zásahů Stvořitele. V „odkouzleném světě“ (*enchanted world*) je prosperita čistě výsledkem lidského umu a konání.⁴

Zjednodušeně řečeno, někdejší „porózní“ subjekt, náchylný na vnější vlivy, duchy a démony nevyjímaje, se pomalu začal měnit v subjekt sebevědomý, svobodně konající a odrážející vnější vlivy odkouzleného světa. Úspěch křesťanské obnovy vedl k přeuspořádání společnosti, jež se začala bránit proti všemu, co pokládala za neurvalé a neukázněné. Dříve byli lidé ukotveni třemi způsoby: (1) v sociální skupině, jejíž náboženské rituály byly identické s rituály společenskými, (2) ve vesmíru, „okouzleném světě“ duchů či jiných vnějších sil, a (3) ve sféře božstev, jež se úzce podílely na projektu lidského rozvoje.⁵ Toto ukotvení se začalo nejprve bortit mezi příslušníky společenské elity, kteří si stále více uvědomovali svou autonomii. Obrat k člověku tak otevřel brány bezbožnému humanizmu. Postupně se začalo měnit i pojetí lidského rozvoje.

1.1.1. Sebe-osvojení subjektu

Zmíněné emancipační sebe-osvojení subjektu se v západní společnosti díky reformaci postupně rozšířilo z elity na celou populaci. Člověk začal vnímat sám sebe jako racionálního a společenského činitele, otevřeného spolupráci na veřejném dobru. Zrodil se tak moderní morální řád, který zcela odsunul stranou někdejší systémy, jež stály například na myšlence, že společnost by měla být uspořádána podle hierarchie ve vesmíru. Formovaly se nové prvky sociálního řádu: (1) hospodářství, (2) veřejná sféra a (3) postupy demokratické samosprávy.⁶ Vertikální uspořádání se mění v uspořádání

⁴ Srv. *tamtéž*, s. 25.

⁵ Jednotlivec byl tedy ukotven ve společnosti, společnost ve vesmíru, a vesmír zahrnoval božský rozměr. Srv. *tamtéž*, s. 152.

⁶ Srv. *tamtéž*, s. 176. Hospodářství a veřejná sféra se podle Taylora staly nezávislými na politické síle. Hezky to vystihuje pojem „neviditelná ruka“ zavedený ekonomem Adamem Smithem. Jedinec pohybující se na svobodném trhu sice sleduje svůj vlastní zájem, ale tím podporuje i blaho celé společnosti. Pokud totiž maximalizuje svoje výnosy, zvyšuje i celkové výnosy společnosti jako celku, protože ty jsou identické se součtem všech individuálních výnosů. Stát se tak stává pouze koordinující silou, která podporuje hospodářský rozvoj.

horizontální, které prohloubilo odstup člověka od Boha, především však nastartoval odklon od strukturovaných náboženství, neboť v nich jednotlivec pocítil ohrožení svého svobodného konání a smýšlení. Zatímco ve staré společnosti byla božská milost pro lidský rozvoj nenahraditelná, s příchodem deizmu byla milost zastíněna lidským rozumem.

Lidé díky osvícenství začali k interpretaci světa více užívat vědu a méně náboženství. Lidské vztahy byly upraveny světským právem nikoli Božím zákonem. V rámci této zásadní změny paradigmatu Taylor rozlišuje tři stádia: Prvním byl prudký nárůst sekularizmu způsobený nabídkou exkluzivní alternativy ke křesťanské víře v osmnáctém století. Následovala diverzifikace v století devatenáctém vedoucí až k Nietzscheově rozchodu s humanizmem svobody a společného dobra. V posledních pěti desetiletích pak došlo k jakémusi „výbuchu novy“. Účinek této exploze zasáhl nejen příslušníky elity, ale celou společnost a způsobil masivní šíření kultury autenticity a individualizmu, jež trvá až do současnosti.⁷

Radikální revolta přivedla některé současníky až na okraj propasti, k nihilizmu a popření života. I proto se začaly objevovat i protireakce, způsobené na jedné straně strachem ze svobody, na straně druhé úzkostí ze ztráty tradičních hodnot. Někteří se snažili oživit víru v lidskou schopnost kulturního, duchovního či morálního vzmachu. Tak vznikla filozofie altruizmu, která ovšem vyvolala na konci devatenáctého století další rebelii.⁸ Společenské vnímání založené na výlučném humanizmu se radikalizovalo v marxistickém socializmu. Nepřítelem bylo jakékoli vertikální uspořádání, ve kterém byly ctěny rozdíly mezi lidmi. Válka mezi vírou a nevírou byla úzce spojena s bojem ideálů. Konflikt se vytratil až ve chvíli, kdy si náboženství našlo ve společnosti své nové místo.

Období vymezené přibližně léty 1800–1960 označuje Taylor jako věk mobilizace. Náboženské formy starého stříhu utrpěly ztráty, ale nové formy byly na vzestupu. Církev organizovala život svých členů a posilovali jejich oddanost, nabízely

⁷ Srv. *tamtéž*, s. 299. Také v umění se začal projevovat tento posun ve vnímání světa. Místo realistického ztvárnění a napodobování (*mimésis*) Božího stvoření a velkých příběhů křesťanství naplněného konvenčními symboly se objevují kreativní výlevy vlastního nitra umělce (*katharsis*) a vyjádření jeho pohledu na svět, často pomocí zcela nových výrazových prostředků. I v tom je patrný antropocentrismus nové doby.

⁸ Srv. *tamtéž*, s. 401.

jim vzdělání v církevních školách a různé volnočasové aktivity v prostředí souvěrců.⁹ Právě v tomto překotném období se na poli dějin objevují teologové a myšlenkové směry, jež se snaží na změny ve společnosti adekvátně reagovat a pokouší se překlenout propast mezi starými paradigmaty a novou sociokulturní situací.

1.2. Zrod nových směrů v teologii

Na poli teologie na tyto změny reagovalo několik myšlenkových směrů. V mobilizačním duchu se nesl zejména novotomizmus, který historicky vzato potřeťi navázal na učení Tomáše Akvinského. Hlavním impulzem k znovuoživení aristotelsko-tomistické koncepce umírněného realizmu byla encyklika papeže Lva XIII. *Aeterni Patris* (1879), v níž byl tomizmus povýšen na oficiální filozofii katolické církve. Papež, který v návratu k myšlení andělského učitele a jeho následovníků spatřoval obrodu křesťanské kultury a filozofie, tak rozhýbal období tzv. třetí scholastiky. Novotomizmus reagoval na tehdejší kritiku apologetickým přístupem, jímž obhajoval rozumnost víry v Boha, v Krista a jeho církev. Po vzoru Tomáše Akvinského převzala i třetí scholastika pojmosloví Aristotelovy metafyziky.¹⁰

Ohniska tohoto směru postupně vyrostla v mnoha evropských metropolích, například v Mnichově, Freiburgu, Kolíně nad Rýnem, ve Vídni nebo v belgické Lovani. Mezi nejpůvodnějšími myslitele tohoto směru beze sporu patří francouzský filozof Jacques Maritain (1882–1973) nebo zakladatel integrálního humanizmu Etienne Gilson (1884–1971), který propagoval novotomistickou filozofii v Severní Americe. U nás tento směr šířil brněnský profesor dogmatiky Josef Pospíšil, později především dominikáni, kteří od roku 1887 začali vydávat časopis *Růže dominikánská* a na začátku 20. století pak olomoucký *Filosofický ruch*. K nejznámějším představitelům druhé generace českých tomistů patřili Emilián Soukup, Silvestr Maria Braito, Metoděj Habán nebo Reginald Dacík.

Smířlivější k moderní době byla protestantská liberální teologie a tzv. katolický modernizmus, který se snažil nesoulad mezi křesťanskou věroukou a vědeckými poznatky překlenout obratem k člověku a aktualizací křesťanských odpovědí na výzvy

⁹ Srv. *tamtéž*, s. 472.

¹⁰ Více k tomuto tématu viz McCOOL, G.A., *Nineteenth-Century Scholasticism: The Quest for a Unitary Method*. New York, 1989.

sekularizujícího se světa. Podobnou cestou se vydala francouzská vlna „nové teologie“ (*Nouvelle Théologie*), existenciální teologie a částečně také transcendentální teologie¹¹, i když jednotlivé směry a jejich představitelé vycházeli z poněkud odlišných postulatů.¹² V následujících úvahách se zaměříme jen na zrod teologie transcendentální a to jen natolik, nakolik to považujeme za nezbytné k pochopení kontextu Lonerganova myšlení.

1.3. Vznik transcendentální metody v teologii

První osobností, která „vyhloubila základy“ k využití transcendentální metody v teologii, byl filozof, psycholog a biolog Joseph Maréchal (1878–1944).¹³ Brzy po vydání encykliky *Aeterni Patris* se tento belgický jezuita a lovaňský profesor ponořil do studia Tomáše Akvinského, aby lépe porozuměl koherenci jeho myšlenkového systému. Zajímal se ovšem také o dílo filozofů a vědců tehdejší doby a svoje pojetí dynamizující ideje andělského učitele prostřednictvím transcendentálního idealizmu představil ve svých pěti svazcích (*cahiers*).¹⁴ V nich poukázal na slabiny tradičního tomizmu, představil filozofii Immanuele Kanta, kterou pak využil k revizi scholastického myšlení. Maréchalův transcendentální tomizmus se rozšířil do mnoha jezuitských škol a ovlivnil další vrcholné představitele tohoto směru, mezi nimiž byl i Karl Rahner, Johannes Baptist Lotz nebo Emerich Coreth. Volněji a spíše zprostředkovaně se Maréchalem inspiroval i Bernard Lonergan.

¹¹ Termín „transcendentální teologie“ zavedl Kant, když ve své *Kritice čistého rozumu* popisuje metodu zkoumající teologické pojmy a dělí ji přitom na „ontoteologii“ a „kosmoteologii“, aby tak rozlišil dva rozdílné modely. KANT, I., *Kritika čistého rozumu*, Praha, 2001, s. 389.

¹² Detailněji popisuje jednotlivé směry zejména: GIBELINI, R., *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří, 2011. Srv. též: FIORENZA, F.S.–GALVIN, J.P. (ed.), *Systematická teologie I.*, Brno, 1996, s. 41–48. Modernistickou a antimodernistickou krizi zmapovali už mnozí, v současné době se tímto obdobím u nás zabývá především církevní historik Tomáš Petráček. Viz jeho publikace: *Bible a moderní kritika* (Praha, 2011) nebo *Výklad Bible v době antimodernistické krize* (Praha, 2006). Srv. též: ARNOLD, C., *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha, 2014.

¹³ Srv. CASULA, Mario, *Maréchal et Kant*, Rome, 1955; LONERGAN, B., *Metaphysics as Horizon*. *Gregorianum* 44 (1963), s. 307–318; SAVIGNANO, A., *Joseph Maréchal, filosofo della religione*, Perugia, 1978.

¹⁴ *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges, Louvain, 1922–47.

Neznámějším teologem zmíněného směru je bezesporu Karl Rahner (1904–1984).¹⁵ Už během svých studií se soustředil nejen na scholastickou filozofii, ale i na moderní německé filozofy. Velmi jej zaujal Immanuel Kant a v novém uchopení myšlení Tomáše Akvinského jej vedle Josepha Maréchala ovlivnil i francouzský jezuita Pierre Rousselot. Ve Freiburgu navštěvoval semináře Martina Heideggera. Ve své dizertaci *Duch ve světě*¹⁶ interpretoval gnozeologii Tomáše Akvinského v duchu transcendentálního tomizmu a Heideggerovy existenciální fenomenologie. Svou transcendentální fenomenologii pak v konzistentní podobě představil ve svém díle *Grundkurs des Glaubens*.¹⁷ Když o tři roky později univerzitu převzali nacisté, působil v Pastoračním institutu ve Vídni, než se v roce 1949 mohl vrátit do Innsbrucku. Díky Rahnerově věhlasu ho papež Jan XXIII. ustanovil teologickým poradcem na druhém vatikánském koncilu a nakonec se stal jedním ze sedmi teologů, kteří připravili dogmatickou konstituci *Lumen gentium*. Po dobu konání koncilu přijal profesorské místo na univerzitě v Mnichově a v letech 1967–1971 přednášel dogmatickou teologii v Münsteru. Vrátil se nejprve do Mnichova a v roce 1981 do Innsbrucku, kde se až do své smrti zasazoval o obnovu teologického myšlení.

Méně známým, byť velmi významným představitelem německé transcendentální metody byl Johannes Baptist Lotz (1903–1992). Filozofii a teologii studoval v Innsbrucku, Valkenburgu a Freiburgu, kde v roce 1937 obhájil svou dizertaci z filozofie na téma *Das Seiende und das Sein: Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert* pod vedením Martina Honeckera. Podobně jako Rahner byl i on silně ovlivněn myšlením Immanuela Kanta, Josepha Maréchala a Martina Heideggera. Přednášel ontologii, filozofickou antropologii a dějiny filozofie v *Berchmanskolleg* v Pullachu a od roku 1969 na nově zřízené *Hochschule für Philosophie* v Mnichově, kde ovlivnil několik generací mladých jezuitů. Později

¹⁵ Karl Rahner vstoupil do jezuitského řádu čtyři roky po svém starším bratru Hugovi, který se později proslavil jako církevní historik a odborník na ignaciánskou spiritualitu. K životu a dílu obou bratří srv. NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, Olomouc, 2004.

¹⁶ RAHNER, K., *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, 1939.

¹⁷ U nás vyšlo pod názvem *Základy křesťanské víry* (Svitavy, 2004).

působil i na římské Gregoriánské univerzitě. Jeho dílo *Transzendente Erfahrung* (1978) se ve své době dočkalo velké pozornosti akademické obce.¹⁸

K významným představitelům tohoto myšlenkového směru se řadí i filozof Emerich Coreth (1919–2006), který působil jako rektor univerzity v Innsbrucku a provinciál rakouské řádové provincie. Jeho specializací byla především metafyzika, filozofická antropologie¹⁹ a dějiny filozofie. Za důležité východisko metafyziky pokládal především kladení otázky. Z hlediska našeho zájmu jsou pravděpodobně nejpozoruhodnějšími díly tohoto rakouského jezuita jeho metafyzika a přirozená teologie²⁰, kterou vydal na sklonku svého života.

1.3.1. Obrat k subjektu

Pokusme se nyní o krátkou charakteristiku tohoto teologického směru, i když se v rámci stručnosti nemůžeme vyhnout určitým zjednodušujícím soudům.²¹ Jednak proto, že objem díla, které za sebou představitelé transcendentální teologie zanechali, je opravdu rozsáhlý, a tak by si zasluhoval mnohem více pozornosti, než kolik mu můžeme v rámci tohoto stručného úvodu věnovat; a jednak z toho důvodu, že ideové rozdíly mezi jednotlivými osobnostmi nejsou zanedbatelné, o čemž svědčí i fakt, že vyvolaly řadu vzájemných polemik a diskuzí. Naším záměrem je ovšem především upozornit na určité společné rysy, abychom mohli později lépe porozumět Lonerganově myšlení a vytvořili podmínky pro hlubší kontextuální analýzu jeho pojetí.

Cílem představitelů transcendentální metody byl v novém založení metafyziky díky nalezení „horizontu bytí jako nutné podmínky myšlení vůbec“.²² Důležitým východiskem k tomu byl obrat k subjektu. Silný antropocentrický akcent vyvolala nespokojenost s pojetím teologické reflexe, která vykazovala silné esencialistické tendence. Potřeba nové rekontextualizace teologie vyplynula i z touhy adekvátně

¹⁸ Pro více informací o životě a díle tohoto myslitele viz BAUTISTA, E.N., *Metaphysik im Ansatz: Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Johannes Baptist Lotz*, Móstoles, 1996).

¹⁹ Česky vyšly jeho *Základy filozofické antropologie* pod názvem *Co je člověk?* (Praha, 1996).

²⁰ *Gott im philosophischen Denken* (Stuttgart, 2001).

²¹ Podrobnější pojednání viz MUCK, O., *Die transzendente Methode*, Innsbruck, 1964.

²² ŘÍHA, K., Transcendentální metoda. *Studia Theologica* 2007, roč. 9, č. 3 [29], s. 1.

reagovat na nové filozofické přístupy, zejména na transcendentální idealismus, ale později také na fenomenologii, personalismus, hermeneutiku nebo existencialismus.

Představitelé novoscholastiky pečlivé studium ideových oponentů německého idealismu přivedlo k sebereflexi a tázání, zda jejich racionalistické uchopení pravdy, jejich pečlivé, ba až úzkostné úsilí o definice, přesné formulace pojmosloví a rozlišování subtilních distinkcí nebylo ve skutečnosti poplatné racionalismu, proti kterému bojovali. Mnozí novotomisté tedy začali pociťovat potřebu spojit scholastiku s moderní filozofií. Tyto syntetické snahy byly sice na několik desetiletí zbrzděny antimodernistickou polemikou a již zmíněnou encyklikou *Aeterni Patris*, ovšem neodvratný proces již nebylo možné zastavit. Zejména od 40. let 20. století opět výrazně zesílil.²³ Provázelo jej úsilí vrátit se *ad fontes* a porozumět ideovému systému andělského učitele nezávisle na pozdějších, často povrchních, manualistických, nezřídka přímo účelových výkladech.

1.3.2. Rehabilitace zkušenosti v systematické teologii

Obrat k subjektu vytvořil dobré prostředí pro „teologii zdola“, která bere vážně lidskou zkušenost. To vysvětluje, proč se transcendentální metoda zrodila a plně rozvinula v prostředí jezuitského řádu ovlivněném ignaciánskou spiritualitou. Nejmarkantněji je to patrné u Karla Rahnera, který ostatně tento vliv sám reflektuje a přiznává. Můžeme se tedy na jeho myšlení zaměřit jako na jakousi „případovou studii“, která nám může dobře posloužit k pochopení východisek celé transcendentální teologie.²⁴

Když se zaměříme na Rahnerovu teologii, brzy zjistíme, že autor nepůsobí jako přísný metodolog, ale spíše jako teolog *Duchovních cvičení*. Přesvědčení baskického mystika Ignáce z Loyoly, že účastník exercicií by měl zakusit bezprostřednost Božího sebe-sdílení, neboť Stvořitel a jeho stvoření jsou v úzkém vztahu, je jakousi esencí celého Rahnerova myšlení. Nejde tu přitom o žádné mimořádné zkušenosti, vidění či

²³ FIORENZA, F.S., *Systematická teologie: úkol a metody*, s. 41–43.

²⁴ V rámci důkladnější interpretace Rahnerova přístupu by bylo možné odkázat na nepřehledné množství literatury. Omezíme se zde jen na dvě nové odborné statě, které poukazují v širším kontextu na hlavní filozofické zdroje Rahnerova myšlení: DVOŘÁČEK, J., Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera. *Studia Theologica* 16, č. 4 (zima 2014), s. 80–94; NEUFELD, K.H., Joseph Maréchal und Karl Rahner, *Zeitschrift für katholische Theologie* 137, 2015, č. 2, s. 127–140.

prorocká vytržení. Spiritualita budoucnosti může být podle německého teologa postavena na přijetí a posvěcení každodenního života, v jeho obyčejné, ba dokonce sekulární podobě. Bůh musí být hledán a nacházen uprostřed všednodennosti a ne v nějaké oddělené sféře posvátna.²⁵

Francouzský fundamentální teolog Bernard Sesboüé dokonce uvádí, že právě teologická tematizace duchovní zkušenosti setkání s Bohem, jak ji před ním načrtl Ignác z Loyoly, je zřejmě nejspekulativnější Rahnerovou myšlenkou. Německý jezuita se prý na konci svého života svěřil, že ignaciánská spiritualita na něj měla během řeholní formace větší vliv, než filozofická a teologická studia. Jako zřetelný příklad nám může posloužit Rahnerův pozoruhodný opus, ve kterém nabízí fiktivní Ignácovu řeč k jezuitovi dneška.²⁶ Když autor stále znovu zdůrazňuje význam bezprostřední zkušenosti Boha, zjevně vychází ze svých předchozích úvah nad transcendentální zkušeností a tato opakování se proto zdají být podstatná pro pochopení jeho teologického paradigmatu. Rahner je přesvědčen, že teologické artikulaci musí předcházet autentická zkušenost Boha, jež nemůže být nikdy bezezbytku vyjádřena prostředky našeho jazyka. Právě ona je středem „útěchy bez příčiny“, kterou německý teolog chápe jako transcendentální zkušenost.²⁷

Německý teolog načrtl základní obrysy svého pojetí ve zhuštěné podobě ve svých slavných *Základech křesťanské víry* (*Grundkurs des Glaubens*, 1976). Tam nacházíme velmi pregnantně vyjádřenou filozoficko-teologickou vizi, které dal výraz již ve svých pracích *Duch ve světě* (*Geist in Welt*, 1939) a *Posluchači Slova* (*Hörer des Wortes*, 1941). Boha podle Rahnera poznáváme tím, že se věnujeme samému hnutí našeho poznání směrem k jeho stvoření. Tato reflexe nás dovádí k přesvědčení, že naše myšlení vždy míří až za bezprostřední objekty, ke vzdálenějšímu horizontu.²⁸ Hnutí našeho poznání a konečný cíl, ke kterému směřuje, můžou být uchopeny jen

²⁵ Více o Rahnerově pojetí spirituality každodenního života např. MARMION, D., *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Louvain, 1998; srv. též: ENDEAN, P., *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford, 2001.

²⁶ Srv. RAHNER, K., Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in RAHNER, K.–IMHOF, P., *Ignatius von Loyola*, Freiburg in Breisgau, 1983.

²⁷ Srv. SESBOÜÉ, B., Ignatian Spirituality and Theology, *Review of Ignatian Spirituality* 2007, č. 115, s. 33–34. Srv. také RAHNER, K., Logika existenciálního poznání u Ignáce z Loyoly. In TENTÝŽ, *Dynamický prvek v církvi*, Olomouc, 2007, s. 104–174; FISCHER, K.P., *Gotteserfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz, 1986, s. 29–31.

„transcendentálně“. Rahner identifikuje nepolapitelný a konečný cíl dynamizmu našeho poznání s Bohem a dodává, že tento pohyb směrem k Bohu se uskutečňuje ve svobodě a lásce. Tím, že cílíme svým poznáním k Bohu, jehož uchopení nám stále uniká, jako k horizontu předpokládanému v hnutí poznání, svobody a lásky, objevuje se před našimi zraky cesta, jak mluvit a uvažovat o Bohu jako o realitě nevyzpytatelné a zahalené tajemstvím. Tedy jako o realitě, kterou poznáváme jen nepřímou (a často dokonce i nevědomě) jako ustupující horizont lidského ducha. Naše vědění o Bohu má vždy analogický charakter, a protože Bůh vždy zůstává nevyčerpatelným zdrojem tajemství, nevztahujeme se v našem poznání k němu přímo (*a priori*), ale zprostředkovaně (*a posteriori*).²⁹

Jezuitský autor také zdůrazňuje, že Boha musíme chápat jako osobu a jako někoho, kdo může sám sebe zjevit v prostředí lidské historie a jazyka. Jako ti, kteří se buď setkáváme, nebo míváme s tímto Božím sebe-zjevením, jsme posluchači jeho slova.³⁰ Přímá slova lásky nějaké osoby činí více než nějaké vyprávění o vztahu k druhému. Čisté vyznání lásky je jasným sebe-sdělením milovanému. Svým pojetím Ježíše jako „skutečného symbolu“ (*Realsymbol*) Boží lásky pak Rahner nabízí analogii k lepšímu pochopení, jak Ježíš jako pravý člověk může být zároveň Božím sebe-vyjádřením v historii a jak církev a svátosti mohou zprostředkovávat tuto událost následujícím generacím. Německý teolog se domnívá, že tato dynamika je myslitelná jen proto, že člověku byla dána schopnost překročit samého sebe a že k samé podstatě lidské existence patří otevřenost na Boha. Kristus je pak nejen Božím slovem,³¹ ale zároveň i Boží odpovědí na nejvnitřnější lidské hledání a sebe-přesahující existenciální touhu.

Toto teologicko-filozofické paradigma pomohlo Rahnerovi vysvětlit podstatné rysy symbolické příčinnosti vztahu mezi Bohem a světem. Každé vzájemné sdílení mezi osobami má svou historii. Sebe-sdělení jedné osoby směrem k druhé v lásce se však začíná dít dříve, než je plně a explicitně vyjádřeno. Láska totiž „vysílá posunky“ směrem k druhému, byť není plně konkretizována, dokud není vyjádřena ve slovech

²⁸ Srv. RAHNER, K., *Hörer des Wortes*, Freiburg in Breisgau, 1971, s. 75–77.

²⁹ Srv. RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 101–123.

³⁰ Více srv. KILBY, K., *Karl Rahner: Theology and Philosophy*. London, 2004, s. 49–69.

³¹ Srv. RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 306n.

nebo činech. Podobně i Boží sebe-sdělení jako nestvořená milost působí skrze Ducha svatého v lidské historii už od samého začátku stvoření, byť základy pro tuto možnost jsou definitivně a explicitně konkretizovány v dějinách až skrze Ježíšův život a smrt na kříži.³²

V Rahnerově celistvé antropologicko-christologické koncepci lze spatřit pohyb vzestupný i sestupný. Toto pojetí sjednocuje nekonečné Boží tajemství s omezeným tajemstvím lidským. Člověk v hloubi své existence prahne po Bohu a dostává odpověď v Božím sebe-zjevení. Mystagogie pak má vést lidského jedince k setkání s Tajemstvím. Křesťanství přitom nelze chápat jako teorém, který je třeba dokazovat, ale spíše jako zkušenost, již je třeba žít. Člověk je bytí poznávající a jeho zkušenost má podle Rahnera dva póly: transcendentální a kategoriální. Zatímco první je třeba chápat jako nekonceptuální, subjektivní a implicitní vědění, druhé je vědění objektivním, explicitním a konkrétním. Člověk však nemá jen schopnost poznávat, ale je vybaven také svobodnou vůlí, nehledá jen smysl věcí, ale je navíc i bytostí morální hledající větší dobro. Pokud tedy není tento potenciál lidského ducha umlčen, jeho sebe-přesažnost ho může otevřít větší pravdě, dobru a kráse, a vést ho až k setkání s Bohem.

Rahner tedy ve své teologické antropologii nabízí takové pojetí lidského poznávání, které je založené na jakémsi dialektickém napětí mezi dvěma póly. Transcendentální zkušenost chápe jako nereflektovanou etapu, kdy subjekt ještě pojmově neuchopil předmět svého poznání. Kategoriální zkušenost je naopak reflektovaná a konceptuální, kdy si je subjekt plně vědom toho, že nestanoví nedělitelnou jednotu s předmětem, který poznává. Obě polohy zkušenosti jsou sice odlišné, ale zároveň úzce propojené: Zatímco původní zkušenost přirozeně tíhne k tomu, aby byla vyjádřena a uchopena v pojmech, konceptuální reflexe se snaží opět vrátit k základní zkušenosti. Lidská sebe-přesažná zkušenost se může „setkat“ s Božím sebe-sdělením a ve svém hledání větší pravdy, dobra a krásy se stát zkušeností mystickou.³³

³² Srv. *tamtéž*, s. 322.

³³ Rahner používá někdy jednotné číslo (*die Erfahrung*), jindy číslo množné (*die Erfahrungen*). Možná bylo úmyslem německého teologa ukázat, že zkušenost Božího tajemství nám není dána jako nějaký přídavek k jiným prožitkům, ale je skryta u základů každé lidské zkušenosti. Srv. HOYE, W.J., *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der heutigen Theologie*. Zürich, 1993, s. 112–114.

V Rahnerových úvahách nacházíme základ k nové mystagogii. Cílem Rahnerovy „nepřímé“ metody je pomoci křesťanům, aby sami dosáhli takového zdůvodnění své víry, které by uspokojilo požadavky jejich vědomého hledání pravdy. Německý teolog poukazuje na dialektiku mezi „transcendentální zkušeností“ a „kategoriálním zjevením“.³⁴ Teologii pak chápe jako „vědu o tajemství“, tedy jako lidské konání, v němž člověk spojuje různé skutečnosti, myšlenky a zkušenosti svého života s nevýslovným a skrytým tajemstvím, jež nazýváme Bohem.³⁵ Rahner tak se svým pojetím přemostuje propast mezi často příliš abstraktní teologií a naopak někdy poněkud nesystematickou spiritualitou.

1.3.3. Diskuse nad transcendentální metodou

V předchozích úvahách jsme několikrát zmínili pojem „transcendentální zkušenost“, který je pro tento myšlenkový směr stěžejní. Subjekt v Rahnerově pojetí zakouší a reflektuje svou sebe-přesažnost (transcendenci) v každém duchovním aktu, který jej přes hmatatelné předměty vede (vědomě či nevědomě) k nekonečnému horizontu bytí. Jde tedy o apriorní podmínku možnosti každé jednotlivé zkušenosti, jež konstituuje lidské bytí. Kolem pojmu „transcendentální zkušenost“ se ovšem rozhořela velmi ohnivá diskuse, jednak mezi samotnými zastánci transcendentální metody, jež se ve svém pojetí značně rozcházeli, jednak mezi nimi a jejich odpůrci, z nichž někteří chtěli transcendentální metodu revidovat, jiní ji podrobili zdrcující kritice. Lotz ve svém pojednání³⁶ rozlišuje zkušenost předmětnou a bezpředmětnou a dodává, že při předmětném poznání jsme si přímo vědomi sebe jako poznávajícího subjektu. A právě toto vědomí je důležité, neboť transcendentální zkušeností se „míní jakési rozšíření našeho vědomí, jakési zaměření pozornosti na ono vědění o naší činnosti, které doprovází každý poznatek.“³⁷ Tento termín je úzce spojen s již zmiňovaným „obratem k subjektu“ (*Rückgang auf die Subjektivität*) nebo „antropologickým obratem“

³⁴ Srv. GIBELLINI, R., *Teologické směry*, s. 243n.

³⁵ Více FISCHER, K.P., Philosophie und Mystagogie: Karl Rahners „reductio in mysterium“ als Prinzip seines Denkens, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1998, č. 120, s. 34–56.

³⁶ LOTZ, J.B., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg in Breisgau, 1978.

³⁷ ŘÍHA, K., K diskusi o transcendentální metodě. *Studie*, IV/1982, č. 82, s. 399.

(*anthropologische Wende*) charakteristickým pro transcendentální metodu v teologii.

Náš proces rozhodování je odvislý právě od tohoto obratu, který můžeme spolu s Lotzem nazvat také „zvnitřněním“ (*Verinnerlichung*). Uvědomujeme si sebe sama a bytí vůbec, a tato transcendentální zkušenost, k níž sami dospíváme díky procesu zvnitřnění „na různých stupních premeditativního a meditativního života“³⁸ nám odhaluje bezpředmětné transcendentální bytí. V tomto bodě se Lotz částečně rozchází s Rahnerem, podle kterého k zvědomování transcendentální zkušenosti nemůžeme dojít sami od sebe, ale jen ve zjeveném slově, v Božím sebe-sdělení. Podle Rahnera jsme teprve díky setkání s Božím *logem* schopni pochopit, co jsme sice dávno nějak věděli, jen jsme to nedokázali pojmenovat a vyslovit.

S transcendentální metodou Lotze a Rahnera polemizuje Brunner, který odmítá scholastické pojetí gnozeologie a přiklání se k personalizmu a filozofii řeči.³⁹ Kanta díky jeho důmyslnému systému pokládá za důležitý mezník v dějinách evropského myšlení a nepocituje potřebu ho nějak opravovat, tím méně pak za pomoci tomistických východisek. Přiznává sice Kantovu slabinu, která vyplývá ze zúženého přírodovědného pohledu na poznání, jež redukuje naše epistemické možnosti na svět jevů, zároveň však konstatuje, že kdo přijme Kantovy zásady, nemůže už uniknout jejich důsledkům. Hlubší a původnější poznání skrze interpersonální vztahy do tohoto systému nepatří. Vědecké poznání zkoumající svět jevů je možné díky rozumu, který může „nahlédnout jen to, co sám vytvořil.“⁴⁰ Může tedy pojmovat jen svět vědy, který je lidským dílem, nikoli smysl života či hodnoty, které vyznáváme. Rozumem neuchopitelné a tedy nepoznatelné ideje, ke kterým patří i duše nebo Bůh, jsou předmětem lidské víry, jež je od vědění odtržena.

Brunner zároveň odmítá pojetí, podle něhož jsou myšlenky jen do sebe uzavřené reflexe. Myšlenky sice vycházejí ze zakoušení reality, ale „na druhé straně pak opět zpětně působí na utváření této skutečnosti.“⁴¹ Kantovy ideje jsou spjaté se světem, v kterém žijeme a pokládáme jej za samozřejmý. Ovšem kořeny tohoto světa

³⁸ *Tamtéž*, s. 400.

³⁹ Srv. BRUNNER, A., *Kant und die Wirklichkeit des Geistes*, München, 1978. Srv. též ŘÍHA, K., *Myšlenkové základy světa, v němž žijeme. Studie, I-II/1983*, č. 85–86, s. 198–201.

⁴⁰ BRUNNER, A., *Kant und die Wirklichkeit des Geistes*, s. 33.

⁴¹ ŘÍHA, K., *Myšlenkové základy světa*, s. 199.

jsou hlubší, než jaký může pojmut myšlenkový systém nejvýznamnějšího představitele německého idealizmu. Už Descartes obrátil naši pozornost na sebe-myslicí subjekt, který v sobě samém a své reflexi nachází zdroj jistoty. Svět pak proniká díky vrozené ideji „rozsáznosti“. Přírodní vědy díky tomu získaly autonomii a dosáhly velkých úspěchů. Ovšem teprve díky interpersonálním vztahům můžeme podle Brunnera pochopit otázky spojené s myšlením, naší vůlí, nebo s hodnotami dobra, přátelství, lásky nebo nenávisť.⁴² Teprve meziosobní (intersubjektivní) setkání nás odkazuje k tomu, co nás přesahuje, a tedy i k všeobsáhlé zkušenosti Absolutna, jehož nazýváme Bohem. Toto poznání je přitom charakteristické dvěma důležitými rysy: (1) transcendencí a (2) syntetickým postupem.

Právě z této pozice Brunner kritizuje užití transcendentální metody v teologii. Na rozdíl od jeho zastánců (Rahnera, Lotze a dalších) se totiž nedomnívá, že by bylo možné prostřednictvím syntézy s tomizmem překonat Kantovo zaměření našeho rozumového poznání výlučně na svět jevů a dosáhnout tak vědomí o bytí subjektu, či skutečnosti vůbec; tím méně pak poznání osobního Boha. Subjekt podle Brunnera poznává sám sebe jen tak, jak se mu jeví díky jeho smyslové zkušenosti, nikoli jaký opravdu je. Ovšem díky interpersonálním vztahům je subjekt schopen poznat sebe jako takového – v jednotě jeho autonomie a sou-žití, či lépe „spolu-bytí“ s druhými.⁴³ Tato civilizace tedy může být zachráněna z mnoha iluzí, falešných představ a projekcí jen obratem k takovým hodnotám lidské osoby jako je věrnost, oddanost či milosrdná láska, jež jsou utvářeny v meziosobním vztahu. Jen tyto hodnoty mohou dnešnímu člověku nabídnout „hlubší zakotvení, větší stálost a trvalý smysl“.⁴⁴

Na Brunnerovy námitky Lotz odpověděl v článku,⁴⁵ v němž se pokusil obhájit svou pozici. Podle Lotze si subjekt právě díky antropologickému obratu uvědomuje sebe sama i bytí jako takové, a tím se konstituuje jak jeho svébytnost, tak i spolubytí s druhými. Ovšem tato diskuse, jak upozorňuje Říha,⁴⁶ vyvolává mnoho dalších otázek, na něž nedává Lotz uspokojivé odpovědi. Mimo jiné není zřejmé, jak je možné skrze

⁴² Srv. BRUNNER, *Kant und die Wirklichkeit des Geistes*, s. 36.

⁴³ Srv. ŘÍHA, K., *Myšlenkové základy světa*, s. 200.

⁴⁴ *Tamtéž*.

⁴⁵ Viz LOTZ, J.B., *Die transzendente Methode: Wesen und Notwendigkeit*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 101, č. 3/4 1979, s. 351–360.

⁴⁶ Srv. ŘÍHA, K., *K diskusi o transcendentální metodě*, s. 401.

transcendentální zkušenost založit interpersonální vztahy, pro které se svobodně rozhodujeme, nebo zda lze zvnitřnění vůbec pokládat za zkušenost; a pokud ano, tak v jakém smyslu.

1.3.4. Čtyři stádia transcendentální metody

V dalších diskusích přicházejí někteří autoři s návrhem, jak zmíněný koncept revidovat, jiní vyjadřují přesvědčení, že zpředmětnění transcendentálních principů je neudržitelné a tuto metodu proto pokládají za překonanou. V časopise *Studie* zprostředkoval českému čtenáři část těchto polemik filozof Karel Říha, který rozlišuje čtyři stádia transcendentální metody.⁴⁷ Za první považuje Kantovo pojetí, podle kterého je „transcendentálním“ nazváno to, co se vztahuje na podmínky možnosti předmětu zkušenosti. Druhé stádium se snaží překonat Kantův formalismus a poukazuje na to, že transcendentální není jen forma, nýbrž i akt „sebekladení“ (*Selbst-setzung*) absolutního já, jak to formuloval Fichte, nebo akt předpokládající absolutní bytí, jak to vyslovil Maréchal. Již jsme dříve upozornili na to, že Maréchal se prostřednictvím svého transcendentálního tomizmu především pokusil nově odůvodnit metafyziku.

S touto koncepcí se mnozí nechtěli smířit a podrobili ji kritice, a proto byla v dalším stádiu reálná platnost transcendentálních pojmů Rahnerem, Lotzem a dalšími obhajována s poukazem na jejich zkušenostní základ. Transcendentální je zkušenost subjektu, který obrací svou pozornost k sobě a k svému myšlení, není tedy „dáno v objektivní zkušenosti, nýbrž pouze v doprovázející, implicitní zkušenosti o aktu a subjektu poznání,“⁴⁸ jež teprve musí být vyjádřena explicitně.

Taková koncepce se ovšem již značně vzdálila od Kantova idealismu a zdá se problematičtější, ne-li přímo kontradiktorní. Není totiž zřejmé, jak by to, co přesahuje zkušenost, mohlo být zároveň samo zkušenostní. Na tento rozpor upozorňuje teolog Walter Kasper a dodává, že na jedné straně transcendentální zkušenost umožňuje, z druhé strany je „ve svém konkrétním utváření sama dějinně nahodilá“⁴⁹ a je tedy

⁴⁷ Srv. ŘÍHA, K., Co může znamenat slovo Bůh pro dnešního člověka? *Studie* 102, IV/1985, s. 543–544.

⁴⁸ *Tamtéž*, s. 544.

⁴⁹ KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Mainz, 1982, s. 113.

v této míře obsažena v konkrétní lidské zkušenosti. Tento paradox se ovšem nezdá zanedbatelný. Pokud totiž přijmeme názor, že schopnost přesahovat předmět zkušenosti k nekonečnému horizontu bytí opravdu nutně vyplývá z lidské bytnosti, jak se snaží ukázat Rahner nebo Lotz, pak tu je vážné nebezpečí, že se uzavřeme v subjektivitě a nebudeme s to náležitě uchopit interpersonální vztahy a dějinnost. Rahnerův poukaz na to, že naše dějiny jsou v podstatě dějinami transcendentality samé,⁵⁰ vnitřní rozpor dostatečně neřeší.

Tuto námitku vzal velmi vážně Richard Schaeffler a svým pojetím⁵¹ v zásadě začal čtvrté stádium transcendentální metody. Tento německý filozof a religionista přichází s přesvědčením, že dějinně podmíněná a zároveň dějiny podmiňující transcendentalita nemůže být bytostně nutná. Existuje-li, pak pouze fakticky a je tedy nahodilá. Pakliže ovšem důvod transcendentality není nutně v lidské bytnosti, potřebuje důvod jiný. To nás však staví před naléhavou otázkou, jakým způsobem nově uchopit lidskou zkušenost a jak v dnešní době srozumitelně mluvit o Bohu. Jelikož pokládáme tento spor za důležitý pro naše další úvahy nad Lonerganovou metodou, na chvíli se u něho zastavíme.

1.3.5. Od nutnosti k nahodilosti

Ve svém životě se člověk setkává s mnoha zážitky a informacemi. Aby se všechno, s čím se střetává (*dem Menschen widerfährt*), mohlo stát opravdovou zkušeností (*Erfahrung*) a získat pro něho význam, musí to být začleněno do širšího kontextu, do souvislosti již uspořádaného celku. Lidské prožitky a informace jsou jako znaky, které se stávají součástí smysluplného sestavení zahrnujícího gramatiku, syntaktická pravidla, sémantiku, zásady interpersonální komunikace, teoretické předpoklady, praktické zaměření nebo přijaté hodnoty. To vše je možné považovat za apriorní podmínky možnosti zkušenosti, které mohou být buď empirické a tedy zprostředkované předchozí zkušeností, nebo transcendentální, tedy „čisté“ a zkušenost přesahující. Již Kant mluví o čistých, transcendentálních podmínkách možnosti zkušenosti a zcela v duchu svého idealizmu zastává názor, že předmět poznání není

⁵⁰ RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 215–218.

⁵¹ SCHAEFFLER, R., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg im Breisgau, 1982. Srv. též ŘÍHA, K., *Co může znamenat slovo Bůh*, s. 544–549.

předem dán, ale aktualizuje se v kognitivním aktu. Schaeffler ovšem upozorňuje⁵² na strnulost tohoto pojetí, neboť subjektivní transcendentalitu považuje za něco už pevného a hotového.

Respektovaný německý religionista se zde dotýká důležitého úskalí, které by vyplynulo z otrockého přenesení Kantova pojetí do teologie. Co je totiž už hotové, to nemůže být změněno žádným novým obsahem, žádnou novou zkušeností. Pak by ovšem nebylo možné adekvátně uchopit křesťanské poselství, které se konstituuje v dějinách. Nauka o spáse by byla už implicitně přítomna, jen by se postupně stávala explicitní. Zcela by se tak vytratil prostor pro lidskou zkušenost, svobodné rozhodnutí, konverzi a jakékoli dějinné konání, nebo by se jim přinejmenším upíral význam, neboť by se rozdíl mezi vírou a nevírou redukoval na rozdíl ve stupni zvědomování toho, co už v člověku dávno bylo přítomno.⁵³ Je tedy otázkou, jak by potom vůbec byla možná změna našeho horizontu, pokud by byl horizont lidského poznání apriorní.

Jak upozorňuje Schaeffler, struktura náboženského vědomí se vymyká apriorním podmínkám možnosti zkušenosti, neboť transcendentální subjektivita se v události obrácení, osvícení či duchovní inspirace mění, nemůže tedy vyplývat nutně z lidské bytnosti, ale je nahodilá. To ostatně podle Schaefflera dokládá i pluralita světonázorů, které jsou dějinně podmíněné a odpovídají různým strukturám vědomí. Neznamena to však, že by byly nesouměřitelné, ale znamená to, že jsou faktické⁵⁴ a mohou tedy na základě zkušenosti podléhat změnám. Tyto úvahy vedou Schaefflera k závěru, že lidská transcendentalita, tedy schopnost si otevřít horizont pro setkání s předměty, je kontingentní, „nezajištěná žádným zákonem bytnosti lidského ducha“.⁵⁵ Není proto možné ji odvodit *a priori*, je však možné se s ní setkat ve zkušenosti a posléze tento empirický fakt reflektovat. Právě v tomto smyslu mluví německý autor o „transcendentální zkušenosti“. Filozofie by se tedy dle jeho soudu měla tázat po důvodech kontingentního faktu lidské transcendentality.

