

Jiho-**eská univerzita v** **eských Bud-jovicích**

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diserta-ní práce

VÍRA JAKO ZÁKLAD POZNÁNÍ

**Vybrané kapitoly náboženské epistemologie
ve světle teorie personálního poznání Michaela Polányiho**

Mgr. Tomáš-František Král

Vedoucí práce: doc. Tomáš-Machula, PhD. et ThD.

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Systematická teologie

2018

Prohlá-uji, že svoji diserta ní práci jsem vypracoval samostatn pouze s použitím pramen a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlá-uji, že, v souladu s § 47b zákona . 111/1998 Sb. v platném zn ní, souhlasím se zve ejn ním své diserta ní práce, a to v nezkrácené podob elektronickou cestou ve ve ejn p ístupné ásti databáze STAG provozované Jiho eskou univerzitou v eských Bud jovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifika ní práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéfl elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona . 111/1998 Sb. zve ejn ny posudky kolitele a oponent práce i záznam o pr b hu a výsledku obhajoby kvalifika ní práce. Rovn fl souhla- sím s porovnáním textu mé kvalifika ní práce s databází kvalifika ních prací Theses.cz pro- vozovanou Národním registrem vysoko-kolských kvalifika ních prací a systémem na odhalo- vání plagiát .

V Praze o svátku Nav-tívení Panny Marie dne 31. kv tna 2018

řijeme ve stínu velikánů, kteří budují základy našeho poznání a motivují naše zájmy a přístupy k poznání. A když sami zahlédneme určitý aspekt reality, který zaujme naši pozornost natolik, že se rozhodneme v novat mu nějaký náš prvotní zájem, pak usedáme na ramena našich velikánů, abychom ve smyslu jejich pohledu dohlédli dál a hlouběji k podstatě našeho zájmu. Proto děkuji vám, na jejichž ramena jsem mohl usednout, abych mohl hlouběji pronikat do tajemství poznání Božího.

Děkuji prof. Karlu Skalickému a Ing. Karlu Faberovi, kteří mě přivedli ke studiu teologie a představili mi témata, které neustále provokují mou víru.

Děkuji prof. Jaroslavu Vokounovi a doc. Tomáši Machulovi, že mě přijali za svého učedníka, že mě otcovsky chránili před ukvapeností a mé impulzivitě dávali smysl svými zkušenostmi, že mě obohatili nejen svými poznatky, ale že se mě s trpělivostí pokusili uvést do umění teologické práce.

Děkuji svým přátelům a kolegům, kteří mi jsou stálou inspirací.

Děkuji své manželce Mariance za její podporu, trpělivost a shovívavost. Skutečně, že souhlasila s dokončením této práce a vydržela, považuji za jeden z důkazů její lásky, kterými mě stále obdarovává. Děkuji.

Děkuji vám, kteří svou pomocí a povzbuzením přispěli k dokončení této práce, bylo třeba šlechetně o hlídání mé dcery Sofie a syna Samuela.

Christos posredi nas.

Úvod	6
1 Michael Polányi a jeho teorie personálního poznání	22
1.1 Od vdecké praxe k teorii vedy	22
1.2 Teorie vedy: poznání jako cesta k objevu	27
1.2.1 Kritika osvícensky pojaté vedy a její postkritická charakteristika	28
1.2.1.1 Problém metodologie	29
1.2.1.2 Objektivita a nezájatost	31
1.2.1.3 Personální konstituenti poznání	32
1.2.1.4 Problém jistoty poznání	33
1.2.1.5 Standardy postkritické vedy	35
1.2.2 Umění poznávat	39
1.2.2.1 Poznání reality	39
1.2.2.2 Fokální a subsidiární vnímání a tacitní poznání	42
1.2.2.3 Kontakt s realitou	45
1.2.2.4 Motivace vdeckého zájmu	48
1.2.2.5 Závazek víry	50
1.2.2.6 Tacitní dimenze poznání	53
1.2.2.7 Vyslovit nevýslovné	55
1.3 Teologie po Polányim	59
1.3.1 Richard Gelwick o teorii poznání podle paradigmatu spásy z víry	63
1.3.2 Avery Dulles o teologii zjevení	74
1.3.3 Joan Crewdson o teologii stvoření a vtělení	78
1.3.4 Jaroslav Vokoun o rekonstrukci teologie	88
1.3.5 Martin Moleski o dodech odmítajících Polányiho teologii	94
2 Zkušenostní poznání Boha: Víra jako orientační bod zkušenosti	98
2.1 Epistemologické aspekty Abrahamova příběhu	99
2.2 Problém empirického poznání	105
2.3 Role víry v kognitivním procesu	109
2.4 Role víry a zkušenosti na poli náboženské epistemologie	112
3 Pírožené poznání Boha: Víra jako perspektiva poznání	117
3.1 Epistemologické aspekty říím 1-2 a 1 Kor 1	119
3.2 Problém píroženého poznání Boha	126
3.3 Poznání smyslu reality z perspektivy víry	128
3.4 Svět jako prostor poznání Boha	131

4	Zjevené poznání Boha: Víra jako prostředek porozumění	138
4.1	Epistemologické aspekty Janova evangelia	139
4.2	Problém zjeveného poznání Boha	155
4.3	Proces objevu	158
4.4	Kontakt s realitou jako forma přebývání.....	161
4.5	Fiduciární naprogramování poznání	166
5	Tradice: Fiduciární program předání umění poznávat (1. část)	170
5.1	Epistemologické aspekty knihy Deuteronomium.....	172
5.2	Problém tradice.....	181
5.3	Role paměti na explicitní a tacitní úrovni tradice.....	184
5.4	Autoritativní vliv tradice na poznání	185
5.5	Dynamika tradice.....	188
6	Autorita: Fiduciární program předání umění poznávat (2. část)	192
6.1	Epistemologické aspekty knihy Písloví.....	194
6.2	Autorita Božího zjevení	200
6.3	Nositel autority	201
6.4	Kontury vztahu mistra a učedníka	204
6.5	Problém autority: balancování mezi autoritou a autonomií	206
6.6	Komunitní charakter autority	209
7	Obhajoba náboženského poznání: Víra jako nástroj obhajoby	213
7.1	Epistemologické aspekty knihy Moudrosti.....	215
7.2	Problém pochybnosti a fiduciární podstata obhajoby poznání.....	222
7.3	Personální dimenze obhajoby poznání.....	226
7.4	Podstata kontroverze.....	231
7.5	Problém obhajoby náboženského poznání	235
7.6	Obhajoba náboženského poznání	238
	Závěr	245
	Seznam literatury	250
	Seznam zkratk	255
	Abstrakt	256

Na jeden z nejzákladnějších epistemologických problémů souvisejících s křesťanskou teologií, který by mohl být nově uvážěn, upozornil 21. února roku 1963 v rozhovoru v kalifornském Berkeley nad sklenkou –napsu Paula Tillicha marxista britský fyzikální chemik a teoretik vědy Michael Polányi.¹ V podstatě Tillichovi vytýká, že v touze najít a obhájit vlastní identitu teologie jako vědy a náboženské epistemologie jako jejího vědeckého nástroje v rámci námitkám osvícenecké epistemologie přistoupili teologové na oddělení náboženské epistemologie od epistemologie sekulární, což nakonec bezděkně vedlo k vyloučení teologie z rámce ostatních věd. Podle Polányiho totiž teologové přijali námitky osvícensky pojeté vědy, která teologii jako vědu zdiskreditovala právě kritikou její epistemologie.² Poukazuje na to, že dosavadní obhajoba teologické epistemologie spočívá spíše ve snaze vyrovnat se osvícensky pojeté vědě a jejím důrazem na racionalitu objektivního a empirického poznání. V rámci této obhajoby pak dochází k uznání, že některé epistemické aspekty není teologie schopna ze své podstaty a s ohledem na předmět svého zájmu naplnit s vysvětlením, že právě toto je její autentické specifikum!

Polányi se odvolává na Tillich v postoj formulovaný v knize *Dynamics of Faith*, ve kterém se Tillich mj. vyjadřuje ke vztahu víry a rozumu a vztahu přirodních věd a víry (resp. náboženství a teologie) v kontextu jejich eminentního zájmu, tedy dvou dimenzí téže reality: přirozené a zjevené. Tillich vylučuje konflikt rozumu a víry, ať už jde o vztah k přirozené realitě nebo realitě zjevení, nebo rozum a víra vytváří společnou a nerozdílitelnou kognitivní jednotu. Zatímco rozum poskytuje kognitivnímu procesu své nástroje, víra přináší na jejich nasmlouvání.³

Problém však podle Tillicha nastává s pokusem systematizovat toto poznání na vědecké úrovni, když se mají stanovit kritéria pravdivosti rozumu a víry pro vědu a pro teologii. Tehdy svou roli sehrávají kognitivní procesy, které se liší v závislosti na charakteru předmětu jejich zájmu. Zatímco věda se pokouší popsat a vysvětlit tyto struktury a vztahy v universu, které mohou být testovány pomocí opakovatelného experimentu a kalkulovány v kvantitativních pojmech na základě ideálu striktní nestrannosti (objektivity), teologie je odkázána na zkušenost zjevení, která přesahuje přirozený rámec tohoto světa a ukazuje do prostoru,

¹ Srov. SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi: Scientist and Philosopher*, s. 252, 262.

² Srov. POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 4.

³ Srov. TILLICH, P. *Dynamics of Faith*, s. 86.

kteřý se vymyká mořnostem experimentálního zkoumání.⁴ Proto podle Tillicha řnemá smysl hájit pravdy víry proti pravdám v dy, protože pravda víry nenáleří do téře dimenze, o jakou se zajímá v da. (í) To je také d vod, pro nemá v da právo zasahovat do v cí víry a víra do záleřitostí v dy, protože dimenze víry nezasahuje do dimenze v dy.⁵ Tillich tak konflikt v dy a víry ukazuje ve sv tle konfliktu dvou dimenzí reality a v odli-ném p ístupu k nim.