⁵² Srv. ŘÍHA, K., Co může znamenat slovo Bůh, s. 545.

⁵³ Srv. SCHAEFFLER, R., *Fähigkeit zur Erfahrung*, s. 42n. Toto pojetí do jisté míry zakládá možnost Rahnerova pojmu „anonymní křesťané“ a je tedy problematické, nakolik *de facto* zpochybňuje význam svobodného rozhodnutí, obrácení a konání.

⁵⁴ *Tamtéž*, s. 60.

⁵⁵ Srv. ŘÍHA, K., Co může znamenat slovo Bůh, s. 547.

O transcendentální zkušenosti mluví již Rahner a Lotz, ovšem v jejich pojetí není mnoho místa pro nahodilost. Jak jsme již ukázali, oba vidí v každé předmětné zkušenosti nekonečný horizont poznání, a v každém subjektivním aktu nevýslovný vztah k Absolutnu. Lidská transcendentalita je však pro Rahnera i Lotze nutná, nikoli kontingentní.⁵⁶ Naproti tomu Schaeffler sice odůvodňuje identitu vlastního já i souvislý svět ideou absolutní bytosti, která je základem (*Grund*), na němž stojí lidská transcendentalita;⁵⁷ ta ovšem není bytostně nutná, ale je nahodilým faktem, důsledkem svobodného vztahu, svobody subjektu k božské svobodě. Jen reflexe a uchopení objevu tohoto vztahu „svobody ke svobodě“ by se dle Schaefflera mohl nazývat transcendentální teologií.⁵⁸

Odpověď na tuto kritiku na sebe sice nenechala dlouho čekat, ale bohužel se nezdá uspokojivá.⁵⁹ Lotz v zásadě jen opakuje mínění, že lidská transcendentalita je bytostně nutná, nikoli kontingentní. Nahodilé jsou podle něho jen různé dějinné podoby téže transcendentality, ona sama je však nutným základem. Subjekt ve svých aktech přesahuje jsoucno vzhledem k bytí, tedy k absolutní plnosti v úplné neurčenosti, což podle Lotze zakládá svobodu jeho volby. Říha poukazuje na slabiny této odpovědi, neboť Schaefflerovu kritiku nevyvrací, a naopak přináší další rozporné tvrzení o různých dějinných podobách téže transcendentality.⁶⁰ Osobně se přikláním k pohledu teologa Waltera Kaspera, který ve své christologii hájí větší dějinnou podmíněnost

⁵⁶ Říha upozorňuje na to, že již u zmíněných představitelů transcendentální teologie nacházíme náznak objevu kontingence lidské transcendentality. Rahner například mluví o „modifikaci transcendentálního vědomí“. Srv. ŘÍHA, K., *tamtéž*, s. 548–549.

⁵⁷ SCHAEFFLER, R., *Fähigkeit zur Erfahrung*, s. 68.

⁵⁸ Více o tomto přístupu viz např. LAARMANN, M.–TRAPPE, T. (ed.), *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler*. Freiburg, 1997; SCHMIDT, T.M.–WIEDENHOFER, S. (ed.), *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Freiburg, 2010; IRLÉN BORN, B.–TAPP, Ch. (ed.), *Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers*. Freiburg, 2013.

⁵⁹ Srv. LOTZ, J.B., Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung. *Theologie und Philosophie* 58 (1983), s. 226–237.

⁶⁰ Srv. ŘÍHA, K., Co může znamenat slovo Bůh, s. 549–550.

člověka a Schaeplerovy úvahy oceňuje s poukazem na to, že způsob, jakým se lidská transcendentálna konstituuje, je dějinný, i když ne zcela.⁶¹

Není ovšem naším záměrem na tomto místě představit všechny polemiky nad užitím transcendentální metody v teologické reflexi, jež se v historii odehrály. Ostatně jsou natolik rozsáhlé, že by i jejich stručný popis značně přesáhl rámec této práce. K některým zásadním námitkám se ještě vrátíme v závěrečné části. Nejprve však bude nutné představit koncepci dynamické kognitivní struktury v Lonerganově myšlení a poté jeho pojetí transcendentální teologie.

⁶¹ Kasper „si je vědom hranic možné reflexe v metafyzickém horizontu bytí (na němž ovšem ulpěl Lotz) a chce uvést v rovnováhu metafyzické východisko s dějinným meziosobním východiskem.“ *Tamtéž*, s. 551. Srv. KASPER, W., *Jesus der Christus*, Mainz, 1976, s. 27.

2. Lonerganova epistemologie a dynamická kognitivní struktura

Dříve než si představíme epistemologii Bernarda Lonergana a jeho popis kognitivních operací, je dobré si nejprve uvědomit, že vlastně vstupujeme na určitou meta-úroveň našeho poznání. Naše reflexe se tak stává meta-reflexí. Budeme vnímat, zamýšlet se a vynášet soudy nad procesem našeho poznání, nad naším vnímáním, naším porozuměním a naší schopností dojít k úsudku.

Pokud chceme co nejobjektivněji uchopit jakýkoli předmět našeho poznání, pak se obvykle snažíme zachovat si od daného předmětu určitý odstup. Nabízí se proto otázka, zda je vůbec něco takového možné v případě, že oním předmětem je lidský proces poznání. Naštěstí je vzácnou schopností lidské mysli to, že je schopna myslet sebe sama. Subjekt je schopen sebereflexe. Kromě toho má možnost pozorovat jevy, které prozrazují poznávací proces u lidí kolem něho.

Neméně prospěšné je k tomu využít výsledky různých vědních oborů, které se z různých úhlů dívají na proces lidského poznání, ať už ze strany přírodních věd, biologie, neurofyzologie, medicíny, nebo ze strany věd humanitních, například filozofické antropologie, psychologie, sociologie a pod. Zejména plodný interdisciplinární dialog mezi různými vědními obory nám může přinést mnoho nových poznatků. Mezioborovým bádáním povahy poznání a struktury lidského vědomí se dnes zabývají zejména kognitivní vědy.⁶² Mohou nám pomoci nahlédnout, jakým způsobem je strukturována lidská mysl, jak probíhají jednotlivé poznávací operace a jak je adekvátně popsat.

Také Lonerganova epistemologie vychází z mnoha zdrojů, bere velmi vážně matematiku, přírodní vědy, historii nebo psychologii. Pokud jde o filozofické předpoklady tohoto kanadského myslitele, přihlásil se ke směru, který sám nazval kritickým realismem. Mezi základní předpoklady tohoto přístupu patří (1) reálná existence skutečnosti, (2) naše schopnost tuto skutečnost poznat, (3) sdělitelnost

⁶² Více srv. THAGARD, P., *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha, 2001.

výsledku našeho poznání a (4) pojetí pravdy jako korespondenčního vztahu mezi obsahem poznání a skutečností.⁶³

Pokud jde o poslední předpoklad, Lonergan odhalil *implicite* svou definici pravdy už ve svém pojednání o pojmu bytí,⁶⁴ ale *explicite* pravdu definuje až o něco dále. Podle jeho slov je bytí ztotožněno s tím, co lze poznat skrze prostředky našeho chápání (*intelligent grasp*) a co lze postihnout rozumným úsudkem (*reasonable affirmation*). Jediným rozumným úsudkem je však pravdivý úsudek, a proto je bytí to, co je pravdivě poznáno. Poznání je pravdivé na základě jeho vztahu k bytí. Pravda je tedy vztahem poznání a bytí. V případě, že je poznání identické s poznaným, vztah mizí a mění se v totožnost, a potom je s pravdou spojena nepřítomnost jakékoli odlišnosti mezi poznáním a poznaným bytím. Pokud je ve hře více než jedno poznávané bytí (příčemž jedním z těchto bytí je subjekt), je možné formulovat soubor pozitivních a negativních komparativních soudů a potom použít tento soubor k implicitnímu určení takových termínů, jako jsou „subjekt“, „předmět“ nebo „objektivita“.⁶⁵

Lonergan vychází z tradiční korespondenční koncepce pravdy, vyhýbá se ovšem klasickému vyjádření „shoda poznání a věci“ (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). Mluví spíše o vztahu mezi poznaným a poznávaným. Poukazuje přitom na komplexnost ontologických aspektů pravdy, její recepci, vyjádření a problémy její interpretace.⁶⁶ Základem tohoto přístupu je snaha pochopit a popsat, jaké jsou podmínky možnosti nasměrování subjektu k předmětu, jak probíhá proces jeho poznání od vnímání jevů, přes první porozumění až k jakémusi završujícímu úsudku. V tomto kontextu mluví Lonergan o tzv. „dynamické kognitivní struktuře“ (*dynamic cognitional structure*)⁶⁷.

⁶³ Podobnou formulaci předpokladů lze najít také u některých analytických filozofů, kteří se hlásí k umírněnému realizmu. Mezi ně patří například tvůrce tzv. „biologického naturalizmu“. Srv. SEARLE, J.R., *Mind, language and society: Philosophy in the real world*, s. 9–12.

⁶⁴ LONERGAN, B., *Insight: A Study of Human Understanding*, Toronto, 1992, s. 372nn.

⁶⁵ Srv. *tamtéž*, s. 575. K otázce objektivitě se ještě vrátíme.

⁶⁶ Srv. *tamtéž*, s. 575–587.

⁶⁷ Srv. LONERGAN, B., *Collection*, Toronto, 1993, s. 205–221.

2.1. Ideové zdroje a široký horizont zkoumání

Pokud jde o další ideové vlivy a zdroje, Lonergan se podobně jako mnozí jiní v tehdejší době snaží vyrovnat s myšlenkovým odkazem Immanuela Kanta, během svým studií se setkal i s novotomizmem a dizertaci napsal o myšlenkách Tomáše Akvinského,⁶⁸ nicméně svým přístupem se od nejvýznamnějších představitelů transcendentálního tomizmu výrazně liší. Svoji metodu sice nazývá transcendentální, ale jeho pojetí není totožné s pojetím Maréchalovým, Rahnerovým nebo Lotzovým, jichž jsme se dotkli v první části naší studie. Byť spojení s těmito mysliteli Lonergan neodmítá, pro pochopení svých záměrů ho nepokládá za relevantní. Svoji metodu totiž pojímá konkrétněji – nikoli ve smyslu nějakých zásad či pravidel, ale spíše jako normativní schéma operací vedoucí k pokroku v procesu poznání. Může ovšem vést naopak k úpadku a neporozumění.⁶⁹

Nemálo se na Lonerganově způsobu uvažování podepsalo také studium hermeneutiky a Stewartova výkladu Platonových myšlenek.⁷⁰ Důležitá nepochybně byla i duchovní formace v linii ignaciánské spirituality jezuitského řádu. Velmi silně byl ovlivněn Augustinem a především pak dílem Johna Henryho Newmana.⁷¹ Již během svých filozofických studií na *Heythrop College* četl jeho knihu *Grammar of Assent*. Tato apologie rozumnosti náboženské víry ho zasáhla natolik, že se stala jakýmsi ideovým základem pro jeho stěžejní dílo *Insight*.⁷² Popisem kognitivních operací, jenž má vést k vybudování univerzální metody, odpovídá na tehdejší potřebu

⁶⁸ LONERGAN, B., *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas of Aquin*, Toronto, 2000.

⁶⁹ Lonergan přitom rozlišuje popis metodiky práce různých vědních oborů od transcendentální metody, která je jakýmsi univerzálním základem. Slovo „transcendentální“ přitom používá jednak jako protiklad k pojmu „kategoriální“, jednak s Kantem jako vztahující se k podmínkám možnosti poznání předmětu. Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, New York, 1973, s.13–14.

⁷⁰ Viz STEWART, J.A., *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford, 1909.

⁷¹ LONERGAN, B., *Insight Revisited*. In *A Second Collection: Papers*, Toronto, 1996, s. 263–278. Více k období Lonerganových studií a formování jeho myšlenkového postoje srv. CROWE, F.E., Lonergan. London: Geoffrey Chapman, 1992, s. 1–20.

⁷² Newman se zabýval přesně tím, co Lonergana tehdy nejvíc zajímalo, totiž naukou o lidském poznávání. Srv. GALLAGHER, M.P., *Lonergan's Newman: Appropriated Affinities*, s. 735–756. Autor se v článku zabývá srovnáním Newmana a Lonergana, zejména z pohledu jejich epistemologie.

fundamentální teologie legitimizovat samu sebe v době dynamicky se rozvíjejících empirických věd. K tomuto projektu se Lonergan znovu vrací a dále jej rozvíjí ve své pozdější knize *Method in Theology*.

Zarážející je velká škála Lonerganova odborného zájmu. Svědčí o tom i fakt, že sebrané spisy koncipované do pětadvaceti svazků obsahují kromě teologických a filozofických statí i úvahy z teorie vědy, pedagogiky nebo ekonomie. Dva svazky nabízejí interpretaci myšlenek Tomáše Akvinského, kterým se Lonergan věnoval jedenáct let. Jde jednak o jeho dizertaci, v níž zkoumá termín *gratia operans* a zamýšlí se nad vztahem milosti a lidské svobody,⁷³ jednak o sbírku článků z časopisu *Theological Studies* analyzující Tomášovu nauku o poznání.⁷⁴ Přestože se Lonergan nikdy nestal novotomistou, zkoumání středověkých textů „andělského učitele“ ho hluboce proměnilo, jak ostatně později sám přiznal⁷⁵. Zřejmě jej ovlivnily zejména některé stěžejní myšlenky z Tomášova učení o milosti, a to jak vztah mezi Boží transcendencí a lidskou svobodou, tak také role lidského chápání v pokroku v dobrém, nebo naopak iracionalita našeho hříšného počínání.

Mezi Lonerganovými texty jsou některé napsané latinsky. Mezi sebranými spisy jsou totiž i svazky, které obsahují úvahy z doby Lonerganova působení na Gregoriánské univerzitě, kde se tento univerzální jazyk vzdělavců v rámci přednášek i zkoušek běžně užíval. Jedním z těchto svazků je traktát o trojjediném Bohu (*De Deo Trino*),⁷⁶ v němž kanadský autor nejprve rozebírá dialektický proces, který během prvních čtyř století formoval dogma o trojjediném Bohu. Poté na toto historicko-teologické pojednání navazuje kapitolou, ve které objasňuje různé věroučné teze a spory: (1) o soupodstatnosti Syna s Otcem, (2) o božství Ducha svatého, (3) o distinkci mezi božskými osobami na základě vzájemných vztahů, (4) o vycházení

⁷³ Text v přepracované podobě Lonergan zveřejnil v sérii článků v časopise *Theological Studies*. Později vyšel pod názvem *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas of Aquin* (Toronto, 2000).

⁷⁴ Později vyšlo pod názvem *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Toronto, 1997). Více k otázce, nakolik Lonergan čerpá z myšlení Tomáše Akvinského, a nakolik naopak se s tímto přístupem rozchází, srv. SALA, G., Da Tommaso d'Aquino a Bernard Lonergan: continuità e novità. *Rivista di Teologia* 36 (1995), s. 407–425.

⁷⁵ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 748 a 769.

⁷⁶ Viz LONERGAN, B., *The Triune God: Systematics*, Toronto, 2009.

Ducha svatého z Otce a Syna a (5) o tajemství Trojice, o němž lze cokoli vypovědět jen na základě analogie (*analogia entis*). Další, systematickou část, v níž hojně čerpá z učení Tomáše Akvinského, věnuje Lonergan teorii duchovních emanací v Bohu. V rámci našeho zkoumání si ovšem zaslouží zvláštní pozornost malé pojednání o metodě systematické teologie, která usiluje o nedokonalé, ale přesto pro teologii velmi důležité porozumění tajemstvím naší víry. Další latinský spis obsahuje traktát christologický (*De Verbo Incarnato*). Lonergan v něm nejprve objasňuje ontologickou a psychologickou konstituci Ježíše Krista jako jedné osoby s dvojí přirozeností. Nabízí interpretaci novozákonních textů vztahujících se k božství a lidství druhé božské osoby, a o něco dále pak rekapituluje důležité kontroverze, jež vedly k ustálení tradičních věroučných formulací. Poté Lonergan postupně představuje jednotlivé christologické teze. Zřejmě nejprínosnější a nejpůvodnější je jeho pojetí lidského poznání a sebe-vědomí Ježíše Krista, ale také jeho interpretace vykupitelského díla.⁷⁷

V třicátých letech a na začátku let čtyřicátých se Lonergan poměrně intenzivně zabýval makroekonomickou analýzou, ale své manuskripty nikdy nepublikoval. Až na konci svého života, během svého působení na Boston College a Harvardu, se ke studiu ekonomie vrátil. Tak vznikla dvě díla, jež byla později vydána v rámci sebraných spisů.⁷⁸ Ty však pro naši studii nejsou tak vzrušující, ponecháme je tedy stranou. Zato Lonerganovy přednášky a statě týkající se pedagogiky⁷⁹ jsou z pohledu analýzy dynamické kognitivní struktury relevantní. Vycházejí totiž zjevně z Lonerganovy snahy využít poznatky o procesu lidského poznání ke zlepšení tehdy nevalné úrovně církevního vzdělávání.

2.2. Studie o porozumění

Pokud jde o knihu *Insight*, kterou se budeme zevrubně zabývat na následujících stránkách této práce, je třeba zdůraznit, že Lonergan měl od začátku záměr sepsat studii o teologické metodě. Protože nebyl spokojen s tehdejší způsobem církevní formace a metodologickým přístupem v teologii, velmi intenzivně se za tímto účelem

⁷⁷ Více viz LONERGAN, B., *De Verbo Incarnato*. Roma, 1961.

⁷⁸ Vyšlo jako 15. a 21. svazek v nakladatelství Toronto Press: *For a new Political economy* (Toronto, 1998); *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* (Toronto, 1999).

⁷⁹ Vydáno jako 10. svazek sebraných spisů pod názvem *Topics in Education* (Toronto, 1993).

začal věnovat matematice, teorii věd a moderní filozofii.⁸⁰ Nové úkoly, jež mu jezuitský řád svěřil, ho přiměly k tomu, že zveřejnil svoji dosavadní práci jako samostatnou filozofickou studii o poznání. Název knihy *Insight: A Study of Human Understanding* jakoby připomínal klasické eseje o lidském porozumění, které napsali Locke a Hume. Také Lonergan ve svém epistemologickém přístupu vychází z empirie, ale na rozdíl od obou slavných filozofů nehájí empirismus. Vědění je pro něho výsledkem celé série vědomých kognitivních operací. Tento dynamický proces sice vychází ze smyslového vnímání, ale jde dále, přesahuje empirickou zkušenost a zakládá horizont poznání a skutečnosti vůbec.

V tomto smyslu tedy jeho zkoumání kognitivní struktury vede k metodologii platné pro lidské poznání bytí jako takového. Vzniká tak „všeobecná empirická metoda“ (*generalized empirical method*, zkráceně GEM), která zahrnuje údaje pocházející jak z vnější zkušenosti (smyslová data), tak i z vědomí subjektu.⁸¹ V procesu vědomého zkoumání intencionálních kognitivních operací je tak odhalena dynamická struktura, která má své imanentní zákony a je tedy normativní.

Svou studii o poznání Lonergan začíná „akty porozumění“ v matematice, teoretické fyzice a metodologii přírodních věd (první až pátá kapitola). V kapitolách šesté a sedmé se věnuje poznání na základě užití „zdravému úsudku“ (*common sense*) a také specifickému způsobu jeho chápání. V osmé kapitole se pak věnuje světu věcí, jež jsou předmětem zájmu přírodních věd i zdravého úsudku. Devátá a desátá kapitola se zaměřuje na reflektivní porozumění, které je vyjádřeno v závěru našeho usuzování (*judging*) a tedy na konci otevřeného procesu našeho poznání.

Další tři kapitoly se zabývají tím, co Tomáš Akvinský nazval „*duplex mentis operatio*“. Na základě tohoto rozlišení dvojího působení mysli Lonergan mluví o dvou rovinách intencionálního vědomí a tím objasňuje, jak subjekt dochází k poznání sebe jako bytosti poznávající. Zároveň zde kanadský autor poukazuje na pojetí bytí, jež je přítomné v naší intencionalitě a v objektivitě vlastní lidskému vědění. V následujících čtyřech kapitolách Lonergan nabízí pojednání o metafyzice a v kapitole osmnácté

⁸⁰ Více o vzniku tohoto díla viz CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, Roma, 1995, s. 79–104. Pozoruhodné pojednání o vývoji Lonerganova myšlení a jeho přínosu viz SALA, G., *Bernard Lonergan*. In MURA, G. – PENZO, G. (ed.), *La Filosofia Cristiana nei Secoli XIX e XX, II: Ritorno all'Eredità Scolastica*, Roma, 1994, s. 843–863.

⁸¹ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 96, 268.

zkoumá svobodné a odpovědné jednání člověka. V následující kapitole reflektuje cestu lidské mysli k poznání Boha a v kapitole o problému zla pak načrtává jakousi teorii dějin, v níž je filozofické myšlení přesaženo a směřuje k teologii.

V úvodu Lonergan dělí své dílo do dvou částí. Prvních deset kapitol zkoumá vhledy jako lidské konání, tedy jako událost, která se děje v rámci přesného schématu operací. Dalších deset kapitol zkoumá vhled jako poznání, tedy jako událost, jež v rámci určitých podmínek odkrývá svět bytí. Později Lonergan vysvětluje tento proces jako hledání odpovědi na tři mezi sebou úzce propojené otázky: Co dělám, když poznávám? Jak toto konání vede k poznání? Co poznávám, když to konám? První otázka se týká kognitivní struktury, druhá epistemologie, třetí metafyziky.⁸² To nám lépe pomáhá pochopit základní tři tematické okruhy Lonerganovy studie – poznání, objektivitu a skutečnost – a jejich vzájemné propojení.

Ovšem posledním cílem knihy není formulace nějakých abstraktních filozofických pouček. Lonergan chce spíše čtenáře dovést k tomu, aby si sám začal efektivně osvojovat onen cenný nástroj, jenž mu může dát porozumění konkrétní dynamické struktury přítomné v imanentním procesu jeho poznávací činnosti.⁸³ Lonergan si tedy jinými slovy přeje, aby obsah jeho knihy nebyl jen předmětem zevrubného studia, ale především byl uveden do praxe. Toto uskutečnění není nic jiného než osobní úsilí rozkrýt a osvojit si vlastní subjektivitu jako inteligentní, racionální a odpovědnou dynamiku, jež nás konstituuje.

Opravdové porozumění je ovšem spojené i s poctivým úsilím, aby rozum mohl dojít k poznání pravdy o skutečnosti. Člověk by měl přijmout výzvu ke svobodě konat dobro a neodmítnout velkorysou Boží nabídku k vykoupení z otroctví zla, aby tak mohl překročit čistý humanismus. Tím, že přijme sebe jako bytost stvořenou k racionalitě a dobru, jej může vykoupit ze zla a vést k tomu, co přesahuje jeho lidství. Tím Lonergan přechází od horizontu epistemologického k metafyzickému, a pak od horizontu metafyzickému dále k horizontu etickému a náboženskému.

⁸² Srv. LONERGAN, B., *A Second Collection*, Toronto, 1996, s. 37.

⁸³ Účelem je tedy osvojení si vlastního racionálního sebe-vědomí. Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 11, 769.

2.2.1. Vhled jako akt porozumění

Nyní se zaměříme na Lonerganovo pojetí lidského poznání a dynamické kognitivní struktury, tak jak je autor zpracoval ve svém stěžejním sedmisetstránkovém díle *Insight*. Název tohoto díla nám sám napovídá, že se v něm autor zabývá především „vhledem“⁸⁴ jako aktem porozumění. Co je míněno výrazem *insight* se snaží Lonergan vysvětlit v předmluvě ke své studii. Používá jako příměr detektivní příběh, ve kterém jsou čtenáři předkládány jednotlivé indicie, stopy a náznaky. Přesto není snadné identifikovat zločince. Intelekt nás ovšem může přivést k pochopení, v němž najednou všechny stopy vidíme v jakési nové vše osvětlující perspektivě.⁸⁵

Tuto lidskou zkušenost vhledu popisují také jiní myslitelé. Například Gadamer hledá adekvátní popis zkušenosti porozumění, a mluví o její „vnitřní evidenci“, která by mohla podle něho v jistém smyslu být ekvivalentem nároku verifikace přírodních věd:

Problematika rozumění, o níž se dnes rozmanitě diskutuje zejména v těch vědách, kde nejsou k dispozici žádné exaktní metody ověřování, tví v tom, že je to pouhá vnitřní evidence rozumění, která náhle vysvitne – například, když náhle porozumím nějaké větné souvislosti, něčí výpovědi v určité situaci. To znamená, když je mi náhle úplně jasné a uchopitelné, jakým právem druhý říká to, co říká, anebo také jakým neprávem.⁸⁶

Gadamer se svým zájmem o interpretaci řeči v citovaném textu mluví především o porozumění nějakému výroku. Jeho analýza porozumění nějaké výpovědi se může ovšem stejně tak dobře vztáhnout na jakýkoli poznávaný předmět ve světě, který člověka obklopuje. Neboť pro Gadamera má lidský vztah ke světu řečový charakter.

Termínem „vhled“ tedy Lonergan nemíní činnost naší pozornosti či paměti, ale právě akt porozumění. Nejde přitom o nic neobvyklého a mimořádného, o nějaké

⁸⁴ Jako nejprůhodnější český ekvivalent Lonerganova termínu *insight* budeme užívat výraz „vhled“.

⁸⁵ Dosl. „the full set of clues in a unique explanatory perspective“. LONERGAN, B., *Insight*, s. 4.

⁸⁶ GADAMER, H.-G., *Řeč o rozumění*, in SOKOL, J. (ed.), *Člověk a řeč: výběr z textů*. Praha, 1999, s. 31. Více o konfrontaci Lonerganova a Gadamerova přístupu viz BAUR, M., A Contribution to the Gadamer – Lonergan Discussion, *Method: Journal of Lonergan Studies*, roč. 8, č. 1 (březen, 1990), s. 14–23.

osvícení, či políbení múzou, o nějaký projev intuice či dokonce zjevení. Lonergan zde mluví o běžné události, která je u lidí užívajících prostředky rozumu na denním pořádku. Každý z nás zná tyto okamžiky, v nichž se naše dosavadní zkušenosti a poznatky najednou pospojovávají v jednom aktu porozumění.⁸⁷ Vhled sám o sobě je tak prostou a všední věcí, že nás ani nepřekvapuje a zcela pochopitelně mu nevěnujeme mnoho pozornosti. To však neznamená, že je jeho úloha v kognitivní činnosti nedůležitá. Naopak, obrátit svou pozornost k našemu porozumění, snažit se pochopit, jak k vhledu dochází, jaké jsou podmínky jeho možnosti, jaké jsou jeho mechanismy a kam směřuje, to vše znamená dát univerzální rámec celému lidskému poznání. K této studii, k tomuto „vhledu do vhledu“, Lonergan využívá také poznatky matematiků, přírodovědců a „lidí zdravého úsudku“ (*men of common sense*).⁸⁸

Když se snažíme prozkoumat náš kognitivní proces a podmínky možnosti vhledu a tedy poznání a myšlení vůbec, vzniká důležitá metateorie. Vhled do vhledu není podle Lonergana jen obyčejnou duševní činností, ale jistým ustavujícím činitelem lidského poznání, a tedy tento vhled do vhledu lze chápat také jako „poznáním o poznání, které se zdá být nesmírně relevantní pro celou řadu základních otázek.“⁸⁹ Tato metateorie, tedy poznání o poznání, je pro kanadského autora významnější, než různé kontroverze a spory.

Jak upozorňuje Fiorenza, Lonerganova metateorie vychází z analýzy poznávacích operací, které jsou sice obyčejnou každodenní zkušeností, ale běžně nejsou reflektovány.⁹⁰ Snaha porozumět našim vhledům nás vede k filozofii, která by se mohla, jak doufá Lonergan, stát důležitým metodologickým nástrojem. Tento *organon* si činí nárok na obecnou platnost, neboť každá akademická disciplína musí vycházet z toho, jaké operace koná člověk, když poznává.

⁸⁷ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 4.

⁸⁸ Podle Lonergana se dá povaha vhledu nejjasněji zobrazit na příkladech z matematiky a pro studování jeho dynamických souvislostí nejlépe poslouží zkoumáním metod přírodních věd, především fyziky. Domnívá se, že důležité je také zkoumat situace, kdy je proces poznání narušen vlivy zevnějšku, kdy narážíme na neporozumění, nebo se nezdravý úsudek proplétá s úsudkem zdravým, takže naše poznání je nějak deformované.

⁸⁹ *Tamtéž*.

⁹⁰ Srv. FIORENZA, F.S., *Systematická teologie: úkoly a metody*, s. 52.

2.2.2. Vhled do vhledu jako počátek filozofie

Naším cílem je tedy metateorie o poznání, vhled do vhledu. Lonergan pak v deseti bodech⁹¹ domýšlí konsekvence a význam tohoto projektu. Ve zhuštěné podobě tak vyjadřuje hlavní cíl celé knihy *Insight*. Ve vhledu vidí Lonergan zřejmé řešení naší otázky, jak člověk poznává. Je přesvědčen o tom, že jsou to právě vhledy, které jsou pramenem jasných myšlenek. Pokud tedy získáme vhled do vhledu, pak zároveň s ním získáme jasné myšlenky o jasných myšlenkách. Vhled také obsahuje jakési zaznamenání vztahů a mezi ně patří podle Lonergana také významy, jevící se jako vztah mezi znakem a tím, co označuje. Tak tedy vhled zahrnuje zaznamenání významu. Vhled do vhledu tedy vede k tomu, že se zaměříme na význam významu.

Každý vhled je podle Lonergana zároveň apriorní a syntetický. Apriorní proto, že přesahuje empirická data, syntetický proto, že k tomu, co je mu dáno prostřednictvím smyslů, připojuje nějaké vysvětlení. Podobně také vhled do vhledu člověku přinese určitý syntetický a apriorní popis syntetických a apriorních složek naší kognitivní činnosti. Právě hledání podmínek možnosti našeho vhledu a vysvětlení různých etap lidského poznání nás přivádí k filozofickému uchopení reality vůbec. Vhled do vhledu tedy měl být zároveň syntézou nejrůznějších vhledů matematiků, přírodovědců a lidí zdravého úsudku a konstituovat metafyziku, tedy jak je tomu v celé transcendentální teologii ve znovunalezení horizontu bytí (*ontos*) jako nutné podmínky myšlení vůbec. Navíc je podle Lonergana filozofie,⁹² která vychází z vhledu do vhledu, ověřitelná. Tak jako se o každém tvrzení v matematice či přírodních vědách dá ukázat, že implikuje tvrzení týkající se smyslového faktu, tak o každém tvrzení ve filozofii, která vychází z vhledu do vhledu, podle kanadského jezuita platí, že se dát ukázat její implikace tvrzení o poznaných faktech.⁹³

Lonergan zároveň upozorňuje na to, že kromě pokroku v poznání existuje i úpadek plynoucí z lidského neporozumění. Kromě dynamických souvislostí

⁹¹ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 4–6.

⁹² Více k tématu Lonerganovy kognitivní struktury jako základu filozofie viz CRONIN, B., *Foundations of Philosophy: Lonergan's Cognitive Theory and Epistemology*, Consolata Institute of Philosophy, 2001. Podnětné pojednání o Lonerganově epistemologii přináší také FLANAGAN, J., *Quest for Self-Knowledge: An Essay in Lonergan's Philosophy*, Toronto, 1997.

⁹³ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 5.

nezaujatého bádání, které je dobrým prostředím pro vznik vhledů, tak popisuje i útěk od porozumění, které může vykazovat jistou pravidelnost. Proto vedle vhledu do vhledu potřebujeme i vhléd do neporozumění, do mechanismů útěku před vhlédem.⁹⁴ Tento útěk je podle autora *Insight* něčím, co postihuje jenom osoby nešťastné a zvrácené, ale filozofie se nemůže zabývat zkoumáním jevů z oblasti psychiatrie, morálky, sociologie či kultury, a tak se pozůstává na úrovni konstatace, že tento útěk může být důsledkem neúplného užití vlastní inteligence a rozumnosti. Útěk od porozumění je často záludný, vynalézavý a vychytralý, takže může působit věrohodně. Někdy produkuje povrchní postoje, jindy dokáže operovat s přesvědčivou naukou, která přežívá celá staletí, aniž by se dařilo odhalit její skutečnou povahu.⁹⁵

Vhléd do různých způsobů útěku před porozuměním nám tedy podle Lonergana může přinést lepší pochopení (1) rozsahu zdánlivě jasných, ale ve skutečnosti zcela zmatečných myšlenek, (2) nesprávných názorů na význam významu, (3) zkrácených vidění jednotlivých elementů našeho poznání, (4) existence mnohosti filozofií a (5) řady chybných metafyzických a „antimetafyzických“ názorů. Lonergan ovšem míní, že je možné konstituovat filozofii, která by byla zároveň metodická, kritická a úplná. Úplná proto, že jedním pohledem zahrne každé tvrzení v každé filozofii. Kritická díky rozlišení mezi výsledky nezaujaté touhy porozumět a výsledky útěku před porozuměním. A v neposlední řadě bude také metodická, a to proto, že tvrzení filozofů postaví do světla vzniku poznávací činnosti a bude jejich platnost klasifikovat s pomocí vhledů matematiků, přírodovědců a lidí zdravého úsudku.⁹⁶

Lonergan se ve zmíněných deseti bodech dotýká třech oblastí: (1) Zkoumá lidský vhléd, akt porozumění a způsob lidského poznávání vůbec; (2) odhaluje konsekvence porozumění našeho chápání a všímá si možnosti dát univerzální filozofický rámeček poznání jako takovému, ale také (3) analyzuje způsoby útěku před porozuměním. Pomocí těchto třech oblastí kanadský jezuita směřuje k vytváření nástroje, který by umožnil metodologické a tedy veskrze praktické aplikace. Může tak

⁹⁴ Lonergan doslova říká: „...if insight into insight is not to be an oversight of oversights, it must include an insight into the principal devices of the flight from understanding.“ LONERGAN, B., *Insight*, s.7.

⁹⁵ Rafinovaný útěk před porozuměním se může projevat tím, co psychologie nazývá racionalizací, tedy úmyslné nebo i nevědomé zkrácování poznání o skutečnosti při použití rozumových prostředků.

⁹⁶ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 6.

prostě potvrdit rozumnou činnost a demaskovat činnost nerozumnou.⁹⁷ Tak porozumění našemu vhledu může indikovat, kde je pokrok a kde úpadek, od správného poznání nás vede k správnému jednání, vhledy ústí do nových a účinnějších strategií a taktik. Nastane-li vhled jednou, vytváříme ty nejlepší podmínky pro to, aby mohl nastat znovu. Když se zdokonaluje naše poznání, všechny věci tak spějí k lepšímu.

Jak jsme ukázali, Lonergan se domnívá, že vhled do hledu může vést k filozofii, která by byla zároveň metodická, kritická a úplná (*comprehensive*). Zdá se užitečné připojit k tomuto nároku malou poznámku. Lze jistě bez větších námitek souhlasit s metodickým a kritickým charakterem takové filozofie. Ovšem nárok na „úplnost“ může ve skeptické mysli vyvolat legitimní pochybnosti. Vždyť i filozofie se dnes často vzdává nároku na univerzálnost svého pohledu na svět a poukazuje na parciálnost našeho poznání. Snahy formalizovat celou realitu podrobil kritice už Gödel. V jakém smyslu tedy Lonergan věří, že je možné vytvořit filozofii, která by byla úplná?

Bude proto užitečné si v tomto kontextu povšimnout malé distinkce. Lonerganovi totiž, jak si mi zdá, nejde tolik o vytvoření filozofie, která by formalizovala celou skutečnost. Podle něho však může existovat filozofie, která by jediným pohledem objala každé tvrzení v každé filozofii, tedy která by zakládala lidské myšlení a s ním bytí vůbec. Kanadský jezuita k tomu dodává:

Pravděpodobně mi bude řečeno, že jsem se pokusil operovat na příliš široké frontě. Ale byl jsem k tomu přiveden dvěma důvody. Při stavbě nějaké lodě nebo nějaké filozofie musí člověk dojít do konce. Snažení, které je principiálně neúplné se rovná selhání... Zanedbat kterýkoli opěrný bod útěku před porozuměním znamená ponechat neporušenou základnu, z níž neprodleně vyrazí protiútok.⁹⁸

Z toho tedy můžeme soudit, že Lonerganovi jde o jakýsi univerzální nástroj, který by nám mohl pomoci například rozkrýt projevy neporozumění ve filozofických sporech. A tímto nástrojem je podle Lonergana právě vhled do struktury lidského poznání. Všichni matematici, přírodovědci i lidé zdravého úsudku totiž používají stejnou

⁹⁷ Srv. *tamtéž*, s. 7.

⁹⁸ *Tamtéž*.

dynamickou kognitivní strukturu složenou z řady mezi sebou propojených intencionálních operací.

2.2.3. Zacílení epistemologických zkoumání

Lonergan si v úvodu své obsáhlé studie stanoví jasný cíl svého zkoumání: odpovědět na otázku, jaká je povaha lidského poznání. Není přitom pro něho důležitý obsah, i když se jím Lonergan někdy schematicky a stručně zabývá, aby na něm mohl lépe ilustrovat proces poznávání nějakého objektu, a to co jej určuje. Není také cílem vytvořit nějaký abstraktní seznam vlastností poznání, ale pomoci člověku, aby si sám osvojil „kognitivní dynamickou strukturu“. Protože si člověk něco takového nemůže osvojit v jednom jediném okamžiku, rozhodl se Lonergan, že čtenáři nabídne postupně celý popis jednotlivých elementů této struktury. K tomuto „programu“, který je zároveň konkrétní i praktický, přistupuje autor s pedagogickou důkladností a trpělivostí. Přitom věří, že se tak podaří překlenout karteziánský dualismus a fragmentaci našeho poznání:

Právě proto se táží po povaze spíše než po existenci poznání, neboť v každém z nás existují dva různé druhy poznání. Karteziánský dualismus se svým racionalistickým *Cogito, ergo sum* (...) klade tyto dva druhy poznání jeden vedle druhého. V pozdějších racionalistických a empiricistických filozofiích se oddělují a odcizují. V Kantovském kriticizmu se opět spojují a vzájemně ruší. Jestliže tyto výpovědi aproximují fakta, pak otázka lidského poznání není, zda poznání existuje, nýbrž jaké přesně jsou jeho dvě rozdílné formy a jaké jsou mezi nimi vztahy. Jestliže právě toto je relevantní otázka, pak každé odchýlení se od ní je, úměrně velikosti této odchylky, neštěstím zvaným neporozumění.⁹⁹

Lonergan je přesvědčen o tom, že zjistit, zda právě toto je relevantní otázka nebo ne, lze jen tak, že podnikneme namáhavou průzkumnou cestu mnoha oblastmi, v nichž lidé dokáží poznávat nebo se o to pokoušejí. A dále zmiňuje vážný problém, že totiž popis poznávání nemůže zcela opomenout otázku jeho obsahu, který se stále zvětšuje a zdokonaluje. Již nyní je však natolik rozsáhlý, že ho nelze zahrnout ani do sebevětší encyklopedie, či knihovny. Proto se může zdát toto epistemologické bádání nemožné.

⁹⁹ LONERGAN, B., *Insight*, s. 11-12.

Už proto nemůže být jeho předmětem celé poznání ve smyslu obsahu, ale pokud možno celé poznání ve smyslu souboru lidských aktů, dynamické a cyklické povahy poznávání.

Lonergan indikuje tři roviny svého zkoumání: (1) lze zde najít věty o matematice, přírodních vědách, zdravém úsudku (*common sense*) a metafyzice; (2) ovšem význam těchto vět, jejich účel a význam lze postihnout jen jejich překročením a snahou o pochopení jejich přesahů a tedy i kognitivní struktury jako takové; (3) autor nabízí svým čtenářům to, co si sám osvojil, co zakusil, co promyslel a pochopil ohledně procesu lidského poznání, a k témuž chce pozvat i své čtenáře.¹⁰⁰

Kanadský myslitel tedy nechce vést jen k akademickým abstraktním úvahám, ale spíše k osobnímu a rozhodnému konání. Věří proto, že náš vhled nakonec může přivést k obrácení a proměně života.¹⁰¹ Podobně také Heidegger spojuje naše porozumění se změnou života. Jen pokud jsme schopni se sami transformovat, pokud jsme schopni změnit svoje dosavadní postoje, pak to může být znamení, že rozumíme světu, neboť i svět se mění. A tak naše interpretace světa se stále proměňuje. Náš pobyt (*Dasein* – česky doslova „bytí-tu“) však může také zbloudit.

A pokud se rozumění nalézá vždy v nějakém rozpoložení a jako takové je existenciálně odevzdáno vrženosti, pak se pobyt v sobě vždy již nějak nevyznal a zbloudil. V jeho „moci být“ je mu tudíž dána možnost, aby se ve svých možnostech opět našel.¹⁰²

Heidegger věří, že se ve svých možnostech pobyt (*Dasein*) může znovu najít, může se znovu nechat vyburcovat k vnitřní existenciální obraně vůči pasivní „vrženosti“ do tohoto světa. K tomu mu může posloužit akt porozumění rychle měnícímu se světu, které musí mít jako konsekvenci vlastní změnu smýšlení a aktivnější postoje vůči vlastní situaci ve světě.

¹⁰⁰ Srv. *tamtéž*, s. 13.

¹⁰¹ Srv. NOBLE, I., *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno, 2004, s. 263–264.

¹⁰² HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, Praha, 1996, 31.144.

2.3. Základní obrys kognitivní struktury

V Lonerganově centru v *Milltown Park* v Dublinu je uložen text kanadského myslitele z doby jeho studií v *Heythrop*, který sám nazval prostě „Teorie poznání“. Již v této práci lidskou mysl postavil do středu své pozornosti jako kritérium našeho vědeckého bádání vůbec. Vyjadřuje totiž názor, že dříve, než vznikla věda, existovalo individuální hledání pravdy a lidský úsudek.¹⁰³ Tato prvotina předznamenala dlouhodobý Lonerganův zájem o epistemologii jako základu metody v teologii. Jak jsme se již zmínili, plodem jeho bádání byl popis tzv. kognitivní struktury (*cognitional structure*), který lze najít v jeho studii o lidském poznání.¹⁰⁴ Lonergan si všímá aktů vědomí subjektu v jeho touze po poznání, popisuje dynamiku kognitivního procesu a tím, že se snaží dobrat povahy a struktury lidského poznávání, vytváří cenný instrument nejen pro samo bádání nějakého objektu, ale také pro posouzení toho, kdy výsledky takového bádání jsou pravdivé a odpovídají skutečnosti. Takový metodický nástroj by nám mohl pomoci indikovat předmět sporu a klasifikovat jednotlivé pozice v nekonečných filozofických, ale i teologických diskusích.¹⁰⁵

Je užitečné na začátku rozlišit poznání a porozumění, můžeme totiž předmět vnímat a tedy do jisté míry i poznat, aniž bychom mu porozuměli. Ovšem nemůžeme nic poznat, co bychom nemohli vnímat. Tedy pokud mluvíme o poznání, pak nutně předpokládáme existenci subjektu, který je schopný předmět vnímat, porozumět mu a pak o něm vynášet soud. Podle Lonergana v podstatě existují dva druhy vysvětlení povahy lidského poznání, i když mezi nimi existuje mnoho kompromisů, kterými je

¹⁰³ Více viz GALLAGHER, M.P., Lonergan's Newman: Appropriated Affinities, s. 735–756.

¹⁰⁴ Popisem této dynamické struktury poznání se Lonergan zabývá v mnoha místech, především pak v kap. 9–13 (s. 296–409). Pro jisté přehledné shrnutí struktury našeho vědomí a jednotlivých intencionálních kognitivních operací srv. také LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 4–12. Velmi důležité pro pochopení Lonerganovy filosofie jsou jeho vlastní přednášky v Halifax o knize *Insight*, které v redakční úpravě vyšly také knižně po názvem *Understanding and Being* (Toronto, 2000). Zde nás budou zajímat zvláště kapitoly 1, 5 a 6. Kratší a přehlednější pojednání o kognitivní struktuře vyšlo také časopisecky. Stať *Cognitinal Structure* byla poprvé zveřejněna pod názvem *Spirit as Inquiry* jako speciální téma časopisu *Continuum* (2/1964) při příležitosti šedesátin kanadského myslitele. Později byla zahrnuta do Lonerganových sebraných děl. Srv. LONERGAN, B., *Collection*, s. 205–221.

¹⁰⁵ Stručné shrnutí povahy poznání v Lonerganově pojetí nabízí Meynell v 1. kapitole monografie *The Theology of Bernard Lonergan* (Atlanta, 1986).

naplněna historie filozofie.¹⁰⁶ První objasňuje poznání na analogii vidění. Zkusme si to přiblížit na banálním příkladu. Můžu se zeptat sama sebe, zda můj dobrý známý vlastní vánoční stromek. Nejlepší způsob, jak to zjistit, je zajít k němu domů a přesvědčit se. V tomto případě platí, že i když jsem jistý fakt dříve nevěděl, mohl jsem na základě toho, že jsem se sám přesvědčil, nabýt poznání o dané věci.

Poznání zde přímo vychází z mého smyslového vnímání. Takový způsob poznávání však nemohu aplikovat v případě, že předmětem mého poznání jsou myšlenky a pocity někoho druhého nebo dávno minulé události. Tam už nestačí se prostě přesvědčit prostřednictvím užití smyslového vnímání a naší schopnosti takto nabyté vjemy zpracovat a vyhodnotit. Mohu sice obrátit svou pozornost na vnější projevy vnitřních mentálních aktů a něco usuzovat na základě toho, jak se nositel mentálních aktů chová, co říká, jak své vnitřní stavy vyjadřuje. V případě dávno minulých událostí se mohu věnovat evidenci archeologických památek a historických dokumentů, které mě odkazují k tomu, co se v minulosti odehrálo, i když daná fakta jsou aktuálně mimo dosah mých smyslů. Při snaze o pochopení, jaký je na základě právě předložené distinkce správné vysvětlení povahy lidského poznání, přicházíme k rozlišení dvou druhů otázek, na které existují dva druhy odpovědí.¹⁰⁷

První druh otázky se týká popisu nebo objasnění toho, co je dostupné naší empirické zkušenosti: „Co to jen je?“ nebo: „Proč se to děje“. Tyto otázky tedy směřují k našemu porozumění předmětu, který vnímáme. Druhá otázka zní odlišně: „Je to opravdu tak?“ Tato otázka směřuje k našemu úsudku o dané věci a můžeme na ní prostě odpovědět „ano“, nebo „ne“. Druhá otázka v jistém smyslu předpokládá již existující odpověď na otázku první.¹⁰⁸

Už jsme se zmínili, že Lonergan čerpá i z metodologie přírodních věd. Tyto vědy vycházejí z empirie, pozorovaná data se nejprve snaží popsat a následně jim porozumět – na rozdíl od filozofie se v rámci daného oboru na předmět dívají pod určitým úhlem pohledu a od ostatních dílčích poznatků o dané věci v rámci vědecké přesnosti abstrahují. Díky aktu porozumění dochází k prvním vysvětlením empirických dat, k interpretacím, jež nazýváme hypotézami, domněnkami. Na základě opakovaných

¹⁰⁶ Srv. MEYNELL, H.A., *Bernard Lonergan*, Milano, 1994, s. 64.

¹⁰⁷ Srv. *Tamtéž*, s. 65.

¹⁰⁸ Srv. LONERGAN, B., *Understanding and Being*, s. 168–172.

pozorování pak lze hypotézy ověřit, nebo vyvrátit. Popperovu zásadu falzifikace experimentu nyní ponechme stranou. Z ověřených nebo prostě nevyvrácených hypotéz se tak mohou stát teorie a vědci tyto teorie přijímají jako pravdivé tak dlouho, dokud se nepodaří najít jiné teorie, které lépe objasňují pozorované data, nebo vysvětlují větší množinu empirických dat, než teorie předchozí.

Vědeckost poznání můžeme tedy v přírodních vědách posuzovat tak, že obrátíme pozornost na přesnost s jakou to či ono poznání vychází z ověřených empirických dat – toto poznání ovšem lze klasifikovat jako prozatímní, nakolik budoucí zkoumání daného předmětu může subjekt přivést k opuštění dosavadních teorií a přijetí teorií lepších. V terminologii Lonergana ovšem nemluvíme o „hypotézách“, ale o „vhledech“. Vhled je prvním porozuměním, prozatímním vysvětlením dostupných empirických dat. Pokud je tento vhled podroben dalšímu zkoumání, pak můžeme dojít k úsudku, k závěru o dané věci či faktu, tedy k určitému dobře odůvodněnému přesvědčení, že věci jsou tak a tak.¹⁰⁹

Někdo by se však mohl právem zeptat: Ale co v situacích, kdy nelze ověřovat naše vhledy tím, že bychom pozorovali data dostupné našim smyslům? Z předchozího by vyplývalo, že nemůže poznat nic, co nemůže být předmětem naší empirické zkušenosti, co nemůžeme sami vnímat. Ale pokud je svět opravdu skutečný a poznatelný, jak předpokládáme, pak musí být možné poznat i to, co není pro subjekt bezprostředně vnímatelné. V případě, kdy nemáme přímý přístup k empirickým datům, můžeme dojít k poznání o daném předmětu také zprostředkovaně, například skrze svědectví jiných subjektů, například prostřednictvím historických pramenů. Takové poznání se pak děje na základě důvěry v autenticitu svědka a jeho svědectví.

2.3.1. Sebe-stvrzení a intencionalita kognitivních operací

Z předchozího vyplývá, že poznání není závislé jen na tom, jak věci vnímáme či nikoli, ale také na našem porozumění a na našich soudech. Při procesu poznání ovšem můžeme selhat a za pravdivé považovat interpretace vycházející z neporozumění. Jak jsme již ukázali, podle Lonergana řada slavných filozofických sporů vychází z podobných chyb v metodologii při zkoumání daného předmětu. Řešení lze podle něho najít tak, že nejprve soustředíme naši pozornost na vlastní mentální akty jako na

¹⁰⁹ Srv. *tamtéž*, s. 198n.

empirická data, které je třeba intencionálně zkoumat. Náš první pohled by měl tedy patřit vlastnímu vědomí.¹¹⁰

Tak i náš první úsudek se týká nás samých; přijímáme porozumění o sobě samých jako subjektu schopného poznávat (*self-affirmation of the knower*).¹¹¹ Zde můžeme mluvit o jednotě, identitě a úplnosti. Každý subjekt je jeden, nedělitelný a jedinečný. Je sebou samým a ne někým jiným. Je úplnou a integrální bytostí, není nějakou složeninou, souborem prvků postrádajících vzájemný vztah. Kromě toho je bytím konkrétním (nikoli abstraktním) a rozumným – je subjektem se svou autonomií, osobou nadanou rozumem a vůlí k rozhodnutím, je schopen sebe-reflexe a vědomí sebe sama. Sebe-stvrzení (*self-affirmation*) je třeba chápat v obou významech (1) v aktivním smyslu v rámci zaměření subjektu na sebe sama, ale i (2) v pasivním smyslu, tedy že se subjekt sám stává předmětem poznání. Lonergan přitom zmiňuje kognitivní operace, kterých se sebe-stvrzení týká: cítí, vnímání, imaginace, zkoumání, porozumění, vyjadřování, přemýšlení, uchopení nepodmíněného a usuzování, jehož cílem je vynesení soudu o dané věci či jevu.¹¹²

Je třeba upozornit na to, že všechny tyto operace jsou intencionální, tedy nejsou samy o sobě, ale jsou vždy nasměrovány k nějakému objektu poznání. Všechny mentální akty jsou vždy „nakloněny“ k nějaké věci, nějakému faktu či předmětu. Žádná myšlenka, reflexe, obava, pochybnost není a nemůže být izolována od předmětu, ke kterému je intencionálně vztažena. Myšlenka je vždy myšlenkou na něco

¹¹⁰ Srv. MEYNELL, H.A., *Bernard Lonergan*, s. 67.

¹¹¹ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 343n. Výraz *affirmation* v sobě významově zahrnuje schopnost uvažovat, vynášet soud, tvrdit a potvrdit. Termín *self-affirmation*, který překládáme jako „sebe-stvrzení“ pak vyjadřuje schopnost vynášet soud o sobě, tvrdit něco o sobě a potvrdit sebe sama (jako subjekt nadaný schopností uvědomit si a poznat sebe sama), ale také schopnost být předmětem vlastního mentálního aktu – myslet sám sebe. Lonergan často používá také výraz *self-appropriation*. Sloveso *appropriate*, od kterého je výraz odvozen, je významově bohaté a lze je přeložit takovými ekvivalenty jako: přivlastnit si, přisvojit si, vyhradit, věnovat, určovat, povolit, vyčleňovat apod. Termínem *self-appropriation* Lonergan míní schopnost osvojit si sebe samého jako toho, kdo je schopen poznávat a jehož vědomí je schopné sebereflexe; jde tedy v tomto smyslu o určité „sebe-osvojení“.

¹¹² Kanadský autor vypočítává jednotlivé kognitivní operace: “By ‘*self-affirmation of the knower*’ is meant that the self as affirmed is characterized by such occurrences as sensing, perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned, and affirming. The affirmation to be made is a judgment of fact...” LONERGAN, B., *Insight*, s. 343.

či o něčem, každá obava je obavou před něčím nebo obavou, že něco se nastane. Stejně tak i všechny kognitivní operace, které Lonergan zmiňuje (čítí, vnímání, imaginace, zkoumání, porozumění, vyjadřování, přemýšlení, pochopení nepodmíněného a usuzování) jsou intencionální¹¹³ a mají tedy nějaký předmět. Prvním předmětem ovšem musí být vědomí sebe sama, sebe-osvojení (*self-appropriation*) jako bytosti poznávající – tedy vnímání našeho vnímání, porozumění našemu porozumění a úsudek o našem usuzování.

2.3.2. Hierarchická a dynamická struktura vědomí

Lonergan dále upozorňuje na jistou hierarchickou strukturu (rozvrstvení) našeho vědomí. Zmíněné kognitivní operace řadí do jednotlivých úrovní naší mysli: empirické (čítí, vnímání, imaginace), intelektuální (zkoumání, porozumění, vyjadřování) a racionální (přemýšlení, uchopení nepodmíněného a usuzování).¹¹⁴ Nejprve pomocí smyslů snímáme různé počítky (*sensing*), které začneme vědomě vnímat a tak také mezi jednotlivými vjemy rozlišovat (*perceiving*). Například, když slyšíme koncert, můžeme začít vnímat jednotlivé zvuky a rozlišovat hlasy sboru od instrumentálního doprovodu, rozlišovat hlasy, bas od altu, soprán od tenoru, můžeme začít rozlišovat zvuk klarinetu od zvuku pozounu apod. Potom nastupuje schopnost tvořit struktury a obrazy za pomoci naší imaginace, obrazotvornosti (*imagining*); představivost přitom využívá obrazy přijaté ze zkušenosti.

¹¹³ „Intencionalita“ je technický termín, kterým se filozofové snaží vyjádřit nasměrování našich myšlenek, přání, otázek a jiných mentálních aktů vůči určitému předmětu. Rakouský filozof Franz Brentano po Aristotelovi a scholastice znovu uvádí intencionalitu do filozofie. Srv. BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1. svazek, 2. kniha, Leipzig, 1924, s. 124. Jeho pojetí je ovšem dualistické, dělí svět na mentální a fyzické fenomény. Jiné řešení nabízí Searle, který v duchu svého biologického naturalizmu zdůrazňuje jednotu mentálního a fyzického, rozdíl vidí jen mezi „ontologií první osoby“ (vše, co může popsat jen sám vědomý podmět, protože se např. týká jeho nejvnitřnějších intencionálních aktů) a „ontologií třetí osoby“ (vše, co může popsat jakákoli osoba, např. biologické procesy v lidském organismu jako je trávení, nervové procesy apod.). V angličtině můžeme pojem intencionality vyjádřit výrazy „aboutness“ nebo také „ofness“, což bychom snad (i když poněkud nemotorně) mohli přeložit jako „bytí-o-něčem“. Searle si hraje se slovy, když k tomu dodává: „...the ‘of’ of ‘experience of’ is in short the ‘of’ of Intencionality...“ SEARLE, J.R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, 1996, s. 37–38.

¹¹⁴ LONERGAN, B., *Insight*, s. 346–348.

Mysl předmět dále zkoumá, dotazuje se a pátrá (*inquiring*). Tím začínají kognitivní operace spadající do vyšší úrovně vědomí, kterou Lonergan nazývá intelektuální, tedy týkající se naší inteligence, naší schopnosti věci reflektovat a porozumět jim. Poznávající subjekt začíná bádát, snaží se vysvětlit a interpretovat nabytá empirická data, pokouší se jim porozumět (*understanding*). Ústřední místo v tomto procesu má již zmiňovaný vhled (*insight*), jako akt porozumění. Když subjekt došel k nějakému porozumění faktu, snaží se své porozumění formulovat, verbalizovat, vyjádřit pomocí dostupných výrazových prostředků (*formulating*).

Ani zde však proces poznání nekončí. Mysl dále přemítá nad svým porozuměním (*reflecting*), snaží se dobrat takového rozumového uchopení, které by vedlo k jádru a povaze věcí. Ne vždy jsme opravdu vědomými subjekty, často jsme podmíněni, ale když jsou podmínky splněny, pak můžeme dojít až k „uchopení nepodmíněného“ (*grasping the unconditioned*) a můžeme o poznaném vynést soud (*affirming* nebo *judging*).

Naše poznání je však nekončící dynamický proces. V dalším kognitivním procesu můžeme skrze pozorování dalších empirických dat ověřit či vyvrátit přijatý úsudek, můžeme se setkat s něčím, co bude natolik evidentní, že nás to přesvědčí o nutnosti přijmout nové teorie. A tak naše poznání neustále přechází od empirické úrovně vědomí přes intelektuální až k racionální a pak zpět k empirické. Tento proces je stále otevřený a neukončený, neboť náš úsudek nemůže být nikdy úplný a definitivní.

Rozlišení mezi intelektuální a racionální úrovní vědomí se může zdát matoucí. To proto, že se v běžném jazyce výrazy „intelektuální“ a „racionální“ používají jako synonyma. První výraz nás odkazuje na intelekt,¹¹⁵ tedy na schopnost myslet, druhý na schopnost uvažovat,¹¹⁶ vytvářet si o věcech úsudek, konstruovat určitý myšlenkový systém. Již ve starověké antropologii nacházíme hierarchickou strukturu v rozlišení lidských složek na tělo (*sóma*), duši (*psyché*) a mysl (*nús*), které křesťanský starověk doplnil ještě o složku duchovní (*pneuma*). Lonerganova kognitivní struktura, jež rozlišuje rovinu empirickou, intelektuální a racionální, může být tedy v jistém smyslu chápána jako rozvinutí starověkého a do jisté míry stále platného antropologického

¹¹⁵ Lat. *intellectus* znamená porozumění, rozum.

¹¹⁶ Výraz racionální pochází z významově bohatého lat. slova *ratio* a znamená rozumovou úvahu, rozvahu, rozmysl, ale také řád, soustavu a pravidla.

rozlišení na *sóma*, *psyché* a *nús*. Empirická rovina je koneckonců možná jen na základě tělesných smyslů, těžiště intelektuální roviny je spojeno především s naším psychickým životem, racionální rovina nás pak odkazuje na mysl, jež je podmínkou možnosti nejvyšších mentálních procesů, tedy na mysl, která je schopna abstraktního uvažování a filozofických úsudků.

Bylo by však nesprávné toto rozlišení absolutizovat, a tak zapomínat na jednotu lidského vědomí. Pokud tedy mluvíme o různých úrovních vědomí, pak se jedná jen o rozlišení jeho oblastí, ale nepřineslo by nám žádný užitek, kdybychom oddělovali jednu rovinu od druhé, jako by mohla existovat samostatně a izolovaně. Bylo by snad možné odpovědět smysluplně na otázku, kdy probíhá ta či ona kognitivní operace, pokud v praxi nejsme s to oddělit cití od vnímání, nebo porozumění od jeho konkrétního vyjádření? Kognitivní operace nemají jasný začátek a konec, prolínají se, probíhají souběžně apod. Přestože tedy můžeme rozlišit jistou posloupnost a tedy i hierarchické rozvrstvení jednotlivých operací v rámci procesu poznání, nesmíme zapomínat na to, že vědomí je jen jedno, byť strukturované.¹¹⁷

Hierarchická struktura lidského vědomí je patrná i v rozlišení dvou druhů poznání. Zatímco první druh poznání máme společný s ostatními vyššími živočichy a je redukován na smyslové zkušenosti, pro druhý je užití smyslů jen prvním krokem, neboť člověku je vlastní sebe-uvědomění, akt porozumění a kritický úsudek. Lidské poznání je složeno z mnoha různých aktů, jejichž konkrétní konfigurace se může lišit podle toho, z jaké oblasti pochází daný předmět a jakého druhu má být kýžené poznání. Ovšem jen zapojení všech třech rovin intencionálního vědomí může vést k lidskému poznání bytí jako takového.¹¹⁸

2.3.3. Usuzování a uchopení nepodmíněného

Cílem procesu našeho poznání je úsudek, kterému předchází to, co Lonergan nazývá poněkud enigmaticky „uchopení nepodmíněného“ (*grasping the unconditioned*). On sám to rozvádí tak, že v pojmu „nepodmíněné“ je sloučením několika prvků (1) podmíněného, (2) vztahu mezi podmíněným a jeho podmínkami a (3) naplněním podmínek. To, co je podle kanadského autora podstatnou podmínkou, je přitom fakt,

¹¹⁷ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 349n.

¹¹⁸ Srv. LONERGAN, B., *Collection*, s. 205–221.

že subjekt přijme za své, že je poznávající bytostí (*self-appropriation as knower*). Spojení mezi podmíněným a jeho podmínkami může reprezentovat výrok, který potvrzuje nejen přijetí sebe jako poznávajícího, ale následně i konkrétní realizaci tohoto procesu na základě vyjmenování konkrétních kognitivních operací. Naplnění podmínek je pak dáno v intencionálním vědomí.¹¹⁹

Každá kognitivní operace musí podléhat vnitřním pravidlům, aby tak dynamická jednota vědomí dovedla subjekt až ke správnému úsudku. Úsudkem je konečným aktem, který je vyjádřený konceptuálně a je založený na dostatečné jistotě. V tomto kontextu některé moderní pojetí poznání mluví o „evidenci“. Jde o metaforický výraz, který odkazuje na pojetí poznání jako zření. Pro Lonergana je úsudkem vědomý reflexivní akt, který je schopen pochopit to, co je zdánlivě nepodmíněné (tedy podmíněné, jehož podmínky jsou splněny).

Podmíněné se stává nepodmíněným, pokud subjekt rozeznává, že všechna relevantní data jsou už ve skutečnosti dána a že neexistují žádná další data, jež by mohla tuto jasnost (*intelligibility*) zpochybnit. Úsudek je přitom vždy osobním aktem subjektu, tedy nemůže jej nikdo vykonat místo něj. Od subjektu tedy tento intencionální akt vyžaduje odpovědnost. Správný úsudek subjekt musí přijmout vhod či nevhod, přitom musí vzít v potaz všechny poznatky, které dosud o daném předmětu získal, a nesmí se vyhýbat důsledkům, tedy připravit se na to, že závěr, ke kterému na základě dlouhého procesu poznání došel, si vyžádá určité jednání.

2.4. Objektivnost poznání

Další Lonerganova analýza se týká otázky objektivní hodnoty našeho poznání. Tuto otázku ovšem nelze uspokojivě odpovědět, pokud předtím nevyjasníme pojem objektivity jako takový. Tento konvenční termín totiž není jednoznačný. Jeho nejednoznačnost je spojená s intuitivní koncepcí poznání, kterou se Lonergan snaží překonat. Objektivní hodnota lidského poznání nespočívá ve schopnosti pojmut “*objectum*” jako něco odlišného, než čím je subjekt. Ta spočívá spíše ve schopnosti poznat bytí takové, jaké je. Toto bytí přitom může být jiné než je subjekt, nebo to může být

¹¹⁹ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 343–344.

i subjekt sám.¹²⁰ V Lonerganově vysvětlení jsou dva důležité prvky, o kterých nyní pojednáme.

Prvním prvkem je neomezený dosah vědomého, intencionálního, rozumového a racionálního dynamizmu, který celý kognitivní proces posiluje. Prostor subjektivity není uzavřen do sebe a lidské vědomí má sklon směřovat k transcendentnu, tedy k tomu, co je přesahuje. O tom svědčí to, že máme tendenci při zkoumání překračovat hranice svých dostupných prostředků, takže se snažíme předmět poznat v jeho nepodmíněné perspektivě. Ptáme se, co nebo zda to je, přičemž ono „je“, které je zde míněno, vylučuje jakoukoli omezující kvalifikaci.

Druhým prvkem je sám úsudek (*judgment*). To, co úsudek připojuje ke kognitivnímu procesu, není ve spojení podnětu a přísudku, ale v tom, že nabízí plné spojení onoho „jest“ s racionálním závěrem. Úsudek spočívá v plném postulování poznatelného obsahu, který je především chápán jako imanentní pojem v lidském myšlení. Tento obsah je rozpoznán jako vzdálený od relativity úsudku subjektu a od každé vnější omezující podmínky. Význam odpovědi v úsudku přitom odpovídá významu otázky. Je-li otázka transcendentní, potom by také odpověď měla být transcendentní.

Fakt, že objektivní poznání je poznání bytí a že toto poznání se děje v úsudku, který je podložený a tedy pravdivý, poukazuje na úzké spojení subjektivity a objektivity. Racionální úsudek je výkon subjektu, který věnuje pozornost všem relevantním údajům, povoluje uzdu své zvědavosti, takže si klade všechny rozumné otázky, které lze klást, a reflektuje bez emocí nad tím, nakolik mentální syntéza odpovídá daným údajům. Přitom musí překonávat jakýkoli sklon k tomu, tento vztah závěrů k dostupným údajům upravovat, aby se jevil adekvátní a odpovídal osobním zájmům. Navíc se zároveň dobrovolně podřizuje sebe-opravnému procesu, který má za cíl krůček po krůčku dosáhnout takového úsudku, jenž by byl v každém ohledu vyvážený.

To vše se neděje bez jisté mravnosti poznání, která subjekt osobně angažuje. Pokud objektivita poznání je získána jen jednotlivcem, jenž je pozorný, inteligentní, racionální a odpovědný, pak chápeme, jak pregnantní je Lonerganovo tvrzení, které později často opakuje: “Ryzí objektivita je plodem autentické subjektivity”.¹²¹

¹²⁰ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 401n.

¹²¹ LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 265, 292, 338.

Usuzování (*judging*) zahrnuje odpovědnost toho, kdo usuzuje, odpovědnost která nemůže být vyměněna za žádnou jinou metodu nebo logický systém.

2.4.1. Uchopení skutečnosti

S objektivním poznáním je úzce spojená otázka metafyzická, která se táže po bytí, po skutečnosti a její poznatelnosti, tedy otázka, co vlastně poznáváme, když konáme operace, které jsme popsali výše. Bytí je spojeno s objektivním poznáním našeho kognitivního dynamizmu,¹²² je poznáno díky rozumovému uchopení (vhledu) a v rámci smysluplného závěru našeho usuzování.¹²³ Setkáváme se zde s operativní definicí, v které definujeme bytí ve vztahu k operacím nutným k jejímu poznání. Přivádí nás to k základu Lonerganova myšlení, totiž že korespondenční vztah mezi kognitivním aktem našeho vědomí a bytím implikuje rozumné a racionální pojetí skutečnosti. To vychází z předpokladu, že skutečnost je ve své podstatě poznatelná.¹²⁴

Na tomto bodě mohou mnozí čtenáři Lonerganovy knihy *Insight* uvíznout. Pokud přijmeme předpoklad, že skutečnost je ze své podstaty poznatelná, pak nás to může přivést k chybným závěrům. Můžeme se například domnívat, že jde o banální zkušenost, kdy jen prostě dovolíme realitě, aby se sama ukázala. Skutečnost však podle Lonergana poznáváme spíše na základě úsudku, jenž je závěrečným výsledkem našeho úsilí o porozumění. Zcela nezbytné k poznání je proto aktivní prostředkování subjektu. Lonergan na to upozorňuje mimo jiné i následujícím tvrzením „Nehmatatelný akt racionálního souhlasu je nutnou a dostatečnou podmínkou pro poznání skutečnosti“.¹²⁵

V pozdějších spisech Lonergan dokonce v tomto kontextu mluví o „intelektuální konverzi“,¹²⁶ která spočívá v tom, že subjekt opustí koncepci skutečnosti se svou vnější extrovertní tendencí, kterou lze vnímat na rovině smyslů (skutečnosti jako něčeho, co už je teď tady venku), a přijme koncepci skutečnosti jako

¹²² Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 372

¹²³ Srv. *tamtéž*, s. 416, 470, 663.

¹²⁴ Srv. *tamtéž*, s. 522n.

¹²⁵ *Tamtéž*, s. 561.

¹²⁶ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 238.

něčeho, co je pozvolna poznáváno díky účinnému procesu porozumění. Lonergan toto pojetí nazývá „kritický realizmus“ (přičemž výraz „kritický“ znamená ověřitelný naší kognitivní činností), a často poukazuje na jeho soulad s „křesťanským realizmem“, tedy realizmem, který je implikován v křesťanské víře.¹²⁷

Těžko bychom dostatečně mohli docenit důležitost racionálního pojetí skutečnosti, která jen tematizuje to, co je operativně přítomno v jakémkoli konání směřujícím k poznání. Je ostatně výsledkem dlouhých sporů v moderní filozofii. Na základě korespondenčního vztahu mezi bytím a dynamizmem intencionálního vědomí je Lonergan schopen vypracovat ověřitelnou metafyziku – ověřitelnou ve smyslu výsledku kognitivního procesu, který nám umožňuje poznat bytí ve své celistvosti, všechny jeho složky a jeho strukturu. Tím se každá disputace na poli metafyzické spekulace redukuje „na otázku konkrétního psychologického faktu“.¹²⁸

Lonergan rozlišuje mezi „poměrným“ bytím (*proportionate being*) a transcendentním bytím. V metafyzice tak využívá intencionální kognitivní dynamiku, která sice na jedné straně začíná od smyslových dat, na straně druhé však oblast naší empirické zkušenosti překračuje. Metafyzické pojmy potence, formy a aktu podle kanadského autora odpovídají třem složkám kognitivní struktury. Vztahy, distinkce, nebo rozvoj a konečnost světa jsou definovány poukazem na operace, díky nimž tyto aspekty a složky skutečnosti poznáváme. V Lonerganově koncepci „integrální heuristické struktury“¹²⁹ světa bytí můžeme identifikovat jak jistou míru kontinuity s dosavadním metafyzickým pojetím umírněného realizmu, tak i nové rozlišení mezi metafyzikou a vědou. Zatímco metafyzika předchází obecné struktuře skutečnosti tím, že formuluje způsob, jak naše poznání funguje, věda nabízí vysvětlení empirických dat na základě nikdy nekončícího procesu výzkumu.¹³⁰

Jak uvidíme v další části této práce, tyto své myšlenky Lonergan dále rozvíjí, když se snaží definovat svoji „trascendentální metodu“ tak, že tím dává možnost využít

¹²⁷ Je tedy podle Lonergana pravým významem Zjevení a církevního učení, jenž je přijat v obsahu víry, že předává a uchovává skutečnost. Srv. LONERGAN, B., *The Origins of Christian Realism*, in *A Second Collection*, s. 239–261.

¹²⁸ LONERGAN, B., *Insight*, s. 448.

¹²⁹ Srv. *tamtéž*, s. 507n, 416.

¹³⁰ Více viz MURA, G.–PENZO, G. (ed.), *La Filosofia Cristiana nei Secoli XIX e XX, II: Ritorno all'Eredità Scolastica*, Roma, 1994, s. 843–863.

právě dynamickou kognitivní strukturu. Ve svém díle *Method in Theology* hovoří o dvou důležitých fázích teologického bádání: (1) o fázi zprostředkovávající (*mediating*) a (2) fázi zprostředkovávané (*mediated*). V první fázi jde o náboženskou tradici zprostředkovávající z minulého sociokulturního kontextu (výzkum, interpretace, dějiny a dialektika), v druhé fázi o teologii zprostředkovávanou do sociokulturního kontextu přítomného (základy, nauky, systematizace a komunikace). Jak se přesvědčíme, mluví-li Lonergan o „metodě“, chápe ji spíše jako lidskou dovednost, než jako vědu. Metodou je pro něho – zcela v intencích našich dosavadních úvah – právě normativní schéma mezi sebou propojených a cyklicky se opakujících operací, které přinášejí stále lepší a úplnější výsledky.¹³¹ Pojem „transcendentální“ je zde přitom chápán tak, že tyto výsledky nejsou kategoriálně limitovány na nějakou oblast nebo nějaký výjimečný způsob bádání, ale týkají se každého případu, který by mohl být uchopen v transcendentálních a tedy zcela otevřených pojmech.

¹³¹ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 4.

3. Lonerganova metoda v teologii

V minulé části jsme se věnovali Lonerganově studii o lidském poznání, zejména jeho popisu dynamické kognitivní struktury. Mezi vydáním knihy *Insight* (1957) a dokončením vrcholného díla *Method in Theology* (1972) uplynula poměrně dlouhá doba. Toto období kanadský myslitel věnoval mimo jiné i využitím vhledů týkajících se intencionálního procesu poznání v teologii.

K tématům, jež v této době Lonergan zkoumal, patřil humanitní svět, konstituovaný významy a motivovaný hodnotami. Ve svých přednáškách a odborných statích představil subjekt, jenž se realizuje v kultuře a v ní rozumně, racionálně a odpovědně uspořádává svá porozumění a své závěry. Lonergana přitom zaujalo rozlišení mezi přírodními a humanitními vědami, jak je představil Dilthey. Ten zdůraznil důležitost historie a hermeneutiky pro humanitní studia.¹³² Lonergan se začal tímto rozlišením intenzivně zabývat a zaměřil se zejména na rozmanitý původ významů v lidském vědomí. V tomto kontextu se věnoval především dějinné dimenzi lidské skutečnosti a historicitě významu.¹³³ Motivovalo ho k tomu především hledání adekvátní metody pro teologii. Ta podle něho v dnešní době nesmí ignorovat dějiny, nebo je nechat jen vědám pomocným. Proto Lonergan viděl jako hlavní cíl své práce uvedení historie do katolické teologie.¹³⁴ Dilthey ho sice v tomto úsilí inspiroval, metoda kanadského jezuita je však širší.

¹³² Německý filozof, pedagog, psycholog a teolog Wilhelm Dilthey (1833–1911) postavil proti metodě přírodních věd vlastní metodu humanitních (společenských) věd. Zatímco přírodní vědy zkoumají svět z kauzální perspektivy, úkolem „duchovních věd“ (*Geisteswissenschaften*) je podle zakladatele „filozofie života“ zkoumat a vysvětlovat vztahy mezi prožitkem (*Erlebnis*), výrazem (*Ausdruck*) a porozuměním (*Verstehen*). Proto duchovní vědy musejí být ve své podstatě historické, tedy interpretovat předměty svého zájmu v dějinném vývoji. Jejich hlavní metodou je pak hermeneutika, jež usiluje o správný výklad výroků v jejich původním společensko-kulturním kontextu. Více srv. DILTHEY, W., *Uvedení do vědy duchové*, Praha, 1901.

¹³³ Více k významu srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 57–99.

¹³⁴ Srv. CROWE, F.E., *Lonergan*, s. 147.

Mezi společenskými vědami je podle Lonergana třeba rozlišovat. Některé se zamýšlejí nad jednotlivostmi v jejich původním společensko-kulturním kontextu, jiné tíhnou k univerzálnímu poznání, byť vycházejí ze zkušenosti člověka a jeho dějinnosti. Kanadský myslitel proto navrhuje rozlišení mezi humanitními „vědami“ (*sciences*) na jedné straně, a humanitními „studiiemi“ (*studies*) případně humanitním „učením“ (*scholarship*) na straně druhé. Do druhé skupiny pak zařadil dějinně-interpretaci disciplíny jako literaturu, exegezi, historii nebo teologii.

V tomto kontextu Lonergan přemítá také nad otázkou dialektiky, která se mu pro teologické zkoumání zdá velmi důležitá. Ostatně mnoho dogmatických formulací se ustálilo teprve na základě vleklých sporů a debat. Kupříkladu znění zásadních věroučných článků, které jsou dnes součástí našeho vyznání víry, se upřesnilo během vášnivých diskusí otců na prvních ekumenických koncilech. Jak Lonergan upozorňuje už na začátku své studie o poznání, intencionální vědomí je schopno porozumět, ale může bohužel plodit i neporozumění,¹³⁵ není tedy jen původcem smyslu, pravdy a hodnot, ale také nesmyslů, chyb a antihodnot. Tento pohled zakládá nejen možnost mnohosti tvrzení, ale také možnost takových tvrzení, jež si odporují. Cesta k ryzímu porozumění pak nezřídka vede skrze dialog a v napětí mezi krajnostmi. Stavba našeho poznání v humanitním světě se rozvíjí i na základě výroků, které si vzájemně oponují.

Zkoumání světa humanitních studií Lonergana přivedlo k tomu, že začal věnovat větší pozornost dynamizmu lidského ducha, jenž si – i díky odpovědné cestě k racionálnímu porozumění – začíná klást otázku: „Co bych měl konat?“ Nebo: „Co by bylo správné v tuto chvíli udělat?“ Lonergan problému etiky věnoval už osmnáctou kapitolu své knihy o lidském porozumění,¹³⁶ ale tam se soustředil především na vztah mezi racionálním poznáním a odpovědným jednáním. Později však začal klást mnohem větší důraz na morální intencionalitu, jejíž předmět odpovídá otázkám, které si sama klade. Začíná se proto věnovat širší škále etických problémů, které vedle vztahu k odpovídající kognitivní struktuře přinášejí navíc jisté specifické uspořádání.¹³⁷

Taková zkoumání ovšem značně rozšířila horizont jeho zkoumání. Ten byl dosud skoro výhradně omezen na osobní angažovanost, jež měla i na základě praktických návyků subjekt co nejučinněji dovést k porozumění. Ve své knize *Method*

¹³⁵ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 7.

¹³⁶ Srv. *tamtéž*, s. 618–659.

¹³⁷ K Lonerganově pojednání o lidském dobru viz LONERGAN, B., *Method in theology*, s. 27–55.

in *Theology* Lonergan ovšem ukazuje, že úsudek jakožto závěr otevřeného kognitivního procesu může být provázen změnou dosavadního směřování, a to pokud možno „změnou k lepšímu“.¹³⁸ Tuto změnu, jež se odehrává na rovině intelektuální, morální a náboženské, lze nazvat konverzí. Taková událost je přitom spojena se svobodným a odpovědným rozhodnutím.¹³⁹ Moment poznání vtělený do mravního aktu hledá svůj vlastní předmět, který je hodný úcty a šíření, ale který se plně realizuje jen na základě svobodného rozhodnutí. Důležité místo zde má i citění, jež je afektivním objetím dané hodnoty a může se na našem účinném rozhodnutí výrazně spolupodílet.

3.1. Geneze Lonerganovy transcendentální metody

Jak jsme se již zmínili, v době svého působení v Římě napsal Lonergan pojednání o christologii a trinitární teologii, která měla posloužit především jako učebnice pro studenty na Gregoriánské univerzitě, kde tehdy přednášel. Díky tomu se mohl více zamyslet nad teologickou metodou a využít k tomu svou dosavadní analýzu kognitivní dynamiky. Úvahy nad metodou se staly základem jeho tehdejších odborných článků, přednášek a seminářů. Důležité zmínky nacházíme i v jeho korespondenci.¹⁴⁰ Později tyto myšlenky znovu systematicky přepracoval a tak vznikla jeho kniha *Method in Theology*. Název je příznačný a dobře vyjadřuje Lonerganův záměr. Byl totiž přesvědčen, že jeho přístup je širší, proto „metoda v teologii“ nikoli „teologická metoda“.

První črty tohoto díla nacházíme zejména v pozoruhodné stati nazvané *Method in Catholic Theology*, o níž referuje Crowe.¹⁴¹ Tato studie uložená v Lonerganově archivu vznikla na základě série přednášek z roku 1959 – především kurzu na Gregoriánské univerzitě v Římě, který nesl název *De intellectu et methodo*, ale pak i anglické přednášky na konferenci Společnosti pro teologická studia (*Society for the Study of Theology*) 15. dubna 1959 v Nottinghamu. Ten je pro nás dnes důležitým dokumentem, protože díky němu jsme schopni autoritativního výkladu latinských

¹³⁸ *Tamtéž*, s. 52.

¹³⁹ Například svobodné rozhodnutí uvěřit. Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 730n.

¹⁴⁰ Více o tomto 25 let trvajícím období hledání adekvátní metody v teologii viz: CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s.105–132.

¹⁴¹ Srv. *tamtéž*, s. 119–122.

poznámek k římskému kurzu. Lonerganovým zájmem v této stati je mimo jiné snaha nově uchopit problém vztahu mezi dějinami a systematickou teologií. Kanadský autor v tomto kontextu formuluje několik důležitých pravidel, která by měl teolog zachovávat: Musí směřovat k porozumění, ale porozumění, které by bylo systematické. K lepšímu závěru o daném předmětu přispívá i to, že teolog nejprve zkoumá názory opačné. Teprve na základě této analýzy je schopen účinněji a přesněji formulovat svou pozici. Musí také přijmout odpovědnost za svůj úsudek.¹⁴²

Již z tohoto úryvku je zjevné, nakolik zde Lonergan vychází ze své předchozí studie o lidském poznání. Na příkladech z dějin teologie v této stati demonstruje, že tato pravidla jsou nejen imanentním nástrojem pro systematickou teologii, ale jsou také relevantní pro historickou teologii vůbec. Zmíněná pravidla tedy jsou nejenom cílem, ale i východiskem. Jejich úkolem například ve středověku bylo sjednotit spekulativní a historickou teologii, a tedy i jednotlivé teologické vhledy, kterých učenci v různých stoletích dosáhli. Vzhledem ke svému dynamickému charakteru se pak tato pravidla mohou stát účinným nástrojem i při syntéze mezi spekulativní teologií v dějinném přehledu a jejím současným pojetím.¹⁴³ To nám umožňuje uspět v našem úsilí o rekontextualizaci minulých vhledů do současného sociokulturního prostředí – jako novému porozumění naší víře.

Jak jsme již ukázali v závěru předchozí části, Lonergan mluvil o metodě transcendentální. Ta je totiž opřená o základní strukturu intencionálního vědomí, jež je ověřitelné, a proto se může stát fundamentem specifického metodického přístupu v různých oblastech lidského poznání.¹⁴⁴ Metoda objevená na základě analýzy naší intencionality nespočívá ve sbírce nějakých konceptů, kterými by naše mysl měla být obdařena, a nespočívá ani v nějakém souboru specifických operací, které bychom byli nuceni *a priori* přijmout. Spíše jde o jakési všeobjímající pojetí poznání, pravdy, bytí a dobra.

Transcendentální pohled stojí na počátku každého kategoriálního systému a tedy i u zrodu společensko-kulturních kontextů neomezené rozmanitosti. Jak jsme viděli, pro Lonergana je tato metoda určitým uměním a dovedností, jež vychází ze

¹⁴² Srv. *tamtéž*, s. 120.

¹⁴³ Srv. *tamtéž*, s. 121–122.

¹⁴⁴ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 13–25.

sebe-osvojení subjektu jako bytí poznávajícího a schopného sebereflexe. Tím, že subjekt přijímá za svou dynamickou kognitivní strukturu, ono normativní schéma operací, jež vede k pokroku v poznání, přijímá transcendentální metodu. Neboť výsledky tohoto procesu nejsou kategoriálně omezeny, ale týkají se každého případu, který lze uchopit v transcendentálních pojmech.¹⁴⁵

3.2. Základní obrys díla *Method in Theology*

Kromě svého zájmu o intencionální vědomí subjektu si Lonergan připravil pole pro své dílo o metodě v teologii také analýzou moderního kulturního kontextu, kde se zaměřil především na nové pojetí vědy, na filozofická zkoumání subjektivity a historicko-hermeneutická studia. Tyto své poznatky využil v rámci celoročních kurzů přednášek v letech 1961-1962 na Gregoriánské univerzitě a na *Regis College* v Torontu, jejichž hlavním předmětem byla právě metodologie užívaná v teologických studiích. Vzhledem k tomu, že se nám dochovaly jak latinské poznámky k římským přednáškám, tak prepis záznamu anglických přednášek v Torontu, můžeme poměrně přesně rekonstruovat tehdejší Lonerganovo myšlení.¹⁴⁶ V jeho středu zůstal poznávající subjekt a jeho kognitivní jednání, kterému se Lonergan soustředěně věnoval už ve svém předchozím díle *Insight*. Ve svých přednáškách z této doby však mnohem větší pozornost věnoval otázkám spojeným s pojmy horizontu, konverze nebo autenticity. Dále se posouvá jeho reflexe nad kontinuitou, a tedy nad vztahem mezi minulostí a současností, hodnotami, dobrem, ale především pak nad významem (*meaning*) a jeho rolí v lidském životě a intencionálním vědomí.

V době, která následovala, se Lonergan věnoval svému traktátu *De Deo Trino* (1964), jenž pro něho byl jakousi labutí písni tradiční scholastické teologie.¹⁴⁷ Ovšem již v roce 1965 vznikla první pracovní verze díla *Method in Theology*. Tu pak Lonergan dále rozšiřoval a doplňoval. Vážná choroba přerušila jeho bádání a vedla k tomu, že se v roce 1971 rozhodl svou dosavadní práci zveřejnit. Kniha vyšla v roce 1972 a hned v roce následujícím se pro velký zájem dočkala druhého vydání. Podle

¹⁴⁵ Srv. *tamtéž*.