Podobnou pozici zastává i výstup Mezinárodní teologické komise (dále MTK) nazvaný *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, jehoř text pro svou odbornou vářnost a pro zp sob jakým vznikl, motivuje katolické teology ke sledování ur íté společné platformy teologické metodiky a jejích charakteristických rys ,⁶ a proto je zde uvedena jako p íklad současného obecn roz-í eného postoje v í k es anské nábořenské epistemologii.⁷ Tato komise totiž mj. pokračuje v tradici odli-ování teologie od ostatních v d podle zp sobu poznání p edm tu svého zájmu, když uvádí, ře řteologie studuje sv j p edm t [Boha a v-e, co se k n mu vztahuje] svým vlastním zp sobem, íli prost ednictvím rozumu osvíceného zjevením.⁸ Takový záv r odpovídá i záv ru Tillichovu.

Polányi p ípou-tí, ře takto nastavené pojetí obou v dních obor se skute n mívjí, protože se soust edí toliko na sv j specifický okruh zájmu a nep íhlívjí k samotné podstat kognitivních schopností lov ka a jeho pozici v rámci universální reality. Polányi v-ak zd raz uje, ře lidské kognitivní schopnosti z stávají stále stejné a nem ní se v závislosti na poznávaném objektu a stejn tak se nem ní ani zako en nost poznávajícího v realit tohoto sv ta. Proto je p esv d en, ře řur íté aspekty p írody nabízí společný základ poznání jak pro v du, tak i pro nábořenství.⁹

Polányi své my-lenky rozpracoval do teorie personálního poznání, které ó jak si v-íml p í svém bádání ó spo ívá na struktu e tacitního porozum ní realit sv ta. Odmítá p edstavu, ře by bylo možné dosáhnout poznání na základ ídeálu striktní nezaujatosti a nestrannosti, a proto nabízí novou, í spí-e obnovenou, resp. postkritickou teorii poznání zalořenou na participaci poznávajícího na poznávaném. D vody formace jeho filosofie a její zevrubná prezentace je uvedena v samostatné kapitole. Na tomto míst tak bude obojí pouze v krátkosti nazna eno vzhledem k diskusi s Paulem Tillichem.

Polányi svou odpov ř Tillichovi formuluje v lánku nazvaném *Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?* Souhlasí, ře se řv decké poznání prezentuje jako

⁴ Srov. TILLICH, P. *Dynamics of Faith*, s. 89-93.

⁵ TILLICH, P. *Dynamics of Faith*, s. 93.

⁶ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, 1. 2.

⁷ K povaze dokument MTK srov. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, s. 159-160.

⁸ Srov. MTK, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, 174.

⁹ POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 4.

poznání založené na striktní nestrannosti (objektivitě) observace, ale zároveň zdrazuje, že takovým způsobem nemůžeme k žádnému poznání externí reality dojít, natož aby mohlo být považováno za pravdivé. Proto, když pokračuje, nabízí novou teorii poznání, která zohledňuje participaci poznávajícího jako neoddelitelný koeficient ve kterém poznání. Ze struktury takového poznání můžeme přejít ke struktuře entit, o kterých mluvíme, což nás přivede k evolučnímu panoramatu podobnému k esotrickému náhledu na lidskou pozici v universu.¹⁰

Důvodem takového odmítnutí ideálu objektivitě v přírodních vědách, je zjevně i absurdních závěrů, ke kterým můžeme následováním požadavku objektivitě vést, pokud nebude uvážena hodnota personální participace (subjektivního příspěvku jistého druhu) na poznání. První absurdita se týká pokusu vysvětlit procesy živých bytostí a jejich životních funkcí z hlediska přírodních zákonů chemické a fyzikální povahy. Tím je však redukován vdecký zájem o rozmanitost jejich vzájemně se ovlivňujících vztahů pouze na to, co je ovlivněno zvěny, tedy co je objektivně pozorovatelné. Tyto procesy jsou tak převedeny na úroveň přírody, přičemž dochází k nesmyslné redukci skutečnosti, což je prvním druhem absurdity. Těmté absurdita je pak spatřována v pokusu převést kreativitu života a živé bytosti samotné na čistě mechanistický model založený na fyzikálních a chemických principech, jako by bylo možné život těchto bytostí porozumět jen identifikací aspektů jejich materiální konstituce.¹¹ V případě pozice lidské bytosti v universu se první absurdita projevuje zhlédnutím vnitřního emocionálního světa v etnografii jeho kreativity a náboženské dimenze. Ke druhé absurditě dochází ztotožněním člověka s ostatními živými tvory a těmté absurdita se projevuje redukcí celé lidské bytosti na aspekt její mechanistické fyziologie. Ideál objektivitě tak můžeme vést k pojetí člověka jako pouhého předmětu.

Polányiho úvahy vychází ze závěrů Gestalt psychologie, ze kterých vyplývá, že není nutné redukovat nebo rozebírat celek poznávaného jevu na jednotlivé části, abychom mu byli schopni porozumět. Dokonce zdrazuje, že je to spíše překážkou plnohodnotného poznání. Celek totiž můžeme poznat, aniž bychom nutně museli specifikovat jeho části, nebo jednotlivé části se nám budou jevit jinak, budeme-li je pozorovat sami o sobě a jinak, budeme-li je pozorovat ve vztahu k jiným prvkům jako částí spojitého celku. Jinými slovy, pokud poznáme celek a porozumíme mu, pak se teprve můžeme pokusit o porozumění funkcím jeho částí.

Polányi v této souvislosti rozlišuje dvojí v domě a dvojí poznání. V domě toho, co můžeme vyslovit, spojuje s explicitním poznáním a v domě toho, co vyslovit nelze, spojuje s tacitním poznáním, resp. porozuměním. Toto např. vyjadřuje jeho nejznámější aforismus:

¹⁰ POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 4.

¹¹ Srov. POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 9-10.

šVíme více, neř m řeme vyslovit.¹² Jinými slovy, řv ři, které řnáme a nem řeme vyslovit, řsou řástmi ř ispřvajícími ř celku. Celek je řn řo, řo je ř mito řástmi řonstituováno, a řo řvyslovit ř m řeme. Tacitní ř domí řjednotlivých řástí je řkombinováno s řexplicitním řpoznáním řcelku. V řkognitivním řprocesu se řtak řspoléháme (angl. rely on) na řna-ř tacitní řv domí řástí, řaby řom se řmohli řzam řit řv řnovat řpozornost (angl. attend to) řcelku, řk řn řmuř řony řásti řp řispřvají. (ř) Na řzáklad řv domí řástí se řzam řujeme na řcelek a řdíky řtacitním [řneuv řdom řlým] řv řem řvnit řních řudálostí (řresp. řvztah) řmezi ř mito řástmi řvnímáme řtaké řobjekty řvn ř.¹³ V řrámci řprocesu řpoznání se řtak řspoléháme na řpodn řty, které řpoznávaný řobjekt řvysílá řsm řrem řk řsubjektu řk řpoznávanému a řjeho řt řlu, které řtyto řpodn řty řintegruje, řresp. řinkorpořruje ři řspř-ř interiorizuje (řp řivlast řuje řsi je řzvnit řn řním) řjako řjakési řvjemy ři řdořjmy, na řzáklad řkterých řvytvá ři řtacitní řobraz řdané řskute řnosti řve řsvé řmysli. Celek řtohoto řobrazu se řtak řve řsvé řpodstat řv řlidské řmysli řobjeví řnářhle řjako řjakési řp řekvapivé řporozum řní. řPolányi řdoslova řhovo ří řo řvyno ření (angl. emergence). řPoznávající se řpak řspoléhá na řtento řtacitn řinteriořrizovaný řobraz řjednotlivých řástí řcelku řuvnit ř, řaby se řmohl řzam řit na řjejich řexplicitní řcelek řvn řsama řsebe.

řOna řinteriorizace se řd řje řv řprocesu řp řebývání (angl. indwelling) řmezi řpodn řty, které řk řnám řpoznávaný řjev řvysílá. řVejdeme-řli řs řnimi řv řkontakt, řpak řmezi řnimi řna-ř řt řlo řp řebývá, řjako řmy řp řebýváme řve řsvém řt řle. řStávají se řsou řásti řna-řho řt řla, které řs řnimi řnakládá řjako řby řbyly řsou řásti řjeho řp řirozenosti řó řjako řnářstroje, které řroz-ř řují řjeho řschopnosti, řv řtomto řp řřpad řjeho řtacitní řosvojení řve řsmyslu řporozum řní. řTento řmoment řp ředstavuje řparticipativní řpoznání, které řru-ř řnářsilné řrozd řlení řobjektu a řsubjektu řv řprocesu řpoznání a řzakládá řproces řpořjatý řjako řcelistvé a řvzájemné řpersonální řpoznání. řřTato řstruktura řpoznání, řř uzavřrá řPolányi, řř je řuniversální, řproto řfe (ři ř) řobnovuje řná-řrespekt řv ři řnesmřrnému řrámci řpoznání řdosářřeného řpomocí řp řebývání řv řrealit řtohoto řsv řta.¹⁴

řKdyř řPolányi řuvářřil řstrukturu řpoznání řjako řp řebývání řve řspole řném řprostoru řs řpoznávaným řobjektem, řpak řdo-řel řke řzji-ř ní, řře řr řzné řobjekty řvyřřaduřjí ři řr řznou řmřru řp řebývání řv řzávislosti na řpodstat řsvé řexistence. řPolányi řv řtomto řsmyslu řhovo ří řo řhierarchizované řstruktu ře řreality, řkterá řzahrnuje řneřřivá řjsou řna na řúrovni řnejniřř-ř a řpostupuje řk řvy-řím řúrovním řpodle řslořřitosti řjednotlivých řorganism řařř řúrovni řlidské a řpotom ři řBořří, řkterou řzahrnuje řdo řtéřhořř řcelku řjednotné řreality, řnebo řřv řtéto řhierarchické řsekvenci řspojitých řúrovňí řje řkařřdá řvy-ří řúrove řspojena řs řtou řniřř-ř, řp ři řemřř řk řvysv řtlení řnedořřází řs řpomocí řté řniřř-ř, řale řvy-ří,

¹² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 88.

¹³ POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 5-6.

¹⁴ POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 5, 11.

nebo nižší úroveň neobsahuje prvky obohacující tu vyšší úroveň.¹⁵ Nejvyšší úroveň tak v sobě v určitém smyslu obsahuje i tu nejnižší úroveň, která pomáhá konstituovat její poznání, jako to činí jednotlivé části spojitěho celku.