¹⁴⁶ Více viz CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 123–124.

¹⁴⁷ Srv. *tamtéž*, s. 124–125. Z našeho pohledu si zvláštní pozornost zaslouží především pasáž, jež se věnuje hermeneutickému aspektu exegeze.

některých nedosahuje takové intelektuální hloubky jako *Insight*, jiní její podobu hájí. Například Crowe poukazuje v této souvislosti na to, že Lonergan v obou dílech čerpá poučení o lidském porozumění z různých zdrojů: v *Insight* především z matematiky a přírodních věd, v *Method in Theology* z věd humanitních, z historie a teorie dějin. To jistě neznamená, že by se snížila úroveň jeho argumentace.¹⁴⁸ Na druhé straně není možné ukryt fakt, že dílo *Method in Theology* je na rozdíl od *Insight* mnohem stručnější a místy až schematické. Je tedy pravděpodobné, že autor chtěl tento text více rozvinout, aby tak svým stylem a důslednou argumentací vhodněji navázal na předchozí studii, ale neměl k tomu už dost prostoru.

V úvodu své knihy definuje roli teologie jako prostřednice mezi daným kulturním prostředím a rolí náboženství v něm. Odmítá přitom klasické normativní pojetí kultury a vychází z pojetí empirického, podle něhož kultura, jakožto soubor významů a hodnot, podléhá změnám. Může se vyvíjet a zanikat, vzkvétat i upadat. Pokud ovšem teologie má účinně plnit svou zprostředkovávající roli, pak i ona nutně musí podléhat změnám, a potřebuje metodu, jež by ji umožnila adekvátně reagovat na neutichající výzvu k rekontextualizaci.

Svou knihu rozdělil autor do dvou částí. V první se snaží vymezit základní pojmy (metodu, lidské dobro, význam a náboženství), jimž se věnoval v předchozích letech. V poslední kapitole první části pak roviny kognitivní struktury použil jako klíč k popisu zásad jednotlivých oblastí zájmu teologů. Zároveň rozlišil dvě fáze teologického zkoumání, v první se teolog konfrontuje s minulým křesťanským společenstvím, v druhé zaujímá osobní postoj k tomu, co nám bylo z minulosti předáno, aby našel základ pro směřování společenství do budoucnosti. V tomto kontextu Lonergan mluví o osmi „funkčních specializacích“ (*functional specialties*), které opisují čtyři roviny intencionálního vědomí ve zmíněných dvou fázích.¹⁴⁹ Těmto specializacím se pak Lonergan věnuje ve zbytku své knihy.

Každé teologické zaměření je spojené s cílem či úkolem specifickým pro danou rovinu kognitivní struktury. V první fázi, která začíná od empirické roviny, Lonergan zmiňuje následující cíle: hledat údaje ve výzkumu (*research*), vystihnout jejich význam trefným výkladem (*interpretation*), uspořádat dějinná fakta (*history*)

¹⁴⁸ Srv. *tamtéž*, s. 137.

¹⁴⁹ Rozdělení na osm funkčních specializací se jen částečně pokrývá se zavedenými teologickými specializacemi. Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 125–145.

a analyzovat dialektické spory (*dialectic*). V druhé fázi jde o opačný pohyb tytéž struktury intencionálního vědomí: objektivizace horizontu předporozumění nepřimo vyjádřeného už v existenciální události konverze (*foundations*), vyjádření úsudku o faktech a hodnotách v konzistentním učení (*doctrines*), hledání adekvátního porozumění a jeho systematizace (*systematics*), a nakonec zajištění údajů vhodných pro věrohodné a účinné hlásání křesťanského poselství (*communications*).

Vzhledem k tomu, že Lonerganova metoda vychází z dynamické kognitivní struktury, kde jsou jednotlivé operace mezi sebou propojené a umožňují subjektu dojít k pravdivému poznání bytí, tak také jednotlivé specializace v obou fázích teologické reflexe jsou na sobě vzájemně závislé a jsou součástí neustávajícího kumulativního procesu. Z normativního schématu lidské intencionální dynamiky je odvozen jak způsob, jakým kanadský autor rozlišuje osm úkolů či cílů specializací, tak i to, že vnímá tento proces v jeho nedělitelné integritě. Zvláštní pozornost si přitom zaslouží důraz, jaký je kladen na existenciální rovinu vědomí. Metoda založená na přesnosti a racionálních nárocích se nesmí stát jen nějakým intelektuálním cvičením, a zanedbat tak rovinu mravního a náboženského způsobu života, jež se projevuje intersubjektivně.¹⁵⁰

3.2.1. Autentická subjektivita a tradice

Již ve své studii o lidském poznání odpovídá Lonergan na filozofickou otázku po skutečnosti poukazem na intencionální dynamiku. K pravdivým odpovědím můžeme dojít jen na základě jednání autentického lidského subjektu. Ten vytváří své vlastní imperativy, jež působí ve struktuře jeho vědomí. Směr Lonerganova teologického myšlení je analogický. Skutečností, kterou je třeba objektivně poznat je křesťanské poselství. Základem teologické reflexe přitom není osvojit si nějaký soubor apologetických tvrzení a důkazů, jak tomu často bylo v tradiční novoscholastické fundamentální teologii. Teolog by měl naopak vycházet ze své autentické lidské a křesťanské subjektivity.

Ostatně křesťanská pravda je spojená s apelem, který míří ke každému osobně a vyzývá nás k obrácení a autentické víře v jádro evangelního poselství.¹⁵¹ Proto jen

¹⁵⁰ Více o intersubjektivitě a její relevanci pro utvoření významu v lidském životě viz *tamtéž*, s. 57–61.

¹⁵¹ „Obráťte se a věřte evangeliu!“ (Mk 1,15).

angažovaný subjekt, který se obrátí k radostné zvěsti evangelního poselství, je uschopněn k teologickému zkoumání. Úlohou teologa je především reflexe nad tím, čemu uvěřil, a snaha o „porozumění víře“ (*intellectus fidei*). Proto jen ten, kdo žije duchovně, v sobě nese kritérium pro pravdivé usuzování (*judging*) o křesťanském tajemství¹⁵² – jak bezprostředně ve svém životě, tak zprostředkovaně skrze porozumění svědectvím o náboženské zkušenosti v běhu dějin.

Opravdové prožívání křesťanské víry je tedy základem a nutnou podmínkou objektivního poznání pravdy o Božím sebe-sdělení v Ježíši Kristu. Přitom „autentická subjektivita“, o které se Lonergan často zmiňuje, spočívá v tom, že je teolog pozorný v zakoušení, přemýšlivý v reflexi nad náboženskou zkušeností, racionální v usuzování a odpovědný v rozhodování. Toto lidské konání, vycházející z obecné intencionální dynamiky subjektu, je hierarchickou a integrovanou strukturou, jež podmiňuje křesťanskou kulturu a její rozkvět. První tři operace pomáhají teologovi poznat skutečnost takovou, jaká je, čtvrtá pak udělat to, co je správné.¹⁵³

Díky předchozím úvahám je možné nahlédnout, nakolik je pro Lonerganovu metodu důležitý obrat k člověku a jeho zkušenosti. V rozlišení teologických specializací jasně rozeznáváme již dříve popsanou heuristickou strukturu. Tato struktura nejenom vede k obsahu poznání, ale sama je předmětem intencionálního vědomí. Subjekt se postupně táže: Co to znamená? Rozumím tomu správně? Pokud je tomu tak, co bych měl dělat?¹⁵⁴

Přitom se děje dvojí pohyb: První je vzestupný a vede subjekt od zkušenosti, přes porozumění a závěry až k hodnotám a odpovědnému jednání. Druhý je sestupný a vede jej od hodnot předaných v rodině či ve společnosti k vlastnímu osvojení, k autentickému životu a dalšímu předávání toho, co mu předchází generace předaly.¹⁵⁵ Zatímco první reprezentuje vývoj lidského poznání, který vede k novým objevům, rozkvětu kultury a pokroku vůbec, druhý reprezentuje tradici, svět hodnot, významů

¹⁵² „Člověk obdařený Duchem je schopen posoudit všecko...“ (1 Kor 2,15) Více k významu spirituality pro Lonerganovu metodu v teologii viz DUNNE, T., *Lonergan and Spirituality: Towards a Spiritual Integration*, Chicago, 1985.

¹⁵³ Více o náboženské konverzi a autentickém křesťanském životě jako nezbytném horizontu pro teologickou reflexi viz MEYNELL, H.A., *Bernard Lonergan*, s. 78–82.

¹⁵⁴ Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 140.

¹⁵⁵ Srv. *tamtéž* s. 141. Viz též MEYNELL, H.A., *Bernard Lonergan*, s. 82.

a symbolů, jež jsme převzali od našich předků v rámci osobního vývoje, výchovy a socializace – prostřednictvím rodičů, vychovatelů či pedagogů.

Lonergan se odvolává na švýcarského psychologa Jeana Piageta, který popisuje čtyři stádia kognitivního vývoje dítěte. Postupně se formují jeho důležité schopnosti ve vztahu k předmětům či situacím: (1) Nejprve poznává své okolí jen pomocí smyslového vnímání, vnímá pohyb a stálost objektů; (2) poté se učí užívat jazyk, vnímat sebe sama a své já; (3) pak teprve je schopen konkrétních kognitivních operací, učí se logicky přemýšlet o konkrétních událostech, ale také chápat stálost či změnu množství a hmotnosti objektů; (4) nakonec se formuje i jeho schopnost formálních operací, logického uvažování o abstraktních pojmech.¹⁵⁶

Tento vývoj je popoháněn schopností se asimilovat a přizpůsobit se situaci či okolí. Nahromadění chyb způsobí tak velký nesoulad, že musí subjekt přistoupit ke složitějšímu přeuspořádání myšlenkových struktur. Vývoj směřuje ke stále většímu mistrovství. Podle Piageta to lze dobře popsat například odkazem na matematické uchopení skupiny, kde každé operaci ve skupině odpovídá operace opačná, a každé kombinaci operací odpovídá opačná kombinace operací. Jsou-li operace seskupeny, subjekt se může vrátit na začátek, a pokud to učiní bez zaváhání, pak už dosáhl jistého mistrovství. Neméně důležitá je i schopnost mediace, tedy zprostředkování určitých operací, které subjekt nekoná sám od sebe, ale přejímá je. Dítě se na základě užívání imaginace, jazyka a symbolu postupně učí uchopit nejenom to, co je bezprostřední, ale i to, co je zprostředkované. Nakolik se dítě naučí používat jazyk, natolik přivykne i abstraktnímu uvažování.¹⁵⁷

To, co platí pro rozvoj dětské mysli, platí podle kanadského myslitele v jistém smyslu pro autentickou subjektivitu vůbec. Subjekt je schopen stále vyšších kognitivních operací a pozornost jeho intencionálního vědomí se přenáší od bezprostředního okolí, od aktuálních událostí a konkrétních předmětů, k širšímu horizontu, jenž zahrnuje i paměť či zdravý úsudek druhých lidí, kulturu, hodnoty, významy, symboly, filozofické předpoklady, náboženská přesvědčení, nebo tradici teologické reflexe určitého společenství. Lonergan k tomu o něco dále dodává:

¹⁵⁶ Více o tomto psychologickém přístupu viz např. PIAGET, J., *Psychologie inteligence*, Praha, 1999.

¹⁵⁷ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 27–28.

Osvojení společenského, kulturního a náboženského dědictví je většinou otázkou přesvědčení. Existují samozřejmě věci, které pro sebe sami objevujeme, které známe prostě díky vlastní vnitřní a vnější zkušenosti, vlastním vhledům, vlastním úsudkům o faktech a hodnocením. Ale takto imanentně získané poznání je jen zlomkem toho, co každý civilizovaný člověk považuje za své vědění. Naše bezprostřední zkušenost je obklopena rozsáhlým kontextem, který je složen ze zpráv o zkušenostech druhých lidí na jiných místech a v jiných dobách.¹⁵⁸

Proces poznání je tedy vždy ve znamení zmíněného vzestupného a sestupného pohybu, představujícího náš osobní pokrok a přijetí určitých vzorců od společnosti, jejíž jsme součástí. Jak ukazuje Lonergan, naše porozumění není opřené jen o naše bezprostřední zkušenosti, ale vychází i z toho, že si osvojujeme zprostředkované zkušenosti druhých lidí. Od druhých ovšem přebíráme nejenom porozumění, ale i neporozumění. Vhled ale nikdy není svéhlavým, izolovaným a zcela autonomním aktem subjektu, spíše jen opakováním porozumění a úsudků, které již dokonali jiní.

Přítom nejmarkantnější je to u těch přesvědčení, jež pokládáme za jisté. Protože jde o obecně přijímané předpoklady, sami je nezkoumáme a neověřujeme jejich pravdivostní hodnotu. Množství času, které vymezuje jeden lidský život, by ani nestačilo k tomu, aby jedinec mohl veškeré své poznání podrobit přísným kritériím verifikace.¹⁵⁹ Navíc kdyby byl každý jedinec odkázán na bezprostřední zkušenosti, pak by se před společností uzavřela cesta k pokroku. Uspořádání civilizace, společenský řád, rozvoj vědy, technický pokrok, kulturní rozvoj a mnoho dalšího je možné jen díky rozumné dělbě práce a vzájemnému sdílení hodnot, myšlenek nebo duchovních odkazů.

Také jazyk a způsob, jak vyjadřujeme své myšlenky, pochybnosti, otázky, emoce apod. přebíráme od druhých. Význam jednotlivých slov je určen jejich užitím v logické stavbě věty. Pravidla takového užití si pak subjekt osvojuje v rámci intersubjektivních vazeb, díky výchově v rodině, skrze vztahy k blízkým a zapojení do společnosti. Součástí komunikace přitom nejsou jen řečové, ale i mimojazykové či nonverbální projevy.¹⁶⁰ Význam všech znaků v této spleti komunikačních prostředků,

¹⁵⁸ *Tamtéž*, s. 41.

¹⁵⁹ Srv. *tamtéž*, s. 41–47.

¹⁶⁰ Více o intersubjektivitě srv. *tamtéž*, s. 57–61. Provázanost jazykového a mimojazykového jednání reflektuje také např. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha, 1998.

který zahrnuje jazykové i mimojazykové operace, je dán kontextuálním užitím, jež si subjekt osvojuje tím, že se postupně „zacvičuje“ ve způsobu lidského jednání.

Lonergan v tomto kontextu používá termín „vtěleného významu“ (*incarnate meaning*).¹⁶¹ Ten propojuje různé elementy, jež se spolupodílejí na smyslu nějakého výrazu – uměleckého, symbolického, jazykového apod. Může přitom jít o smysl spojený se způsobem života člověka či celého společenství, s nějakou konkrétní národní, společenskou, kulturní či náboženskou tradicí. Hlubší analýza různých aspektů a funkcí významu¹⁶² přivádí Lonergana k závěru, že subjekt si musí primárně osvojit především to, co znamená být člověkem a jednat jako člověk. Jeho subjektivita přitom může být „ve vztahu k tradici, která jej živí“,¹⁶³ jak autentická, tak i neautentická. Nejsou to pochvalné výpovědi subjektu, ale jeho autentický život ve vztahu k určité tradici, co tuto tradici ospravedlňuje nebo zahanbuje.

3.2.2. Náboženská zkušenost a problém Boha

Dříve než se vrátíme k funkčním specializacím, které Lonergan dopodrobna vysvětluje v druhé části své obsáhlé studie o metodě, zastavíme se ještě u tématu náboženské zkušenosti a problému Boha. Kanadský autor věnuje těmto fundamentálním otázkám předposlední kapitolu první části své knihy. Smysluplnost teologické reflexe je podmíněná tím, že nejprve odpovíme na tázání po předmětu teologie. Je předmětem Bůh sám, nebo reflexe nad lidskou zkušeností víry, kterou na základě našich přesvědčení subjektivně vyhodnocujeme jako setkání s Bohem? Je Bůh poznatelný? Vyjadřujeme-li se o něm jako o osobě, neměli bychom více mluvit o setkání s ním, než o poznání jeho podstaty? Ale jak lze setkání s ním zakusit, je-li On bytostí transcendentní a tedy nevnímatelnou za pomoci našich tělesných smyslů? Pokud je lidský subjekt schopen Boha vnímat jinými nesmyslovými prostředky, jak je možné tyto vjemy artikulovat a svou zkušenost srozumitelně sdílet?

Lonergan s ostatními představiteli transcendentální metody sdílí obrat k člověku. Svou pozornost i on věnuje „sebe-přesažnosti“ (*self-transcendence*) subjektu, který prahne vše pochopit a všemu porozumět. Subjekt tedy hledá takové

¹⁶¹ LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 73.

¹⁶² Viz zejména LONERGAN, B., *Collection*, s. 232-245. Srv. TENTÝŽ, *Method in Theology*, s. 57-99.

¹⁶³ *Tamtéž*, s. 80.

odpovědi, které by odpovídaly velikosti jeho existenciální touhy po nalezení smyslu. Snaží se svým rozumem uchopit i to, co je nepodmíněné, protože dosah jeho intencionální touhy není omezený, byť výsledky jeho kognitivního procesu mají vždy své hranice. Jak jsme se již opakovaně zmínili, cesta k objektivnímu poznání vede podle Lonergana jen skrze autentickou subjektivitu. Té ovšem člověk dosáhne jen v přesažení sebe sama. On sám „může žít ve světě a mít horizont jen natolik, nakolik není uzamčen sám v sobě.“¹⁶⁴

Sebe-přesažnost poskytuje subjektu nejen možnost poznávat své okolí, ale dává mu také otevřenost vůči intersubjektivním interakcím, jež ho v běhu času konstituují jako lidskou bytost, a tedy otevřenost vůči „bytí-v-lásce“ (*being-in-love*). Kromě důvěrného vztahu partnerů či manželů, rodičů a dětí, je díky tomu možná i jeho bratrská láska k bližnímu nebo vztah k Bohu, jímž se subjekt noří do zakoušení všeobjímajícího „bytí-v-Lásce“. Tato náboženská zkušenost pro Lonergana není nějakým iracionálním prožitkem, ale naplněním vědomé intencionality.¹⁶⁵ Neznamená to však, že nemůže být provázena hlubokou radostí, pokojem a duchovní útěchou, a to navzdory často nepříznivým podmínkám, v nichž se daný subjekt nachází.

Náboženská zkušenost jako vědomé bytí v lásce s Bohem není výsledkem našeho kognitivního procesu či volby. Je tím, co konstituuje nový horizont. Boha nelze poznávat stejně jako hmatatelné předměty, které nás obklopují. Boží transcendence přesahuje svět vnímatelný našimi smysly. Náboženská zkušenost tedy nemůže být naplněním intencionální dynamiky, jež doprovází běžné kognitivní operace zkoumání či porozumění, ale „druh vědomí, který rozvažuje, hodnotí, rozhoduje a jedná odpovědně a svobodně.“¹⁶⁶ Zároveň je to ovšem podle Lonergana vědomí, které dosáhlo naplnění, neboť prošlo konverzí. Vyjadřuje svobodu těch, kteří se ve světle své lásky snaží konat to, co pokládají za nejlepší. Základna tohoto vědomí má přitom velký potenciál se dále rozšiřovat, prohlubovat, nebo jinak se kvalitativně rozvíjet.

Rozliší-li subjekt určitou zkušenost jako náboženskou, je jen krůček od svobodné odpovědi na Boží slovo, na Jeho vyznání lásky člověku, na projev Boží iniciativy. Intencionální obrácení k Bohu jako cíli a naplnění životního hledání přináší subjektu nový horizont, jenž je nezbytný pro teologické zkoumání. Teologie je pak

¹⁶⁴ *Tamtéž*, s. 104.

¹⁶⁵ Srv. *tamtéž*, s. 105. Viz též LONERGAN, B., *Collection*, s. 183–187.

¹⁶⁶ LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 107.

reflexí nad zkušeností subjektu, a to jak zkušeností bezprostřední, tak zprostředkovanou. Teolog tedy nachází svou laboratoř jednak v reflexi nad svou vlastní vírou (*intellectus fidei*), nad perspektivou naděje a nad blízkostí nepodmíněné Lásky; jednak v naslouchání svědectví o událostech víry v dějinách společenství věřících (*auditus fidei*). Tyto dva pohyby, vzestupný a sestupný, jež se vzájemně podmiňují, představují dvě fáze teologické práce. Zatímco první se děje v současném společensko-kulturní prostředí, s nímž teolog interaguje, druhý je možný jen díky znalosti sociokulturního kontextu svědectví, jež se týkají předmětu zkoumání.

3.2.3. Výzkum a interpretace

V následujících kapitolách tedy postupně popíšeme jednotlivé funkční specializace rozdělené do dvou fází. Rozlišení jednotlivých specializací v obou fázích opisuje dynamickou kognitivní strukturu, kterou snad nejpregnantněji představuje čtveřice imperativů: buď pozorný, rozumný, uvážlivý a odpovědný (*be attentive, intelligent, reasonable and responsible*)! Analýza vědomé dynamiky subjektu Lonergana přivedla k přesvědčení, že naše intencionalita je sice hierarchicky strukturovaná, ale zároveň integrovaná.

Totéž by mělo platit i pro rozlišení na osm oblastí teologické práce, které je třeba chápat spíše jako „operační“,¹⁶⁷ tedy vztahující se k různým operacím a úkolům, než faktické (např. jako vymezení výsečí skutečnosti pro bádání různých akademických disciplín). Pracuje-li tedy určitý badatel na rovině určité specializace, nadále koná všechny operace, jež jsou součástí jeho intencionálního vědomí. Zároveň však může rozlišení odkazovat na něco podobného, co lze pozorovat na vědeckém pracovišti, kde každý, kdo je zapojený do stejného badatelského projektu, má v rámci dělby práce na starost jen jednu z mnoha operací, kterou je třeba vykonat, aby všichni mohli dospět ke společnému výsledku.

Při krátkém popisu první specializace výzkumu (*research*) kanadský autor upozorňuje na dvě úskalí.¹⁶⁸ Jednak je výzkum velmi složité popsat, protože badatelé přistupují k předmětu svého zkoumání různě podle toho, co si jejich akademická disciplína žádá, jednak je tato specializace spíše praktická než teoretická. Je tedy

¹⁶⁷ Srv. CROWE, F. E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 143.

¹⁶⁸ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 149.

nejprve důležité si uvědomit, kdo je daným odborníkem, a pak by teprve bylo možné popsat jeho konkrétní metodické postupy ve výzkumu. Lonergan se na tomto místě rozhodl pominout přístupy humanitních věd nebo religionistiky, a zaměřit se jen na křesťanskou teologii.

Na začátku bádání je pozorné zkoumání materiálu, jenž je zdrojem teologického poznání. Dominantní místo zde zaujímá bible chápaná jako Boží slovo. Spor o roli tradice, který kdysi ovládl debaty mezi katolickými a nekatolickými badateli, Lonergan úmyslně neřeší s poukazem na to, že je možné o něm smysluplně mluvit až v rámci zaměření na doktrínu. Při interpretaci Písma se přitom exegetické výklady mohou lišit. Tyto rozdíly se buď mohou s rozvojem poznání vyřešit, nebo je lze obhájit mnohostí společensko-kulturních prostředí, v nichž teologové artikulují své porozumění. Někdy však podle Lonergana mohou být důsledkem absence intelektuálního, morálního nebo náboženského obrácení.¹⁶⁹

Zatímco výzkumu Lonergan věnuje jen něco přes dvě stránky své studie, interpretací (*interpretation*) se zabývá poměrně zevrubně. Snaží se přitom o co nejširší metodologické pojetí, jež by bylo možno implementovat do různých humanitních oborů, nicméně nejvíce místa věnuje otázce exegeze biblického textu. Zúročil zde především své znalosti z hermeneutiky. Hlavní úkol této funkční specializace vymezuje snaha porozumět významu údajů, jež byly za tím účelem shromážděny ve výzkumu. Jak kanadský autor upozorňuje hned v úvodu, interpretace je úzce spojena s ostatními specializacemi a vzájemně se s nimi podmiňuje.¹⁷⁰ Ale vzhledem k tomu, že má i svoje vlastní cíle, může být pojednána samostatně.

Obsah interpretace nějaké výpovědi jako součásti heuristické struktury má vztah k řadě důležitých kategorií, které je třeba vzít v potaz – např. stádium, významová oblast, způsob či úroveň myšlení a vyjadřování, okolnosti, úmysl, historický kontext apod.¹⁷¹ Lonergan také ukazuje, nakolik je důležité porozumět předmětu zkoumání, slovům, autorovi i sobě samému. Dříve, než je subjekt schopen

¹⁶⁹ Srv. *tamtéž*, s. 150. Crowe tematizuje malý rozsah pojednání o výzkumu. Při té příležitosti cituje dopis z 3. března 1980, ve kterém si mu Lonergan posteskl, že poněkud podcenil důležitost této funkční specializace. Více viz CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 145. Mnohem větší prostor výzkumu dnes věnuje empirická teologie, na kterou se mimo zaměřuje časopis *Journal of Empirical Theology*. Více o tomto teologickém směru viz např. DINTER, A.–HEIMBROCK, H.-G.–SÖDERBLOM, K. (ed.), *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, Göttingen, 2007.

¹⁷⁰ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 153.

přikročit k vyjasnění významu, potřebuje také posoudit kritéria správnosti interpretace.¹⁷² Své pojednání o druhé funkční specializaci pak Lonergan uzavírá úvahou nad tím, jak lze vyjádřit význam textu.

3.2.4. Historie jako funkční specializace

Nejvíce prostoru ze všech funkčních specializací věnuje Lonergan historii. Jeden z důležitých motivů je třeba hledat v požadavku, který před ním formuloval Dilthey, že humanitní vědy by měly přijmout historická studia jako hlavní metodologický nástroj ke svému bádání. Dalším motivem, který nepřímou vyjadřuje sám autor, je snaha nabídnout historikům, kterým chybí „uspokojivá teorie poznání“,¹⁷³ exaktnější koncept epistemologie a teorie dějin.

Zároveň se však – na rozdíl od předchozích dvou funkčních specializací – může jevit jako problematické Lonerganovo zařazení historie v rámci schématu hierarchické kognitivní struktury na třetí úroveň intencionálního vědomí, kterým je úsudek.¹⁷⁴ Jak upozorňuje Crowe, je třeba vzít do úvahy, že dějiny jsou zde pro Lonergana především jednou z funkčních specializací křesťanské teologie. A křesťanství je, podobně jako židovství, historickým náboženstvím – jednak v tom smyslu, že jeho původ je dějinný, jednak proto, že vyprávění o dějinách spásy se stalo základem pro jakousi narativní teologii, jež obsahuje určitou interpretaci Božího působení mezi lidmi. Minulost nám zprostředkovávají psané dokumenty a svědectví, které lze zkoumat pomocí stále nových technik a z různých úhlů pohledu. „Teologie a zvláště křesťanská teologie má tedy nutně svoji historii interpretace.“¹⁷⁵

Mluvíme-li o nových technikách výkladu Písma, jež mají vztah k historii a jimiž se Lonergan zabývá, pak musíme zmínit především historicko-kritickou metodu exegeze.¹⁷⁶ Tento souhrn několika metod, který má za cíl odhalit význam biblických textů, je kritický, protože přistupuje k výpovědím Písma stejně, jako

¹⁷¹ Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 145.

¹⁷² Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 162–165.

¹⁷³ *Tamtéž*, s. 175.

¹⁷⁴ Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 146.

¹⁷⁵ *Tamtéž*.

k jakémukoli jinému literárnímu útvaru (analyzuje žánr, styl vyjadřování, původ apod.). Zároveň je i historický, neboť zkoumá biblické texty z hlediska jejich historického vývoje a v rámci uplatnění základních hermeneutických pravidel se snaží dobrat významu, jaký měly v době, kdy byly napsány – tedy jaké sdělení chtěli svatopisci prostřednictvím svých textů čtenářům předat.

Jedním z čelních představitelů tohoto směru exegeze byl německý protestantský teolog Rudolf Bultmann, na něhož Lonergan odkazuje již v úvahách nad interpretací.¹⁷⁷ Vyjadřuje sympatie pro jeho hermeneutický přístup k výkladu biblických textů, i když sám zastává přísnější rozlišení mezi porozuměním a úsudkem. Ve svých *Dějinách synoptické tradice* (1921) Bultmann přichází – i pod vlivem Heideggerovy filozofie pobytu – s novou metodou analýzy evangelních textů. Rozkládá je na krátké textové úryvky, sleduje jejich vývoj v různých synoptických evangeliích a v rámci této analýzy se snaží určit „zasazení do života“ (*Sitz im Leben*). Snaží se tak odkrýt původní dějinné, sociální či kulturní souvislosti daného textu. Bultmannova kritika „dějin forem“ (*Formgeschichte*) si stanovila cíl určit původní podobu textového úryvku a odlišit jej od nánosů pozdějších doplnění.¹⁷⁸

3.2.4.1. Od historické zkušenosti k poznání

Lonergan se o konceptu *Sitz im Leben* zmiňuje ve své úvaze nad vztahem historické zkušenosti a poznání. Nejprve upozorňuje na to, že naše kognitivní struktura sestává ze zakoušení, chápání a usuzování, a proto i historické poznání musí zahrnovat tyto tři komponenty.¹⁷⁹ Subjekt si v běhu času zachovává svou identitu, ale jeho intencionální dynamika mu dovoluje, aby se jeho psychologické prožívání přítomnosti přesmyklo do

¹⁷⁶ Více o této metodě exegeze viz např. MÜLLER, S., *Die historisch-kritische Methode in den Geistes- und Kulturwissenschaften*, Würzburg, 2010. Srv. též SIERSZYN, A., *Die Bibel im Griff? – Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, Holzgerlingen, 2001; ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*. Stuttgart, 1982.

¹⁷⁷ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 158.

¹⁷⁸ Lonergan nikdy nesdílel radikální Bultmannovu kritiku, která se pokoušela demytologizovat biblické texty a očistit zprávu o historickém Ježíši z Nazareta od kerygmatu prvotní církve. Více k tomuto pojetí viz BULTMANN, R., *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha, 1995.

¹⁷⁹ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 181.

minulosti skrze vzpomínky a do budoucnosti skrze plány či předpovědi. Každý jednotlivec i skupina jsou dějinnou entitou. Jejich historická paměť je nedílnou součástí jejich živé tradice. Existenciální historie zahrnuje nejen vlastní vzpomínky subjektu, ale i společná vyprávění o hrdinských činech předků. Subjekt sdílí tuto živou tradici se svou rodinou, národem, náboženským společenstvem apod. Jak se ovšem z této zkušenosti může stát poznání, které by mohlo být vědou?

Na osobní rovině, při psaní autobiografie, tato cesta podle Lonergana začíná deníkovými zápisy, které se během času stále prodlužují a získávají na objemu. Nezřídka se ukáže, že nějaká událost byla opomenuta, a je třeba ji proto připomenout. Některé události, které se kdysi zdály jako nepodstatné, získaly postupně větší důležitost. Jiné díky časovému odstupu a dalším souvislostem nabyly jiného významu. Některé interpretace a úsudky je proto třeba lépe specifikovat, nebo poupravit. Lonergan v tomto příměru pokračuje a upozorňuje na to, jak se z deníku postupně stávají paměti, jak daný člověk začíná rozšiřovat svůj horizont tím, že studuje další relevantní prameny, vyplňuje mezery v poznání a vybavuje si staré vzpomínky. Klade si přitom otázky a tím, že na ně odpovídá, rekonstruuje ve své imaginaci minulost a zpřítomňuje *Sitz im Leben*, aby pak mohl položit další otázky, jež plynou z již nalezených odpovědí.¹⁸⁰ Ve světle takto zpracovaných pamětí se ovšem uspořádání původních deníkových záznamů stává stále více bezvýznamným. Původní zápisky tak zastíní nové uspořádání, v němž už nechybí nic z toho, co bylo dosud přehlíženo, a to, co bylo předtím jen v rovině nejasných pocitů, je nyní ukázáno v nové perspektivě. V novém uspořádání, které už svými vlastnostmi odpovídá skutečné autobiografii, je materiál už rozříděn do kapitol podle jednotlivých period, nebo podle různých témat.

Podle Lonerganových slov je to s podobné, byť se autor musí vydat poněkud odlišnou cestou už proto, že nemůže čerpat z vlastních zkušeností a vzpomínek, ale snaží se objektivně zachytit život jiné osoby:

Životopisec nevyjadřuje to, na co si vzpomněl, nebo co si vybavil, ale místo toho musí udělat výzkum, shromáždit důkazy, rekonstruovat v představitosti každý následný *Sitz im Leben*, klást určité konkrétní otázky a tak vytvářet soubory období, z nichž by každé obsahovalo větší či menší soubor mezi sebou provázaných kontextů.¹⁸¹

¹⁸⁰ Srv. *tamtéž*, s. 183.

¹⁸¹ *Tamtéž*.

Lonergan tak upozorňuje na několik rozdílů mezi životopisem a autobiografií. Životopisec se podle jeho slov nemusí cítit žinantně, tak jako autor autobiografie, který je nucen odhalovat sebe sama. Pisatel životopisu se také může odvolávat na pozdější skutečnosti, události či důsledky, které mohou vrhnout nové světlo na úsudky, rozhodnutí či skutky subjektu. Aby mohl životopisec přiblížit život nějaké osoby dalším generacím, musí jej zasadit do širšího kontextu doby.

Historie (děje-pis) by pak podle mínění kanadského myslitele měla mít mnohem širší horizont. Na rozdíl od životopisu by se neměl soustředit jen na život jednotlivce, ale měl by se zajímat o celou oblast a o jeho sociální a kulturní procesy. V podstatě existují tři rozdíly mezi autobiografií a biografií. Životopisec se nemusí cítit zahanben, tak jako autor autobiografie, který odkrývá svůj osobní život. Jednotlivci žijí své životy, ovšem úkolem historika je poznat a popsat fungování celku v určitém časovém období. Postupuje přitom od dat získaných ve výzkumu, skrze rekonstrukci událostí pomocí prostředků vlastní imaginace, kladení otázek a hledání odpovědí, až „k provázaným souborům vymezených kontextů“.¹⁸²

3.2.4.2. Kognitivní struktura a kritická historie

Z uvedených úvah je možné usoudit, nakolik by se dynamická kognitivní struktura měla promítnout do historické práce. Historik na rozdíl od autora autobiografie nemůže čerpat ze své bezprostřední zkušenosti, ale snaží se najít objektivní informace o událostech, které jsou předmětem jeho zkoumání. Je odkázán na historické prameny, svědectví a výpovědi druhých. Aby jeho poznání bylo co nejobektivnější, musí srovnávat poznatky z různých zdrojů, a tak upřesňovat či korigovat své dosavadní chápání.

Interpretace událostí však do velké míry vychází z jeho subjektivity, v níž se odrážejí jeho předchozí zkušenosti, porozumění a současná přesvědčení. V horším případě může ve své interpretaci dějinné události úmyslně zkreslovat, historii tak instrumentalizovat a učinit z ní prostředek k šíření určité ideologie, k demagogickému přesvědčování o svém světonázoru. Teolog by se rozhodně k takovému zneužití historických věd neměl snižovat. Jeho poznání by proto mělo vycházet z autentické

¹⁸² *Tamtéž*, s. 184. Taková historie se již podle Lonergana může stát specializací a vědeckým oborem. Výsledky jeho zkoumání pak mohou být prezentovány v odborné diskusi.

subjektivity, jež vede nejen k objektivním úsudkům o dějinných událostech, ale také k odpovědnému jednání, kterým se subjekt vyhýbá opakování různých skutků, trestuhodných nespravedlností, válek a intersubjektivního neporozumění.

Předchozí úvahy už naznačily, nakolik je historie pro teologii důležitá, a není proto obtížné pochopit Lonerganovu snahu, vtělit ji více do teologického bádání a nespokojit se s rolí historie jako pomocné vědy. Zůstává zde však otázka, nakolik je trefné ji v rámci funkčních specializací spojit právě s úrovní úsudku, a to v první fázi teologické práce opisující vzestupný pohyb poznání.¹⁸³ V zaměření historie na rozdíl od nauky přitom není nutně předmětem zkoumání zjevení a jeho obsah. Dějepisci se zajímají více o to, co je následkem víry společenství, jak se církev dále rozvíjela, jak se z ní zrodily další instituce apod.

Určité vysvětlení nám dává Lonerganovo pojednání o kritické historii. Každé opravdové společenství nejprve musí projít předkritickou etapou. Jeho identita se definuje a upevňuje vyprávěním příběhů, jejich okolností a důsledků. Tato vyprávění mají umělecký, etický, objasňující, apologický a prorocký charakter,¹⁸⁴ nemohou však být ještě považována za odbornou historii. Ta sice předpokládá užití všech úrovní intencionálního vědomí, má však primární zájem se dobrat faktů a objektivního úsudku o nich. Nesmí se přitom omezit jen na sbírání věrohodných svědectví, snaží se uchopit to, co se skutečně dělo a co přímí svědci ještě nedokázali nahlédnout. Přitom musí historik čerpat z více zdrojů, nestačí mu zkoumat jednu izolovanou událost, ale až série objevů ho přivede k objektivnímu úsudku.

To ovšem podle Lonergana postuluje existenci „historické inteligence“, tedy schopnosti subjektu chápat dějinné události, dojít k poznání historických fakt a poučit se z nich. Čím více toho z historie víme, tím více dat budeme schopni vnímat a tím více rozumných otázek budeme schopni klást. I z toho je zjevné, jak se Lonergan snaží zavést své dřívější poznatky o intencionální dynamice do své metody:

Otázka historické inteligence je patrnější ve světle předchozího poznání a ve vztahu k určitému specifickému údaji. Může, ale nemusí to vést k vzhledu do tohoto údaje. Jestliže nevede, člověk přechází k další otázce. Pokud vede, je tento vzhled vyjádřen v domněnce, domněnka je představena obrazně a toto zobrazení pak vede k další související otázce. Tento

¹⁸³ Crowe vyslovuje domněnku, že ani Lonergan nebyl zcela spokojen s tímto uspořádáním a místem historie v této jinak precizní kompozici. Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 146–147.

¹⁸⁴ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 185.

proces může, ale nemusí být opakovatelný. Jestliže není, pak se člověk vydal do slepé uličky a musí zkusit jiný přístup. Pokud opakovatelný je, ale jediné, co člověk dosáhne, je sled domněnek, pak se vydal na špatnou cestu a musí opět zkusit jiný přístup. Ale pokud se jeho domněnky shodují s dalšími údaji nebo se k nim přibližují, pak člověk jde po správné cestě. Tato data už nejsou jen potenciálním důkazem, ale stávají se důkazem formálním. Člověk tak poznává, co by mohlo být důkazem.¹⁸⁵

Lonergan tak ukazuje, že nestačí jen užívat vědomý proces poznání a postupovat v něm krůček po krůčku, ale je třeba se také vydat správným směrem. Subjekt k sobě proto musí být poctivý a neobelhávat sama sebe. Někdy si prostě musí upřímně přiznat, že se kráčí po špatné cestě, nebo že se vydal slepou uličkou, která ho ovšem nikdy k objektivnímu poznání nedovede. Odpovědně se proto musí rozhodnout ji opustit. Když je ale naopak dostatečně dlouho na správné cestě, pak se postupně mění způsob, jak klade otázky, neboť ty nové jsou mnohem poučenější, než byly dřívější. V tomto heuristickém, extatickém, selektivním, konstruktivním a kritickém procesu jeho vzhled stále narůstá a překrývá dřívější chybné, neúplné či nepřesné domněnky.

Kritická historie ovšem nevychází podle Lonergana jen z dat, ale také z vyprávění. K správnému poznání přispívá i to, že subjekt prozkoumá všechna chybná porozumění. Některá témata, která se dosud zdála jako podřadná, mohou vystoupit do popředí, a naopak jiná témata, která dosud bádání dominovala, se mohou ukázat jako druhotná, nebo zcela bezvýznamná. Tak se nutně musí změnit i kompozice jednotlivých dílčích prvků v artikulaci historického porozumění. Subjekt tímto způsobem směřuje k stále přesnějšímu a výstižnějšímu vyjádření témat.¹⁸⁶ Díky tomu, že klade otázky a blíží se k jádru věcí, může formulovat pojmy a tím postupně vyčerpávat všechny otázky. Tento proces je reflexivní a měl by tedy vést k jasně vyjádřeným závěrům, jež ovšem mohou být později revidovány a upřesněny – i na základě nových, nečekaných objevů.

V závěru svého zamyšlení nad kritickou historií se Lonergan ještě zmiňuje o problému relativizmu a po vzoru Carla Beckera rozlišuje pojmy „pravda“ (*Wahrheit*) a „pohled na svět“ (*Weltanschauung*).¹⁸⁷ Sám ovšem hned dodává, že jde o problém, který přísluší spíše funkční specializaci dialektiky, jakkoli ani pro historii není

¹⁸⁵ *Tamtéž*, s. 187.

¹⁸⁶ *Srv. tamtéž*, s. 191.

¹⁸⁷ *Srv. tamtéž*, s. 195–196.

nepodstatný. Zcela stranou necháme poměrně rozsáhlé pojednání o teorii dějin *History and historians*,¹⁸⁸ v němž Lonergan své myšlenky podpírá autoritou několika teoretiků a dále je rozvíjí. V rámci vytyčeného cíle naší studie by nám však tyto úvahy nepřinesly mnoho nového.

3.2.5. Dialektika a základy

Ve funkčních specializacích dialektiky a základů se naše úvahy přehoupnou z teologie zprostředkovávající (*mediating*) do teologie zprostředkovávané (*mediated*). Kromě toho se někteří domnívají, že právě v těchto bodech přispívá Lonergan svým inovativním pojetím teologické metodě snad vůbec nejvíce.¹⁸⁹ Dialektiku a základy totiž učinil součástí práce subjektu, který je zároveň odborníkem i angažovaným věřícím. Přístup kanadského autora může některými rysy připomínat starou apologetiku. Ta klade velký důraz na dokazování a postupuje krůček po krůčku od důkazů Boží existence, přes ustanovení povinnosti božského kultu, k důkazu božského původu křesťanského poselství a upevnění identity pravé církve.

Všechno bylo logické a zdůvodněné, ale nikoho to nepřesvědčovalo, snad kromě věřících, kteří už přesvědčovat nepotřebovali. Lonergan na tom demonstruje, že rozhodující je náš horizont, který je součástí intencionálního vědomí a stanoví hranice našeho zájmu a našich závěrů. To, co je za těmito hranicemi, pokládáme za nedůležité, bezvýznamné nebo dokonce nesmyslné.¹⁹⁰ Pokud v nás však autentická zkušenost vyvolá existenciální potřebu rozšířit náš příliš úzký pohled, můžeme svůj horizont posunout či rozšířit. Lonergan se proto v dialektice věnuje především analýze horizontu, jeho hranic a podmínek možnosti jeho rozšíření prostřednictvím konverze.¹⁹¹

Funkční specializace, kterou kanadský autor nazval „základy“ (*foundations*), předpokládá, že subjekt již na základě existenciální zkušenosti a odpovědného rozhodnutí udělal tento zásadní krok a vstoupil na pole zprostředkovávané teologie,

¹⁸⁸ Srv. *tamtéž*, s. 197–234.

¹⁸⁹ Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 147.

¹⁹⁰ Srv. *tamtéž*, s. 148.

¹⁹¹ Více srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 235–237. Pojem horizontu Lonergan zkoumá také v předchozí kapitole, a to z pohledu historie. Srv. *tamtéž*, s. 220–224.

kde už je nucen zaujmout angažovanou pozici, stvrdit svoje přesvědčení, reflektovat nad jejich významem, zkoumat jejich soudržnost a hledat způsob, jak je sdílet.

Jak upozorňuje Crowe, základní obrysy své nové koncepce Lonergan představil také v přednášce o novém kontextu teologie z roku 1967.¹⁹² Kanadský myslitel v ní představil důvody, proč je třeba opustit základy teologie deduktivní, statické, abstraktní a univerzální. Při té příležitosti navrhuje obrat „od deduktivismu k empirickému přístupu, od abstraktní k dynamické perspektivě, od abstraktního ke konkrétnímu, od univerzálního k historické jednotě v mnohosti, od neměnných pravidel k adaptaci a rozumnému přizpůsobení.“¹⁹³

Konverze má podle Lonergana důležitou roli, neboť není objektivní expozicí, ale subjektivní skutečností. Jádro a smysl objektivních výroků, které konstituují teologické základy, lze najít jedině v subjektu, který je vysloví. Proto je nutné zkoumat a teologicky uchopit skutečnost obrácení. Ten je kontinuálním, konkrétním a dynamickým procesem,¹⁹⁴ který má pro teologii normativní a fundamentální význam.

3.2.6. Konverze jako nutný horizont teologické reflexe

Lonergan ukazuje, nakolik je existenciální dimenze rozhodující pro konkrétní subjekt v minulosti a pro to, jak tento subjekt porozuměl obsahu víry o Bohu a ekonomii spásy. Je ovšem neméně důležitá i pro angažovaný subjekt v současném společensko-kulturním kontextu, tedy pro teologa reflektujícího v dnešní době svou vlastní víru. Vnitřní duchovní život a vnější způsob jednání ovlivňují způsob, jakým teolog vyjadřuje pravdy víry (*doctrines*), formuje své porozumění těmto pravdám (*systematics*) a předává je svým současníkům (*communications*).

Lonergan od učence, který se pohybuje v první fázi teologie, očekává odborný přístup, tedy že bude využívat postupy ostatních humanitních věd. Upozorňuje na to, že by nebyl schopen pochopit, co je v minulých událostech relevantní pro další funkční specializace, kdyby kriticky nehodnotil jednotlivá dějinná fakta a nerozlišoval jejich důležitost za pomoci intelektuálního, morálního a náboženského horizontu. Tento úkol

¹⁹² Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 148-149.

¹⁹³ LONERGAN, B., *Theology in its new Context*. In *A Second Collection*, s. 63-64.

¹⁹⁴ Srv. *tamtéž*, s. 67.

Lonerган zvláště připisuje specializaci dialektiky.¹⁹⁵ Přitom ukazuje, že při interpretaci křesťanských dějin je třeba porozumět existenciální dimenzi protagonistů tehdejší doby. Zároveň je třeba uvažovat nad tím, jak historickou paměť srozumitelně uchovat pro dnešního člověka.

Lonerган zde v zásadě aplikuje základní hermeneutické pravidlo, podle něhož lze správně vyložit nějaký výrok jen v případě, že co nejlépe prozkoumáme jeho podmínky a pochopíme, za jakých okolností a společensko-kulturních daností byl vyřčen. Kanadský autor tak ukazuje, že není možné formulovat křesťanské pravdy, porozumět jim a hlásat je, aniž bychom vzali do úvahy jednak konkrétní prostředí, v němž žili Ježíšovi současníci a první křesťané, jednak prostředí, do něhož jsou vrženi teologové dnes. Intencionální subjektivita je proto reálným základem teologické práce. Teologové zabývající se základy (*foundations*) jsou z tohoto důvodu postaveni před úkol tuto subjektivitu zkoumat a tematizovat intelektuální, morální, a náboženskou konverzi, nebo její absenci. Neboť právě náboženské obrácení působí v subjektu změnu horizontu, v němž může být význam, pravda a hodnota Zjevení adekvátně uchopena a žita.¹⁹⁶

Náboženské obrácení a v něm obsažené obrácení intelektuální a morální jsou tedy nutným základem teologického zkoumání a zejména pak posledních třech funkčních specializací. Autentický život subjektu je přitom s teologickou reflexí úzce spojen. Předmět odborného zájmu teologa tedy odpovídá tomu, co je ve středu jeho každodenní zkušenosti. Spekulativní problémy v teologii mají svá pravidla, a proto jejich řešení musí teolog hledat za pomoci adekvátních vědeckých prostředků. Ovšem tyto prostředky jsou podřízeny imanentním zákonům intencionálního vědomí, a tedy nemohou nabídnout žádné výsledky nezávisle na konkrétním subjektu a jeho pravdivostním a hodnotovém horizontu.

Bez tohoto horizontu je těžko myslitelná především poslední funkční specializace, ve které by měl subjekt hledat vhodné prostředky, jak sdělit současníkům obsah Zjevení. Jen tam, kde je obsah víry kryt vlastním životem, může se takové hlásání (*communications*) křesťanského poselství stát věrohodným a přesvědčivým

¹⁹⁵ Více o této funkční specializaci viz LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 235–266. Lonergan se o dialektice zmínil již dříve, srv. např. TENTÝŽ, *Insight*, s. 242–244, 268–269, 446–447; viz též TENTÝŽ, *Understanding and Being*, s. 115, 184–188.

¹⁹⁶ Více o funkční specializaci komunikace viz LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 267–293.

svědectvím o relevantní nabídce smyslu života.¹⁹⁷ Nutnou podmínkou transcendence křesťanské pravdy je transcendence křesťanského života. Bez této „vtělenosti“ by mohla křesťanská pravda degenerovat a hlásání evangelia by se pak stalo jen plytkou ideologickou agitací.

3.2.7. Nauky, systematizace a komunikace

Jak jsme ukázali, Lonergan představuje zbývající tři funkční specializace (nauky, systematizaci a komunikaci) a jejich vzájemné vztahy, z perspektivy subjektu, který prošel intelektuální, morální a náboženskou konverzí.¹⁹⁸ Subjekt si nejen osvojuje pravdy víry a obsah Zjevení, ale snaží se jim také porozumět a sdílet je.

Co se týče doktrinální roviny, Lonergan záměrně neužívá jednotné, ale množné číslo v názvu šesté funkční specializace „nauky“ (*doctrines*), protože se nechce omezit jen na jakési pomyslné univerzální učení, ale snaží se reflektovat pluralitu církevních denominací a náboženských diskursů, nebo možná i mnohost ve způsobu artikulace lidského porozumění vůbec. Tato mnohotvarost ovšem vzbuzuje otázky a pochybnosti, které středověk ještě neznal, ale objevily se díky výsledkům bádání historiků a kulturologů v uplynulém 20. století.

Především se nabízí otázka stálosti věroučné tradice, kterou zkoumal i Lonerganův inspirátor John Henry Newman ve svém díle *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), tedy díle, jež předznamenovalo katolické období tohoto slavného anglického konvertity. Lonergan se ve své zevrubné analýze tohoto problému soustředil nejen na kritéria rozlišení jednotlivých kultur, ale i na možnost přenést obsahy vědomí z jedné kultury do druhé. Jeho úvahy je ovšem zapotřebí studovat v širším kontextu jeho epistemologie, jinak bychom mohli v naší interpretaci dojít ke zcela mylným závěrům.¹⁹⁹

V první řadě musíme zdůraznit, že Lonergan nikdy nezpochybňoval pravdivostní hodnotu obsahu křesťanského zjevení, ani naši schopnost recepce „pokladu víry“ (*depositum fidei*).²⁰⁰ Poukázal však na to, že naše intencionální vědomí sestává z roviny empirické, intelektuální, racionální a morální. S těmito úrovněmi jsou

¹⁹⁷ Srv. *tamtéž*, s. 300, 330, 362.

¹⁹⁸ Více viz LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 295–368.

¹⁹⁹ Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 149.

spojeny: zkušenost, porozumění, pravda a hodnoty. Mluvíme-li tedy o Bohu a jeho působení ve světě, pak musíme vzít do úvahy tuto hierarchickou a integrální strukturu kognitivní dynamiky.

Na empirické rovině se subjekt setkává nejen s Bohem vtěleným a jeho sebezjevením v historické postavě Ježíše Krista (ve zprostředkované zkušenosti věrohodných svědků), ale i s Bohem působící skrze Ducha svatého v každém věřícím (v bezprostřední zkušenosti víry).²⁰¹ Na intelektuální rovině se subjekt snaží porozumět, co znamená Boží Slovo, které se „vtělilo, aby přebývalo mezi námi“ (Jan 1,14), ale přitom také duchovně rozlišovat, co mu Duch chce vnuknout.²⁰² Na racionální rovině se subjekt snaží uchopit nepodmíněné, jádro věci, pravdivé poznání o Zjevení, formuluje své závěry a utváří hodnoty, na rovině morální pak usiluje podle toho jednat (a je-li třeba, rozšířit, posunout či změnit horizont svého života). Konverze, sblížení s Pravdou a přebývání v Lásce, je přitom tím nejdůležitějším horizontem teologické reflexe.

Crowe soudí, že teologové jsou často natolik v zajetí pojmů, přítomných v zažitých teologických formulacích, že zcela opomíjejí svou vlastní intencionální dynamiku. Jsou podle jeho slov ještě natolik okouzleni určitým tradičním stylem vyjadřování, že odmítají jakékoli snahy položit nové základy.²⁰³ Tak se ovšem ve své systematické reflexi soustředí spíše na konkrétní historické uchopení, na určitou formu náboženského diskursu, než aby se sami vydali za hlubším poznáním pokladu víry a skrze autentickou subjektivitu hledali nové porozumění a adekvátní teologickou artikulaci ve svém společensko-kulturním prostředí. Ovšem takové pojetí tradice vede nezdědky k tomu, že se od pravdivého poznání spíše vzdalují, než přibližují.

Lonergan se snaží zdůvodnit, nakolik je uchopení nepodmíněného konstitutivním prvkem pro lidské poznání. Dobře si uvědomuje, nakolik je toto zdůvodnění důležité i pro teologickou artikulaci předávání pravdy a stálost jejího významu. Poukazuje svými úvahami na to, že význam pravdy zůstává týž navzdory mnohosti jeho vyjádření. Ovšem jen pokud pochopíme, jaká je naše intencionální dynamika, můžeme plně docenit relevanci konceptu „faktické nepodmíněnosti“

²⁰⁰ Výraz „poklad víry“ užívá Pavel z Tarsu v jednom ze svých listů. Srv. 2 Kor 4,7.

²⁰¹ Srv. CROWE, F.E., *opus cit.*, s. 150.

²⁰² Viz např. Jan 15,26–27 a 16,12–15.

²⁰³ Srv. CROWE, F.E., *opus cit.*, s. 150.

(*virtually unconditioned*)²⁰⁴ pro poznání pravdy a její předávání. Lonergan se snaží ukázat, že proces porozumění, popsáný již v knize *Insight*, by měl teologické artikulaci předcházet – a to jak na rovině její systematizace (*systematics*), tak i sdílení (*communications*).

Kanadský myslitel také zdůrazňuje, že v systematické teologii je zcela zásadní nasměrování k transcendentálnímu tajemství, které konstituuje primární a fundamentální význam slova Bůh.²⁰⁵ Poukazuje tak na úzký vztah teologické artikulace a autentické náboženské zkušenosti. Systematický teolog by tedy vedle zkoumání intencionality neměl opomíjet ani své spirituální zakotvení. Také předávání, hlásání či sdílení obsahu víry by mělo být neseno opravdovým životem z víry. Teolog, který si osvojil věrohodná svědectví víry, se nyní sám stává svědkem. Nikoli jako nějaká izolovaná monáda, ale ve společenství věřících a spolu s nimi (v církvi, ale také s církvi). Ovšem jen vtělené svědectví vyplývající z autentické subjektivity může být pro druhé věrohodné.

²⁰⁴ Srv. např. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 75–76. Viz též TENTÝŽ, *Insight*, s. 305–306. Lonergan rozlišuje nepodmíněnost faktickou a formální. Více o faktické nepodmíněnosti ve vztahu k víře či přesvědčení srv. *tamtéž*, s. 728–735.

²⁰⁵ Více viz LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 344–347.

4. Přínos, kritika a aktuálnost Lonerganova pojetí

V první části jsme nabídli krátkou sondu do historicko-teologického kontextu, v němž vznikla transcendentální metoda, v druhé a třetí části jsme pak analyzovali Lonerganovu koncepci dynamické kognitivní struktury a její implementaci v teologickém poznání. Nyní zhodnotíme Lonerganův přínos a zaměříme se na kritické poznámky a diskuse, které se vztahují (*explicite* či jen *implicite*) k jeho transcendentální metodě založené na intencionálním vědomí. Představíme také některé myšlenky a pojetí, které by mohly na Lonerganův odkaz vhodně navázat, doplnit jej, případně dále rozvinout.

Pokud jde o Lonerganův přínos, on sám nám v předmluvě ke knize *Method in Theology* dává významné vodítko, když zmiňuje Tracyho práci a tím *de facto* autorizuje jeho výklad svých myšlenek.²⁰⁶ Tracyho pozoruhodná studie se ovšem mohla věnovat jen části odkazu kanadského jezuita, protože vyšla dva roky před zveřejněním díla *Method in Theology*, a proto nemohla dostatečně posoudit Lonerganův záměr využít svůj objev heuristické struktury v teologické metodě.

Jak Tracy trefně podotkl, žádný badatel se dnes nemůže pyšnit tím, že zná celou teologii. Specializovala se již natolik, že jednotlivec může během svého života dosáhnout pouze „mistrovství v metodě a výsledků v několika otázkách jedné teologické specializace.“²⁰⁷ I proto Tracy oceňuje Lonerganovu studii o lidském porozumění *Insight*, jež je prvním krůčkem k získání nového metodologického nástroje. Epistemologii kanadského myslitele pokládá pro subjekt, který se nachází v konkrétním společensko-kulturním kontextu, za velmi užitečný prostředek. Jak jsme viděli, hierarchickou strukturou vědomí Lonergan zakládá možnost poznání vůbec, a tedy i poznání teologického. Jeho kognitivní koncept ovšem předpokládá, že člověk se nejprve vrátí o krůček zpět, podstoupí od teoretických a vědeckých explikací

²⁰⁶ Viz TRACY, David, *The Achievement of Bernard Lonergan*. New York, 1970.

²⁰⁷ *Tamtéž*, s. 237–38.

a přiblíží se k intencionální a pre-konceptuální rovině a osvojí si tak sebe sama jako poznávající subjekt.²⁰⁸

Lze jen konstatovat, že v tomto konceptu Tracy spatřuje cenný Lonerganův přínos zcela po právu. Kanadský myslitel v něm opouští tradiční novo-scholastický přístup, který v podstatě osm funkčních specializací redukoval na dvě; (1) na jedné straně stálo učení vycházející z Písma a tradice církevního magisteria, (2) na druhé straně pak myšlenkový systém postulující kulturní univerzalismus. Právě zmíněné intencionální sebe-stvrzení poznávajícího subjektu, jež má předcházet každý konkrétní náboženský diskurs, může podle Lonergana překlenout propast mezi Písmem čteným v tradici církve a konkrétní artikulací.²⁰⁹ Deduktivní teologie spočívala ve zdůvodňování obsahu nauky a její systematizace. Lonergan, který nevychází z univerzalistického, ale empirického pojetí kultury, teologické bádání rozšířil o další funkční specializace, které dosud nebyly využity, nebo jen jako pomocné vědy: výzkum, interpretaci, historii, dialektiku, základy a komunikaci.

Přínos této metody ovšem není jen v tom, že nabízí osm funkčních specializací místo dvou, ale že vychází z mnohem širší metodologie, jež mimo jiné umožňuje artikulaci ekumenické teologie. Písmo a tradice totiž nejsou v Lonerganově pojetí premisou, ale empirickými daty.²¹⁰ V rámci výzkumu jsou tyto údaje shromážděny, aby pak mohl být zkoumán jejich význam. Sledujeme-li sekvenci interpretací, přivede nás to nutně ke studiu historie. Jedním z nejdůležitějších Lonerganových vkladů do tohoto empirického přístupu je pak dialektika,²¹¹ která není jen místem konfrontace různých pohledů na svět, ale i prostorem pro syntézu.

Analýza subjektivity vede Lonergana k přesvědčení, že teolog potřebuje nový horizont víry, založený konverzí. Tento horizont vede subjekt na jedné straně k další, více angažované fázi teologické práce (od teologie, která zprostředkovává, k teologii zprostředkovávané), na straně druhé ke spirituálnímu zakotvení a autentickému životu z víry.²¹² Funkční specializace, které spadají do této druhé fáze (základy, nauky,

²⁰⁸ Srv. *tamtéž*, s. 98.

²⁰⁹ Srv. např. MEYNELL, H.A., *Bernard Lonergan*, s. 251.

²¹⁰ Srv. LONERGAN, B., *Theology in its New Context*, s. 58. K novému pojetí teologické metody srv. MCSHANE, P. (ed.), *Foundations of theology*, Dublin, 1972.

²¹¹ Srv. CROWE, F.E., *Bernard J.F. Lonergan*, s. 147–148.

²¹² Srv. *tamtéž*, s. 155.

systematizace a komunikace), také v mnoha aspektech překonávají příliš úzký pohled a lépe reflektují cestu k jednotě v mnohosti, než jak tomu bylo v deduktivním scholastickém přístupu.

Úsilí o sdílení obsahu víry (*communications*) by pak mělo být posilováno z více zdrojů. Nejen z roviny doktrinní, ale i ze systematizace učení, jež bere v potaz aktuální společensko-kulturní kontext. Taková teologie může opravdu dobře plnit svou roli jakési zprostředkovatelky mezi aktuálním kulturním prostředím na jedné straně, a významem a úkolem, které náboženství v tomto prostředí má, na straně druhé.²¹³ Nauka má být nejen reflektována, ale také kryta životem subjektu, jinak se její sdělování stane ideologickou agitací, nikoli věrohodným svědectvím. V neposlední řadě musí čerpat i z poznatků jiných akademických disciplín. Díky tomuto konceptu se Lonerganovi podařilo nejen využít svůj objev imanentní dynamiky, ale také nově rekontextualizovat teologii.

4.1. Existenciální subjekt

Teologie byla v 19. a 20. století vystavena mnoha zásadním výzvám. Kromě filozofických směrů, které zpochybnily její dosavadní předpoklady a tak podkopaly základy, na nichž dosud stála, se musela vyrovnat s vědeckotechnickou revolucí, s rozvojem historie nebo novým pojetím kultury. Také pohled na člověka se v nové době změnil a stal se měřítkem všeho. Lonergan se s těmito výzvami vyrovnává i přijetím konceptu existenciálního subjektu.

Zkoumání moderního paradigmatu vědeckého poznání, vzhledů matematiků a přírodovědců, Lonergana přivedlo k přesvědčení, že je nutné opustit aristotelské pojetí vědy. Nachází způsob, jak překlenout propast mezi teorií a praxí: Správná teorie má vést k efektivní praxi, a správná praxe má být aplikací přijaté teorie.²¹⁴ Moderní věda se *de facto* vzdává dosud platného nároku na pravdivost a jistotu, přijímá za svůj jen dynamický proces poznání, který vede ke stále lepším výsledkům. Analýzou obecné empirické metody a jejím zavedením do teologie Lonergan odpovídá na tuto novou výzvu, a svým pojetím intencionální dynamiky přemostňuje dualismus teorie

²¹³ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. xi.

²¹⁴ Srv. GUGLIELMI, G., *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondatale in Bernard Lonergan*, Trapani, 2008, s. 28.

a praxe. Uvědomuje si přitom, že teologie není jen plodem poznání a vědění, ale také existenciálního postoje a úkonu víry (*fides qua creditur*), proto poukazuje na nutnost odpovědnosti subjektu, na jeho angažovaný *habitus*, který jej vede ke změnám horizontu. Teprve náboženská konverze, v níž je obsaženo obrácení intelektuální a morální, poskytuje teologovi nutný horizont, aby nejen studoval, ale také žil a předával obsah víry (*fides quae creditur*). Stejně jako se vědy specializují, tak se také současná teologie rozdělila na různé disciplíny, a na teologa už proto nemůže být kladen neuskutečnitelný úkol získat univerzální kompetenci. Ovšem jednotný metodologický přístup pomáhá jednotlivé teologické obory integrovat.

K tomuto přístupu vedle nároků empirického výzkumu patří i historické studium. Podobně jako jiné humanitní obory, musí vzít i teologie vážně dějinnost a zásady historiografie.²¹⁵ Pro teology je předmětem zkoumání jak historicita událostí spásy a jejich smysl, tak také dějiny významu v přehledném sestavení, jež sleduje vývoj artikulace porozumění v běhu času. Pro Lonergana proto historie není jen *ancilla theologiae*, není pouhým nástrojem při zkoumání archeologických nálezů, kulturních okolností biblických událostí či prastarých teologických spisů. Kanadský myslitel integruje historii přímo do teologického bádání jako jednu z velmi důležitých funkčních specializací a klade na ni důležitý nárok, aby byla kritická.²¹⁶ Teolog přitom přijímá pojetí kultury, které není univerzalistické, neboť takové chápání kultury by neodpovídalo výsledkům moderních kulturologických, etnologických a historických výzkumů. To ho staví před otázku, jak se vyrovnat s mnohotvárností kultur a prostředí. Jak Lonergan ukazuje, nejlepší cestou je sebe-osvojení (*self-appropriation*) jako poznávajícího a odpovědného subjektu.²¹⁷

Jak jsme se zmínili v první části této práce, klíčovou změnou myšlenkového paradigmatu v moderní době je obrat k subjektu. Transcendentální teologie se snažila novým způsobem vyrovnat s kritikou náboženství, která vycházela z nových

²¹⁵ Připomeňme, že Lonergan v rámci hledání adekvátní metody pro teologii rozlišuje vědu ve smyslu anglického *science*, a *studies* nebo *scholarship*.

²¹⁶ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 185–196.

²¹⁷ Více o existenciálním subjektu viz též LONERGAN, B., *Existenz and Aggiornamento*, in *Collection*, s. 222–231. Jde o přepis pozoruhodné Lonerganovy promluvy z roku 1969 určené pro mladé jezuitu, kteří se připravovali na přijetí svátosti kněžství. Mimo jiné v ní zdůrazňuje, jak důležitá je „tvůrčí subjektivita“ a individuální sebe-osvojení (nejen) pro kněžskou službu v moderním světě.

antropocentrických filozofických směrů. Nejprve se pokusila propojit transcendentální idealismus s novotomistickým pohledem na svět. Taková syntéza se ukázala jako problematická, neboť dostatečně nedoceňovala některé důležité skutečnosti či aspekty, jež jsou pro člověka konstitutivní, jako např. dějinnost, intersubjektivitu, existenciální rozměr, vtělenost, intencionální vědomí nebo komunikaci. S kritikou se však tehdejší představitelé transcendentální metody v teologii nedokázali uspokojivě vyrovnat, neboť se snažili hájit neobhajitelné.

Až Lonerganovo transcendentální pojetí tyto obtíže překonává. Do středu této koncepce je postaven subjekt, který není jen sebe-vědomý a sebe-přesažný, ale také pozorný, rozumný a uvážlivý, především však odpovědný a milující; jedním slovem autentický. Jeho jednání je morální, ovšem nikoli výhradně v tom smyslu, že by jen dodržoval určitý právní kodex. Znamená to mnohem více, totiž že je subjektem poctivě rozlišujícím všechny relevantní skutečnosti svého života, aby se mohl svobodně, ale i odpovědně rozhodnout a podle toho se pak zachovat. Právě proto Lonergan varuje před tím, abychom jakoukoli metodu chápali jako spasitelný nástroj k dosažení pravdy. Jediná účinná cesta k objektivnímu poznání vede podle něho skrze opravdovost „dobrého člověka“.²¹⁸ Právě proto není pro kanadského autora metoda redukovatelná jen na nějaký normativní soubor pravidel, ale je životním postojem a uměním, jež má subjekt užívat kreativně a odpovědně.

Metodu v teologickém bádání Lonergan chápe jako soubor sousledných a mezi sebou provázaných operací. V tomto smyslu také mluví o funkčních specializacích. Nejde tedy o roztřídění materiálu a jejich určení pro tu kterou disciplínu, ale o rozlišení určitých etap, kroků či úkolů, které teolog koná a které opisují jeho dynamickou kognitivní strukturu. Toto pojetí je přitom inovativní v tom, že integruje historii a mnohem lépe využívá některé další operace, především dialektiku. Subjekt hledá správné poznání nejen díky různým historickým polemikám (např. koncilním sporům o formulaci věroučných otázek nebo slavným teologickým disputacím), ale i díky analýze vlastních chyb ve sběru či interpretaci dat, které vedly k chybným úsudkům (*bias*).²¹⁹ Nutným předpokladem je ovšem opět poctivost a odpovědnost existenciálního subjektu, který se neobelhává a neskrývá před sebou své vlastní omyly

²¹⁸ LONERGAN, B., *The Human Good*. In *Philosophical and Theological Papers 1965–1980*, Toronto, 2004, s. 332–351 (zejména s. 345–346). Viz též GUGLIELMI, G., *La sfida di dirigere se stessi*. s. 72.

²¹⁹ Více k otázce dialektiky ve vztahu k existenciálnímu subjektu viz *tamtéž*, s. 99–124.

a neporozumění. Jen taková opravdovost může vést k tomu, že daný subjekt napraví své chyby, k nimž v kognitivním procesu došlo, a je schopen se z nich poučit.

Ovšem proces poznání v teologii, jak zdůrazňuje Lonergan, není jen lidským konáním, ale také darem Boží milosti.²²⁰ Není tedy možné jej redukovat jen na rovinu lidského *ratio*, jinak by se teologie mohla stát příliš abstraktní, odtažitou a intelektualistickou. Subjekt musí skrze obrácení a nový horizont směřovat k tajemství Boha, který se sám zjevuje skrze událost vtělení Slova a díky působení Ducha v naší spirituální intimitě.

4.1.1. Konstitutivní význam náboženské zkušenosti

Cenným přínosem je také význam, jež Lonergan ve svém díle dává pojetí duchovní niternosti. Spiritualita není jen nějakým fakultativním obohacením života teologa na privátní rovině, ale významným konstitutivním prvkem. Ten provází proces zrání existenciálního subjektu a jeho cestu k poznání skutečnosti. Schopnost milovat, vykročit ze sebestřednosti a „do-sebe-zahleděnosti“, a tedy transcendovat sebe sama, vede subjekt k tomu, že se stává plněji člověkem. Nepodmíněné sebedělení Lásky je tím, co mu jeho sebe-přesažnost umožňuje (jako odpověď na Boží iniciativu) a co mu otevírá brány k plné autenticitě. Lonergan proto mluví o náboženské zkušenosti jako o „bytí-v-lásce“ (*being-in-love*), jež nemá hranice.²²¹ Tato zkušenost je pro něho naplněním naší vědomé intencionality a touhy po nekonečném horizontu, nikoli však produktem našeho poznání a naší volby, protože jde o nezasloužený dar.

Tím Lonergan potvrzuje fundamentální význam náboženské zkušenosti a vymezuje prostor pro užití kritického myšlení v reflexi nad obsahem víry. Náboženská zkušenost je zde základním stavebním prvkem každé smysluplné teologické artikulace. Teologie nesmí postrádat perspektivu angažovaného subjektu, vědomí, že primárním zdrojem je přijetí sebe-rozdávající Lásky. Víru nelze redukovat na noetickou rovinu, neboť zapojuje celý subjekt, a tedy i jeho afektivní a etický

²²⁰ Srv. LONERGAN, B., Bernard Lonergan Responds. In MCSHANE, Philip (ed.), *Foundations of theology*, s. 233.

²²¹ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 105.

rozměr. Autentický náboženský *habitus* je navíc také plodivou silou a prostředkem k budování a upevnění jednoty společenství.²²²

Úkolem teologie by tedy neměl být apologetický deduktivismus, zdůvodňování pravdivostní hodnoty nějakého souboru ultimativních tvrzení v rámci konzistentního univerzalistického systému, ale spíše reflexe nad základy nauky, jež je autentizována věrohodným svědectvím angažovaného subjektu. Pro teologii ovšem není užitečné zkoumat jen způsob, jak si subjekt osvojuje pohled víry, ale také proklamované důvody odmítnutí tohoto horizontu, či projevy náboženské lhostejnosti. Jak ale Lonergan ukazuje, v tomto rozvažování nelze pominout holistický pohled na subjekt zahrnující i jeho niternost a etickou dimenzi.

Autentický duchovní život má v tomto pojetí roli sjednocujícího principu, který působí jak na subjektivní, tak na intersubjektivní rovině. Proměňuje subjekt tím, že integruje empirickou, intelektuální a racionální rovinu jeho vědomí s jeho odpovědností a s praktikováním sebe-transcendence skrze angažovanou „vztaženost“ k bližnímu a k absolutnímu Ty. Působí jako pojítko mezi jednotlivými prvky či úrovněmi a sjednocuje myšlení, vyjadřování i jednání subjektu, takže se stává integrovanou osobností. Autenticky žitá spiritualita se díky interakcím na intersubjektivní rovině promítá i do okolí subjektu, a působí tak na jeho rodinu, komunitu, církve, ekumenu, společnost atd. – tedy různé roviny sociální reality, do níž je vržen.

To, co bychom spolu s Tadem Dunnem mohli nazvat „duchovní integrací“ (*spiritual integration*),²²³ vyžaduje od subjektu nejen vnímavost pro vnější empirická data, ale i citlivost pro spirituální podněty; nejen snahu porozumět údajům získaným pomocí vnějších smyslů, ale také reflexi nad tím, co subjektu přináší užití „vnitřních smyslů“;²²⁴ zahrnuje tedy nejenom vhledy intelektuální, ale i duchovní. Spiritualitu lze

²²² Srv. GUGLIELMI, G., *La sfida di dirigere se stessi*. s. 179.

²²³ Více k pojmu „duchovní integrace“ viz DUNNE, T., *Lonergan and Spirituality: Towards a Spiritual Integration*, s. 181–199.

²²⁴ Pojem „vnitřních smyslech“ užívá spiritualita Ignáce z Loyoly, který o nich mluví ve svých *Duchovních cvičeních* (viz č. 121–125). Tato meditační technika připomíná Jungovu „aktivní imaginaci“: „Aktivní imaginace je proces zprostředkovávající mezi záměrnou, vědomou snahou já a spontánní, autonomní aktivitou nevědomí.“ CHRZ, V., „Necht' je slyšena druhá strana“: Červená kniha v kontextu Jungova pojetí aktivní imaginace. *Psychologie: elektronický časopis ČMBS*, 2011, roč. 5, č. 1, s. 55. Lonergan ovšem mluví především o zpřítomnění obsahu vědomí, nikoli nevědomí.

proto považovat za autentickou, pokud daného člověka kultivuje a integruje (v rámci subjektivity i intersubjektivita), a naopak za neautentickou, jestliže jej dezintegruje.

Pro teologa je důležitým předpokladem poctivé úsilí na intelektuální rovině, např. při shromažďování pramenů, historickém studiu, literární kritice, filozofické reflexi apod. Nereflektovaný duchovní život by jej totiž mohl vést například k povrchním formám zbožnosti, k pietizmu či spiritualizmu. Na druhé straně, stejně tak, jako teolog analyzuje smyslové vjemy, musí analyzovat i svou vnitřní intencionální dynamiku; tak jako se snaží porozumět hodnotám a významům, jež konstituují jeho společensko-kulturní prostředí, musí také sám žít odpovědně a smysluplně (ve shodě se svým pohledem na svět); stejně tak jako zkoumá biblické texty, historii, filozofické a teologické myšlenky apod., musí také praktikovat a reflektovat svůj život z víry. Jinak by jeho bádání nakonec mohlo vyústit v jednostranný intelektualismus či racionalismus. Jen tento holistický přístup vede k duchovní integraci a koneckonců i ke správnému řešení problémů.²²⁵

4.2. Zobecněná empirická metodologie

Jeden z nejvýznamnějších Lonerganových žáků Crowe přínos kanadského myslitele spatřuje především ve vytvoření nového pojmosloví (*Begrifflichkeit*), integrovaném myšlení a obecné metodě, která dlouhá desetiletí inspiruje nejen filozofy a teology.²²⁶ Pojmosloví přitom rozhodně není arbitrární, ale je výsledkem dlouhého procesu studia, analýz a rozvažování. Navíc je úzce spojené s integrovaným ale nikoli uzavřeným myšlenkovým systémem. Lonergan sice někdy využívá termíny už zavedené, nezřídka jim však dává nový význam v rámci svého uceleného myšlení. Jeho uspořádání jednotlivých kategorií je skutečně osobité, byť lze komparaci s koncepty myslitelů, kteří jej nejvíce inspirovali, zaznamenat i jistou míru kontinuity či analogie.

²²⁵ Srv. DUNNE, T., *Lonergan and Spirituality: Towards a Spiritual Integration*, s. 181–182.

²²⁶ Viz CROWE, F.E., *opus cit.*, s. 157–168. Crowe, který Lonerganově odkazu věnoval skoro celý život, se na konci své knihy táže, jaké místo bude tento kanadský myslitel v historii. Na tuto otázku bude možné odpovědět až s odstupem času, nicméně už nyní je podle jeho mínění zjevné, že nepůjde o místo vyjadřující průměr. Zájem o Lonerganovo dílo zažívá v posledních desetiletích renesanci, a jeho odkaz tedy pravděpodobně nebyl ještě docela vytěžen.

Lonergana k této syntéze dovedlo bádání, v němž sám využil „obecnou empirickou metodu“, pro kterou se v odborných interdisciplinárních diskusích ustálila zkratka GEM (z angl. *Generalized Empirical Method*). Lonergan se nejprve sám stal pozorným, rozumným, uvážlivým a odpovědným. Vyšlapal tak cestu komukoli, kdo by se rozhodl kráčet v jeho šlépějích a byl by ochoten přijmout intencionální vědomí jako dynamický základ své reflexe a svého bádání. Poznání subjektu musí začít od sebe-stvrzení (*self-affirmation*) a provází je zkušenost sebe-přesažnosti (*self-transcendence*). Podle toho, nakolik si subjekt osvojuje tento základ a natolik odpovědně vnímá, klade otázky, formuluje domněnky, ty dále zkoumá, vyjadřuje úsudky a hodnotí, natolik ho tato opravdovost vede k dobrým závěrům a správnému jednání.

Ve svém pojetí existenciálního subjektu unikl Lonergan esencializmu a manualistice, ke kterým se často uchýlovala tehdejší novo-scholastika. Využitím moderního pojetí kultury a historiografie zdůvodňuje odmítnutí univerzalizmu. Přijetím kritického realizmu se vyhýbá konceptualizmu jako problematickému řešení sporu mezi nominalizmem a realizmem (byť to byl ve skutečnosti spor spíše jazykový, než faktický). Osvojil si empirickou metodu, zároveň však nekompromisně odsoudil jednostranný empirizmus. Už v *Insight* vyjádřil svůj záměr empirickou metodu zobecnit a nezkoumat jen data získaná vnějškově pomocí smyslů, ale také vnitřní údaje našeho vědomí.²²⁷ Díky GEM se mu podařilo tvořivě přemostit to, co je partikulární, s tím, co je obecné, konkrétní s abstraktním, filozofii s teologií, epistemologií s metafyzikou a etikou. Ve svém díle *Method in Theology* pak ukázal, jak lze tento *organon* uplatnit v teologii (nebo jiných humanitních oborech) a ani rozlišením funkčních specializací jej neštěpit.

Využití této obecné metody v různých akademických disciplínách by se mohlo jevit jako cosi automatického a mechanického. Ale Lonergan sám tuto představu vyvrací, když poukazuje na složitost mezioborové mediace. Mimo jiné zdůrazňuje, že pro zprostředkování obecné metody v partikulární situaci nestačí pouhá „logická mediace“, kdy jsou převedeny univerzální pojmy na partikulární situace jako prosté příklady, ale je nutná „rozumová mediace“, kdy je univerzální porozumění převedeno na porozumění partikulární. Ve vzájemné konfrontaci to mimo jiné znamená, že

²²⁷ Srv. LONERGAN, B., *Insight*, s. 95–96, 227–231, 268; viz též TENTÝŽ, *Method in Theology*, s. 13–25. Lonergan o „zobecnění“ mluví často, i dialektiku chápe jako čistou formu s obecnými implikacemi a kritickým postojem. Srv. TENTÝŽ, *Insight*, s. 268n.

nestačí, aby zprostředkovatel obecné metody užíval slovník svého porozumění, ale musí si osvojit i slovník partnera v rozpravě.²²⁸

Lonerganův přínos pro teologii tedy spočívá spíše v nalezení tohoto metodologického nástroje, než v teologických (či filozofických) pojednáních, které napsal. Pokud jde například o jeho traktáty z christologie a trinitární teologie, koncipoval je především jako pomůcku pro studenty během svého působení na Gregoriánské univerzitě. Vznikla tak sice solidní, ovšem nijak přelomová díla, v nichž ještě dostatečně nevytěžil své poznatky o lidském porozumění. Úvahy, jež nejsou jen kompilací odvozených myšlenek, najdeme spíše v kratších odborných statích z pozdějších let. V nich se ovšem kanadský autor jen zřídka věnoval aktuálním teologickým diskuzím či konkrétním problémům, zajímaly ho vždy mnohem více obecné, nadčasové přesahy.²²⁹

4.3. Syntéza náboženského diskurzu ve filozofii a systematické teologii

Osobně za jeden z velmi důležitých Lonerganových přínosů pokládám i náčrt možné syntézy mezi náboženským diskursem ve filozofii a teologii, nebo přesněji řečeno jeho artikulaci vztahu přirozené teologie a funkční specializace označované jako „systematizace“. Kanadský myslitel se tímto tématem zabýval po dokončení svého díla *Method in Theology*.²³⁰ Filozofii Boha (někdy též nazývanou „theodicea“ z francouzského *théodicée*) přitom i on definuje jako poznání Boha, které nepřamení ze zjeveného náboženství. Proti tomu stojí „systematizace“, jež jako funkční

²²⁸ LONERGAN, B., Questionnaire on Philosophy. *Method, Journal of Lonergan Studies* 2/2 (říjen 1984), s. 32–33.

²²⁹ Srv. CROWE, F.E., *opus cit.*, s. 162–168. Málo známý je jeho přínos k praktickým oborům, jež lze chápat jako implementaci čtvrté roviny intencionální dynamiky. V tomto kontextu zmiňme alespoň jeho studie z morální teologie, pedagogiky a ekonomie, jíž se zabýval ke konci svého života.

²³⁰ Lonergan své myšlenky prezentoval v roce 1972, jen několik měsíců po prvním vydání *Method in Theology*, v přednáškách na Gonzaga University (Spokane, Washington). Brzy na to je vydal i knižně: LONERGAN, B., *Philosophy of God, and Theology. The Relationship between Philosophy of God and the functional Specialty, Systematics*, Philadelphia, 1974. Viz též jeho starší příspěvek zveřejněný poprvé na výroční konferenci Americké katolické teologické společnosti: The Natural Knowledge of God, in *Proceedings of the Twenty-Third Annual Convention of The Catholic Theological Society of America*, Washington, 1968, s. 54–69.

specializace přejímá zjevené pravdy od jiných teologických specializací a snaží se jim porozumět, byť nedokonale, a své porozumění vyjádřit pomocí obecně srozumitelného diskursu. Již při tomto prvním rozlišení je zjevné, že jsou tyto dvě disciplíny velmi odlišné.

Lonergan se tím, jak formuluje tuto distinkci, pokouší mimo jiné poukázat na základní kontury porozumění kulturních rozmanitostí ve filozofickém kontextu. Lonergan se zaměřuje na kulturu, neboť teologie má podle jeho mínění roli zprostředkovatelky mezi náboženstvím a aktuálním prostředím. Jejím úkolem je tedy vyjádřit (pomocí prostředků v daném *milieu* srozumitelných) význam a hodnotu náboženských zkušeností a projevů. A je logické, že to činí různě v různých kulturách.²³¹ Právě tento aspekt je zřejmě pro kanadského myslitele klíčový, neboť jeho cílem je především snaha najít takový koncept, který by odpovídal současnému sociokulturnímu kontextu. Jen pouhé sjednocení obou pohledů, filozofického a teologického, by bylo krokem zpět, do doby před osvícenstvím, aniž by se tím vyřešila jeho kritika.

Lonergan svými úvahami nechce obnovit zmíněnou archaickou, a tedy již neživotnou syntézu, a místo toho míří k novému uchopení situace věřícího v dnešním světě. Kanadský jezuita přitom sleduje praktickou linii tohoto problému, neboť jedním z jeho cílů je i adekvátní reforma církevního vzdělávání. Zamýšlí se nad situací studentů, kteří se zabývají filozofií jen v rámci přípravy na teologická studia. V tomto kontextu vyjadřuje názor, že navzdory nesporným distinkcím je spojení filozofie Boha se systematickou teologií v zásadě možné. Když jsou totiž akcentovány styčné plochy obou akademických disciplín, pak lze snadno dojít k závěru, že do sebe dobře zapadají. Filozofie Boha jako samostatný obor má smysl jen pro ty, kteří se touto disciplínou zabývají na filozofické fakultě a nemají záměr později studovat teologii. Ovšem pro ty, kteří se připravují na studium teologie, není podle Lonergana toto rozdělení v ničem prospěšné.²³² Je třeba se ovšem zároveň vypořádat s otázkou, jak je takové sjednocení možné, pokud jsou mezi oběma disciplínami nezanedbatelné rozdíly.

Jak Lonergan uvádí, podstatná je volba dynamické perspektivy místo statického pohledu, jenž odpovídal ideálům „deduktivistické“ logiky. Kanadský myslitel vychází z dynamické perspektivy, která umožňuje syntézu obou disciplín.

²³¹ Srv. LONERGAN, B., *Philosophy of God, and Theology*, s. 15.

²³² Srv. *tamtéž*, s. 42.

Zahrnuje nejen to, co subjekt sám ví, či věří, ale i to, co se naučil od jiných, a v neposlední řadě i to, k čemu sám došel skrze porozumění obsahu bezprostřední zkušenosti. Základem této koncepce je opět intencionální dynamika, a proto téma Boha pramení ze série za sebou jdoucích operací, které konstituují víceúrovňovou strukturu vědomí. O Bohu můžeme pojednávat na úrovni metafyziky, ale díky dynamické kognitivní struktuře, kterou v tomto procesu užíváme, se stává i otázkou morální a náboženskou. Pokud tedy chce někdo pojednat o tomto tématu na všech úrovních, je užitečné, aby byly stanoveny hranice filozofie.²³³ Přirozená teologie a funkční specializace systematizace nenachází platformu syntézy na základě deduktivní argumentace, ale na základě vzájemné spolupráce v rámci tytéž intencionální dynamiky. Theodicea i teologická systematizace mohou být sjednoceny, protože mají podle Lonergana společný původ v náboženské zkušenosti a společný cíl v rozvoji osoby.