Polányi neztotožňuje Boha s tímto světem, jak by se mohlo na první pohled zdát. Poukazuje spíše na perspektivu, ze které je patrná určitá vztahovost, jakou Boha v rámci tohoto světa tu projevuje, a díky níž je možná cestou přirozeného rozumu a pomocí tacitní dimenze poznání zakotvené v náležitosti míře přebývání dojít k poznání Boha. Přitom není nutné rozlišovat a rozdělovat přirozenou a nadpřirozenou dimenzi poznání. Jeho přínos tak spočívá především v upozornění, že v podstatě není žádná specifická epistemologie, která by odlišila poznání teologické a přírodně. Snaha teologa vyrovnat se s přírodou a přesvědčit je o odlišných specifických světech je spíše absurdním pokusem o rehabilitaci teologie jako osvícensky pojeté vědy. V zásadě je totiž podle Polányiho epistemologie jedna, jako jsou jedny schopnosti poznání člověka. Nejpodstatnější rozdíl mezi způsobem poznání přírodních věd a teologie spočívá především v motivaci poznání a organizaci dat (perspektiv), které však vychází ze společné struktury poznání reality tohoto světa.¹⁶

Vrátíme-li se zpět k rozhovoru s Tillichem, nemůžeme přejít jeho závěrečnou část, ve které se Tillich s rodícím se zaujetím pro Polányiho epistemologické podněty ptá, zda má jeho teorie poznání nějaké další podněty pro křesťanskou teologii. Na to Polányi odpovídl, že je přesvědčen, že se jeho teorie shoduje s obrazem Pavlova schématu vykoupení z víry: „Stojíme tváří v tvář skutečnosti, že žádné poznání nemůže být zcela osvobozeno od pochybnosti, a že nejcharakterističtější forma vědeckého poznání, vize velké vědecké originality, je osamoceným poznáním připraveným postavit se tváří v tvář oné universální pochybnosti. Z toho vyvozují, pokračuje dále Polányi, že esencí poznání je zachovat přesvědčení o pravdivosti poznání pomocí lidského úsilí o závazku víry. (í) Poznání je personální snahou. Je to snaha, jež odpovídá na povinnost, kterou nám ukládají náznaky skryté reality, které fládají, abychom se jich ujali.“¹⁷

Tillich uvážil Polányiho námítky a návrhy věnoval do té míry, že v dopisu z 21. května 1963 adresovaném Polányimu píše: „Máte pravdu, že jsem řešil problém vzájemného zasahování teologie do vědy a naopak. Ale teprve nyní je možné učinit další krok, ve kterém se uká-

¹⁵ POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 12.

¹⁶ Srov. GELWICK, R. *The Polanyi-Tillich Dialogue of 1963*, s. 12.

¹⁷ SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi: Scientist and Philosopher*, s. 252.

ře kontinuita mezi odlišnými typy poznání, což jste pro epistemologii vykonal výtečným způsobem.¹⁸

Jako důkaz, že Tillich přijal Polányiho epistemologický podnět, je obvykle uváděn citát z jeho knihy *Systematic theology I*, ve které uvádí, že zjevení je manifestace hloubky rozumu a základ bytí. Vede nás k mysteriu existence a na němu ústřednímu zájmu. Je nezávislé na tom, co v dávné a historické věkajících podmínkách, za jakých se projevuje. Takové podmínky nemohou být vytvořeny ani v budoucích ani historických, které jsou zakotveny v ideálu nezaujatého a objektivního poznání nezávislém na zjevení. Proto ani nemůže nastat žádný konflikt mezi odlišnými dimenzemi reality.¹⁹

Jinými slovy, přirodním vřadám je zjevení Boha jako předmět zájmu teologie nepřístupný nikoliv proto, že by se nacházel v doméně dimenze víry, nebo by bylo nutné aplikovat na toto poznání jiné kognitivní schopnosti. Zjevení Boha je přirodním vřadám nepřístupné proto, že jsou omezeny vlastními epistemologickými standardy, motivací svého zájmu a odlišným náhledem na způsob uspořádání dat vzetých z universálního prostoru reality. Tímto závěrem Tillich přijal a autorizoval oprávněnost tezí Polányiho epistemologie i na poli teologie a otevřel tak prostor zkoumání jejich významu v oboru náboženské epistemologie.

Od tohoto závěru je odvozeno základní ohnisko zájmu této disertační práce, které se soustředí především na reflexi nejzákladnějších Polányiho podnětů pro náboženskou epistemologii a na pokus o jejich konkrétní aplikaci v oblasti epistemologických přístupů k esotické teologie. Jde především o zjištění způsobu náboženského poznání, o postavení pramenů tohoto druhu poznání, například identifikaci prostředků i prostředkujících procesů náboženského poznání a určení principů napomáhajících obhajobě tohoto poznání. Základní otázky, na které se text této práce pokouší nalézt své odpovědi, tedy zní: Jaká je struktura procesu náboženského poznání a co tento proces konstituuje? Jaké jsou zdroje a nástroje náboženského poznání?

Mezi primární cíle pokusu o aplikaci Polányiho teorie poznání na teorii náboženského poznání náleží snaha obhájit Polányiho tezi, že kognitivní schopnosti člověka jsou stále stejné a nemění se v závislosti na poznávaném objektu za předpokladu, že poznání Boha není jakýmsi vlitým poznáním. Dále, že se nemění kognitivní pozice poznávajícího za předpokladu, že k poznání Boha obvykle nedochází v jakémsi vytržení z přirozené reality světa. A v neposlední řadě, že k poznání Boha dochází v úzkém a oboustranném vztahu Boha a člověka za předpokladu, že existence Boha není lidskou projekcí svých vlastních přání.

¹⁸ GELWICK, R. *The Polanyi-Tillich Dialogue of 1963*, s. 17.

¹⁹ MCCOY, CH. S. *The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich*, s. 10. & TILLICH, P. *Systematic theology*, VOL. 1, s. 130.

Z těchto předpokladů pak vyplývají sekundární cíle, mezi které jsou řazeny snaha o obhajobu epistemologické rovnocennosti teologie a jiných vdeckých disciplín za předpokladu, že způsob poznání je tototožný, by se lišil především zájmu. A dále snaha sejmut z teologie bím osvícenských ideál empiricismu, racionalismu a objektivismu s ohledem na Polányiho předpoklad, že tyto ideály nejsou schopny dostat ani jiné vdecké disciplíny. Jde vlastně o pokus obhájit a emancipovat teologii jako vědu v oblasti jejích vlastních epistemologických předstupků především svého vlastního intelektuálního zájmu a pomoci jí vyrovnat se pokoušením na jedné straně zbytečně používat metodologii přírodních věd a ve snaze se jim vyrovnat a zachovat si status vdeckosti je kopírovat, na straně druhé zbytečně používat odlišnost náboženského poznání.

Způsob zpracování tématu této práce, i když se může na první pohled zdát jako příliš široké a ambiciózní, se ve své podstatě pokouší rozvinout teze navržené Jaroslavem Vokounem v první kapitole jeho knihy *Postkritický proud v současné angloamerické teologii* nazvané *Michael Polányi a rekonstruktivní postmodernismus*. Tato disertační práce tak svým obsahem, strukturou a rozsahem pokračuje v diskusi o konstituentech poznání, mezi které Vokoun na základě svého studia Polányiho díla řadí podobu kognitivního vztahu víry a rozumu, vliv autority a tradice na proces poznání, případně celistvý předstup k poznání ve vztahu poznávaný a poznávající jakožto personální vztah objektu a subjektu. Tato práce však na rozdíl od Vokounova textu navíc zohledňuje téma obhajoby racionality náboženského poznání a celou problematiku sleduje v souvislosti s biblickým pojetím poznání Boha a s ohledem na fiduciární naprogramování kognitivního procesu, resp. zvolené aspekty Polányiho teorie poznání uvažuje rovněž ve světle vybraných biblických textů, které jsou svým obsahem pro dané aspekty nejvíce příznačné.

Pokus o postivení souvislosti mezi podstaty Polányiho teorie poznání pro náboženskou epistemologii a biblickým pojetím poznání Boha není libovolný ani bezúcelný. Samotný Polányi se na mnoha místech svého díla odvolává na biblické pasáže, pomocí nichž obhájuje některé své důvody. Vzpomejme například na porovnání schématu své epistemologie k Pavlovu paradigmatu spásy, jak je popisován v listě Římanům a prvním listě Korintským, na které se odvolává v diskusi s Paulem Tillichem. Bez zajímavosti není ani obhajoba významu konceptuálního předporozumění jako prostředku, který napomáhá orientaci naší pozornosti ve prospěch poznání, jakou ilustruje výrokem knihy Přísloví: ŠMoudrému dej a bude ještmoudřejší, poušpravedlivého a přibude mu znalostí (9,9).²⁰ V souvislosti s tématem nábo-

²⁰ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 25.

flenské pochybnosti pak Polányi upozor uje na to, že biblické citáty nejsou uvád ěny jen pro pouhou podporu náboflenských tvrzení, ale jako startovní bod sloufící rozvoji a uchovávání náboflenského obsahu a postoje víry. Vysv tluje, že biblické narativy spolu se slovy modlitby, vyznáním víry, liturgickými ob ady i kázáními jsou pro lov ka vodítky poukazujícími na Boha, a proto napomáhají jeho poznání. Biblická zv st je tak u ením o sob ě, nebo práv od ní se za ěná odvíjet skute ěný smysl náboflenské zv sti. Biblické texty jsou proto chápány jako základní pracovní text teologie, která na nich závisí podobn ě, jako se jiné v decké disciplíny vztahují k sekulární zku – enosti. Jsou totiž primárním zdrojem podn ět jejího uvaflování, jak Polányi vysv tluje. Jakýkoliv bezmezný a nezodpov dný biblický kriticizmus pak m ě oslabit ě zcela zni ět mysteriózní dimenzi náboflenských ob ad a spolu s tím oslabit ě zcela zni ět moflnost poznání Boha, nebo Boha nelze empiricky pozorovat, ale je moflné jej poznávat v aktu bohosluflby. Bible totiž podle Polányiho konstituuje heuristickou vizi s jakou je pohlífleno na sv ět, který tak m ě být interpretován teologickým zp sobem, nebo sama Bible referuje o Bohu komunikujícím a jednajícím se sv ětem a v jeho rámci. Biblický text se tak podle Polányiho stává teologií místem p ebývání, místem prvotního kontaktu s Bohem, ze kterého je poznání Boha p íjímáno.²¹

Poslední uvedený p íklad je zároveň Polányiho velmi p íléhavé vystihnutí jednoho ze základních epistemologických p ístup ěk es anské teologie, který není moflné pominout ani p í reflexi náboflenské teorie poznání. Totiř, že se biblické texty stávají základem pro teologické uvaflování, nebo jsou pojímány jako objektivní pól kognitivního procesu. Jinými slovy, mají týř status jako poznávaná realita sama. Vřdy podobn ě jako p írodov dec vstupuje do prostoru svého poznání tím, že vymezí řást reality, kterou pak pozoruje a hledá v ní aspekty existence p edm tu svého zájmu, vstupuje i teolog do reality Boří p ítomnosti v prostoru vymezeném biblickým textem, který p edstavuje společ nou zku – enost s Bohem ve vztahu k p íslu – němu p edm tu zájmu, jak byla p íjata náboflenskými autoritami. Odtud teolog p íjímá kontext, do kterého se no ěí, a ve kterém získává interpreta ění rámec pro problematiku svého p íslu – něho zájmu. Je-li tedy posuzován ěn jaký návrh na ěení ur ítého teologického problému, je p edev ěm zohled ována míra jeho kompatibility s k es anskou teologií, p í emř je nutné pono ět se do komplexu p íslu – ných biblických text ě a tradice z nich vycházející, nebo poskytuují interpreta ění základ a rámec pro uváflení vhodnosti p íslu – ných návr ěh .

Pro postíflení zvolených aspekt ě Polányiho teorie personálního poznání byly vybrány biblické texty, ve kterých je moflné objevit ur ítou p ízna nost, s jakou pomohou osv ětit bib-

²¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 281-5.

lický náhled na dané aspekty a pomohou tak naznačit a ilustrovat kontury něho, co by bylo možné nazvat nárysem biblické epistemologie, která se stala nejpodstatnějším základem pro zhodnocení vhodnosti Polányiho podnětů. Avšak tento nárys je nutně fragmentární, nebo pokus o prezentaci celkového pojetí biblického poznání by přesáhl formát a zájem této práce. Pro účel uvážit relevanci Polányiho epistemologických podnětů, ale i pro účel naznačit základy biblického pojetí poznání, je to však rozsah postačující.

K volbě tohoto postupu a uchopení jeho pojetí přispěl svou inspirací především sborník textů amerických biblistů, teologů a filosofů nazvaný *The Bible and Epistemology: Biblical Soundings on the Knowledge of God*. Zúčastnění badatelé²² se shodují, že Bible jako jednotný text neprezentuje žádný explicitní epistemologický koncept, ale že je možné v jednotlivých zvláště vhodných textech najít náznaky základních vodítek pro dedukci náboženské teorie poznání. Z toho důvodu vedou diskusi o biblické teorii poznání na úrovni případných epistemologických ozvěn přítomných tu zjevně, tu skrytě v biblických textech a na úrovni teologicko-filosofické reflexe, která pomáhá tyto ozvěny pochopit a pracovat s nimi. Zaměřují se tak zejména na knihu Deuteronomium, texty prorocké literatury (Ozeáš, Izaiáš), psalmy, pasáže mudroslovných knih (Job, Přísloví, Kazatel, Sírachovec, Moudrosti), Pavlovských listů a Janova evangelia.

Na základě svého rozboru pak uzavírají, že biblické texty zdrazňují úzký vztah Boha a jeho lidu (např. Dt 5,6), který připomíná Boží iniciativní aktivitu projevenou nejen vyvedením z Egypta, ale také sebezjevením Abrahamovi (Gn 12,1) nebo Mojžíšovi (Ex 3,6), nebo zkušeností závislosti na Bohu (např. Jil 72,12). Takové poznání však předpokládá akt respektu vůči poznávanému Bohu (např. Dt 29,3), který je provázen nejen poslušností, ale zvláště odpovědí víry (např. 1Král 17; 2Král 4,8-37) v rámci intelektuálně spirituálního poznání provázeného zkušeností víry a poznání praktického, jehož projevem je etický důsledek zmýšlených jednání.

Písmo podle jejich názoru navíc není chápáno jako prezentace starých událostí, nebo v případě Deuteronomia jako druhé opakování zákona, ale jako aktualizace minulosti v přítomnosti, která chce tvarovat a chránit poznání Boha v Izraeli, potažmo v komunitách. Zjevení Boha jednomu člověku proto Bible chápe jako korporativní zkušenost všech lidí. Stejný zájem Písma tkví v jeho snaze o pravdivé porozumění Bohu, který vrcholí v listech apoštola Pavla (zvl. Řím 4). Novozákonní spisy totiž problematiku hlouběji rozpracovávají a posouvají. Z tohoto úhlu pohledu je patrné, že člověk je schopen poznání Boha v rámci př-

²² Mary Healy a Robin Pery (ed.), Ryan P. O'Dowd, Gregory Vall, Francis Martin, Thomas D. Stagman SJ, Cornelis Bennema, Murray Rae a David C. Schindler.

rozeného poznání (např. Řím 1,19), které je však doplněno sv. dectvím prostředníkem poznání zjeveného, které v křesťanství poskytují interpretativní klíče (např. Mt 16,3; Jan 14,26). Kristovo působení tak zakládá zcela nový epistemický stav. Ve kterém zájem se upíná ke vztahu víra o v d ní v relaci spása o poznání, což posouvá draz od řídovské ortopraxe k drazu na k esanskou ortodoxii ovšem bez vyloučení prvního. Evangelia tedy mají hlavní úkol: posílit epistemickou jistotu v křesťanství (např. Lk 1,3-4), a koliv odpov stále z stává v intencích rozhodnutí víry.

Na základ této úvahy se proto tato práce nevěnuje ani tak pokusu o vytvoření nějakého obecného konceptu biblické epistemologie interpretovaného ve světle Polányiho teorie poznání, nebo se ukázalo, že je možné v rámci celku biblického textu najít několik přístupů k této problematice, které by si zasloužily samostatné zpracování. Z stává však předpoklad, že je možné najít zvláště příhodné biblické texty, které ilustrují roli stejných kognitivních konstituent, o kterých referuje rovněž Polányiho teorie poznání, a že tyto texty mohou pomoci rozhodnout, zda Polányiho způsob prezentace těchto aspektů není v rozporu s pojetím biblickým, resp. zda je aplikace jeho podnětů na poli náboženské epistemologie relevantní. Výsledkem této práce tak je prezentace vybraných kapitol náboženské epistemologie ve světle podnětů Polányiho teorie personálního poznání uvážení na základě příslušných pasáží biblického textu se zretelem na roli víry v kognitivním procesu. To se také projevuje na struktuře samotné práce.

První kapitola slouží jako úvodní studie seznamující své čtenáře se základní strukturou Polányiho teorie personálního poznání a následnou diskusí o její teologické aplikaci. Ukazuje se, že Polányiho epistemologie je ovlivněna jeho badatelskou zkušeností. Její základ spočívá na pojetí poznání jako cesty k objevu, tedy k němu radikálně novému. Polányi se při popisu této cesty vyrovnává s nároky vědeckých ideálů pocházejících z kritického období filosofie, jejichž draz jsou položeny na racionalitu a objektivitu empirického poznání. Zdrojem poznání by tak měla být zkušenost, jejíž interpretace by měla být ideově neutrální, tedy neovlivněná subjektivizujícími motivy poznávajícího, resp. učiněná z distancované pozice pozorovatele. Polányi však soudí, že striktní zachování těchto ideálů by proces objevu spíše znemožnilo a poukazuje na přítomnost a vliv jakýchsi personálních konstituentů poznání, před kterými kritici spíše varovali, by je i nadále implicitně zachovávali. Jedná se o míru zájmu o poznání v tradici příslušného vědeckého oboru jako projevu badatelovy odbornosti a kompetentnosti, dále o míru intelektuálního zaujetí jako projevu jeho odhadu o vhodnosti volby badatelského projektu a v neposlední řadě o míru závazku víry, která má podle Polányiho schopnost pro-
středkovat skryté poznání objevu ve smyslu výroku sv. Augustina *šNisi credideritis, non in-*

telligitis ó Jestlife neuv íte, nepochopíteõ. Práv explicitní obhajoba t chto personálních konstituent se stala p edm tem teologické diskuse o mořnostech rehabilitace teologie jako v dy, nebo napomáhají op tovn vyplnit propast mezi epistemologií sekulární a nábořenskou.

Druhá kapitola se proto pokou-í vyrovnat s Polányiho odmítavým postojem v í kritickému konceptu poznání, ve kterém podle jeho soudu hraje primární roli pojem zku-enosti jakořto zdroj poznání. Polányi v této souvislosti zd raz uje, ře zku-enost jako událost setkání s poznávaným objektem sama o sob nic nep iná-í, ale je nutné vjemy dané zku-enosti podrobit následné interpretaci v závislosti na p íslu-ném konceptuálním rámci. Jinými slovy, nepopírá, ře by zdrojem poznání byla zku-enost, ale poukazuje na roli víry, která orientuje interpretaci zku-enosti v perspektiv jakéhosi p edporozum ní a v tomto smyslu napomáhá výslednému porozum ní.