Lonergan při této příležitosti upozorňuje na fakt, že pojetí osoby není nikdy obecné. Zatímco tradiční pojetí je výsledkem diskusí nad trinitárními a christologickými formulacemi článků víry a nese na sobě mimo jiné rysy helénské kultury,²³⁴ současné pojetí je opřeno o biologickou, psychologickou a sociální antropologii, a je plodem novodobé kultury. Pojetí osoby na sobě vždy nese znaky charakteristické pro dané prostředí, je konstituováno individuálními vztahy k druhým a především intersubjektivní zkušeností vzájemné blízkosti.

4.4. Hlavní Lonerganův přínos a jeho konkrétní plody

Pokud bych byl tázán, co pokládám za vůbec největší přínos Lonerganova myšlení, neváhal bych s odpovědí a vyjádřil mínění, že jím je právě dynamická kognitivní struktura. Z využití tohoto objevu intencionální dynamiky pak vychází dva konkrétní plody, které zároveň naznačují dvě linie, jež bych chtěl sledovat ve svém dalším uvažování. Prvním plodem je metoda lidského poznání a tedy i vědeckého bádání,

²³³ Srv. *tamtéž*, s. 52.

²³⁴ Lonergan se otázkou vlivu helénské kultury a filozofie na konkrétní podobu věroučných formulací zabýval mimo jiné ve své stati „*The Dehellenization of Dogma*“ z roku 1967 zveřejněném ve sbírce textů *A Second Collection* (London, 1985).

druhým pak autentická subjektivita, jež podle Lonergana vede k objektivnímu vědění a je tedy zároveň východiskem i cílem.

Než pokročíme dále, bude třeba se nejprve vyrovnat s legitimní námitkou, zda Lonerganova epistemologie není fundacionalistická, tedy zda nepředpokládá nějaký pevný a nezpochybnitelný základ jistoty. Fundacionalistické teorie postulují základní přesvědčení, která jsou fundamentem pro zdůvodnění všech ostatních tvrzení. Každé základní přesvědčení je přitom chápáno jako „zřejmé samo o sobě“ (*self-evident*), a nepotřebuje oporu v jiných tvrzeních. Základní přesvědčení jsou tedy v tomto pojetí základem, na kterém je vystavěná celá epistemologie. Nabízí se proto otázka, zda Lonerganova dynamická kognitivní struktura není takovým „sebe-zdůvodňujícím“ základem.

Této námitce se soustředěně věnuje Jonsson. Jak dokazuje ve své obsáhlé studii, Lonergan není fundacionalistou v nejužším smyslu toho slova. Jonsson však zároveň připouští, že určité rysy tohoto způsobu myšlení u něho najít lze. V tomto kontextu je ovšem třeba zároveň zdůraznit, že každá koncepce poznání vychází z nějakých předpokladů, které již neověřujeme, ale v procesu osvojování lidských návyků je prostě přijmeme za své. Bez toho, aby si subjekt osvojil některé základní premisy, by nebyl možný žádný opravdový pokrok na úrovni poznání jednotlivců, společnosti nebo vědních oborů.²³⁵ Mezi takové předpoklady patří i existence bytí nezávislého na subjektu, jeho poznatelnost prostředky, které jsou tomuto subjektu vlastní, a sdělitelnost poznání v rámci daného jazykového prostředí. Objev netriviální kognitivní dynamiky je možný na základě schopnosti subjektu obrátit své intencionální mentální akty k sobě samému a „zvědomovat“ tak i proces poznání jako takový.

Lonerganův popis dynamické kognitivní struktury i to, co je z něho odvozeno (metodologický přístup a východisko autentické subjektivity) přináší však i další otazníky. Pokud jde o metodu, je třeba vždy specifikovat, v jakém smyslu ji nazýváme „transcendentální“ nebo „empirickou“, neboť bez tohoto upřesnění by snadno mohlo dojít k nedorozumění. Teprve pak budeme schopni odpovědět na otázku, zda Lonerganův *organon* odolá i pod náporom současné kritiky tradiční epistemologie.

²³⁵ Více viz JONSSON, U., *Foundations for Knowing God. Bernard Lonergan's Foundations for Knowledge of God and the Challenge from Antifoundationalism*, Frankfurt am Main, 1999. Jonsson představuje Lonerganovo myšlení v širším kontextu a konfrontuje ho s aktuální filozofickou diskusí mezi fundacionalisty a anti-fundacionalisty. Srv. TRACY, D., Lonergan's Foundational Theology: An Interpretation and a Critique, in MCSHANE, P., *Foundations of Theology*, s. 197–222.

Také v případě autentické subjektivity je třeba specifikovat, jak tomuto imperativu rozumíme, aniž bychom se chytli do pastí subjektivismu. Zmíněné dva důsledky uplatnění intencionální dynamiky ovšem také naznačují určité napětí, jež můžeme vysledovat zejména v současné postmoderní a post-kritické kultuře. Subjektivita se často odmítá podříditi jakýmkoli metodickým pokynům, je nespoutaná, svévolná a nezřídká iracionální. Na druhé straně se může zdát, že metoda, která tíhne k objektivitě, musí nutně to, co je subjektivní, odmítnout jako nemístné, neodborné a rozptylující.

V následujících úvahách se vrátíme především k diskusi nad transcendentální metodou a ukážeme, nakolik a v jakém smyslu Lonerganovo pojetí zapadá do tohoto myšlenkového schématu. Dále budeme zkoumat otázku, zda teorie poznání kanadského myslitele obstojí v konfrontaci s novodobou kritikou tradiční epistemologie. V tomto kontextu představíme především post-analytické myšlení Richarda Rortyho, který odmítá dosavadní způsob systematizace poznání a rází ve filozofii pokornější kultivační roli. Vzhledem k cíli naší práce se zaměříme především na to, nakolik Rortyho kritika může být přínosem i pro současnou teologickou reflexi.

Zastavíme se i u významu autentické subjektivity pro teologii a lidského poznání vůbec. V této souvislosti se dotkneme i „etiky autenticity“ Charlese Taylora a jím definovaných prostředků, které mohou posloužit k „léčbě neduhů“ moderní doby. Věnovat se budeme i tomu, jak by bylo možné na Lonerganův odkaz v současné teologické reflexi navázat, abychom adekvátně odpověděli na výzvy současnosti.

4.5. Otazníky nad transcendentální metodou

Již v první části jsme se pokusili zasadit Lonerganovo myšlení do širšího kontextu tehdejší doby a krátce pojednali o vzniku transcendentální metody v teologii. Představili jsme její historické pozadí, vznik a základní charakteristiku. Ukázali jsme, že jedním z podstatných rysů tohoto nového myšlenkového paradigmatu byl návrat k subjektu, jenž umožňoval adekvátně v teologii reflektovat odkaz moderní filozofie, zejména německého idealizmu. Důraz na lidskou subjektivitu si však mezi teology vysloužil kritiku, že „redukuje pravdu náboženství na perspektivu antropologie, a tak opomíjí perspektivy ostatní.“²³⁶

²³⁶ FIORENZA, F.S., *Systematická teologie: úkol a metody*, s. 47.

Antropologický obrat je zvláště markantní v Rahnerově pojetí, ale je základním charakteristickým rysem i u všech ostatních představitelů transcendentální teologie. Proti jeho „teologii zdola“ staví švýcarský myslitel Hans Urs von Balthasar „teologii shora“. Výrazně akcentuje „teocentrismus“, když ve svém stěžejní díle, koncipovaném jako triptych, začíná teofanií („teologickou estetikou“, nikoli theologickou antropologií jako Rahner).²³⁷ V ní Balthasar představuje Ježíše jako viditelnou ikonu neviditelného Boha, zjevení Krávy v tomto světě. Rahnerův antropologický obrat v podobném duchu kritizuje i teolog Joseph Ratzinger nebo Walter Kasper, jenž se nechává inspirovat především odkazem tübingenské školy²³⁸ a v rámci svého pojetí transcendentální zkušenosti více zdůrazňuje význam dějinnosti.

Spor mezi představiteli teologie „zdola“ a „shora“ osobně pokládám za umělý a zbytečný. Důrazy na antropologii a teocentrismus se vzájemně nevylučují, ale jsou komplementární. Na jedné straně nelze z metodologického hlediska ani v teologii pominout epistemologické východisko.²³⁹ Na druhé straně je zřejmé, že lidská schopnost poznávat by vyšla naprázdno, kdyby se skrytý Bůh sám nezjevil člověku a nevyslovil se ve svém Synu. V rámci theologické reflexe ovšem nemůže být předmětem bádání subjektu Bůh sám jako takový, ale spíše zkušenost vlastní víry, jakož i víry zprostředkované, kterou si subjekt osvojil v procesu interiorizace.

Víra je lidským aktem, i když bez svědectví o Božím *logu* a bez sebereflexe by byla vyprázdněná a bezobsažná. Vírou odpovídáme na Boží oslovení a vstupujeme tak do dialogického prostoru interpersonálního vztahu. Antropologické východisko je tedy ospravedlnitelné. Navíc pomáhá theologovi vyhnout se esencialistickému pojetí a neuvíznout v pasti do sebe uzavřeného myšlenkového systému, který by jej pohřbival od skutečného poznání.

4.5.1. Transcendentální metoda: od Kanta k Lonerganovi

Po starověké filozofii rozvinula nauku o základních pojmech, které přísluší každému jsoucnu, především scholastika. Název „transcendentálie“ odkazuje k předpokladu, že

²³⁷ BALTHASAR, H.U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (3 svazky), Einsiedeln, 1961–69.

²³⁸ Srv. FIORENZA, F.S., *Systematická teologie: úkol a metody*, s. 47.

²³⁹ Lonerganova metateorie poznání nám například pomáhá lépe uchopit theologickou gnozeologii, nebo porozumět některým historickým theologickým sporům. Srv. *tamtéž* s. 55.

tyto pojmy určují bez výjimky všechny kategorie jsoucna a tím je přesahují.²⁴⁰ Kant přebírá termín „transcendentální“, ale v předmluvě své *Kritiky čistého rozumu* mu dává nový význam. Mluví-li o „transcendentálním poznání“, jeho hlavním zájmem nejsou ani tak předměty (či jsoucna), jako spíše naše poznání předmětů nakolik je možné *a priori*.²⁴¹ Tzv. „transcendentální filozofie“ se tedy podle Kanta nemá zabývat povahou poznávaných předmětů, ale podmínkami možnosti poznání jako takového. Místo předvědeckého pojetí, kdy přijímáme věci jako dané, se snaží tento představitel německého idealizmu zkoumat, jak je možné, že se nám věci jeví a jak k tomu dochází.

Na rozdíl od Kanta nabízí Lonergan bádání nad lidským poznáním bez podobných omezení. Neklade otázku po předmětu poznání a jeho specifických vlastnostech, které už mají být známy, ale prostě se ptá na to, jaké operace konáme, když poznáváme. Je tedy mnohem konkrétnější. Zaměřuje se především na posloupnost kognitivních aktivit vedoucích k pokroku v poznání. Otázka, co je předmětem těchto operací, a jaký má tento předmět pravdivostní hodnotu, je možné zodpovědět až ve chvíli, kdy intencionální vědomí je subjektem v procesu poznání nejen aplikováno, ale také samo reflektováno, jinými slovy, až když se objektem poznání stává sám sebe-vědomý subjekt a jeho mentální akty. Jak jsme již ukázali, Lonerganova obecná empirická metoda přitom na rozdíl od přírodních věd začíná spíše od interních údajů (vnitřní zkušenosti vědomí) než od údajů externích. Na základě této intencionální dynamiky jsme tak podle něho schopni dojít k takovým závěrům o našich kognitivních operacích, které jsou ověřitelné.

Svým přístupem Lonergan (na rozdíl od Maréchala, Rahnera, Lotze a některých dalších představitelů transcendentální metody) *de facto* opouští scholastiku. Nabízí svou originální syntézu, která překlenuje příliš hluboké brázdy rozlišených skutečností a zjednodušeně řečeno staví mosty mezi etikou, epistemologií

²⁴⁰ Pojem transcendentalií se objevuje již u Platóna, pak v Aristotelových *Metafyzikách* a *Etice Nikomachově*. Později tento pojem rozvinul Tomáš Akvinský ve svém spise *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259). Vychází z předpokladu, že každé jsoucno je pravdivé a tedy poznatelné (*verum*), dobré (*bonum*) a jedno (*unum*).

²⁴¹ Poznání *a priori* je zde chápáno jako určitý prvek či aspekt poznání, jenž je připojen našim porozuměním. Kantovo epistemologické pojetí tedy předpokládá jakousi binární strukturu, jež je složena z „intuicí“ (*Anschauungen*) smyslu a pojmů porozumění. Srv. *Kritika čistého rozumu*, Praha, 2001, A 50–52.

a metafyzikou. Také innsbrucký profesor filozofie Emerich Coreth se vydává podobným směrem. Jeho rozsáhlý svazek věnovaný metafyzice²⁴² se ve své době stal stěžejní pro pochopení transcendentálního myšlení. Coreth nabízí systematické pojetí, jež navazuje nejen na odkaz německého idealizmu, ale také na myšlení Husserlovo a Heideggerovo. Ve své metafyzické reflexi přitom vychází z nejhlubší lidské potřeby tázat se, o které již dříve hovořil Rahner. Coreth Rahnerovu otázku po bytí systematicky rozvíjí a domýšlí. V první kapitole své *Metafyziky* pomocí procesu redukce a dedukce dochází až k ultimativní podmínce možnosti nejen každého tázání, ale dokonce i celé lidské kognitivní aktivity, tedy až k horizontu bytí.

Brzy po vydání tohoto díla na něj navazuje Lonergan v textu,²⁴³ který je mnohem více než jen prostou recenzí. Oceňuje Corethovo dílo a jeho přínos spatřuje v tom, že do svého pojetí zahrnuje důležitý lidský skutek (*Vollzug*), kterým je akt tázání. Kanadský myslitel v tomto chápání vidí důležité konsekvence pro intuitivismus některých scholastických autorů, mezi nimiž vypichuje zejména Etienna Gilsona. Jak Lonergan upozorňuje, Corethovi se daří vyhnout formálním a esencialistickým podmínkám, ke kterým na základě hledání apriorních podmínek předmětů poznání došel Kant. Naši touhu po nepodmíněném, po uchopení bytí vůbec, Kant považuje za transcendentální iluzi. Coreth proto nehledá formální podmínky možnosti myslet univerzální a nutný předmět, ale spíše podmínky možnosti našeho tázání jako takového. Domnívá se, že naše touha po dosažení neohrazeného a nepodmíněného není iluzí, ale jde naopak o primární podmínku, která vstupuje do jakéhokoli tázání a tedy i do našich odpovědí a poznání vůbec. Tato touha po dosažení nepodmíněného konstituuje apriorní horizont bytí.²⁴⁴ Tím se Corethovi daří překlenout poněkud uzavřený prostor Kantova fenomenalizmu, ale také poukázat na to, že aposteriorní percepce bytí ve smyslových údajích, na níž trvá Gilson, není nezbytně nutným předpokladem. Byť Lonergan vychází ve své metodě především od popisu podmínek možnosti vhledu a s ním spojených kognitivních operací, ke Corethovi má blízko právě v odmítnutí intuitivismu a uzavřeného Kantova myšlení.

²⁴² Viz CORETH, E., *Metaphysik, Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck, 1961.

²⁴³ Srv. LONERGAN, B., *Metaphysics as Horizon*. *Gregorianum* 44 (1963), s. 307–318. Viz též TENTÝŽ, *Collection*, s. 188–204.

²⁴⁴ Více ke srovnání Lonergana a Coretha viz: SALA, G., *Immediatezza e mediazione della conoscenza dell'essere: Riflessioni sull'epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan*. In *Gregorianum* 53 (1972), s. 45–87.

4.5.2. Kritika transcendentální metody

Již v první části jsme se zmínili o některých kritických poznámkách, jež byly vzneseny proti transcendentálnímu přístupu, tak jak jej představili Maréchal, Rahner nebo Lotz. Zdá se, že až Corethovo a zejména pak Lonerganovo netomistické pojetí se uspokojivějším způsobem s uvedenou kritikou vyrovnává. Mimo jiné i tím, že vychází z existenciálního subjektu a více doceňuje význam dějinnosti. Lonerganova syntéza se však setkala i s jinými nesouhlasnými reakcemi. Některým teologům se GEM zdála příliš široká a obecná, než aby mohla být považována za metodu teologickou. Tato kritika se objevila i mezi samými zastánci transcendentální metody v teologii. Vznosl ji například Karl Rahner,²⁴⁵ který se sám ve svém pojetí vydal jiným směrem.

Lonergan si byl samozřejmě dobře vědom toho, že metoda, kterou v teologii uplatňoval, je nástrojem přesahujícím často uzavřenou teologickou reflexi – už proto tolik pozornosti věnoval jednotlivým krůčkům, které subjekt koná na cestě za poznáním. Ostatně není náhodou, že své dílo nazval „Metoda v teologii“, nikoli „Teologickou metodou“. Cílem jeho pojetí mohla být snaha vyvést teologii z metodologické pasti, do které se sama vrhala svou tehdejší do-sebe-zahleděností. Lonergan si zřejmě dobře uvědomoval nebezpečí, které teologii hrozilo, když se v době antimodernistické mobilizace stávala uzavřeným myšlenkovým ghettem vymezujícím se kriticky i proti těm jevům v tehdejší kultuře, z kterých by si mohla učinit spojence. Jak jsme již upozornili, kanadský myslitel byl znepokojen úrovní tehdejšího církevního vzdělávání. Teologická reflexe v rámci seminární výchovy se často nesla v duchu povrchní manualistiky a nepříliš přesvědčivé apologie. Zatímco výsledky přírodních věd se těšily velké pozornosti stále širší veřejnosti, teologie byla stále více vytlačována na periferii zájmu. Proto Lonergan přišel s pokusem obnovit teologii pomocí větší metodologické poctivosti. Podněty přitom čerpal nejen

²⁴⁵ Rahner doslova namítá: „Lonerganova teologická metodologie se mi zdá natolik obecná, že opravdu odpovídá každé vědě, ovšem právě proto nemůže být metodologií teologie jako takové, ale jen všeobecnou metodologií vědy, kterou dokreslují příklady vzaté z teologie.“ RAHNER, K., Some Critical Thoughts on „Functional Specialties in Theology“, in MCSHANE, P., *Foundations of Theology*, s. 194.

z filozofie, ale i z přírodních věd nebo matematiky. Krizi teologie si ostatně uvědomoval i Rahner, a proto i on tolik prostoru věnoval teologické metodologii.²⁴⁶

S jinou kritickou poznámkou přichází evangelický teolog Langdon Gilkey, který vidí v Lonerganově transcendentální metodě nebezpečí subjektivismu,²⁴⁷ a to zejména proto, že údajně nedoceňuje veřejnou dimenzi teologické reflexe. Kdybychom Lonerganovu metodologii redukovali jen na kognitivní operace existenciálního subjektu vedoucí ke změně horizontu, pak by skutečně mohlo podobné nebezpečí hrozit. Ovšem jak jsme již ukázali výše, Lonergan si nadto vytkl cíl lépe vytěžit v teologii objevy moderní historiografie, kterou pokládal za důležitou pro metodologii humanitních věd už Dilthey. Historie přitom pro Lonergana nebyla jen pomocnou vědou, ale stala se jednou z důležitých teologických specializací. Teolog je tak v rámci své reflexe konfrontován také s událostmi Božího lidu skrze svědectví biblického vyprávění a v církevní historii. Neomezuje se tedy jen na reflexi subjektivního prožívání víry, ale snaží se také uchovat autentický poklad víry celého společenství věřících, jenž si osvojuje v procesu interiorizace.

Teologii historické vědy obohacují především tím, že ji vedou k tomu, aby v rámci věrohodné interpretace biblické zprávy o Zjevení vzala velmi vážně pravidla hermeneutiky. K správnému porozumění určitému výroku je důležité, abychom měli na jedné straně dostatečné vědomí o kontextu, v jakém byl daný výrok vyřčen, na straně druhé se ho musíme snažit pochopit z perspektivy vlastního života a našeho společensko-kulturního prostředí. Osvojujeme si hodnoty a způsob chápání, které nám přináší vyprávění o dějinách Božího lidu, ovšem v duchu zachování věrnosti původnímu smyslu daných obsahů musíme usilovat o neustálou rekontextualizaci. Jazyk, kultura a společenské *milieu* se stále vyvíjí, žádný výrok proto nelze správně chápat v jeho doslovnosti, protože bychom se tak od smyslu daného výroku v novém kontextu spíše vzdalovali.

Dodejme, že kognitivní dynamiku, kterou Lonergan odkrývá, lze vnímat jak na úrovni individuální, tak na úrovni společenské. Subjektivní vhléd každého z nás v oblasti víry je tedy nejen výsledkem osobního rozvoje, ale také součástí porozumění

²⁴⁶ Více k jeho pojetí teologické metodologie viz přepis jeho tří univerzitních přednášek viz RAHNER, K., Überlegungen zur Methode der Theologie, in *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln, 1970, s. 79–126.

²⁴⁷ Srv. GILKEY, L., Empirical Science and Theological Knowing, in MCSHANE, P., *Foundations of Theology*, s. 76–101.

společenství církve. Jak v tomto kontextu správně upozorňuje Fiorenza,²⁴⁸ Lonergan své pojetí konverze spojuje se svým kritickým realizmem a nabízí tak smysluplnou syntézu mezi objektivní skutečností a subjektivitou.

4.5.3. Vzájemné určení poznání a vůle

V druhé polovině 20. století se značně rozšířila analytická filozofie. Transcendentální metoda byla téměř bezvýhradně opuštěna a stala se spíše předmětem zájmu historiků mapujících dějiny evropského myšlení než systematických teologů a filozofů. Přesto se dosud někteří myslitelé snaží transcendentální metodu domýšlet, rozšířit a s její pomocí dojít až k horizontu bytí jako nutné podmínce myšlení vůbec.²⁴⁹

Český jezuita Karel Říha upozorňuje na analogii mezi řešením problémů v analytické a transcendentální filozofii. Zatímco v analytické filozofii jsou otázky zkoumány pomocí filozofické analýzy jazyka, tedy určitého rozboru způsobu, jak o nich mluvíme, v transcendentální metodě analyzujeme způsob, jak o nich lze bezrozporně myslet. Mluvíme-li o myšlení, rozlišujeme akt (*operatio*) a intencionální obsah (*intentio*). Transcendentální metoda vychází z premisy, že tyto dvě skutečnosti si v rámci jednoho skutku poznání navzájem odpovídají. Jak ukazuje Říha, to umožňuje zkoumat poznávací akt a dojít k podmínkám možnosti poznání předmětu jako takového:

(...) objekty kladené v intenci aktu zkoumáme návratem k úkonu téhož aktu, neboli konáme *operativní analýzu* aktu a jeho nutné podmínky možnosti vyzvedáme reflexí k výslovnému vědomí. Přitom nejde o empirický objekt jako *empirický*, který má též nahodilé empirické podmínky, nýbrž jde o *objekt jako objekt*, objekt jako takový, jenž nemůže být obsahem naší zkušenosti (která nám podává jen objekty blíže určené a tím omezené a zkušeností podmíněné), a proto ony podmínky objektu jako objektu unikají nahodilosti zkušenosti a prokazují se jako *nutné*; jinak řečeno: poněvadž zakládají možnost zkušenosti vůbec, přesahují jednotlivou zkušenost, jsou vůči ní *transcendentální*.²⁵⁰

Tato metoda tedy zkoumá podmínky, které musí být splněny, když subjekt poznává předmět jako takový. Kantův příliš uzavřený myšlenkový svět ovšem vyústil

²⁴⁸ Srv. FIORENZA, F.S., *Systematická teologie: úkol a metody*, s. 54–55.

²⁴⁹ Srv. ŘÍHA, K., Transcendentální metoda. *Studia theologica* 9, č. 3 [29], podzim 2007, s. 1–8.

²⁵⁰ *Tamtéž*, s. 1–2.

v agnosticizmu. Jeho skepsi se pokusil svou imanentní kritikou překonat Maréchal ve svém transcendentálním tomizmu. Metafyzika podle tohoto belgického jezuitu nemusí nutně vycházet z intuice bytí, ale „k jejímu založení stačí apodikticky nutné tvrzení bytí v soudu“.²⁵¹ Úskalím tohoto přístupu je však do sebe uzavřený intelektualismus, který nedovoluje dostatečně zprostředkovat vzájemné určení myšlení a chtění.

Rahner či Lotz dále rozvíjejí myšlenku, že sama lidská mysl svou přirozeností tíhne k nekonečnému horizontu bytí. Ovšem, jak jsme ukázali, jejich pojetí bylo podrobena kritice, že neklade dostatečný důraz na dějinnost a meziosobní vztahy. S ní se však představitelé transcendentálního tomizmu neuměli beze zbytku vyrovnat a narazili tak na limity své koncepce. Říha vidí cestu k překonání těchto limitů v rozšíření východiska transcendentální metody ve vzájemném určení teorie a praxe.

Říhova argumentace je následující. Dosavadní transcendentální metoda, která analyzovala úsudek jako akt poznání, pomíjela fakt, že kognitivní proces je podmíněn ideovými východisky subjektu a úrovní jeho uvažování, ke kterému se svobodně rozhoduje. Naopak volní jednání subjektu a jeho chtění vůbec je zase podmíněno úrovní jeho poznání. Z toho je zjevné, že jednotlivé akty poznání a chtění se navzájem určují, ba je možné je chápat jako dva momenty téhož duchovního aktu.²⁵² I když je zároveň přirozené, že při zkoumání této vnitřní subjektivní dynamiky vystupuje relativně jeden nebo druhý moment do popředí.

Pokud se zaměříme na naše volní jednání, pak musíme konstatovat, že neexistuje motiv, který by vyvolával určité chtění nutně, třeba tím, že by zcela naplnil kapacitu naší vůle. Lidská volba se vždy děje v teritoriu naší svobody, je vzmachem vůle neodvoditelné z relevantních motivů a je tedy vůči nim apriorní. Žádný empirický objekt nemůže subjektu přinést úplné uspokojení, apriorní vzmach vůle empirické předměty přesahuje směrem k nekonečnému horizontu dobra. Protože je tento horizont dobra nepředmětný, je čistým a zcela prázdným „transcendentálním objektem“.²⁵³ Zmíněné dobro totiž stojí mimo subjekt, mimo jeho tělesné potřeby, ba dokonce i mimo jakoukoli jeho představu. Tato transcendentální zkušenost se vyznačuje autonomií vůle a subjekt v ní překračuje sebe sama v oddanosti neomezenému dobru.

Zkoumáme-li druhý moment téhož duchovního aktu, jímž je poznání, pak musíme předně zdůraznit, že kognitivní zkušenost je podmíněna tím, jaké stanovisko

²⁵¹ *Tamtéž*, s. 4.

²⁵² Srv. *tamtéž*, s. 6.

²⁵³ Srv. *tamtéž*, s. 7.

subjekt zaujal a na jaké úrovni uvažování se momentálně nachází. Dosah lidského intelektu je univerzální a poznání předmětu jako předmětu je tedy možné nasměrováním naší mysli k nekonečnému horizontu bytí. Říha konstatuje, že zmíněný „horizont je prázdný a je rozvrhován a udržován pouze neomezeným dynamizmem intelektu.“²⁵⁴ Subjekt je zcizován jako empirický subjekt a osvojuje si sebe sama jako čistý a tedy zcela prázdný transcendentální subjekt, jehož jediným principem je zacílení intelektu. Podle českého jezuity jde tedy o čisté neviditelné světlo, jež září samo o sobě.

Říha, který velkou část svého života věnoval rozvíjení Blondelova odkazu, je zřejmě i v tomto postoji silně ovlivněn filozofií konání, představenou ve slavné dizertační práci francouzského myslitele. Ve svém díle *L'Action* totiž Blondel nabízí originální syntézu lidské činnosti ve světle tehdejších metafyzických otázek.²⁵⁵ Jistě i v duchu tohoto Blondelova myšlení hledá Říha takovou rovnováhu mezi dialektikou teorie a praxe, poznání a chtění, či myšlení a konání, která by subjekt dovedla k uchopení Nepodmíněného, jeho pozvednutí k výslovnému vědomí, ale také k odpovědnému jednání. V závěru svých úvah nad syntézou (či přesněji řečeno vzájemným určením) obou dialektických momentů – poznání a chtění – v jednom duchovním aktu tedy Říha shrnuje:

Prázdno transcendentálního objektu, v němž vědomí zaniká v zářivé temnotě, a čiré světlo transcendentálního subjektu, jež je neviditelné, se vzájemně podmiňují a v posledku jsou totéž. Realizace transcendentálního objektu svobodným vzmachem subjektu a interiorizace transcendentálního subjektu překračováním objektu se uzavírají v kruh *realizace-interiorizace*, jenž je, ideálně vzato, sám v sobě založený, svébytný, dále nepodmíněný, absolutní. V něm je utopické místo nepodmíněné platnosti pravdy intelektu a hodnot vůle. Tento kruh se však neuzavírá, zůstává v něm hiát, neboť pozice transcendentálního objektu vycházením empirického subjektu ze sebe, stejně jako pozice transcendentálního subjektu překračováním empirického objektu, jsou nedosažitelné a stále v nich trvá transcendentální diference.²⁵⁶

Toto sjednocení myšlení a vůle v jednom lidském jednání je tedy sice konzistentním, ale zároveň nikoli uzavřeným myšlenkovým světem, neboť ponechává prostor pro jakousi „štěrbinu“ (*hiatus*) vycházející z lidské nenaplněnosti, jež toto myšlení otevírá

²⁵⁴ *Tamtéž*.

²⁵⁵ Viz BLONDEL, M., *Filosofie akce. Esej kritiky života a vědy praxe*. Olomouc, 2009.

²⁵⁶ ŘÍHA, K., *Transcendentální metoda*, s. 7.

a dynamizuje. Paradox poetického vyjádření, že teprve v úplném splynutí „neviditelného světla“ a „zářivé temnoty“ (transcendentálního subjektu a objektu) lze najít ultimativní základ nepodmíněné platnosti poznání a hodnot, ukazuje na velkou míru napětí v této koncepci.

4.5.4. Přínos pro teologickou metodu

Nerozlišené jednoty mezi transcendentálním subjektem a objektem, o které zde byla řeč, je ovšem možné dosáhnout jen v aktu oddanosti a důvěry, tedy na základě vkročení do nezajištěného prostoru, v němž subjekt ono nekonečné dobro nechápe jen jako jakýsi předmět mezi předměty, ale jako oslovující a oslovitelné Ty. Ve vykročení ze sebe k Ty je subjekt schopen podstoupit od soustředění na sebe sama, neboť v lásce subjekt nehledá sebe, ale vstupuje do dialogického prostoru, v němž se nechává oslovit; a sám pak své vyznání, ba i způsob svého života, vnímá jako odpověď. Tady se ovšem již dotýkáme hranic rozumu, tedy onoho okamžiku, kdy intelekt sám sebe přesahuje v základním nasměrování k věčnému a nepodmíněnému Ty, jež nazýváme Bohem. Jak uvádí Říha, oddanost Druhému je tím pravým světlem poznání. V tomto kontextu bychom mohli mluvit o „transcendentálním poznání“,²⁵⁷ jež subjekt může dovést k poznání skutečnosti Boha.

Teprve v rozšíření a prohloubení východiska transcendentální metody o meziosobní vztahy a tedy o jakýsi dialogický prostor mezi subjektem a oslovitelným Ty, nachází Říha možnost reflektovat dějinnost a interpersonalní skutečnost, bez nichž je teologie těžko myslitelná, neboť právě v meziosobních vztazích je dialektika poznání a chtění „radikálně prohloubena v napětí mezi nicotou vlastního subjektu a hodnotou druhého subjektu, v jejich vzájemné výměně v korelaci těchto vztahů.“²⁵⁸

Neduální pojetí zahrnující poznání i chtění má samozřejmě důležité důsledky i pro metodu v teologii.²⁵⁹ Ostatně vzájemné obohacování ortodoxie a ortopraxe zaplodňovalo teologickou reflexi od počátku křesťanství. Snaha o nastolení jednoty

²⁵⁷ Srv. SALA, G.B., *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis: Eine Erkenntnislehre*. Darmstadt, s. 333–350.

²⁵⁸ ŘÍHA, K., *Transcendentální metoda*, s. 8.

²⁵⁹ Tomuto tématu se Říha věnuje ve starším článku, který původně vyšel v časopise *Studie* (31–32/1972), ovšem v naší studii vycházíme z jeho nově zveřejněné verze, viz: ŘÍHA, K., *Metafyzika ducha, metafyzika bytí a metoda teologie*, *Teologické texty* 2008, č. 3, s. 123–127.

mezi oběma póly, mezi vírou ve smyslu aktu a obsahem víry, a to navzdory stálému napětí mezi nimi, pomáhalo na jedné straně dát náboženskému konání hlubší obsah, a na straně druhé stáhnout příliš odtažitou reflexi na zem. Jak upozorňuje Říha, život lze vnímat jako jednotu protikladů, která probíhá v čase a je sjednocena v Absolutnu.²⁶⁰ A absolutní bytí je přítomné ve všem, je tím nejvnitřnějším v subjektu, zároveň však zcela jiným a stále větším (*semper maior*), jež subjekt a jeho porozumění přesahuje.

Život lze reflektovat jen zprostředkovaně v jeho tělesných projevech. Ani v těle však nepozorujeme nějakou statickou rovnováhu mezi jednotlivými póly aktivity ducha, ale jen dynamickou rovnováhu, která je zaměřena k druhému a k budoucnosti. Ovšem autentická „tvář skutečnosti není to, co smyslově vnímáme a abstraktně poznáváme jako dané, nýbrž to, co se zjevuje a zároveň zahaluje v aktu lásky.“²⁶¹ Teprve v proměně meziosobního vztahu se vše stává sebou samým. Teologická reflexe nesmí proto pominout existenciální rozměr, aby tvořivě odhalila smysl dějin, neboť ten není bezprostředně zřejmý pouhou analýzou řeči, či povrchním sledováním dějinných jevů a následnými abstraktními interpretacemi. Teprve existenciální subjekt bude schopen za projevy života, jež se promítají do hmatatelné zkušenosti, vysledovat hlubší smysl.

Proto Říha v závěru svých úvah uvádí čtyři teze, které lze chápat jako jakási *prolegomena* pro každou příští smysluplnou teologickou metodu: (1) Tělesnost není méněcenným stupněm bytí, ale je třeba ji vnímat jako přirozené prostředí, kde se uskutečňuje jednotu mezi poznáním a vůlí. Proto nelze tělesnost vyloučit z teologické reflexe jako něco druhotného. Ekonomie spásy nás učí, že Bůh sám se vtělil, a my se pohybujeme a jsme v mystickém Těle. (2) Meziosobní vztahy nejsou jen důsledkem tělesnosti, ale jsou konstitutivním prvkem pro náš život. Především díky vztahu k Ty, díky vkročení do nezajištěného prostoru důvěry, se děje sjednocení porozumění a oddání se. (3) Žádné vědecké pojednání není s to postihnout člověka celého. Jen v angažovaném jednání subjekt může mířit k jednotě protikladů. Jen víra, která není pouhým přesvědčením, ale je žitá v aktu důvěry, může vést k autentickému sebeosvojení. (4) Teologická reflexe nesmí být odtržena od života. Aby se opravdu stala tvořivou interpretací dějin, musí být provázena existenciálním postojem. Člověk se

²⁶⁰ Srv. *tamtéž*, s. 127.

²⁶¹ *Tamtéž*.

stává sebou samým na základě setkání s Božím sebe-sdílením, na které se snaží odpovědět svým vyznáním a důvěrou – tedy životem z víry.²⁶²

Domnívám se, že Lonerganova transcendentální metoda těmto požadavkům odpovídá (pokud ne zcela, pak do značné míry). Díky dynamické kognitivní struktuře a pojetí konverze se jí daří tvořivým způsobem přemostit teorii a praxi. Doceňuje význam interpersonálních vztahů, dějinnosti i existenciálního subjektu. Můžeme se však legitimně dotazovat, nakolik je v tomto kontextu legitimní Lonerganovo rozšíření metody užívané přírodovědci a matematiky. Novodobé kritice empirické metody se budeme věnovat v následujících úvahách.

4.6. Krize empirické metody

Lonergan, jak jsme ukázali, ve svém díle zobecnil empirickou metodu. Jeho záměrem bylo vytvořit nástroj, který by bylo možné využít ke zkoumání jakéhokoli předmětu našeho intencionálního vědomí. Učinil tak v době, kdy empirická metoda zažívala velký rozvoj a těšila se rostoucí vážnosti ve společnosti. Vědecká cesta poznání přinesla mnoho cenných objevů a rozšiřovala poznatky v mnoha oblastech našeho života, ale mnozí ještě za Lonerganova života začali poukazovat na to, že tato „vědecká“ metoda má i své limity. Není pochopitelně možné se soustředěně věnovat všem diskusím a sporům, zaměříme se proto jen na ty kritické poznámky, které se objevily v posledních desetiletích a jsou relevantní pro naše úvahy. Připomeneme si je ve stručném přehledu, a vždy jen z hlediska toho, co pokládáme za relevantní pro naši studii. Koncepti Richarda Rortyho je možné vnímat jako završení celé linie postanalytického myšlení. Zároveň nás při tomto výkladu bude zajímat, jaké důsledky uvedená kritika empirické metody může mít pro Lonerganův *organon*.

Epistemologický optimismus představitelů novopozitivizmu, kteří byli přesvědčení, že se jim podaří získat stále větší a kvalitnější poznání o realitě, až postupně odhalí všechna tajemství vesmíru, se v druhé polovině 20. století dostal do slepé uličky. Každá odpověď přinášela mnoho nových otázek. Vědomosti přírodních věd se sice rozšiřovaly, ale i díky tomu bylo jasné, že vše nelze zastřešit nějakou jednotící teorií, že nelze obsáhnout vše a je tedy nezbytně nutné, aby se věda specializovala. Vznikem nových přírodovědných oborů a specializací se ovšem lidské

²⁶² Srv. *tamtéž*.

poznání začalo stále více tříštit a fragmentovat. Získané poznatky se zdokonalovaly v rámci daného oboru spíše jen kvantitativně (např. zpřesněním pozorovaných údajů díky vylepšování prostředků měření), málokdy však kvalitativně. Někteří teoretici vědy na podobné nesnáze začali opakovaně upozorňovat a podle svých východisek nabízet různá řešení.

Jeden z nejvlivnějších teoretiků vědy 20. století Thomas S. Kuhn (1922–1996) zkoumal mimo jiné otázku, zda a nakolik vědecký rozvoj kráčí vpřed postupným zkvalitňováním a prohlubováním našeho vědění. Ve svém stěžejním díle²⁶³ redefinoval pojem „paradigma“ jako obecně uznávané vědecké vysvětlení, jež pro aktuální vědeckou obec představuje model problémů a jejich řešení. Podle tohoto amerického filozofa a fyzika není pokrok vědeckého poznání přímočarý a postupný (graduující), ale spíše skokový, neboť je přerušován zásadními zvraty, vědeckými revolucemi, při nichž dochází k holistické změně paradigmatu. Jednotlivá paradigmata, která určují předmět výzkumu, jeho způsob i povahu výsledků, jsou podle Kuhna nesouměřitelná. Autor *Struktury vědeckých revolucí* tím odmítá představu, že věda směřuje kontinuálně k jedné pravdě o světě, či objektivnímu poznání reality. Vědecké poznání je podle jeho slov podmíněné sociálně, kulturně či dějinně stejně jako jakákoli jiná lidská činnost. To, nad čím se vědecká komunita shoduje a co je formulováno v textech uznávaných klasiků, je možné považovat za „normální vědu“. Pokud se objeví nějaká anomálie, například pozorování, které je na základě současného paradigmatu nevysvětlitelné, vyvolává to krizi, která je následována vědeckou revolucí a vyvinutím nového paradigmatu, na který lze aplikovat nově získaná empirická data.

Když srovnáme Kuhnův popis vědeckého poznání s Lonerganovým GEM, nacházíme u kanadského myslitele velmi podobný prvek změny v jeho pojetí konverze. Jak jsme ukázali, Lonergan o obrácení nemluví jen v kontextu religiozity, ale vnímá ho jako třídímenzionální: jako „intelektuální“ v našem nasměrování k poznatelnému, jako „morální“ v našem nasměrování k dobru, a jako „náboženské“ v našem nasměrování k Bohu.²⁶⁴ I konverze vyvolává změny našeho dosavadního paradigmatu a můžeme je v určitém smyslu vnímat jako více či méně intenzivní projevy diskontinuity v našem poznání. Lonergan také, podobně jako Kuhn,

²⁶³ Viz KUHN, T.S., *Struktura vědeckých revolucí*. Praha, 1997.

²⁶⁴ Srv. LONERGAN, B., *Method in Theology*, s. 267.

předpokládá naši podmíněnost dějinným kontextem a sociokulturním prostředím, ale nevede ho to k tomu, že by odmítl možnost objektivního poznání.

Kuhnovu poněkud proklamativní tezi o nesouměřitelnosti, která mnohým posloužila jako ideová podpora krajního relativizmu, by Lonergan sotva sdílel. Ostatně na kritiku nepodloženosti a iracionálnosti této teze Kuhn odpovídá v jedné ze svých pozdějších statí. Tam odmítá nařčení, že jeho koncepce musí nutně ústít v relativizmu, a zdůrazňuje pět hledisek, které určují přijetí nějaké teorie: (1) musí být přesná a odpovídat experimentům a pozorováním; (2) musí být konzistentní jak sama v sobě, tak také s jinými teoriemi; (3) musí mít široký záběr, a tedy důsledky této teorie by měly přesahovat rámec, který byl původním záměrem výzkumu; (4) musí být jednoduchá, prostým vysvětlením, tak jak to vyžaduje zásada Occamovy břitvy; (5) musí být plodná, tedy měla by osvětlit nové jevy nebo nové vztahy mezi jevy. Nakonec však Kuhn vyjadřuje přesvědčení, že tato kritéria nejsou v praxi aplikována exaktně, a proto mohou vést jednotlivé vědce k rozdílným (protože jen dílčím a nepřesným) výsledkům.²⁶⁵

Důležitý příspěvek do diskuse nad empirickou metodou vnesl filozof vědy a zastánce „kritického racionalizmu“ Karl Popper (1902–1994), který kritizoval klasickou induktivní metodu a odmítl absolutizaci nároku na verifikaci teorie, jež prosazovali představitelé novopozitivizmu. Ve svém díle *Logik der Forschung*²⁶⁶ vysvětluje, proč by měla empirická metoda dát přednost zásadě falzifikace před verifikací. Pokud je vědecká teorie ověřena, mohla by se stát „imunní“ vůči kritice. Nezpochybnitelnost vědeckých výroků by podle Poppera mohla vést k tragickým důsledkům. Zásada falzifikace naopak otevírá možnost korekce, kdykoli by se daná teorie ukázala jako chybná. Dodejme, že ani Lonergan nebyl spokojen s východiskem a konsekvencemi empirizmu a pozitivizmu.²⁶⁷ Ve své cestě poznání vedoucí k racionálnímu úsudku by proto nespíš byl v mnohém s Popperovou kritikou zajedno.

Do diskuse nad metodou se po svém zapojil i Popperův souputník a později hlasitý oponent Paul K. Feyerabend (1924–1994). Tento teoretik vědy se proslavil zejména svým anarchistickým pohledem na vědu. Jeho myšlení shrnuje snad

²⁶⁵ Srv. KUHN, T., Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice, in TENTÝŽ, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, 1977, s. 320–339.