Ilustra ním biblickým textem této kapitoly je p íb h o povolání Abrahama a daru zaslíbení (Gn 12-25) se zvlá-tním d razem na proces postupného zji- ování konkrétn j-ích obrys poznání dosud neznámého Boha a postupnou identifikaci konkrétn j-ích prvů daných zaslíbení ve smyslu rozli- ování jakých osob a jaké zem se daná zaslíbení týkají. Abraham je v knize Genesis vyobrazen jako muř, který vstupuje do kontaktu s dosud neznámým Bohem a p íjímá od n j zaslíbení, jeřl jsou p íli- obecn formulovaná. Abraham se na základ závazku své víry rozhoduje pro nového Boha a vydává se bez jakéhokoliv dal-řho up esn ní vst íc napln ní on ch zaslíbení. Zp sob jaký p í tom pouřívá, p ípomíná spí-e metodu pokusu a omylu. Díky tomuto riskantnímu vstupu do nep eberných mořností volby a díky náznak m Boří v le í spí-e nevole postupn získává porozum ní své zku-enosti s Bohem a nabývá ur it j-ích obrys poznání. Absence n jakého ur it j-řho konceptuálního rámce, který by alespo nazna il sm ř hledání, poukazuje na obtíře prvotního stavu poznání Boha a tím zd razuje roli víry v kognitivním procesu jako bodu orientace p í interpretaci zku-enosti. Ukazuje se, ře víra hraje v kognitivním procesu roli jakéhosi úhlu pohledu í vize, která napomáhá poznání.

Text druhé kapitoly se tedy snařl upozornít na problém obtířnosti poznání Boha, je- muř by scházal konceptuální rámec, jaký by napomohl jisté základní orientaci ve zm ti mořných kognitivních podn t a pomohl tento chaos ut ídit. Jde o snahu hypoteticky postihnout jakýsi nulový stav poznání, od kterého se odvíjí po átek tradice zkoumání a poznávání. Pozornost je soust ed na p edev-ím na proces postupn se rodícího poznání, které je teprve s asovým odstupem rozvíjeno a prohlubováno do ur ítého konceptu a jakési kognitivní vize.

Klíčovými pojmy jsou víra a zkušenost ve smyslu víry jako jednoho orientačního bodu samotné zkušenosti.

Tato kapitola pokračuje v pokusu o rozvedení tématu kognitivní role víry. Zatímco druhá kapitola zohledňuje proces postupného dosahování poznání na základě zkušenosti Božího zjevení, tato kapitola se zabývá poznáním prostředkováním racionální úvahou, tedy tím, co se v teologii označuje jako přirozené poznání Boha.

V rámci tohoto problému se text této kapitoly snaží vyrovnat s Polányiho odmítavým postojem vůči osvíceneckému konceptu objektivní poznání, ve kterém podle jeho soudu hraje primární úlohu rozum a smysly, které společně pomáhají obsah dané zkušenosti uchopit. Polányi odmítá přijmout tvrzení, že poznání, které by svým zájmem šlo za mez reality uchopitelné rozumem a smysly, tedy v našem případě do oblasti ryze transcendentní, vydané rizikům víry, může být považováno za subjektivizující a jako takové spíše v dechtech než v ryhodněji neopodstatněné a nikdy zcela odmítané. To, co na tomto konceptu spatřuje jako nejvíce problematické, je nesmiřitelné rozbití jednoty reality přirozené a transcendentní. Polányi zděrazňuje, že realita je v zásadě jednotná, liší se toliko přístupem k realitě. Role víry v kognitivním procesu je bez ohledu na to, zda jde o víru náboženskou nebo víru v dechtech ve smyslu určité hypotézy, kterou obhajuje jako nutnou perspektivu, s jakou poznávající přístupuje k poznání, které dosud nezná, ale které je možné z této perspektivy nahlédnout. Jinými slovy, rozum postihuje poznávanou realitu teprve pod úhlem pohledu, jaký mu poskytuje jeho víra i přesvědčení.

Ilustračním biblickým textem této kapitoly jsou vybrané perikopy listu Římanům (1-2) a prvního listu Korintským (1,18-25), které jsou tradičně považovány za obhajobu přirozeného poznání Boha v křesťanské teologii. Apoštol Pavel však cílí na poněkud odlišný aspekt celého problému. Text listu Římanům je primárně nově otázkou ospravedlnění z víry. Pavel se proto snaží vysvětlit, proč by ospravedlnění a svůj výklad otevírá s odvoláním na Boží hněv, který je nasměrován zejména proti bezbožnosti a nepravosti lidí, kteří svým jednáním potlačují pravdu (Řím 1,18). Vysvětluje však, že by se tomuto hněvu bylo možné vyhnout, kdyby člověk sám neměl přehlídku poznání Boha a jeho zákon a zděrazňuje, že obsah tohoto poznání je přístupný racionálním úvahám o Božím díle (1,19-20). Z náklonnosti k hříchu a zejména hříchu idolatrie pak vyvozuje, že schopnost přirozeného poznání Boha je pokřivená v důsledku prvotního hříchu. Východiskem z tohoto hříchem poškozeného epistemickeho stavu lidstva je zájem o moudrosti lidské za moudrost Boží, což však především znamená změnu postoje a přístupu ke svému a k Bohu nikoliv podle standardů vlastních, ale podle standardů evangelia o Kristovkosti.

Text této kapitoly se tedy snaží upozornit na skutečnost, že poznání Boha a to ani pirozené poznání Boha nelze dosáhnout bez ohledu na Boha, tedy jako by Boha nebylo, nebo spíše jako by nebylo Boha aktivně ovlivňujícího a podnětujícího naše poznání.

čtvrtá kapitola zkoumá podmínky přijetí Božího zjevení, ale vyrovnává se rovněž s Polányiho odmítavým postojem namířeným vůči sekulární vědě, která zdá se rozdíl mezi sekulárním a náboženským poznáním, ale také v teologii, která někdy klade zbytečně zdá se rozdíl mezi pirozeným poznáním Boha a poznáním inspirovaným Božím zjevením. Jde tedy spíše o pokus celkově postihnout téma zdroje náboženského poznání a role poznávaného Boha a poznávajícího člověka v kognitivním procesu.

Ilustrativním biblickým textem této kapitoly jsou vybrané perikopy Janova evangelia s ohledem na první list Janův. Z hlediska náboženské teorie poznání je možno, že které aspekty obsahu Janova evangelia interpretovat pomocí epistemologického slovníku. I evangelista Jan (podobně jako apoštol Pavel) vychází z představy lidstva nacházejícího se ve stavu pokivené, kde spíše zatemněné epistemické náboženské situace, která se projevuje jako podmíněně zkráceného poznání Boha. Jan se soustředí na osobu Ježíše Krista jako prostředníka Božího zjevení (resp. poznání), který formuje epistemologické schopnosti svých učedníků. Není to tak prostou výukou, ale především ve vzájemném, úzkém a personálním vztahu Ježíše a jeho učedníků, ve kterém je poznání předáno a osvojeno v rámci participace na tomto vztahu. Jan v této souvislosti zvláště upozorňuje, že komu schází možnost onoho participativního aktu ve vztahu s Ježíšem, bude mu scházet rovněž možnost plně proniknout poznáním Ježíšem představené. Text toto tvrzení dokládá příklady rozhovorů, které končí nedorozuměním. Mezi takové patří například rozhovor s Nikodémem o nutnosti znovuzrození, rozhovoru se Samou anketou o živé vodě nebo eucharistické kázání lidu hledícímu na zázračné rozmnožení chleba.

Text této kapitoly se tedy snaží upozornit na skutečnost, že k poznání Boha nemůžeme dojít toliko prostřednictvím výuky, ale rovněž v participaci na personálním vztahu s Bohem založeným na důvěře, který je podobný vztahu hledajícího Abrahama i podobný vztahu vzájemného soužití apoštolů s Ježíšem.

Předchozí tři kapitoly zkoumají otázku tážající se po prameni poznání a sledují vztah věrovnosti, víry a rozumu. Další dvě kapitoly se pokouší zohlednit otázku role prostředníka náboženského poznání, jakými jsou tradice a autorita. Pátá a šestá kapitola se tak pokouší vyrovnat s Polányiho odmítavým postojem vůči novověkému konceptu poznání, ve kterém jsou tradice a autorita spatřovány jako prvky obstrukční povahy, je-li poznání buď spíše zabraňující, nebo je zkracující.

Pátá kapitola se snaží vyrovnat i s poněkud posunutým významem, s jakým je role tradice v teologii pojmána, ve smyslu Polányiho upozornění, že tradici nelze chápat jako poklad výroků a učeních náboženských autorit po staletí sbíraný a předávaný, ale že jde o normativní způsob postupů a porozumění, které náboženská komunita napřívky v děje sdílí, a které pomáhají zachovat porozumění normativním výrokům i ve změnách dobových podmínkách.

Ilustrativním biblickým textem páté kapitoly o roli tradice v kognitivním procesu jsou vybrané kapitoly knihy Deuteronomia. Je to právě tato kniha, která se vyrovnává se změnou podmínek v nové době a ptá se po způsobu jejich řešení. Vzorovou událostí je pro ni vztah Hospodina, Mojžíše a Izraelského lidu. Svým současníkům a jejich potomkům klade na srdce, že orientativním bodem jejich rozhodování v nových podmínkách doby by měl být způsob, jakým se rozhodoval Mojžíš na poušti. V této souvislosti pak upravuje a přidobuje již existující normy a nesrozumitelné výroky situaci nové doby, avšak s ohledem na porozumění, která jim poskytovali předvodní aktéři Hospodina a Mojžíše, kteří byli označeni za rozhodující autority. To je pak také důvod vysvětlení, proč je kniha Deuteronomia označena za součást Mojžíšova zákona, přestože se od něj poněkud liší. Zachovává totiž intenci jeho předstupu ke vztahu vyvoleného národa k Bohu, i když obsah předvodně použitých slov se změnil.

Text této kapitoly se tedy snaží upozornit na skutečnost, že k poznání Boha nemůžeme dojít bez ohledu na tradici nesoucí obsah porozumění vztahu mezi Bohem a člověkem, by je samozřejmě, že ani korpus tradice se nesmí uzavírat v jakési statické přetváření, ale musí zůstat dynamickým motivem poznání.

Šestá kapitola se snaží vyrovnat s Polányiho upozorněním, že role autority nespočívá toliko ve výuce a kontrole svých stoupenců jakožto vláda, ale také ve snaze předat vládu způsobem, jakým se k dané oblasti zájmu postupuje, tedy jakési metodologické postupy i společně umění poznávat.

Ilustrativním biblickým textem šesté kapitoly o roli autority v kognitivním procesu jsou vybrané kapitoly knihy Přísloví (1-9). Hlavním cílem knihy není předat obsah poznání, ale napomoci s osvojením moudrosti. Text navíc rozlišuje jednak teoretickou stránku moudrosti, ze které plyne chytrost, důvtip a umění využívat znalostí, ale rovněž poukazuje na její praktickou stránku pro osvojení spravedlnosti, práva a přiměřenosti. Vztah autority a poslů je zde vykreslen jako vztah otce a syna, který není naplněn jen výukou, poučováním a kontrolou naučeného, ale věnuje se i v úzkém vztahu soužití otce a syna, ve kterém vyčená slova nabývají svůj kontext a syn si je osvojuje nejen s jejich obsahem, ale i životní moudrostí svého otce. I když je jasné, že syn nebude zcela kopírovat život svého otce, že nebude vědět v

zákonu jeho naučení, ale také se někdy vyhne frivolním chybám svého otce, je pravděpodobné, že formace, jakou od svého otce získal, bude tu více tu méně motivovat zpravidla jeho život a volby jeho rozhodnutí.

Text této kapitoly se tedy snaží upozornit na skutečnost, že k poznání Boha nemůžeme dojít bez ohledu na autoritu náboženských představitelů, kteří kromě kontroly a ochrany pravé víry, napomáhají formaci věřících jednak ve prospěch integrace v náboženskou komunitu, jednak ve prospěch osvojení si příslušných postupů a dále v otázce náboženského poznání. Text této kapitoly tedy slouží k jakémusi shrnutí všech sledovaných aspektů teorie náboženského poznání, o nichž byla řeč v předchozích kapitolách, a pokouší se zohlednit podstatu kognitivních standardů, které napomáhají kultivaci náboženského poznání.

Sedmá kapitola se pokouší vyrovnat s Polányiho odmítavým postojem vůči novověkému předpokladu, že hodnotu má jen to poznání, které je empiricky ověřitelné. Polányi upozorňuje, že rozmanitost poznávané reality je příliš složitá a v procesu jejího poznání hraje roli příliš mnoho součinů, které není vždy možné explicitně stanovit a podat tak příslušné důkazy, je-li by pokryly i tacitní (nevyslovitelnou) dimenzi poznání. Navíc zdrazňuje, že proces poznání je podstatně orientován vírou sdílenou v badatelské komunitě nebo zastávanou jednotlivým badatelem, je-li ovlivňuje pojetí daného problému i jeho finální výsledek. Proto spíše než o dokazování se snaží o snaze opodstatnit víru a její teze, resp. hypotézy.

Ilustrativním biblickým textem této kapitoly jsou vybrané perikopy knihy Moudrosti (11-15). Jejich obsah je reakcí na postupující krizi identity a zpočtybovanou víru řídovských učenců, kteří stále více upřednostovali atraktivní helénskou kulturu a její filosofické důrazy. Kniha proto nabývá apologetického a exhortativního charakteru, aby posílila kulturní a náboženské sebevědomí řídovských učenců a obhájila hloubku vlastního náboženského přesvědčení judaismu. Pro teologickou reflexi není bez zajímavosti, že autoři nechápou své argumenty jako důkazy o existenci jediného Boha, ale spíše jako argumenty hájící racionalitu víry v Boha Izraele. Důkazem Boží existence v biblickém pojetí je totiž jeho jednání ve prospěch lidu, o nichž Bible hovoří ve smyslu Jákobova závazku před Hospodinem (Gn 28,20-21). Text této kapitoly se tedy snaží postihnout podstatu obhajoby náboženského poznání.

S narůstajícím a prohlubujícím se porozuměním této problematice bychom vlastního studia se samozřejmě nabízely i jiné postupy, které by ovlivnily formu zpracování tohoto tématu. Deskriptivní postup by mohl sledovat Polányiho teorii jako takovou a případně by mohl zohlednit diskusi jeho stoupců a kritiků o vhodnosti jejího teologického využití. Komparativní postup by mohl porovnat vhodnost Polányiho podnětů s podněty jiného epistemologa,

filosofa i teologa. Apologetický přístup by se z hlediska podnět Polányiho teorie poznání mohl pokusit o obhajobu teologie jako vedy. Rekonstruktivní přístup by mohl vytvořit koncept obnovené teologie v intencích Polányiho teorie personálního poznání. Teologický přístup by mohl zvolit některý z dogmatických traktátů a poukázat na výhody a nevýhody aplikace Polányiho teorie poznání v této oblasti. Selektivní přístup by mohl zvolit některý z dalších epistemologických konstituentů a ten podrobněji přiblížit. Na konec se rozhodnutí o způsobu zpracování této práce přidržel struktury, která je v této práci předkládána, neboť na jedné straně poskytuje celkový a systematický pohled o aspektech teologické interpretace Polányiho teorie poznání a vytváří tak její komplementární pojetí, na straně druhé přibližuje k tématu role víry v kognitivním procesu jakožto nejvýznamnějšímu tématu co do sporu o relevanci náboženského poznání.

1 MICHAEL POLÁNYI A JEHO TEORIE PERSONÁLNÍHO POZNÁNÍ

1.1 OD V DEKÉ PRAXE K TEORII V DY

Michael Polányi (p v. Mihály Lazar Polláček)²³ se narodil 11. března 1891 v Budapešti do rodiny sekulárních lidí. Jeho rodina z otcovy strany pocházela z Horních Uher (ze Slovenska), kde získali od r. 1785 císařské povolení k průmyslovému podnikání, o které se zasadil Mihály Polláček, Michaelův pradědek. Později se rodina své sídlo do Dolních Uher (do Maarska), kde se Michaelův otec Mihály stává státním inženýrem a projektuje železnice po celé Evropě. Když v zemi začínají vzrstat nacionalistické a antisemitské tendence, mění si rodina v roce 1904 své příjmení na Polányi.

Není bez zajímavosti, že jedním z nejvýznamnějších předků z matčiny strany byl Andreas Wohl, vrchní vilniuský rabín. Zajímal se o filosofii, teologii, bibliku nebo historii. Mezi jeho díla patří například pojednání o řídkových dějinách od babylonského zajetí až po nástup Mohameda, nebo o příznosti Talmudu pro křesťanské náboženství. Jeho dcera a Michaelova matka Cecilia byla vzdělanou ženou se zájmem o socialismus a velmi bohatým společenským, kulturním a politickým životem.

Michael Polányi patřil k lidem všeobecného zájmu. Ufodětoval aktivně sportoval, zajímal se o astronomii, fyziku, biologii, chemii, ale i poezii. Světoznámý básník se upamětl i v průvodních jazycích. Sám mluvil kromě rodné maarské také německy, francouzsky a anglicky. Vzhledem k jeho zájmu proto nikoho nepřekvapilo, když se roku 1908 zapsal ke studiu lékařství na univerzitu v Budapešti a hned rok na to začal studovat také fyziku a chemii na Technische Hochschule v německém Karlsruhe.

V roce 1914 dokončil studia medicíny. Tehdy také vypukla první světová válka, a proto se Polányi dobrovolně hlásil do služeb rakousko-uherské armády. Jako lékař a důstojník je poslán do nemocnice v srbském Somboru, kde po třech měsících onemocní zákrtem a vrací se do Budapešti. Čas strávený na frontě vyústí v přípravu disertační práce na fyzikálně-chemické téma adsorpce plynů. Tuto přípravu pak je třeba několikrát přerušit svou vojenskou službou, aby práci roku 1919 obhájil. Po vzniku Maarské republiky pracuje jako sekretář ministra zdravotnictví do nástupu Horthyho režimu, kdy se stahuje z politické scény na uni-

²³ Scott a Moleski ve své poznámce ke jménu doporučují v případě národních jazyků, které to umožní, přidat se maarského způsobu hláskování a zachovat akcentovaný tvar Polányi. Netýká se to textů napsaných v ostatních jazycích (například anglicky i německy), kde to není obvyklé (Srov. SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi: Scientist and Philosopher*, s. xvii.).

verzitu v Budapešti a od této chvíle se začíná plně novat v deském výzkumu v oboru fyzikální chemie a výuce studentů.

V té době uvažuje o těchto klíčových životních rozhodnutích. První se týká jeho emigrace, jež ho přivede nejprve na Technische Hochschule v Karlsruhe a později na Kaiser Wilhelm-Institut für Physikalische Chemie und Elektrochemie v Berlíně (1920 až 1923), kde se setkává s poměrně silnými námitkami proti výstupům své práce v té době v oboru krystalografie mj. i od Alberta Einsteina, který však později v návaznosti na další postup bádání a s přínosem nových objevů své námitky odvolal.

Druhé rozhodnutí se týká jeho náboženského vyznání, když v roce 1919 přijímá křesťanství v katolické církvi. Jeho přátelé vzpomínají, že z jeho strany nešlo o žádný výpočetný krok, by za celý život pravděpodobně ani jednou nepřijal fládnou svátost, kromě samotného křtu a manželství. Polányi jednoduše inklinoval ke křesťanskému svetonázoru a ke křesťanskému dílu v porovnání s uzavřeným judaismem a katolická církev se jako nejrozšířenější církev v Maarsku nabízela jako logická možnost. Sám Polányi se v podstatě fládnou křesťanskou denominací neztotožnil, i když ve svých pozdějších úvahách spíše inklinoval k protestantismu a citoval spíše protestantské teology.

Třetí rozhodnutí se týkalo jeho životního stavu, když se v roce 1921 oženil se svou studentkou Magdou Kémeny pocházející z dobré katolické rodiny. Z manželství se narodil v roce 1922 syn Georg Michael a v roce 1929 syn Hans Karl. Tehdy Polányi působí jako docent na Technische Hochschule v Berlíně. Pro českého čtenáře jeho životopisu není bez zajímavosti, že Polányimu přišla v roce 1928 také nabídka fládné profesury na univerzitě v Praze, ale zřejmě proto, že tento post nebyl dostatečně finančně zajištěn a snad také pro otěsné životní podmínky místních profesorů, se rozhodl zůstat v Berlíně.