²⁶⁶ Více viz POPPER, K.R., *Logika vědeckého bádání*. Praha, 1997.

²⁶⁷ Srv. např. LONERGAN, B., *Insight*, s. 694–695, 708.

nejvýstižněji dnes již emblematický výrok „vše je dovoleno“ (*anything goes*). Ve svém nejdůležitějším díle pojednávajícím o metodě *Science in a Free Society*²⁶⁸ odmítá nejen Popperovu zásadu falzifikace, ale vlastně jakékoli obecně platné metodické pravidlo. Podle Feyerabenda nebyly nové teorie přijaty vědeckou komunitou proto, že by byly v souladu s vědeckou metodou, ale kvůli nějakému triku (např. racionálnímu nebo rétorickému), kterým si zastánci daných teorií posloužili. Feyerabend odsuzuje jakoukoli preskriptivní vědeckou metodu, protože její pravidla omezují činnost badatelů a tím vědecký pokrok vůbec. Vědě by dle jeho soudu prospěla jistá dávka teoretického anarchismu, neboť je podle jeho slov lidštější, než systémové instituce, jež vědce úkolují.

Lze si pochopitelně jen těžko představit, že by byl metodický anarchismus slučitelný s Lonerganovým metodickým nástrojem GEM. Připomeňme ovšem, že pro Lonergana není metoda jen souborem normativních pravidel, ale určitou dovedností, uměním (*habitus*) a důsledkem autentické subjektivity, jež zahrnuje jak postoje subjektu, tak jeho konzistentní etické jednání. Takové pojetí není svazující, počítá se svobodným a odpovědným rozhodnutím existenciálního subjektu, a nepotřebuje proto Feyerabendovo osvobození od „diktatury metodologů“.

Vědeckou metodou poznání se o něco dříve zabýval také Ludwig Wittgenstein (1889–1951), jeden z nejvlivnějších myslitelů 20. století. Ve své pozdní filozofii kritizoval zejména principy logického atomizmu a scientizmu. Scientizmus se vyznačuje úsilím nadřadit přírodní vědy nad ostatní obory a druhy myšlení, nebo rozšířit přírodovědeckou metodu i do oblastí, které nejsou pro tuto metodologii vhodné.²⁶⁹

Je tedy otázkou, nakolik by Wittgenstein sdílel s Lonerganem jeho optimismus pro využití GEM v teologii. Také mnozí američtí post-analytičtí filozofové poukázali na limity empirické metody. Kritizovali například tzv. „mýtus daného“ (*myth of the given*), kumulativnost našeho poznání, nebo zavedené rozlišení mezi jazykem a faktem. Nejdůležitějším otázkám této kritiky se nyní budeme věnovat.

²⁶⁸ Český překlad viz FEYERABEND, P. K.. *Rozprava proti metodě*. Praha, 2001.

²⁶⁹ Srv. např. REGNER, J., Myšlení pozdního Wittgensteina a gramatika náboženského diskursu, in *AUC Theologica* 4, č. 1 (2014), s. 40–43.

4.6.1. Kritika empirické metody v post-analytickém myšlení

Název postanalytická filozofie se užívá pro označení několika poválečných myslitelů, kteří se pod vlivem amerického pragmatizmu začali vymezovat vůči hlavnímu proudu analytické filozofie. Obvykle se mezi ně řadí kromě Richarda Rortyho i Donald Davidson, Hilary Putnam a Willard Van Orman Quine (někdy také Wilfrid Sellars, Nelson Goodman a Robert Brandom). Proslavili se především kritikou dogmatických projevů novopozitivismu, zejména různých forem scientizmu, empirizmu a materializmu. Zpochybnili některá „dogmata“ vědeckého poznání, v souladu s pozdním Wittgensteinovým myšlením odmítli logický atomizmus a rozhodli se hájit filozofii „běžné řeči“ (*ordinary language*).²⁷⁰

Logický atomizmus vychází z představy, že jazyk je odzrcadlením reality a je postaven ze stavebních kamenů slov podobně, jako je skutečnost zbudována ze stavebních kamenů faktů. Zcela v linii izomorfizmu je pak logický systém řeči chápán jako zobrazení struktury reality, jazyk a svět faktů jsou tedy vzájemně jednoznačné neboli „bijektivní“ a jejich struktury charakterizují stejné vlastnosti. V rámci formální logiky to proto lze vyjádřit tak, že každému prvku první struktury odpovídá ekvivalentní prvek struktury druhé; dané přiřazení přitom zachovává vztahy k prvkům ostatním.²⁷¹ Ideální jazyk měl být zbudován z elementárních vět a hranice jazyka stanovily hranice světa. Teologické věty spolu s výroky etickými a estetickými se tak ocitly mimo tento svět, neboť se vypovídají k něčemu, o čem nelze nic jasně říci a lze o tom jen mlčet.

Wittgenstein sice ve svých *Filozofických zkoumáních* tento směr sám odmítl, nicméně logický atomizmus se přesto stal základem a východiskem epistemologie tehdejších zastánců empirizmu, např. filozofů Vídeňského kroužku, později i velké části představitelů analytické filozofie. Toto myšlení je podle Peregrina možné označit čtyřmi charakteristickými rysy: (1) jazyk má atomickou povahu, (2) kontingentní

²⁷⁰ Srv. PEREGRIN, J., Post-analytická filosofie. *Organon F*, 1 (1994), č. 2, s. 89–108. Více o post-analytické filozofii viz sborník RAJCHMAN, J.–CORNEL, W. (ed.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, 1985. Srv. též PEREGRIN, J., *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha, 1998.

²⁷¹ Více viz klasické dílo novo-pozitivismu, které vyvolalo řadu polemik: WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Praha, 2007.

výroky jsou stavěny do opozice k analytickým výrokům, (3) bezprostřední poznání je stavěno do opozice k poznání odvozenému a (4) opravdové poznání je kumulativní.²⁷²

Tuto pozici ostře kritizuje Quine v jedné z nejcitovanějších statí post-analytického myšlení *Dvě dogmata empirizmu*.²⁷³ Především zpochybňuje (1) tvrzení, že každý výrok lze sám o sobě ověřit pozorováním, ale také (2) názor, že výroky analytické a kontingentní lze od sebe oddělit. Quine vyjadřuje přesvědčení, že logický atomismus je chybný, neboť verifikovat lze podle něho jen celou teorii, nikoli jednotlivý výrok. Vztah mezi jazykem a světem je tedy třeba vnímat holisticky, neboť svět faktů nemůže existovat nezávisle na jazyku. Nelze tedy dělit tvrzení na ty, které odzrcadlují fakta (kontingentní), a ty, které vyjadřují vztahy mezi pojmy (analytické), ale lze je rozlišit jen podle stupně své „zapletenosti do sítě“ našich přesvědčení. Jako kontingentní lze považovat ty výroky, jejichž spojení s touto sítí je volné, lze je zaměnit za jiné, nebo zcela odstranit, aniž by bylo zapotřebí učinit nějaké úpravy. Naopak nutné výroky jsou ty, které jsou považovány za pravdivé, neboť jsou konstitutivní částí naší sítě přesvědčení a jejich odstranění by představovalo nutnost danou sítí přestavět.²⁷⁴ Tím ovšem Quine stírá rozdíl mezi lingvistickou a faktickou složkou výroku, a vytyčení hranice mezi analytickými a syntetickými větami demaskuje jako nepřijatelné dogma empirizmu.

Neméně závažný je i Sellarsův útok na „mýtus daného“.²⁷⁵ Atomistické pojetí vztahu jazyka a světa je tímto zastáncem „kritického realizmu“ (stejně nazývá svůj přístup i Lonergan) odmítnuto s poukazem na to, že zavedené dělení na tvrzení a empirická data (jako to, co je „dané“), je mýtus, jenž se stal součástí teoretického slovníku odborné epistemologie. Podle Sellarse vnímáme předměty, kdežto poznáváme fakta. Je možné vnímat nějaký předmět, např. bílý sníh, aniž bychom poznali, že se díváme na sníh a že je bílý. K tvrzení „sníh je bílý“ musíme použít „klasifikační potenciál“, který má jazyk jako celek.²⁷⁶ Naše pozorování vždy ovlivňuje

²⁷² Srv. PEREGRIN, J., *Post-analytická filosofie*, s. 91–93.

²⁷³ Viz QUINE, W.V., *Dvě dogmata empirizmu*, in PEREGRIN, J., *Co je analytický výrok?* Praha, 1995, s. 79–99.

²⁷⁴ Srv. PEREGRIN, J., *Post-analytická filosofie*, s. 94.

²⁷⁵ Viz SELLARS W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in FEIGL, H.– SCRIVEN, M. (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Svazek I, 1956, s. 253–329.

²⁷⁶ Srv. PEREGRIN, J., *Post-analytická filosofie*, s. 95–96.

pohled na svět, který jsme si osvojili spolu s užíváním lidské řeči a způsobem života. Toto holistické pojetí vztahu mezi jazykem a světem faktů Sellarse přivádí k přesvědčení, že tradiční empirická epistemologie se vydala do slepé uličky, pokud se snaží vyvodit naše poznání ze základu, kterým je pozorování dat. Naše poznání je konání, jež je stále otevřené a je tedy možné některá tvrzení zpochybnit, byť ne všechna v jedné chvíli. Představě pozitivistické epistemologie, že naše poznání je přímočarou kumulativní záležitostí, tak Sellars zasazuje smrtelný úder.

Za nejvýznamnějšího současného myslitele post-analytického směru filozofie je považován Donald Davidson, který se ještě více přiblížil k pojetí pozdního Wittgensteina, jenž vnímá lidskou řeč jako složitý propletenec verbální a nonverbální činnosti v duchu pravidel jazykových her. Davidson poukazuje²⁷⁷ mimo jiné na to, že rozlišení mezi teorií významu a teorií přesvědčení je do jisté míry arbitrární. Záleží jen na naší snaze co nejpřesněji interpretovat určité jazykové jednání – podle toho něco připišeme významu, něco přesvědčení. Jazykové hry by neměly být předmětem teoretických úvah, ale jen nástrojem, místo toho je důležité sledovat formu lidského jednání. Pro naši studii je však důležitá zejména Davidsonova kritika „třetího dogmatu empirizmu“: Tak jako nelze jasně rozlišit význam a přesvědčení, tak nelze položit dělící čáru mezi schématem a obsahem.

Mezi významné představitele post-analytického myšlení se řadí i Putnam a Goodman. Putnam odmítá „externí“ realizmus a uznává jen realizmus „interní“. Zpochybňuje jakoukoli univerzalistickou teorii vztahu jazyka a světa. Goodman napadá tradiční korespondenční teorii pravdy, neboť je přesvědčen, že struktura světa jako nějaká skutečná entita neexistuje, není tedy podle něho nic, s čím by naše poznání mohlo korespondovat. Svět je podle tohoto myslitele vždy konstituován nějakým symbolickým systémem.²⁷⁸ Také v díle těchto dvou myslitelů je patrný holistický přístup k vztahům mezi jazykem, myšlením, jednáním a světem. Tento směr myšlení dovádí Richarda Rortyho k odmítnutí zažitého přesvědčení, že jazyk či poznání jsou odzrcadlením reality, jež nás obklopuje. U jeho kritiky se nyní zastavíme.

²⁷⁷ Více viz zejména DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984.

²⁷⁸ Srv. PEREGRIN, J., *Post-analytická filosofie*, s. 103.

4.7. Rortyho kritika

Americký filozof Richard Rorty (1931–2007) vyrůstal v levicové vlastenecké rodině, kde získal velký smysl pro sociální spravedlnost. Během studií jej silně ovlivnil americký pragmatismus, zejména Dewey,²⁷⁹ jeho pozornost však upoutal také Sellars, Quine a celý směr post-analytické filozofie, ale i řada myslitelů „starého kontinentu“, především Wittgenstein, Heidegger nebo představitelé existencializmu. V celém svém díle se stále vrací k otázce, jakou roli by měla filozofie hrát v naší současné společnosti.²⁸⁰ Odmítá přitom staré filozofické diskuze, o nichž se domnívá, že se nedotýkají skutečných problémů, ale spíše záležitostí, jež je třeba demaskovat jako pseudoproblémy.

Jako zastánce pragmatizmu se Rorty zajímal jen o kultivační úlohu filozofie jako jakési pomocnice při hledání rétoricky účinných prostředků k prosazení vytyčených cílů. Rorty však působil velmi pokorně, neměl hvězdné manýry a považoval se spíše za profesora srovnávací literatury, než filozofa. Byl přesvědčen, že v záplavě textů, jež naše kultura chrlí, by filozofické statě neměly zaujímat privilegovanou pozici. Dnešním úkolem filozofie podle něho není zakládat nové myšlenkové systémy, spíše zprostředkovávat porozumění mezi heterogenními kulturními diskurzí a tvořivě vkládat ideje do nových kontextů. Možná i proto s oblibou používá u některých slov velká písmena (např. Filozofie, Objektivita, Pravda, Rozum nebo Skutečnost), aby poukázal na to, že se z těchto pojmů často stávají fetiše a jakési „náhražky božího majestátu“.²⁸¹

Rorty v duchu post-analytické kritiky popírá existenci podstaty (esence) věcí a tento svůj postoj považuje za antiesencialistický, zároveň je kvůli svému odmítání tradičního pojetí pravdy a teorie poznání pokládán za představitele antirealizmu, nezřídka i za relativistu, i když krajní relativizmus americký filozof sám odmítá. Jedním z klíčů, jak lze číst jeho myšlení, je proklamovaná ironie. To, že sám sebe označuje za „ironika“²⁸² ovšem neznamená, že by život a problémy dnešních lidí nebral

²⁷⁹ Více k Rortyho pragmatizmu v širším kontextu viz ŠÍP, R., *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*, Praha, 2008.

²⁸⁰ Více o Rortyho pojetí filozofie a koncepci pravdy viz MARVAN, T.– RITTER, M., Rortyho zrcadlo pravdy, in RORTY, R., *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha, 2012, s. 369–375.

²⁸¹ *Tamtéž*, s. 371.

²⁸² Více o tomto pojetí viz RORTY, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha, 1996.

vážně. Naopak nikdy nestál stranou v žádné významné politické debatě a vždy se velmi angažovaně vyjadřoval ve prospěch sociálně slabých. Jeho „ironický“ postoj se vyznačuje především tím, že nebere tak vážně žádnou absolutizaci jedné pravdy, či nějakých obecně platných hodnot. Naopak přitakává neuniverzalistickému pohledu na svět. Podle něho budoucnost nemá předvídatelný průběh, je otevřená, takže stále existuje možnost rozšiřovat rozumný společenský řád.

Rortyho ironie se projevuje také v jeho vyhraněném postoji k víře a náboženství. Není sice militantním ateistou, ani se nesnaží nějakou pečlivou argumentací vyvrátit pravdivost či racionální povahu náboženské víry, ale obhajuje jistou umírněnou formu „antiklerikalizmu“. Nemíní přitom bojovat proti privátním náboženským zvykům a toleruje všechny formy žité víry, pokud jejich nositelé nemají takové mocenské ambice, které by mohly být nebezpečím pro liberální sekulární společnost. Zároveň však věří v sílu lásky popsané svatým Pavlem ve třinácté kapitole listu Korintským a doufá, že jednou bude vybudována globální civilizace, ve které bude jako jediný zákon vládnout autentická láska.²⁸³ Rortyho východisko přitom není náboženské, v tomto pohledu se prostě opírá o naději v lepší budoucnost lidstva, kterou sdílí mnoho humanisticky zaměřených vzdělanců.

4.7.1. Skutečnost bez esence

Rortyho kritiku klasického pojetí epistemologie nacházíme především v jeho stěžejních knihách *Filosofie a zrcadlo přírody* a *Nahodilost, ironie, solidarita*. V té první americký autor konstatuje, že celá západní filozofie od Platóna až do současnosti velmi akcentovala epistemologii a snažila se najít základní povahu poznání. Rorty je však přesvědčen, že poznání je jen společenská praxe spojená s hledáním adekvátního zdůvodnění. Každý důvod však může být chápán jako objektivní jen v rámci planých norem zdůvodňování v „logickém prostoru důvodů“, o kterém mluví Sellars.²⁸⁴ Rorty takové pojetí objektivity považuje za „existencialistické“. Shoda může být

²⁸³ Srv. RORTY, R., Antiklerikalismus a ateismus, in RORTY, R.–VATTIMO, G.–ZABALA, S. (ed.), *Budoucnost náboženství*, Praha, s. 44.

²⁸⁴ MARVAN, T. – RITTER, M., Rortyho zrcadlo pravdy, s. 373.

sebeklamem tehdy, když si činí nárok na to, že „zakládá“ nějaké tvrzení či jednání v něčem jiném, mimo daný logický prostor důvodů.²⁸⁵

Pravda je tedy v podstatě otázkou konvence, neboť za pravdivé je podle Rortyho možné považovat jen to, na čem panuje shoda relevantních subjektů. Rorty přitom nepopírá oprávněnost intuitivní premisy, že za pravdivé lze považovat to, co nějakým způsobem odpovídá realitě. Korespondenční teorii pravdy lze tedy považovat za normu, na které panuje shoda relevantní subjektů v rámci určitého diskurzu či logického prostoru. Americký filozof ovšem zároveň trvá na tom, že nemůže jít o bezprostřední „korespondenci“ s realitou jako takovou, protože (1) každé poznání je jen popisem, tedy strukturou našeho pozorování, která ovšem neodpovídá struktuře reality, a (2) věci navíc podle něho nemají žádnou poznatelnou podstatu. Rorty tímto přístupem zároveň odmítá předpoklad fundacionalistických koncepcí, podle kterých existuje nějaký nejzazší „základ“, který již nelze zdůvodnit:

(...) nejenže je obecně absurdní představa nejzazšího zdůvodnění, které se opírá o něco nezdůvodnitelného; absurdní je také konkrétnější představa, že slovník používaný současnou vědou, morálkou či čímkoli jiným je jaksi privilegovaně svázán s realitou, takže je čímsi *víc* než jen dalším souborem popisů. Souhlasíme-li s naturalisty, že nový popis není „změnou esence“, pak se v důsledku toho musíme pojmu „esence“ zcela vzdát.²⁸⁶

Rorty se proto hlásí k nesystematické filozofii, která na sebe bere jen marginální kultivační roli. Kantovu filozofii, která vyměnila někdejší úsilí o založení metafyziky za transcendentální snahu o nalezení pravého já, pokládá americký myslitel za sebeklam. On sám navrhuje odmítnout tradiční rozlišení mezi přírodou a lidskou myslí jako dvěma oblastmi zkoumání, a především epistemologicky zaměřené filozofie začít vnímat jen jako epizodu v dějinách lidského myšlení.²⁸⁷ Důvody, které Rortyho ke kultivačnímu pojetí filozofie vedou, jsou ryze pragmatické. Je totiž přesvědčen, že systematictí filozofové mají sklon osvojit si určitý „privilegovaný“ slovník, o němž jsou pak přesvědčeni, že v rámci daného myšlenkového systému nabízí řešení všech důležitých problémů člověka. Lehko se pak z nich stanou surovci, kteří budou

²⁸⁵ Srv. RORTY, R., *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 339.

²⁸⁶ *Tamtéž*.

²⁸⁷ Srv. *tamtéž*, s. 365.

prosazovat svou jedinou pravdu i za cenu násilí, a budou tak bránit kultivaci světa.²⁸⁸ Neboť surovci se uchylují k utilitárnímu ovládnutí přírodního a lidského prostředí.

Pojetí skutečnosti bez esence Rorty rozvíjí také v knize *Nahodilost, ironie, solidarita*. Je přesvědčen o tom, že realitu samu nelze chápat jako „logický prostor důvodů“, neboť přirozené prostředí, v kterém lidé žijí, a které nazýváme světem, nemá žádný inherentní smysl. Svět není sám o sobě pravdivý nebo nepravdivý, realita není smysluplným prostorem přirozeného, logického řádu, který by měl nějakou poznatelnou esenci. Skutečnost tedy podle tohoto pojetí není nějakým souborem jsoucen existujících mimo naši mysl, neboť skutečnost my sami spoluutváříme. Rorty odmítá reprezentationalistické teorie a vyjadřuje přesvědčení, že pravda není odzrcadlením reality v naší mysli či v našem jazyce. Na základě těchto předpokladů pak domýšlí důsledky tvrzení, že každé poznání je jen popisem, a dochází k závěru, že poznání skutečnosti nemůže být nikdy natolik dokonalé, že by obsahovalo úplné vysvětlení zkoumané věci. Poznání také nemůže být bezprostřední a provází ho odpovědnost za spoluvytváření slovníku, který by se co nejlépe hodil k popisu reality. Podle amerického filozofa je tedy poznání něčím, „čeho dosahujeme neustálým přizpůsobováním ideí či slov“.²⁸⁹ Přitom jsme postaveni před úkol volit adekvátní výrazové prostředky z dostupných konkurenčních slovníků.

Nabízí se ovšem otázka, podle jakých relevantních kritérií bychom měli slova a ideje „přizpůsobovat“, případně jaké další podmínky by měly být splněny k správnému výběru slovníku, který by se hodil k popisu dané věci. Podle Rortyho není přizpůsobování vedeno snahou přiblížit naše poznání tomu, aby více odpovídalo skutečnosti jako takové. Naším cílem je spíše to, aby náš obraz o realitě odpovídal zdůvodňovacím normám, jež zastáváme. Americký filozof se zde nechává inspirovat Kuhnovým pojetím „normální vědy“ a v tomto kontextu mluví o běžném či „normálním“ diskurzu, který je podmíněný časem, místem, kulturou, hlediskem apod. Naše deskriptivní slovníky jsou proto vždy „relativní vůči historickým obdobím, tradicím a nahodilostem dějin“.²⁹⁰

Naše zdůvodňovací normy jsou relativní také ve smyslu hodnot, jež zastáváme a jimiž se řídí celé naše zkoumání. Rorty proto navrhuje přesunout naši pozornost od

²⁸⁸ Srv. MARVAN, T.–RITTER, M., Rortyho zrcadlo pravdy, s. 375.

²⁸⁹ RORTY, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 352.

²⁹⁰ *Tamtéž*, s. 340.

vztahu mezi subjektem a předmětem jeho poznání ke vztahu mezi různými „alternativními standardy zdůvodňování“.²⁹¹ Pokud se totiž rozhodneme pro určitou teorii, zároveň volíme mezi různými normami a hodnotami.

4.7.2. Slabiny Rortyho pojetí

I když v myšlenkách post-analytických filozofů bychom mohli najít řadu styčných ploch s Lonerganovým pojetím, nebo přinejmenším inspirativní podnět k jeho doplnění a revizi, Rortyho názory jdou, jak se zdá, příliš daleko. V odborné veřejnosti jeho myšlenky vzbudily vlnu kritiky, a to nejen mezi jeho přirozenými odpůrci, ale dokonce i mezi jeho ideovými souputníky.²⁹² Nemůžeme se jim zde podrobně věnovat, zastavíme se jen u těch otázek, které pokládáme za důležité v rámci této studie nad metodou v teologii. Jakkoli je zjevné, že musíme některé Rortyho myšlenky odmítnout, v následujících úvahách se pokusíme v maximální míře uplatnit předpoklad, že v každém sporu se lze od oponenta také mnohému naučit.

Nelze popřít, že Rortyho myšlenky působí nezřídka velmi sugestivně. Při analýze jednotlivých tvrzení si ovšem nelze nevšimnout, že pro své závěry nenabízí konzistentní argumentaci, ba někdy neargumentuje vůbec. Čtenář se tak nemůže zbavit dojmu, že jde o arbitrární soudy a víceméně proklamativní teze. Takový přístup je sám o sobě problematický, ovšem zapadá do Rortyho pojetí procesu poznání. Podle něho je prostě zvládnutím situace v daném společensko-kulturním prostředí.²⁹³ To ovšem *de facto* nevede k hledání pravdy o skutečnosti a tedy k objektivnímu poznání. Ostatně samo rozlišení mezi subjektivní a objektivní skutečností se v tomto postoji smývá. Rortyho tolik nezajímá vztah mezi obsahem vědomí a světem, ale spíše komparace různých diskurzů a jejich norem zdůvodnění.

Není-li však cílem lidského poznání nalezení pravdy o skutečnosti, nemůže takové stanovisko samo vést k utilitaristickému prosazování vlastních cílů, tedy v podstatě k postoji, kterému se sám americký myslitel snaží vyhnout? Co může chránit lidstvo v dlouhodobější perspektivě od instrumentalizace přírody, či dokonce zneužití lidských osob? Jak střežit účastníky sporu před nečistými záměry a před

²⁹¹ *Tamtéž*, s. 364.

²⁹² Více viz BRANDOM, R.B., *Rorty and His Critics*, Oxford, 2000.

²⁹³ Srv. MARVAN, T. – RITTER, M., Rortyho zrcadlo pravdy, s. 374.

sklonem k povrchní eristické dialektice, pokud pro výběr hodnot a norem existuje tak vágní zdůvodnění? A pokud se naše hodnoty vyprázdní o jakýkoli základ, co bude potom motivem k přijetí takových altruistických cílů jako je například úsilí o budování civilizace lásky a vzájemného uznání, a naopak odmítání egoistických cílů surovců? Přizpůsobovat se jazykovému a mentálnímu kontextu prostředí či většinovému pojetí pokroku může být jen stěží dostatečný důvod k výběru správného slovníku, a s ním i hodnot a zdůvodňovacích norem. Aniž bychom chtěli popřít klady a obhajitelné principy demokratického zřízení, je třeba přiznat, že většina se snadno může mýlit. Historie nám je v tomto ohledu velmi cennou učitelkou.

I když sám Rorty odmítá krajní relativismus, jenž by v principu vyvracel sám sebe, lze jen těžko skrývat, že sám k velké míře relativizace pravdy směřuje. Jistě bychom mohli jeho tvrzení brát jen jako uplatnění proklamované „ironie“, tedy jistého provokativního nadhledu, který má čtenáře přimět k přehodnocení některých dosud obecně přijímaných tvrzení či pojmů, z nichž se staly fetiše a předměty naší nekritické úcty. V tomto smyslu bychom mohli s jistou mírou nadsázky mluvit o boji proti „idolatrii v jazyce“. Dokonce i teolog může podlehnout pokušení klanět se „modlám“ ve svém slovníku a zapomenout na to, že ani výroky o Bohu nelze absolutizovat, protože jsou vždy jen smělym a nemotorným pokusem o vyjádření nevyjádřitelného pomocí dostupných prostředků komunikace. Jak nás však upozorňuje křesťanská mystika, na cestě poznání Boha jsme stále na cestě a nikdy v cíli, neboť Bůh je nevyčerpatelným pramenem tajemství.²⁹⁴

O Bohu lze cokoli říci jen na základě analogie s tím, co je nám dostupné ze zkušenosti, a to jak bezprostřední, tak zprostředkované. Konkrétní zkušenost je pak vsazena do rámce určité doby, sociální skupiny či kulturního prostředí. Její reflexe je ovlivněna úrovní porozumění, fungováním daného jazyka nebo pojetím racionality; obecněji řečeno, je součástí určitého „logického prostoru“. Je možné tedy díky zvědomování těchto podmiňujících okolností mluvit o „relativnosti“ určité interpretace nebo našeho chápání, neboť lidské poznání není nikdy úplné, univerzální a definitivní, tím méně pak pokud jde o absolutní bytí, jež v teologii nazýváme Bohem.

²⁹⁴ Srv. např. Eckartův výrok: „Boha nemohu vidět jinak, než v tom, v čem Bůh vidí sebe sama. O tom mluví jeden svatý: ‚Bůh přebývá v nedostupném světle.‘ Nad tím ať si nikdo nezoufá: jsi na cestě nebo v přístupu, a to je dobře. Je to však ještě daleko od pravdy, protože to není Bůh.“ SOKOL, J. (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha, 1993, s. 238–239.

Krajní relativizmus se ovšem těžko může stát udržitelným řešením, neboť svým vztahem k poznání reality a k pravdě vůbec „požírá“ sebe sama. Teologie musí hledat jinou cestu, jež by ji umožnila adekvátně artikulovat uznání kulturní mnohosti, než je zpochybnění či dokonce úplné popření dosud platných kritérií pravdivosti. Někteří proto soudí, že se s výzvou k adekvátnímu uchopení plurality mnohem lépe vyrovnal Lonergan než Rorty.²⁹⁵ U srovnání obou přístupů k lidskému poznání se na chvíli zastavíme.

4.7.3. Rorty a Lonergan: dva rozdílné pohledy na lidské poznání

Již z předchozího přehledu kritických úvah nad empirickou metodou, jež se v jistém smyslu završuje v Rortyho pojetí, je zřejmé, že v druhé polovině 20. století u mnoha myslitelů zeslábl někdejší optimismus provázený vírou v pokrok a v čistě racionální objektivní poznání. Mnozí upozornili na potřebu překlenout hluboké brázdy mezi rozlišenými skutečnostmi a odmítli pokusy o utvoření univerzalistického myšlenkového systému, protože dostatečně nereflektoval kontingenci lidské zkušenosti, vtělenost našeho porozumění do společensko-kulturního prostředí, existenciální subjektivitu, ani konstitutivní význam interpersonálních vztahů.

Rorty poukazuje na naprostou nahodilost všech filozofických řešení a intuicí. Lidstvo se podle něho musí vzdát nároku na objektivní poznání a tím vybudovat liberální společenský řád založený na lásce a solidaritě. Každý jednotlivec by tedy podle amerického myslitele neměl strnule setrvávat na své pravdě, ale spíše se podřídil tomuto dynamickému řádu. Lonergan se vydává jinou cestou a obrací naši pozornost k tomu, co konáme, když chceme něco poznat. V subtilním intencionálním vědomí nachází platný, byť jen skrovný základ lidského poznání. Odmítá naivní formy realizmu a ve svém kritickém realizmu nachází účinnou zbraň proti Rortyho epistemologickému skepticizmu. Mnohem radikálněji než Rorty se Lonergan obrací k subjektu a rozbíjí mýtus evidence. Bere vážně postmoderní námitky na moderní dobu, ale na rozdíl od Rortyho odolává svůdnému pokušení relativizace pravdy, a nezavrhne možnost objektivního poznání. Lonergan a Rorty sice sdílí podobný

²⁹⁵ Více k této tezi v rámci srovnání Lonerganova a Rortyho pohledu na poznání viz SNELL, R.J., *Through a Glass Darkly: Bernard Lonergan & Richard Rorty on Knowing Without a God's-eye View*, Milwaukee, 2006. Viz též WALMSLEY, G., *Lonergan on Philosophic Pluralism: The Polymorphism of Consciousness as the Key to Philosophy*, Toronto, 2008.

kritický pohled na filozofická řešení závislá na intuitizmu, ovšem Rortyho kritika tradiční korespondenční teorie pravdy se nejeví jako dostatečně uspokojivá.²⁹⁶ Americký filozof je totiž nekonzistentní ve své argumentaci, například když kategoricky odmítá možnost dojít objektivního či pravdivého poznání, je jeho tvrzení v rozporu s úkony vlastního intelektu.

I proto se Lonerganův kritický realizmus založený na dynamické kognitivní struktuře jeví jako mnohem přesvědčivější řešení problému objektivnosti a pravdivosti poznání.²⁹⁷ Kanadský myslitel je nejen schopen čelit Rortyho kritice, ale navíc dokáže více vytěžit z otázky dějinnosti. Rorty na rozdíl od Lonergana trpí „karteziánskou úzkostí“, tedy obavou, že když nejsou základy absolutně jisté, pak není možné dosáhnout pravdy.²⁹⁸ Už před Rortym byl jako mýtus demaskován předpoklad, že lze dosáhnout jakési ontologické jistoty, nebo že vědecká metoda může vést k pevnému a neměnnému poznání o nás a o světě kolem nás.

Zatímco Lonerganovo pojetí je založeno na dynamizmu lidského intelektu a naší touze poznat bytí, Rorty je naopak přesvědčen, že taková touha neexistuje, neboť cílem našeho zkoumání není pravda, ale moc. Podle Rortyho nás odmítnutí tradičního pojetí epistemologie vede do situace, kdy už nehledáme pravdu, ale jen se snažíme udržet běh rozpravy a růst v seberozvoji. Takové výroky o poznání pravdy si ale v zásadě odporují se způsobem, jak je Rorty prezentuje.²⁹⁹ Pokud jsou totiž tyto výroky pravdivé, nemůže nejméně v jednom případě beze zbytku platit to, co sám Rorty tvrdí. Pokud jsou nepravdivé, pak si ovšem nezaslouží tak velkou pozornost, jaké se těší. Lonergan jde proto jinou cestou. Bere velmi vážně existenciální subjekt, a díky normativním standardům inherentním v transcendentální metodě může nabídnout vhodnější slovník pro pokrok v poznání a pro cestu k autentické subjektivitě.

²⁹⁶ Srv. SNELL, R. J., *Through a Glass Darkly*, s. 216–217.

²⁹⁷ Více k objektivitě poznání viz LONEGAN, B., *Insight*, s. 399–409. Pro komparaci s Rortyho pojetím je relevantní také Lonerganova kritika nelegitimní relativizace pravdy. Srv. *tamtéž*, 366–371.

²⁹⁸ Autorem termínu „karteziánská úzkost“ (*Cartesian anxiety*) je Richard J. Bernstein, který jej poprvé užil v knize *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983). Pojem vychází z kritiky dualizmu, který na dlouhou dobu neblaze ovlivnil západní civilizaci.

²⁹⁹ Více viz. SNELL, R. J., *Through a Glass Darkly*, s. 217–221.

4.8. Relevance autentické subjektivity

Jedním z plodů Lonerganovy metody, o kterém jsme se opakovaně zmínili, je jeho pojetí autentické subjektivity. Ta je zároveň východiskem i cílem procesu vedoucího k objektivnímu poznání – byť pojem „objektivní“ je lépe v tomto kontextu chápat spíše ve smyslu „pravdivý v rámci daného logického prostoru“, než jako „obecně platný“. Hlubší reflexe nad významem autenticity subjektu by mohla dnešní teologii přivést ke způsobu, jak lépe uchopit a artikulovat kulturní a náboženský pluralismus, stálé úsilí o inkulturaci a rekontextualizaci, nebo jak přesvědčivě interpretovat sílící inklinace lidí v sekulární společnosti ke spiritualitě, ale i jejich odklon od strukturovaných forem náboženství.

Jak ukazuje současný myslitel Charles Taylor,³⁰⁰ dobře chápaná autenticita může navíc být účinným nástrojem v boji proti hlavním neduhům modernizmu, zejména individualizmu, instrumentalizmu a ztrátě svobody. Domnívám se, že Taylorovy myšlenky si zaslouží naši pozornost, neboť nám mohou pomoci rozvinout Lonerganův koncept autentické subjektivity a domyslet jeho význam pro současnou teologickou reflexi. Mimo jiné může také Taylorovo pojetí lépe naznačit možnosti sebeurčení křesťana v dnešní sekulární společnosti poznamenané mnoha závažnými transformačními procesy.

Moderní dobu lze podle Taylora chápat jako začátek subjektivizace lidského jedince. Vyznačuje se (1) nezaujatým rozumem, jenž umožňuje zrod autonomního subjektu a zakládá jeho schopnost objektivního úsudku; (2) „expresivizmem“, který umožňuje zrod originálního subjektu a jeho schopnost vyjádřit svou jedinečnost; ale také (3) kulturní či náboženskou tradicí, kterou si subjekt svobodně osvojuje a ona pak zakládá další zdroje jeho identity. Rodák z Montrealu a nositel Templetonovy ceny z roku 2007, jehož myšlení ovlivnili mimo jiné Heidegger, Merleau-Ponty nebo Wittgenstein, už ve svém díle *Sources of the Self* (1989) odmítá představu člověka jako izolovaného subjektu a zdůrazňuje nakolik je při formování lidského individua nutné jeho zapojení do společnosti a interakce s druhými. Člověk je vržen do světa a díky své vtělenosti nemůže být od svého okolí oddělen. Pokud jde o etické hledisko, Taylor razí

³⁰⁰ Tomuto tématu se Taylor kromě zmíněného díla *Sekulární věk* (Praha, 2013) věnuje zejména ve své knize *Etika autenticity* (Praha, 2011).

myšlenku autenticity a nepodmíněného respektu vůči jinakosti druhého.³⁰¹ Obrat k subjektu se v jistém smyslu završil v době osvícenství, kdy byly zdroje morálních rozhodnutí, jež stály dosud mimo subjekt, svěřeny do jeho kompetence. Tento obrat ovšem neruší roli Boha ani jiné zdroje, je jen kladen větší důraz na existenciální prožitek jednotlivce. Přestože moderní doba citové prožívání subjektu, kterému byl dán velký prostor v době romantizmu, nakonec ve jménu racionality popřela, v době postmoderní je možné zaznamenat silnou touhu získat ho zpět, aby se subjekt mohl opět stát plněji člověkem. Taylor tuto dobu nazývá „věkem autenticity“.³⁰² Právě „etika autenticity“ by se mohla podle něho stát jakousi terapií a nástrojem k uzdravení příznaků společenského úpadku.

4.8.1. Neduhy moderní doby podle Taylora

Před moderní dobou byli lidé podle Taylora součástí společenských řádů, které je sice na jedné straně omezovaly, ale zároveň jim na straně druhé zprostředkovaly smysl. Věci měly i jiný, hlubší význam, nebyly jen nástroji k užítku jednotlivce. Když moderní doba emancipovala individuum, založila tak nový řád, ve kterém vše, co subjekt obklopuje, má jen instrumentální hodnotu. Lidé se začali soustředit na sebe, a ztratili širší perspektivu a smysl pro vyšší účel.

Starost o druhé byl v moderní době vytlačen silicím sklonem k sebestřednosti. Průvodním jevem je relativizace pravdy, neboť součástí těchto změn je i uznání, že každý má své hodnoty, a neměl by zpochybňovat hodnoty druhých.³⁰³ Tento pohled, který má svou epistemologickou i etickou rovinu, je podle Taylora odnoží individualismu, jednoho ze tří základních neduhů moderní doby.³⁰⁴ Problémem pochopitelně není vzájemné uznání, ale to, že se subjekt příliš soustředí na své „ego“. Unikají mu pak souvislosti a hlubší význam, který překračuje čistě instrumentální užití věcí. Absence jakéhokoli smysluplného ideálu nevede subjekt k sebeuskutečnění, ale spíše k tomu, že se jeho život vyprazdňuje a stává stále povrchnějším a plošším.

³⁰¹ Více k emancipaci individua a moderním zdrojům identity viz TAYLOR, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts, 1989.

³⁰² Srv. TAYLOR, Ch., *Sekulární věk*, s.105.

³⁰³ Více k „Politice uznání“ (*Politics of Recognition*), viz GUTMANNOVÁ, A. (ed.), *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání*, Praha, 2001, s.41–90.

³⁰⁴ Srv. TAYLOR, Ch., *Etika Autenticity*, Praha, 2001, s. 9–18.

Druhým neméně závažným neduhem moderny je podle Taylora instrumentalismus. Je vlastně důsledkem individualizmu, o kterém byla řeč výše. Zatímco v dřívější době měly všechny věci své místo v řádu světa podle Boží vůle, odkouzlení světa vedlo k tomu, že byly dány k dispozici subjektu pro maximalizaci jeho štěstí. Měřítkem všeho se stal instrumentální rozum, který vše hodnotí podle užitečnosti.³⁰⁵ Pokud je však cílem jen užitek a blaho subjektu, pak jsou nutně další hodnoty potlačeny. Význam věcí v daném světovém řádu nebo hodnoty pravdy, dobra či spravedlnosti se ocitají mimo sféru zájmu.

Tento poněkud jednostranný přístup ovšem pak začíná pronikat všechny oblasti života. Náhračkou mezilidských vztahů se stává ekonomika a technologie. Obchodníci, politici či média nabízejí prostě to, co „jde dobře na odbyt“. Takový přístup ovšem má za důsledek zploštění lidského života a jeho ochuzení o hlubší hodnoty. Zmíněné dva neduhy totiž nevedou jen k rozkladu světového řádu a atomizaci společnosti, ale i k dezintegraci samého subjektu. Vlivem dominance instrumentálního rozumu je každý jednotlivec izolován od ostatních. Zbytnělé jáství degraduje vše ostatní, přírodu a jiné osoby nevyjímaje, na pouhé prostředky k splnění potřeb jedince. Subjekt však nakonec ztrácí i jednu z nejdůležitějších hodnot, po níž bytostně touží, totiž svoji svobodu.

Právě ztráta svobody je podle Taylora třetím nejvýznamnějším neduhem moderní doby. Svoboda subjektu se stala reálnou, je však vlivem individualizmu a instrumentalizmu zaměňována se svévolí, což s sebou nese zejména na politické rovině vážný důsledek: její oslabení, a nakonec i ztrátu. Se svobodou přichází i zodpovědnost, a to nejen za sebe, ale i za ostatní. Lidé s přebujelým egoizmem přestávají využívat svá práva, stahují se a rozhodování svěřují do rukou malému počtu lidí. Vinou individualistické sebestřednosti a nadužívání instrumentálního rozumu se většina vyhýbá odpovědnosti za druhé. To může podle Taylorových slov vést až k určité formě skrytého, ale o to nebezpečnějšího despotizmu.³⁰⁶ Ten sice nebude tyraníí moci, jak tomu bylo v předmoderní době, nepopře demokratické principy, jako například svobodné volby, ale reálná možnost rozhodovat a něco změnit zůstane pouze v rukách relativně malé skupiny. Dodejme, že možná i zde lze hledat příčiny toho, proč moderní doba vedla k různým totalitním režimům, jež pod pláštíkem ideologie

³⁰⁵ Srv. *tamtéž*, s. 12–13.

³⁰⁶ Srv. *tamtéž*, s. 16.

o nadčlověku, rasové nadřazenosti, či třídním boji připravily nejen jednotlivce či menšiny, ale v konečném důsledku i většinu společnosti o svobodu.

4.8.2. Od autentického sebeutváření k teologii

Vzhledem k zmíněným moderním neduhům hledá Taylor nějaký dosud platný ideál. Nejlepší cestu k řešení této situace nachází v rehabilitaci autenticity. Vychází přitom ze tří předpokladů: (1) autenticita je platný ideál; (2) ideály lze rozumně zdůvodňovat a dojít ke shodě jednání s těmito ideály; (3) argumentace není zbytečná, argumenty mohou ovlivnit to, na čem opravdu záleží. Subjekt musí opět hledat zdroje, aby dosáhl autentického a bohatšího života.³⁰⁷ Taylor nevidí problém v obratu na lidskou subjektivitu a v důrazu na existenciální prožitek, ke kterému v 18. století došlo, ale v tom, že důraz na emocionální stránku člověka byl později v duchu racionality potlačen a tak byl dán prostor pro zmíněné neduhy. Proto Taylor obrací pozornost k takové autentické subjektivitě a formování vlastní identity, které by se nezřítilo do pasti egoizmu. Důležité je ovšem podle něho obnovit spojení se zdrojem, který subjektu může pomoci se opět stát opravdovou a plnohodnotnou lidskou bytostí:

Teprve později se zdroj, s nímž se musíme spojit, usadí hluboko v nás. Tato skutečnost je součástí velkého subjektivního obratu moderní kultury, nové formy zvnitřnění, jehož prostřednictvím o sobě začínáme uvažovat jako o bytostech s vnitřní hloubkou. Za prvé, tato idea, podle níž je zdroj v našem nitru, nevylučuje náš vztah k Bohu či Idejím, který může být naopak považován za naši vlastní cestu k nim. V jistém smyslu může být chápána jen jako pokračování a posílení vývoje započatého svatým Augustinem, podle něhož je cestou k Bohu naše vlastní reflexivní uvědomění si sebe samých.³⁰⁸

Taylorovou nastíněnou etiku autenticity se tedy má pro subjekt stát cestou k tomu, aby porozuměl sobě i své identitě, našel zdroj svého sebeuskutečnění, a stal se opět naplno člověkem. K tomu je nutné, aby bral vážně své nitro a opustil instrumentální postoje směrem k ostatním, ba i k sobě samému. Při formování svého sebeurčení nesmí subjekt zapomenout na to, že každý z nás musí najít svůj zcela neopakovatelný a originální způsob, jak se naplno stát lidskou bytostí. Subjekt nikdy nenajde vlastní

³⁰⁷ Více k této tématice viz *tamtéž*, s. 30–34.

³⁰⁸ *Tamtéž*, s. 31.

identitu v slepém a tedy nereflektovaném imitování druhých, ale spíše ve věrnosti sobě a svému životu.³⁰⁹ Objevit, pochopit a artikulovat sebe sama ovšem můžeme jen na základě meziosobních vztahů a díky dialogickému životu, schopnosti užívat lidský jazyk a myšlení, rozpravou s druhými identitami. Mezi nimi jsou někteří, kteří na nás měli, mají a budou mít zcela zásadní vliv (rodiče, učitelé, partneři, přátelé, kolegové, naše lidské vzory apod.) a někdy na nás působí celý život.

Sebeurčení a osvojení vlastní identity spočívá i v tom, že se odlišujeme od ostatních a v této jinakosti nacházíme smysl. Abychom však unikli současnému sklonu k subjektivismu,³¹⁰ je třeba si uvědomit, že věci dostávají smysl na pozadí horizontu srozumitelnosti, v daném „logickém prostoru“, subjekt tedy sám nemůže určit, co je smysluplné. Vztahy a dialog s druhými nám pomáhají jako důležitý korektiv našeho vlastního sebe-porozumění. Své hodnoty a svou identitu formujeme díky komunikaci s partnerem v rozpravě, nikoli v izolaci a samotě. Autentický subjekt se vztahuje k sobě samému, ovšem smysluplné sebeuskutečnění lze nalézt v hodnotách, které nás překračují, ba i v transcendentním Bytí, které nazýváme Bohem. Snad právě proto Lonergan bere tak vážně existenciální subjekt, který díky vnitřní intencionální dynamice směřuje až k vrcholnému „bytí v Lásce“. Jen díky němu je pak teolog schopen ve své reflexi, ba i sebe-vyjádření opustit moderní oslavu jáství a svým novým jazykem překročit sebe sama.

V tomto kontextu se nabízí srovnání mezi Taylorovým důrazem na autenticitu při lidském sebeutváření a Lonerganovým přesvědčením, že jediné autentická subjektivita může vést k pravdivému poznání. Oba myslitelé si zjevně uvědomují význam autenticity na cestě k tomu, co je pravdivé a dobré, ovšem zatímco Lonergan pozůstává ve větší míře na rovině poznání, Taylor autenticitu ve svém pojetí dokáže ještě lépe vytěžit a učinit z ní samostatné téma při hledání identity subjektu. Přitom jak Lonergan, tak Taylor vedou subjekt k tomu, aby si plně osvojil to, co rozeznal jako správné, a řídil se podle toho ve svém životě. Lonergan poukazuje na transcendentální poznání, které překračuje obyčejnou lidskou subjektivitu, Taylor na zdroj, jenž lidský život může naplnit smyslem.

Jak upozorňuje Braman, oba myslitelé sdílejí pojetí autenticity jako jistého způsobu života „v nové dimenzi“ a jsou zajedno s Augustinem, který „staví lásku nad

³⁰⁹ Srv. *tamtéž*, s. 34.

³¹⁰ O pokušení subjektivismu více viz *tamtéž*, s. 55–68.

poznání“.³¹¹ Lonergan i Taylor přitom vycházejí ve svých úvahách ze subjektu existenciálního, který zahrnuje člověka celého, tedy nikoli jen jeho vědomí, nebo nějaké izolované intencionální akty, ale i jeho projevy vůle, pocity, vnímání sebe sama, způsob vyjadřování, jeho schopnost vztáhnout se k druhému a důvěřovat mu nebo se mu přímo oddávat. Pro oba autory je proto autenticita spojena se zkušeností hluboké proměny, která zahrnuje mentální i volní akty, myšlení i jednání, poznání i chtění.

Analýza Lonerganova a zejména Taylorova pojetí autenticity nás v rámci teologie a její metody přivádí k závěru, že diskurz zahrnující životní proměnu si už nevystačí s pouhou deskripcí, ale musí zahrnovat také prvky evokativní interakce. Neboť je to především vkročení do nezajištěného prostoru meziosobní vztaženosti, co člověka utváří a dává mu pravý vhled. Právě proto si ani teologie nevystačí s přímým popisem a musí využít ve svém diskurzu analogii s intersubjektivní skutečností, kterou subjekt prožívá ve svém každodenním životě. Takový diskurz ovšem nemůže být jen deskriptivní, ale spíše „transformativní“, pak teprve může povzbudit subjekt k tomu, aby si osvojil určité porozumění Boží přítomnosti v našem životě, ale zároveň podle toho jednal a korigoval své životní směřování. Ovšem aby teologie vedla k autenticitě, musí být sama autentická; nevystačí si proto s logickou konzistencí, ale musí být reflektovanou artikulací žité spirituality.

Jakkoli Taylorovo odborné pole je filozofická etika, může jeho pojetí autenticity obohatit a doplnit Lonerganův metodologický přístup v teologii, a to především ve smyslu hledání zdroje pro sebe-určení křesťana v tomto světě a tedy i sebe-uskutečnění křesťanského teologa. Z našich úvah vyplývá, že kognitivní proces, který nás dovádí ke změně horizontu našeho života, je jen součástí rozmanitých procesů, jež se konají nejen v subjektivním prostředí, byť autentickém, ale především v dialogickém prostoru meziosobní vztaženosti, v němž je subjekt plně angažován.

Křesťan tedy nenachází svou identitu jen díky subjektivní imanentní dynamice, ale také díky tomu, že je vztažen k druhým. V každém vztahu, zejména pak ve věrném vztahu k božskému Ty, je nucen překračovat sebe sama. Vztahy mu také umožňují osvojit si nějaký vhled a plně ho interiorizovat. V tomto kontextu tedy nechápeme víru, která je hlavním předmětem teologické reflexe, jen jako světonázor, tedy jako jakýsi

³¹¹ Srv. BRAMAN, B.J., *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*, Toronto, 2008, s. 98–99.

soubor intelektuálních vhladů, ale především jako určitý postoj a způsob života, který sdílíme s komunitou věřících.

Závěr

K tématu této práce by bylo možné říci ještě mnohé. Celá řada dalších současných autorů by si jistě zasloužila v tomto kontextu naši pozornost, ale není tu bohužel pro ně dost místa. Už nyní se však na základě dosavadních úvah můžeme odhodlat k určitým závěrům. Pokusím se nyní jasněji formulovat aspoň některé z přínosů Lonerganova metodologického přístupu pro současnou teologickou reflexi. Nejprve ovšem krátce shrnu své nejdůležitější „nálezy“.

V první části své práce jsem nastínil historicko-teologický kontext, v kterém vznikla transcendentální metoda. Poukázal jsem zejména na obrat k subjektu, který je společným rysem mnoha tehdejších myšlenkových směrů. Nová linie, jež začala v osmnáctém století a vyvrcholila na přelomu století devatenáctého a dvacátého, vedla především k rehabilitaci náboženské zkušenosti v teologii. Belgický jezuita Maréchal přišel jako první s návrhem, jak odpovědět na Kantovu kritiku a přivedl tak na svět transcendentální tomizmus. Na tuto myšlenkovou linii postupně navázali Rahner, Lotz, Coreth a mnozí další. Nevycházejí ovšem jen z umírněného realizmu aristotelsko-tomistické tradice a z osvícenského racionalizmu, ale nechávají se inspirovat i jinými filozofickými směry tehdejší doby, zejména fenomenologií a existencializmem. Myšlenková škola transcendentální metody, jež se rozšířila především v německy mluvícím jezuitském prostředí, se ovšem setkala také s vážnou kritikou, totiž že dostatečně nereflektuje nahodilost lidské zkušenosti, dějinnost nebo meziosobní vztahy. Jak jsem se pokusil ukázat ve své studii, z odpovědí na tyto výtky je patrné, že transcendentální tomizmus, který byl pro obnovu tehdejší teologické reflexe významným obohacením, zde narazil na své limity, a že se teprve Corethovo a především Lonerganovo pojetí transcendentální teologie s těmito výzvami dokázalo uspokojivěji vypořádat.

V druhé a třetí části své práce jsem se věnoval Lonerganově epistemologii, jež stojí zejména na jeho popisu dynamické kognitivní struktury. Tím Lonergan položil základy k „zobecněné empirické metodě“, kterou využívá v teologické reflexi. Vychází při tom mimo jiné i z matematiky a metodologie přírodních věd. Jednotlivé

poznávací operace jsou v jeho pojetí součástí komplexní hierarchické struktury, v níž ho částečně inspirovalo dílo *Grammar of Assent* Johna Henryho Newmana. Lonergan ve svém rozsáhlém díle *Insight* provádí postupně čtenáře empirickou, intelektuální a racionální rovinou poznání. Vyjádřil jsem domněnku, že tento popis do jisté míry opisuje rozlišení starověké antropologie na složku tělesnou, duševní a duchovní, respektive složku týkající se mysli (řecky νοῦς).

Subjekt, který sebe sama rozpoznává jako poznávající bytí, nejprve vyhodnocuje údaje získané prostřednictvím smyslového vnímání. Tak je schopen dospět až k aktu porozumění, který kanadský myslitel nazval „vhledem“ (*insight*). Lidská mysl však dále přemítá, snaží se uchopit nepodmíněnou skutečnost a tak míří k úsudku (*judgment*). Subjekt však není nikdy v cíli, jeho proces poznání je neustávajícím otevřeným příběhem, jenž tíhne k nekonečnému horizontu bytí. Cesta k objektivnímu či pravdivému poznání s sebou ovšem podle Lonergana nese také požadavek angažovanosti, opravdovosti a morální odpovědnosti. Proto lze v tomto kontextu mluvit také o rovině etické a náboženské, přičemž velké „skoky“ v tomto procesu poznání a pokroku na cestě k „bytí v Lásce“ kanadský autor nazývá konverzí, a to buď konverzí intelektuální, morální nebo náboženskou, podle toho v jaké rovině či oblasti imanentní dynamiky k ní dochází. V aktu konverze subjekt zažívá zásadní změnu svého horizontu.

Ve své knize *Method in Theology* se pak Lonergan snaží zmíněný *organon* využít v teologické metodě. Ukázal jsem, že v jeho metodě lze vystopovat jasnou inspiraci Duchovními cvičeními Ignáce z Loyoly. Kanadský autor přivádí své čtenáře k poznání, že na empirické rovině nejde jen o bezprostřední zkušenost, ale i o zkušenost zprostředkovanou skrze svědectví věrohodných svědků, jež si osvojujeme v procesu interiorizace. Subjekt přitom vychází nejen z vnějších, ale i z vnitřních údajů. Tím Lonergan *de facto* činí spirituální teologii součástí teologie systematické. Teologem totiž v jeho chápání může být jen subjekt oddaný hledání nekonečného horizontu, který žije v autentickém vztahu k Lásce, jež kultivuje jeho duchovní život.

V teologickém bádání, jež opisuje kognitivní dynamickou strukturu, Lonergan rozlišuje dvě fáze. První je zprostředkovávající (*mediating*) z minulého společensko-kulturního kontextu, druhá představuje teologii zprostředkovávanou (*mediated*) do společensko-kulturního kontextu přítomného. V každé fázi pak Lonergan mluví

o čtyřech funkčních specializacích. Pro zprostředkovávající fázi je to výzkum, interpretace, historie a dialektika, pro fázi zprostředkovávanou pak základy, nauky, systematizace a komunikace. Upozornil jsem na to, že zvláštní pozornost Lonergan věnuje především historii, která v jeho metodě není jen pomocnou vědou, ale funkční specializací, tedy důležitou součástí teologického bádání.

Jak vyplývá z analýzy Lonerganova metodologického pojetí teologie jako prostřednice mezi konkrétním kulturním *milieu* na jedné straně a významem, jaký má v daném prostředí náboženství, na straně druhé, kanadský autor tím *de facto* uznává mnohost kulturních prostředí a tedy i různých podob teologické reflexe. Jeho metodologický nástroj si sice klade nárok na obecnou platnost, nesměřuje však k budování nějakého obecně platného deduktivistického systému. Lonergan přitom rozlišuje dvě pojetí kultury, normativní a empirické. Odmítá pojetí normativní, z kterého dosud vycházela univerzalistická teologie, a pokládá je za jakési intelektuální cvičení. Je přesvědčen, že současná teologická metoda nemůže stát na neudržitelném předpokladu, že existuje jen jedna univerzální a neměnná kultura. Přijímá proto pojetí empirické.

V poslední části své práce jsem nastínil přínos Lonerganova pojetí a kritiku některých jeho východisek. Věnoval jsem se také expozici vybraných kritických poznámek a diskusí, které se přímo či nepřímo dotýkají Lonerganovy epistemologie. Ukázal jsem, že v jejím středu stojí existenciální subjekt, jenž je schopný sebe-uvědomění, poznání, ale také vztahů, které ho utváří. Ve své argumentaci jsem sledoval linku, která souvisí s hlavní otázkou této práce, tedy nakolik lze teologickou metodu postavit jen na čistě kognitivním poznání a intelektuálním vhledu. Na základě rozboru Lonerganova přínosu jsem ukázal, že víru nelze redukovat na pouhé přesvědčení o Boží existenci, je také vztahem důvěry, odpovědí věrné lásky na sebe-sdílející lásku Boží. Podle Lonergana je proto náboženská konverze nutným horizontem teologické reflexe a pro teologa má zcela zásadní význam osobní duchovní zkušenost.

Hlavní přínos kanadského myslitele spočívá dle mého mínění především v analýze dynamické kognitivní struktury, na niž pak stojí dva důležité stavební kameny, které se vzájemně podmiňují: (1) zobecněná empirická metoda a (2) důraz na stěžejní roli autentické subjektivity. Ukázal jsem, že systematické uchopení procesu lidského poznání může být dosud platným základem pro teologickou metodu,

navzdory tomu, že klasická epistemologie byla podrobena vážné kritice. Domnívám se, že Lonerganovo transcendentální pojetí více doceňuje význam meziosobních vztahů, kontingence naší zkušenosti, nebo dějinnosti, než jak tomu bylo v pojetí Maréchalově, Rahnerově či Lotzově. Zároveň dává prostor pro vzájemné určení poznání a chtění, teorie a praxe, nebo intencionálních aktů mysli a vůle.

Také jsem zdůraznil, že by bylo velkým neporozuměním chápat Lonerganem popsané intencionální vědomí jako něco statického či mechanického. Dynamická kognitivní struktura je velmi komplexním, nelineárním a neustále otevřeným procesem, takže když domyslíme význam všech relevantních složek, vlivů a okolností, jsme schopni nahlédnout, že má netriviální strukturu. Kromě smyslového vnímání zahrnuje totiž také stavy vědomí, vnitřní zkušenost, ba dokonce interiorizaci vzhledů v rámci sdílení určitého způsobu života a pohledu na svět. Subjekt v rámci Lonerganovy zobecněné empirické metody tedy nečerpá jen ze smyslových údajů, ale také z údajů vnitřních. Zdrojem jeho vědění a jednání není jen bezprostřední zkušenost, ale i zkušenost zprostředkovaná. Osvojuje si totiž také poznatky, které si nemůže nikdy sám ověřit, ale jež přejímá na základě věrohodného svědectví druhých. Poučení tak čerpá i z písemných záznamů o minulých událostech, které subjekt interpretuje a své porozumění pak artikuluje v myšlení i jednání.

Mnohým současným kritikům tradiční koncepce empirické metody, jejichž myšlenky jsem v krátkém přehledu ve své práci představil, se v posledních letech úspěšně podařilo rozbít několik mýtů, které o metodě vědeckého bádání dosud vládly. Jejich námitky nelze přehlížet, tím spíše, že se mohou stát důležitými činiteli při obnově teologie v době, kterou nazýváme postmoderní či postkritickou. Mohou nás poučit o tom, že naše poznání musí být celistvé, aby nepadlo do pasti příliš jednostranného esencializmu či intelektualizmu. Zvláště v teologii je třeba usilovat o integrální a tedy nedualistické porozumění, neboť skutečnost, kterou se snažíme poznat a svým jednáním se k ní přiblížit, není „někde tam venku“, ale jsme její součástí a také ji do jisté míry spoluutváříme.

Dostávám se tak k přínosu, který si nárokuje autor této studie. Důkladnou analýzou Lonerganovy zobecněné empirické metody jsem ozřejmil přednosti, které mohou být i dnes platným nástrojem teologického zkoumání. Jasně jsem poukázal na to, že teologie nesmí přehlížet intencionální proces, který Lonergan nazval dynamickou kognitivní strukturou, bylo by však tragickým omylem, kdyby jej chápala

jako proces lineární a mechanický. Neprobíhá totiž samovolně, ale jak jsem ukázal, nedílnou součástí komplexní imanentní dynamiky je i angažovanost existenciálního subjektu. Na základě kontingentní (tedy nikoli nutné) náboženské zkušenosti subjekt dochází k zásadní změně svého horizontu, která je nezbytnou podmínkou teologické reflexe. Teprve díky této změně horizontu může teolog vkročit do intersubjektivního prostoru a svou víru chápat jako odpověď na oslovení transcendentního Ty. Pokud křesťanský teolog věří, že Boží sebe-vyslovení v Ježíši z Nazareta je vtělené, musí být vtělená i jeho odpověď. Musí teologicky nejen uvažovat a mluvit, ale i žít. Jeho odpověď se tak proměňuje v odpovědnost, víra ve věrnost, akt porozumění v oddanost. Ve svém transcendentálním přístupu nás Lonergan přivádí k nutnosti syntézy spirituální a systematické teologie.

V závěru své práce jsem zmínil také kritické úvahy amerického filozofa Richarda Rortyho. Ukázal jsem, že je určitým završením celé linie post-analytického myšlení. Představil jsem také etiku autenticity Charlese Taylora. Domnívám se, že mnohé úvahy těchto dvou autorů se mohou stát cennou inspirací pro současnou teologii právě jako určité doplnění Lonerganova transcendentálního přístupu. Jak jsem ve své studii uvedl, v tomto smyslu pokládám za nejcennější úvahy o pojmosloví, o pojetí skutečnosti a o významu autenticity pro znovuoživení sebeurčení křesťana, ale i pro aktualizaci Lonerganovy metody v postmoderní době.

Na základě Rortyho kritiky klasické epistemologie jsem upozornil na to, že často zavádíme takovou terminologii, která může pochopení skutečnosti spíše zatemňovat, než osvětlovat. Pro to, co je skryté, používáme pojmy, jež jsou méně pochopitelné, než realita sama. Abychom lépe pochopili svět, začneme rozlišovat strukturu a jeho jednotlivé části pojmenujeme, pokud však tyto pojmy navíc absolutizujeme, pak se mohou *de facto* stát předmětem jakéhosi kultu, kterého se křečovitě držíme, ovšem k pochopení toho, co je předmětem našeho poznání, to nikterak nepomáhá. Je proto vhodné konfrontovat i Lonerganovu terminologii s tímto kritickým pohledem. Na druhé straně jsem však poukázal na to, že Rorty (na rozdíl od Lonergana) selhává v tom, že zcela odmítá tradiční kritéria pravdivosti a dostává se tak do rozporu s úkony vlastního úsudku.

Rortymu lze dát za pravdu, že v popisu konkrétního jsoucna někdy myslitelé podléhají pokušení činit vše pro to, aby byl potvrzen již dříve zavedený popis či rozlišení. Tím však může být obraz skutečnosti ohýbán a deformován. K takovému

nebezpečí dochází například při simplifikacích, které mají didaktický účel (například i v rámci vyučování teologie). Absolutizace účelových zjednodušení nezřídka rodí takové pojetí, ve kterém jsou vybrané pojmy a definice vydávány za poznání „definitivní“, tedy „konečné“ a „obecné“ (ve smyslu „univerzálně platné“) či přinejmenším za adekvátní vyjádření podstaty poznávané reality. Ovšem jak nás přesvědčuje analýza Lonerganovy dynamické kognitivní struktury a později především teze post-analytických filozofů, každý pojem odráží naši potřebu vyjádřit současný stav porozumění a definice naši touhu stručně popsat konkrétní předmět poznání pod určitým aspektem a v rámci daného logického prostoru. Široce sdílená představa, že poznání je věrným odzrcadlením skutečnosti – takové, jaká je – má tedy své vážné trhliny, mimo jiné i proto, že do jisté míry spoluutváříme to, co pokládáme v rámci našeho porozumění za skutečné.

Dle mého soudu je to, co Rorty ve své kritice vztahuje zejména k filozofii, platné i pro teologii, tedy aspoň do jisté míry. Také ona by dnes měla přijmout méně systematickou, zato spíše kultivační a terapeutickou roli. Teologové by měli léčit nemoci dnešní doby mimo jiné i tím, že budou upozorňovat na to, co jsem nazval „idolatrií v jazyce“ – a to jak v náboženském diskurzu, tak i v samé teologické reflexi. Kdykoli se totiž nějaký pojem o Bohu stane sám jakýmsi „fetišem“ a předmětem úcty (byť spíše mimoděk, než vědomě), může hrozit, že zastíní skutečnost toho, koho nazýváme Pánem živým a pravým. Teologie je po mnoha staletích diskusí obtěžkaná mnoha termíny, pro dnešního člověka jen obtížně srozumitelnými, které rozlišují strukturu a jednotlivé části reality, ovšem jejich vytržení z původního historicko-kulturního kontextu, a především pak jejich absolutizace, nekriticky předpokládající jejich nadčasovost, by mohla zakrývat neduální skutečnost, ve které duchovní člověk žije a jíž je sám součástí.

Pokud jde o samu realitu, je třeba v teologii připomínat, že jsoucna nejsou stejné povahy, ba ani způsob jejich poznatelnosti není totožný. Některé skutečnosti jsou dostupné pouze subjektu, nikoli však druhé osobě. Jsoucno, jež nazýváme osobou, je sice poznatelné, nikoli však stejným způsobem, jako běžný předmět, protože osobou subjekt nemůže manipulovat. K poznání osoby lze dojít jen na základě vztahu důvěry, který k ní subjekt chová. Díky této důvěře pak věnuje pozornost tomu, co mu daná osoba o sobě sama vyjeví v rámci vyprávění událostí svého života. Jen v tomto dialogickém prostoru je schopna jedna osoba poodhalit sebe sama osobě druhé.

Vzájemné sdílení, bytí v důvěře a lásce, je cestou k pravému poznání druhého, ba i sebe sama, byť toto poznání nemůže být nikdy definitivní, neboť osoba je vždy otevřeným příběhem.

Analogicky můžeme mluvit o poznání osobního Boha. Jak naznačuje již Lonergan ve svém transcendentálním přístupu, je myslitelné jen na základě důvěry, s níž si osvojujeme pravdy, jež nám on sám svým vtělením vyjevil. Pro teologii je ovšem nadto velmi důležité si uvědomit, že Bůh není nějakým jsoucnem mezi jsoucny. Je jiný, přesahuje i ty nejvznešenější představy o něm. Bůh je stále větší (*Deus semper maior*). Zároveň je však Bůh také zjevný, neboť sám člověku vyjevuje sebe sama ve svém Slově, vyslovuje se ve svém bezmezném sebedarování. Víra je pak odpovědí na toto Boží sebe-sdílení, je přebýváním v jeho lásce. A je to především autentická víra angažovaného subjektu, co se posléze může stát předmětem jeho teologického zkoumání.

Lonerganův přístup nás přivádí k úsudku, podle níž subjekt nevychází jen ze zkušenosti vlastní, ale osvojuje si i zkušenost zprostředkovanou na základě interiorizace věrohodných svědectví. Křesťan není izolovaným ostrovem, je součástí společenství, které uchovává poklad víry. Obsah této víry sestává ze stále se prohlubujícího porozumění církevní komunity jako celku. Před teologem přitom leží výzva neustálé rekontextualizace. Osvojuje si pravdy víry tak, že je interpretuje ve svém myšlení a jednání v rámci společensko-kulturního prostředí, ve kterém žije. Tak aktualizuje evangelní poselství Ježíše Krista a sám se stává svědkem pro druhé (nejen slovem, ale i příkladem osobního života), a to svědkem natolik věrohodným a přesvědčivým, nakolik žije, myslí, mluví a jedná autenticky.

I na základě analýzy Tayolorova pojetí můžeme lépe docenit význam autenticity pro teologickou metodu. Ukázal jsem, že reflexe teologa musí být krytá jeho autentickým duchovním životem. Pokud tomu tak není, může teologická artikulace sklouznout k formulačním klišé a k pouhému „obkreslování zavedených šablon“. Teolog ovšem nemá jen opakovat pojmy a výroky, jež vyšly z porozumění víry jeho předků, ale znovu číst svědectví o Božím zjevení v aktuálním kulturním kontextu a v rámci konkrétních okolností svého života, a činit tak svou teologii živou spojením se zdrojem, jenž jí dává smysl.

Lonergan i Taylor vycházejí z takového pojetí subjektu, který zahrnuje celého člověka i s jeho existenciální situací. Jak jsem ukázal, autenticita je u nich spojena se

zkušeností hluboké proměny a diskurz zahrnující životní proměnu si nevystačí s deskripcí, ale musí zahrnovat i evokativní interakci. Je to mezosobní vztaženost, co utváří subjekt a dává mu pravé porozumění. Ani teologie si proto nevystačí s přímým popisem a musí ve svém diskurzu užívat analogii s intersubjektivní skutečností, kterou subjekt dobře zná ze svého života. Nemůže být tedy jen deskriptivní, ale musí být také „transformativní“, aby nejen konstatovala, ale i povzbuzovala ke změně horizontu. Má-li ovšem teologie vést k autenticitě, musí být sama autentická a vycházet z žité spirituality. Taylorovo odborné pole je sice filozofická etika, jeho pojetí autenticity ovšem může obohatit Lonerganův metodologický přístup v teologii. Může totiž teologům přinést důležité impulzy k tomu, aby adekvátně artikulovali jak hledání zdroje pro sebe-určení křesťana v tomto světě, tak i svou teologickou reflexi života z víry.

Bibliografie

- ARNOLD, Claus. *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha: Vyšehrad, 2014.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Quaestiones disputatae de veritate*. Editori di Sant Thomaso, 1970.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (3 svazky). Einsiedeln: Johannes, 1961–69.
- BAUR, Michael. A Contribution to the Gadamer – Lonergan Discussion. *Method: Journal of Lonergan Studies*, roč. 8, č. 1 (březen, 1990), s. 14–23.
- . A Conversation with Hans-Georg Gadamer. *Method: Journal of Lonergan Studies*, roč. 8, č. 1 (březen, 1990), s. 1–13.
- BAUTISTA, Erasmo N. *Metaphysik im Ansatz: Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Johannes Baptist Lotz*. Móstoles, Madrid: Nossa y Jara Ed., 1996.
- BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BLONDEL, Maurice. *Filosofie akce. Esej kritiky života a vědy praxe*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009.
- BRAMAN, Brian J. *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- BRANDOM, Robert B. *Rorty and His Critics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 1–2. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1924–25.
- BRUNNER, August. *Kant und die Wirklichkeit des Geistes*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1978.
- BULTMANN, Rudolf. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: OIKOYMENH, 1995.
- CASULA, Mario. *Maréchal et Kant*. Rome: Bocca, 1955.
- CORETH, Emerich. *Co je člověk? Základy Filozofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996.
- . *Gott im philosophischen Denken*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

- . *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck, Wien, München: Tyrolia, 1961.
- CRONIN, Brian. *Foundations of Philosophy: Lonergan's Cognitive Theory and Epistemology*. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy, 1999.
- CROWE, Frederick E. *Lonergan*. London, England: Geoffrey Chapman, 1992.
- . Bernard J.F. Lonergan. Roma: Città Nuova, 1995.
- DILTHEY, Wilhelm. *Uvedení do vědy duchové*. Praha: Rozhledy a Všeohr, 1901.
- DINTER, Astrid – HEIMBROCK, Hans-Günter – SÖDERBLOM, Kerstin (ed.). *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht UTB, 2007.
- DUNNE, Tad. *Lonergan and Spirituality. Towards a Spiritual Integration*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- DVOŘÁČEK, Jiří. Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera. *Studia Theologica* 16, č. 4 (zima 2014), s. 80–94.
- ENDEAN, Philip. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- FEYERABEND, Paul Karl. *Against method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso, 1988.
- . *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001.
- FLANAGAN, Joseph. *Quest for Self-Knowledge: An Essay in Lonergan's Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- FIORENZA, Francis S. Systematická teologie: úkol a metody. In FIORENZA, Francis S. – GALVIN, John P. (red.) *Systematická teologie I*. Brno: CDK, 1996, s. 15–102.
- FISCHER, Klaus P. *Gotteserfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1986.
- . Philosophie und Mystagogie: Karl Rahners „reductio in mysterium“ als Prinzip seines Denkens. *Zeitschrift für katholische Theologie* 1998, č. 120, s. 34–56.
- GADAMER, Hans-Georg. Řeč o rozumění. In SOKOL, Jan (ed.). *Člověk a řeč: výběr z textů*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- . *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1990.
- GALLAGHER, Michael Paul. Lonergan's Newman: Appropriated Affinities. *Gregorianum* 2004, č. 85, s. 735–756.

- GIBELINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.
- GUGLIELMI, Giuseppe. *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondazionale in Bernard Lonergan*. Trapani: Il Pozzo Di Giacobbe, 2008.
- GUTMANNOVÁ, Amy (ed.). *Multi-kulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- HOYE, William J. *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der heutigen Theologie*. Zürich: Benziger, 1993.
- CHRZ, Vladimír. „Necht' je slyšena druhá strana“: Červená kniha v kontextu Jungova pojetí aktivní imaginace. *Psychologie: elektronický časopis ČMBS*, 2011, roč. 5, č. 1, s. 52–61.
- IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*. Velehrad: Refugium, 2005.
- IRLENBORN, Bernd – TAPP, Christian (ed.). *Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers*. Freiburg, München: Karl Alber, 2013.
- JAMES, William. *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*, Brno: CDK, 2003.
- JONSSON, Ulf. *Foundations for Knowing God. Bernard Lonergan's Foundations for Knowledge of God and the Challenge from Antifoundationalism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1982.
- . *Jesus der Christus*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1976.
- KAUFMANN, Gordon D. *An Essay on Theological Method*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1979.
- KEHL, Medard. *Kam kráčí církev? Diagnóza doby*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- KILBY, Karen. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*. London: Routledge, 2004.
- KOLÁŘ, Petr. *Pravda a fakt*. Praha: Filosofia, 2002.
- KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

- . *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- LAARMANN, Matthias – TRAPPE, Tobias (ed.). *Erfahrung – Geschichte – Identität: Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1997.
- LONERGAN, Bernard. *A Second Collection: Papers*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- . *A Third Collection*. London: Chapman, 1985.
- . *Collection*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- . *De Verbo Incarnato*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1961.
- . *For a new Political economy*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- . *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. New York: Herder and Herder, 1971.
- . *Insight: A Study of Human Understanding*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- . *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- . Metaphysics as Horizon. *Gregorianum* 44 (1963), s. 307–318.
- . *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1973.
- . *Philosophical and Theological Papers 1965–1980*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- . *Philosophy of God, and Theology. The Relationship between Philosophy of God and the functional Specialty, Systematics*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- . Spirit as Inquiry. *Studies in Honour of Bernard Lonergan. Continuum* 2, Chicago: Saint Xaver College, 1964, s. 230–242.
- . The Natural Knowledge of God. In *Proceedings of the Twenty-Third Annual Convention of The Catholic Theological Society of America*. Washington, D.C., 1968, s. 54–69.
- . *The Triune God: Systematics*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- . Questionnaire on Philosophy. *Method, Journal of Lonergan Studies* 2/2 (říjen 1984), s. 32–33.
- . *Topics in Education*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

- . *Understanding and Being. The Halifax Lectures on Insight*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- . *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- LOTZ, Johannes Baptist. Die transzendente Methode: Wesen und Notwendigkeit. *Zeitschrift für katholische Theologie* 1979, 101, č. 3/4, s. 351–360.
- . *Transzendente Erfahrung*. Freiburg in Breisgau: Herder, 1978.
- . Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung. *Theologie und Philosophie* 1983, č. 58, s. 226–237.
- MARÉCHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique. 5 Cahiers*. Bruges, Louvain, 1922–47.
- MARMION, Declan. *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*. Louvain: Peeters, 1998.
- MARVAN, Tomáš – RITTER, Martin. Rortyho zrcadlo pravdy. In RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia, 2012.
- McCOOL, Gerald A. *Nineteenth-Century Scholasticism: The Quest for a Unitary Method*. New York: Fordham University Press, 1989.
- McSHANE, Philip (ed.). *Foundations of theology*. Dublin, London, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972.
- MEYNELL, Hugo A. *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
- . *Bernard Lonergan*. Milano: Edizioni San Paolo, 1994.
- . *The Theology of Bernard Lonergan*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986.
- MUCK, Otto. *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck: Rauch, 1964.
- MÜLLER, Sascha. *Die historisch-kritische Methode in den Geistes- und Kulturwissenschaften*. Würzburg: Echter, 2010.
- MURATORE Saturnino. *La proposta metodologica di Bernard Lonergan S.J. Un'analisi del Method in Theology alla luce della sua genesi*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. S. Luigi, 1978.
- NEUFELD, Karl Heinz. *Hugo a Karl Rahnerové*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2004.

- . Joseph Maréchal und Karl Rahner. *Zeitschrift für katholische Theologie* 137, 2015, č. 2, s. 127–140.
- NEWMAN, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- . *An Essay in aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green, 1903.
- NOBLE, Ivana. *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha: Filosofia, 1998.
- . Post-analytická filosofie. *Organon F*, 1 (1994), č. 2, s. 89–108.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize*. Praha: Krystal OP, 2006.
- . *Bible a moderní kritika: Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha: Vyšehrad, 2011.
- PIAGET, Jean. *Psychologie inteligence*. Praha: Portál, 1999.
- POPPER, Karl R. *Logika vědeckého bádání*. Praha: OIKOYNENH, 1997.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, Praha: Krystal OP, 2005.
- . Křesťanství, racionalita, věda a kultura. *Salve* 4, 2003, s. 34–44.
- . Metoda v současné systematické teologii. *Teologické texty* 10, 1999, s. 75–78.
- . Teologie a její metoda v dějinách. *Teologické texty* 9, 1998, s. 196–198.
- QUINE, W.V., Dvě dogmata empirizmu. In PEREGRIN, Jaroslav. *Co je analytický výrok?* Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 79–99.
- RAHNER, Karl. *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck: Felizian Rauch Verlag, 1939.
- . *Hörer des Wortes*. Freiburg in Breisgau: Herder 1971.
- . *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc: Refugium, 2007.
- . Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In RAHNER, Karl – IMHOF, Paul. *Ignatius von Loyola*. Freiburg in Breisgau: Herder, 1983.
- . Überlegungen zur Methode der Theologie. In *Schriften zur Theologie* 9. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benzinger, 1970, s. 79–126.
- . *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2004.
- RAJCHMAN, John – WEST, Cornel (ed.). *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985.

- REGNER, Jan. Myšlení pozdního Wittgensteina a gramatika náboženského diskursu. *AUC Theologica* 4, č. 1 (2014), s. 40–43.
- RORTY, Richard. Antiklerikalismus a ateismus. In RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni – ZABALA, Santiago (ed.). *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2011.
- . *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia, 2012.
- . *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996.
- ŘÍHA, Karel. Co může znamenat slovo Bůh pro dnešního člověka? *Studie*. IV/1985, č. 102, s. 543–551.
- . K diskusi o transcendentální metodě. *Studie*. IV/1982, č. 82, s. 399–402.
- . Metafyzika ducha, metafyzika bytí a metoda teologie. *Teologické texty*, 2008, č. 3, s. 123–127.
- . Myšlenkové základy světa, v němž žijeme. *Studie*. I-II/1983, č. 85-86, s. 198–201.
- . Transcendentální metoda. *Studia Theologica*, podzim 2007, roč. 9, č. 3 [29], s. 1–8.
- SALA, Giovanni. Da Tommaso d'Aquino a Bernard Lonergan: continuità e novità. *Rivista di Teologia* 36 (1995), s. 407–425.
- . *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis: Eine Erkenntnislehre*. Darmstadt: WBG, 2009.
- . Immediatezza e mediazione della conoscenza dell'essere: Riflessioni sull'epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan. *Gregorianum* 53 (1972), s. 45–87.
- . Bernard Lonergan. In MURA, G.– PENZO, G. (ed.). *La Filosofia Cristiana nei Secoli XIX e XX, II: Ritorno all'Eredità Scolastica*. Roma: Città Nuova Editrice, 1994, s. 843–863.
- SAVIGNANO, Armando. *Joseph Maréchal, filosofo della religione*. Perugia: Benucci, 1978.
- SEARLE, John R. Intentionality. In GUTTENPLAN, Samuel (ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell Publishers Ltd, 1995.
- . *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . *Mind, language and society. Philosophy in the real world*. New York: Basic Books, 1998.

- SELLARS Wilfrid. Empiricism and the Philosophy of Mind. In FEIGL, Herbert – SCRIVEN, Michael (ed.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Svazek I (*The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*). University of Minnesota Press, 1956, s. 253–329.
- SIERSZYN, Armin. *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*. Holzgerlingen: Hänssler, 2001.
- SESBOÛÉ, Bernard. Ignatian Spirituality and Theology. *Review of Ignatian Spirituality* 2007, č. 115, s. 33–34.
- SCHAEFFLER, Richard. *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1982.
- SCHMIDT, Thomas M. – WIEDENHOFER, Siegfried (ed.). *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*. Freiburg, München: Alber, 2010.
- SNELL, Russell J. *Through a Glass Darkly: Bernard Lonergan & Richard Rorty on Knowing Without a God's-eye View*. Milwaukee: Marquette University, 2006.
- SOKOL, Jan (ed.). *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Zvon, 1993.
- STEWART, John Alexander. *Plato's Doctrine of Ideas*. Oxford: Clarendon, 1909.
- ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Praha: Paido, 2008.
- THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2007.
- . *Etika authenticity*. Praha: Filosofia, 2011.
- . *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2011.
- . *Sekulární věk*. Praha: Filosofia, 2013.
- . *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- TEKIPPE, Terry J. *Bernard Lonergan: An Introductory Guide to Insight*. New Jersey: Paulist Press, 2003.
- . *Lonergan and Thomas on the Will: an Essay in Interpretation*. Lanham: University Press of America, 1993.
- . *What Is Lonergan Up to in Insight? A Primer*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1996.

- TRACY, David. *Blessed Rage for Order*. New York: Seabury, 1975.
- . *The Achievement of Bernard Lonergan*. New York: Herder and Herder, 1970.
- . *The Analogical Imagination*. New York: Crossroad, 1981.
- WALMSLEY, Gerard. *Lonergan on Philosophic Pluralism: The Polymorphism of Consciousness as the Key to Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofická zkoumání*. Praha: Filosofia, 1993.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- ZIMMERMANN, Heinrich. *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1982.

Obsah

Předmluva / 3

Úvod / 6

1. Situace a úkoly teologie v době rychlých transformací / 9

1.1. Od odkouzlení k věku mobilizace / 10

1.1.1. Sebe-osvojení subjektu / 11

1.2. Zrod nových směrů v teologii / 13

1.3. Vznik transcendentální metody v teologii / 14

1.3.1. Obrat k subjektu / 16

1.3.2. Rehabilitace zkušenosti v systematické teologii / 17

1.3.3. Diskuse nad transcendentální metodou / 21

1.3.4. Čtyři stádia transcendentální metody / 24

1.3.5. Od nutnosti k nahodilosti / 25

2. Lonerganova epistemologie a dynamická kognitivní struktura / 29

2.1. Ideové zdroje a široký horizont zkoumání / 31

2.2. Studie o porozumění / 33

2.2.1. Vhled jako akt porozumění / 36

2.2.2. Vhled do vhledu jako počátek filozofie / 38

2.2.3. Zacílení epistemologických zkoumání / 41

2.3. Základní obrys kognitivní struktury / 43

2.3.1. Sebe-stvrzení a intencionalita kognitivních operací / 45

2.3.2. Hierarchická a dynamická struktura vědomí / 47

2.3.3. Usuzování a uchopení nepodmíněného / 49

2.4. Objektivnost poznání / 50

2.4.1. Uchopení skutečnosti / 52

3. Lonerganova metoda v teologii / 55

3.1. Geneze Lonerganovy transcendentální metody / 57

3.2. Základní obrys díla *Method in Theology* / 59

3.2.1. Autentická subjektivita a tradice / 61

3.2.2. Náboženská zkušenost a problém Boha / 65

3.2.3.	Výzkum a interpretace /	67
3.2.4.	Historie jako funkční specializace /	69
3.2.4.1.	Od historické zkušenosti k poznání /	70
3.2.4.2.	Kognitivní struktura a kritická historie /	72
3.2.5.	Dialektika a základy /	75
3.2.6.	Konverze jako nutný horizont teologické reflexe /	76
3.2.7.	Nauky, systematizace a komunikace /	78
4.	Přínos, kritika a aktuálnost Lonerganova pojetí /	81
4.1.	Existenciální subjekt /	83
4.1.1.	Konstitutivní význam náboženské zkušenosti /	86
4.2.	Zobecněná empirická metodologie /	88
4.3.	Syntéza náboženského diskurzu ve filozofii a systematické teologii /	90
4.4.	Hlavní Lonerganův přínos a jeho konkrétní plody /	92
4.5.	Otazníky nad transcendentální metodou /	94
4.5.1.	Transcendentální metoda: od Kanta k Lonerganovi /	95
4.5.2.	Kritika transcendentální metody /	98
4.5.3.	Vzájemné určení poznání a vůle /	100
4.5.4.	Přínos pro teologickou metodu /	103
4.6.	Krise empirické metody /	105
4.6.1.	Kritika empirické metody v post-analytickém myšlení /	109
4.7.	Rortyho kritika /	112
4.7.1.	Skutečnost bez esence /	113
4.7.2.	Slabiny Rortyho pojetí /	116
4.7.3.	Rorty a Lonergan: dva rozdílné pohledy na lidské poznání /	118
4.8.	Relevance autentické subjektivity /	120
4.8.1.	Neduh moderní doby podle Taylora /	121
4.8.2.	Od autentického sebeutváření k teologii /	123
	Závěr /	127
	Bibliografie /	135