Ve 30. letech se Polányi setkává se dvěma totalitními režimy a jejich vlivem na vědeckou práci. Tyto události byly přímou jeho velkého tematického obratu. Na konci ledna roku 1933 nastupuje v Německu nacismus a ufl v dubnu s obnovou tzv. civilní obrany dochází k ústředním úvahám od obyvatel flidovského povodí. Polányi s nelibostí sleduje, jak některé z jeho kolegů přistupují na ideologii sociálního nacionalismu i ve svých badatelských projektech a jak se Německo vada stává poplatnou Hitlerově vládě. V té době přichází nabídka pracovní příležitosti na univerzitě v britském Manchesteru, kterou Polányi vyulívá jako příležitost k druhé emigraci. V roce 1935 pak podniká cestu do Sovětského svazu, kde se při svých moskevských přednáškách setkává s komunistickým ideologem a politikem Nikolajem Bucharinem. Při jejich rozhovoru zaznívá Bucharinova teze, že vada má především sloužit socialismu a jeho pokroku, s čímž Polányi nesouhlasil s odvodněním, že vada má především

usilovat o pravdivé poznání.²⁴ Od této chvíle se Polányiho vědecká pozornost začíná rozlišovat. Pokračuje i nadále ve výzkumu, ale navíc se začíná zajímat také o principy a podstatu vědeckého bádání, což později přeroste v zájem o teorii vědy.

Prvním oborem, kterému se Polányi po tomto obratu věnuje, je ekonomie. Inicialně tím vedem je věnování významné ekonomické krizi kolem 20. a 30. let a nejednoznačné postojů vůči jejímu řešení, které jej přivádí k úvahám o principech fungování společnosti a zvláště o fungování badatelské a náboženské komunity. V této době dokonce připravuje filmový dokument nazvaný *Unemployment and Money*, který je jakousi vizuální prezentací jeho porozumění problematice sociálních věcí (premiéra se uskutečnila 25. dubna 1940).²⁵

Když se pak v roce 1939 Velká Británie zapojí do války rozpoutané Hitlerovým Německem, posouvá Polányi svůj zájem na téma svobody ve společnosti a vědy. Vyrovnává se především s otázkou autority vědy a s vlivem marxistické ideologie na vědecký výzkum. Odtud je u něj pak jen logický krok k otázkám po podstatě a principech vědeckého bádání. Za předpokladu, že je vědecká komunita badatelů svobodná, pak se Polányi ptá na to, co nebo kdo motivuje její práci, jaký princip napomáhá koordinaci a kooperaci bádání jednotlivých vědců a na jakém základě jsou výstupy jejich práce prováděny a přijímány, resp. kdo je k tomu oprávněn a jak je toto oprávnění opodstatněno?

V roce 1944 se Polányi stává členem Royal Society, která tímto způsobem ocenila přínos jeho praktického výzkumu. Z hlediska celého Polányiho životního kontextu však u něj jde paradoxně o jakési slavnostní ukončení jeho vědecké práce na poli přírodních věd. O dva roky později se totiž plněnoší do problematiky teorie vědy, kterou se snaží prohloubit a konsolidovat. Do této doby však jeho praktická práce přinesla celou řadu plodů. Pevodní otázku adsorpce plynů se Polányi snaží řešit návrhem teorie známé jako Polányiho adsorpční potenciální teorie, která slouží jako model pro vysvětlení kondenzace látky plynného skupenství na povrchu látky skupenství pevného za účasti působení Van Der Waalsových sil. Polányi se zabývá také chemickou kinetikou a zvláště vztahem rychlosti chemických reakcí v závislosti na teplotě, jejichž poměr vyjadřuje Eyringova Polányiho rovnice. Polányi se zabýval také problematikou struktury celulózy nebo difrakcí rentgenových paprsků, i krystalografií. O vlivu jeho práce a výuky svědčí také fakt, že mezi jeho nejvýznamnější díla tohoto období patří dva laureáti Nobelovy ceny: Melvin Calvin a Eugene Paul Wigner.²⁶

²⁴ Srov. SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi : Scientist and Philosopher*, s. 154.

²⁵ Srov. např. *Tradition and Discovery*, 2014–2015, ro. 41, č. 2.

²⁶ Srov. GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. 30.

V roce 1946 dostává Polányi příležitost zpracovat své úvahy o teorii vědy do prvního uceleného formátu v rámci tzv. Riddle Memorial Lectures na univerzitě v Durhamu. Svě první teoretické dílo vydává pod názvem *Science, Faith and Society*. V úvodu svého pojednání připobífluje d v od jejího vzniku, který se týká snahy šznovu pro-et it p edpoklady zakládající na-i víru ve v d a ukázat, že její uplatn ní je daleko -ir-í, než se v bec zdá.²⁷ Tato snaha jej pozd ji p ivede k rozpracování tezí o tzv. fiduciárním naprogramování v decké práci.

Protože se definitivn ukazuje, že sv j p vodní zájem zcela opustil, ukon il v roce 1948 spolu se svým praktickým výzkumem také své aktivní lenství na Fakult p írodních v d univerzity v Manchesteru a na téže univerzit dále pokrač uje v práci na Fakult ekono-mických a společenských studií, kde shromafil uje studijní materiál pro svou novou knihu *Logic of Liberty*, ve které prohlubuje své pojednání o roli autority na v decký výzkum. V této době se také seznamuje s teologickým dílem Paula Tillicha, Richarda Niebuhra a jezuity Pier-ra Teilharda de Chardin, jejichž vliv je na jeho dal-ím vývoji snad nejvíce patrný.

V roce 1951 jej úvahy nad pravidly formální logiky p ivedly k rozpracování teze o tzv. tacitní (nevyslovitelné) dimenzi poznání. Tuto doménu poznání má možnost připlífit v rámci tzv. Gifford Lectures na univerzit v Chicagu. D raz na fiduciární charakter poznání a jeho tacitní dimenzi, které se v jeho projektu začínají více upev ovat, jej vede ke studiu d v od , na základ kterých do-lo v době osvícenství k odmítání relevance víry ve v d jako p íli-subjekt-ivizujícího elementu a k p íjetí standard objektivního a explicitního poznání. Soust edí se proto na díla osvícenských filosof , jako byl René Descartes, David Hume i Immanuel Kant.

Od této chvíle se začíná jeho práce systematizovat. S novými post ehy o teorii vědy jednak objevuje epistemické elementy, které doposud stály na okraji v deckého zájmu, jednak dochází k p esv d ení, že je nutné n které elementy op t obnovit a ve prosp ch v dy rehabilitovat (zajímá se p edev-ím o víru, tradici, ale zohled uje také hodnoty krásy, zodpov dnosti apod.). Jeho prvotní zájem o otázku svobody v decké komunitě se začíná roz-i ovat o ur ité epistemologické podn ty a jeho práce nabývá podobu nové filosofie, jejíž hlavním jmenovate-lem je personální poznání. Tak také nazývá svou knihu vydanou v roce 1958, jež se stala jeho opus magnum: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*.

Kniha *Personal Knowledge* byla přijata s velkým zájmem. V roce 1959 je v reakci na sv j úspě ch pozván jako Senior Research Fellow na Merton College v Oxfordu, kde také navazuje na své předchozí dílo knihou *The Study of Man* vydanou v témže roce. Přesto, že Oxford byl jeho vysn nou metou ufl od okamfiku, kdy p í-el do Manchesteru, nebyl zde

²⁷ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 7.

přijal právě nejlépe. Oxfordští filosofové záhy odhalili, že se jeho filosofická práce sama nemohla srovnat s jejich celoživotním systematickým studiem. Polányi byl především dobrý přítel, což mu umožnilo užívat filosofické pojmy originálním a nezatařeným způsobem v oblasti přírodních věd a teorii vědy, ale scházel mu pohled o jejich historickém a tradičním kontextu. Co však bylo asi mnohem závažnější, kritizoval filosofii vědy, jejímiž byli oxfordské stoupenci. Polányi však nebyl přímo terčem jejich negativního hodnocení, ale spíše výstředním, a proto zehlazeným kolegou.²⁸

Navzdory jeho atmosféře na Oxfordu byl Polányi v roce 1960 vyznamenán prestižní cenou fundace Lecomta du Nouÿ. Při této příležitosti přiblížil motivaci svého velkého životního tematického obratu, když řekl: „Asto jsem dotazován na to, proč jsem své působení v oboru chemie zaměřil ve prospěch ekonomie, sociologie, filosofie apod. Odpověď je ve skutečnosti velmi prostá. Toužil jsem se vrátit k normálu. Zdáli jsme se totiž zajímat o celek světa. To je jediný skutečný zájem, který máme mít.“²⁹

V následujících letech se jeho působení přesouvá na americký kontinent, kde nachází nové zájemce a studenty své filosofie personálního poznání. Své působení zde zahajuje na univerzitě ve Virginii v Centru Thomase Jeffersona svými přednáškami o vývoji vědy v západní kultuře. Dále navštívil Kalifornskou univerzitu v Berkeley, kde našel svého prvního doktoranda Richarda Gelwicka a setkal se s teologem Paulem Tillichem. V USA nachází také mnoho přátel, kteří se hluboce a pravdivě zajímali o jeho filosofii. Jména z nich rozvíjela jeho myšlenky i po jeho smrti jako zakládající členové *The Polányi Society* a pokračovali v jeho díle například prostřednictvím odborného periodika příznačně Polányiovsky nazvaného *Tradition and Discovery*.

V červnu roku 1962 byl Polányi pozván k přednáškám na tzv. Terry Lectures na Yaleovské univerzitě, které zcela vyústily v syntézu nových kritických poznatků se svou stávající prací. V následujících letech bylo mnoho přednášek na nejrenomovanějších univerzitách po celých Spojených státech tak prohlubuje své porozumění tacitní dimenzi poznání a svou filosofii rozvíjí uje o vztah poznání a bytí. Výstupem jsou dvě knihy. První publikuje v roce 1967 pod názvem *The Tacit Dimension* a druhou v roce 1969 ve spolupráci se svou asistentkou Marjorie Green, která vybrala nejvýznamnější statuse, jež Polányi napsal v letech 1959 až 1968 a ucelila je podle tří základních témat pod názvem *Knowing and Being*. Tyto témata jsou tacitní poznání, objev jako vynálezení a spolupráce badatelů.

²⁸ Srov. SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi : Scientist and Philosopher*, s. 240-241.

²⁹ GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. 27.

Za zmínku stojí také pozvání přednášet na Dukeově univerzitě v Durhamu v Severní Karolíně v roce 1964, které vzešlo od vyučujících a studentů Katedry náboženských studií. Polányiho přednášek se účastnilo přes tisíc studentů, kteří byli bez výjimky katolíci. Pokusil se proto upravit svá obvyklá témata a zohlednit metafyzický přesah v duchu. Snad právě tato zkušenost byla jedním z podnětů, který v Polányim vzbudil hlubší zájem o pokus aplikace svých teorií také na epistemologii náboženskou.

Poslední část Polányiho života je poznamenána zhoršením zdravotního stavu, výpadky paměti a obecným pocitem únavy. V této etapě se v roce 1970 rozhodl pracovat na své poslední knize nazvané *Meaning*, ve které by zahrnul své úvahy o poznání a naznačil určité východiska pro náboženskou teorii poznání. Navázal proto spolupráci s Harrym Proschem, což se však záhy ukázalo jako problematické rozhodnutí. Vyplývá to z široké diskuse Polányiových pokračovatelů na stránkách odborného periodika *Tradition & Discovery*,³⁰ kteří se spolu s Proschem, nakolik tato kniha vystihuje Polányiho myšlenky a odkaz. Zásadním problémem je skutečnost, že Polányi ufl neměl dostatek sil, aby knihu napsal, nebo alespoň formuloval její zásadní korpus, ale ani pro to, aby se vyslovil k jejímu obsahu a závěrečnou formu textu autorizoval. Doporučil proto Proschovi, aby v knize poufílil některé své přednášky z posledních let, které toto téma zohledňují, což se také stalo. Přesto byl Prosch víceméně nucen dokončit knihu sám. Kniha vyšla v roce 1975 jen několik měsíců před Polányiho smrtí. Navzdory všem pochybnostem může sloužit jako zdatilý pokus o rozšířující rámec Polányiho filosofie.

Michael Polányi umírá 22. února 1976 v britském Northamptonu. Několik dní před jeho smrtí se udál krátký rozhovor, který však pro svou teologickou hloubku a líbeznou přítomnost není možné opominout. Tehdy jej navštívila jeho sousedka Angela Bolton a mimo jiné se jej zeptala také na to, zda se bojí smrti. Polányi odpověděl, že ano. Pak se odmlčel a po chvíli ukázal na obrázek na zdi své pracovny a řekl: „Takto se cítím.“ Na obrázku byl sv. Augustin s malým chlapcem na břehu moře, jak spolu uvaňují o tajemství Svaté Trojice.³¹

1.2 TEORIE V DUCHU: POZNÁNÍ JAKO CESTA K OBJEVU

Teorie personálního poznání se odvíjí od Polányiho kritiky osvícensky pojaté v duchu, která se v obavě ze subjektivně zkrusleného přístupu k poznání hlásí k ideálu objektivity a z obav před nejistotou víry se hlásí k racionalismu. Nejde však o nějaké celkové popření hodnoty přínosu osvícenství k diskusi o podstatě poznání, ale o jakési nové zhodnocení všech aspektů poznání, přičemž se nejen upřednostní a nejen upozadí. Podnětem k těmto úvahám

³⁰ Odborný časopis polányiovské společnosti pro rozvoj a prezentaci díla M. P. nazvané *The Polanyi Society*.

³¹ Srov. SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi : Scientist and Philosopher*, s. 292.

je Polányimu sama jeho vdecká praxe, v jejím rámci si povíml, že na cestě za vdeckým objevem je přítomen jakýsi personální vliv, který nelze jednoduše v kognitivním procesu upozadit i zcela vyloučit. Zároveň zaznamenal vliv jakési nevyslovitelné domény, která jej upozornila na nepostifitelnost určitých aspektů poznání, jež zapíjí i ují p ekvapivou neekávateľnost objevu. Porovnávání procesu poznání v případech n kterých dív jích objev jej vede k přesvědčení, že tyto kognitivní aspekty byly v procesu poznání přítomny vřdy, proto že jejich úloha se nedá vyloučit. Byly však spíše přehlíženy ve prospěch draz jiných. Jeho kritika tak má především za cíl opět upozornit na význam jejich role a znovu zhodnotit teorii poznání, která by je měla nazeteli. Cílem jeho projektu je ve své podstatě emancipace personálního úsudku v procesu poznání, a proto navrhuje svou teorii jako jakousi postkritickou fúzi personální a objektivní složky poznání.³²

1.2.1 KRITIKA OSVÍCENSKY POJATÉ VĚDY A JEJÍ POSTKRITICKÁ CHARAKTERISTIKA

Moderní koncepce poznání v oblasti přirodních věd je podle Polányiho odvozena z ideálu osvícensky pojaté vědy a jejich draz na racionalitu a objektivitu empirického poznání. Vdecká komunita se za tímto účelem snaží vytknout rámec precizních pravidel, který by poskytl náležitou metodiku jednak sbíru dat vedoucímu k pravdivému a jistému poznání, jednak k verifikaci i falsifikaci jednotlivých kroků kognitivního procesu i závěrů jednotlivých výzkumů a příslušných teorií. Podle Polányiho tak jde o snahu najít mezi různými metodologickými přístupy jednotlivých oborů jisté universální standardy vědy, které by podpořily formální proceduru bádání. Za tímto předpokladem je každý badatel na počátku svého výzkumu vázán povinností stanovit metodiku svého bádání, o níž předpokládá, že jej povede k objevu, a rovněž kritéria, za jakých bude možné případně závěry přijmout i odmítnout.³³

Základem této snahy je draz na objektivitu poznání, které by mělo být zacíleno na předmět zájmu daného oboru. Zdrojem poznání by měla být zkušenost, jejíž interpretace by měla být ideově neutrální, tedy neovlivněná subjektivizujícími motivy poznávajícího, resp. učiněná z distancované pozice pozorovatele. Vdecké hodnoty, pomocí nichž jsou výstupy vdeckého bádání posuzovány v závislosti na obecné koncepci vědy, by měly zohlednit především míru jistoty a přesnosti závěrů, resp. observační ostrost a přesnost interpretace, dále systematickou významnost, resp. koherenci jednotlivých závěrů s ostatními závěry a teoriemi vdeckého systému daného oboru a vnitřní zajímavost daných závěrů, resp. míru plodnosti, s jakou napomáhají dalšímu rozvoji poznání. Z pracovních hypotéz je pak zvolena jen ta, kte-

³² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. viii.

³³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 18.

rá tímto kritériím odpovídá a je na jejich základě demonstrovatelná, resp. odpovídá observačním evidencím.³⁴

1.2.1.1 Problém metodologie

Polányi však považuje dříve za tato pravidla za jeden z velkých mýtů v dějích a vdecké standardy, je-li by měla být obecnou hodnotu pro vědecký výzkum, hledá v odlišné perspektivě. Předpoklad, který hlásá, že je možné dojít k objevu, bude-li se postupovat podle předem daných pravidel výzkumu, je podle něj platný snad jen pro model reality, která by měla konečně být po et interakcí jako v jakémsi stroji, kde má každá součástka, a tedy každý jev, své jasné místo a jednoznačný vliv na okolní sousední součástky a jevy. K poznání by tak postačovalo pozorovat součinnost jednotlivých dílů stroje a z jejich funkcí odvodit poznatky, které by bylo možné demonstrovat s poukazem na vztahy, které ve stroji vzájemně vytváří. Polányi však vychází z koncepce reality, která je mnohem rozmanitější. Vímá si, že jednotlivé jevy neexistují sami o sobě, ale vytváří bezpočet interakcí a manifestací, které mohou ovlivňovat nekonečné variace reakcí, procesů, mechanismů, zákonitostí i celků, na jejichž existenci se tyto jevy podílí. Pokus o vytvoření nějaké metodologie i stanovení jakýchkoli vědeckých standardů tak musí v první řadě zohlednit tuto bezmeznou možnost variací, proměnlivost i pěkvapivých zlomů, jakými se daný objekt zájmu může v realitě vzájemně propletených vztahů objevovat. Kognitivní proces tedy nemůže zařadit stanovením metod i standardů, ale svůj postup musí primárně najít v kontaktu se samotnou realitou příslušného objektu zájmu.

Kognitivní proces ve vědě proto podle Polányiho začíná spíše objevem nějakého problematického místa v již zbudovaném systému poznání a pokračuje snahou tuto problematiku řešit nějakým novým způsobem. Vzhledem k značné rozmanitosti reality však není možné očekávat, že nás k řešení tohoto problému přivede předem stanovená metodologie. Ve skutečnosti je vědecký postup vyvíjen ve směru objevování nových faktů a ve směru objevování dosud neznámých mechanismů i systémů, které sice obsahují fakta již známá, ale nově zhodnocená, resp. přehodnocená v jiném kontextu. Badatel si tak vlastně musí nejprve povědomnout odlišné organizace jevů v realitě, ne-li o jaké pojednávali jeho předchůdci, jejíž poznání by mohlo poskytnout vhodnější řešení daného problému, ne-li tomu bylo doposud. Badatel tedy nedokáže zařadit zájmem o jakési náznaky, které poukazují na nesrovnalosti v již stávajícím systému poznání, a reaguje na stimuly, které přitahují jeho pozornost k určitému aspektu reality, je-li se před poznávajícím náhle vynoří z dosud neprobádaného prostoru, u nichž se zdá, že by k poznání a tudíž i k řešení daného problému mohly badatele přivést. Badatel se tak

³⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 135.

v okamžiku kontaktu s realitou nejprve pou-tí do spekulací, je-li se blíží spí-e dohad m i odhad m o podstat nového objevu.³⁵

Z toho d vo du nem fle skute ný originální objev problému být ani tak v dom u in - ným aktem, jako spí-e aktem spontánního nápadu i náhlého a p ekvapivého pov-imnutí. Proto Polányi chápe proces objevu p edev-ím jako spontánní proces propojování jednotlivých prvk reality vystupujících do pop edí sm rem k na-í pozornosti. Tyto prvky mají jednak funkci stimul podn cujících na-i pozornost v i jejich p ítomnosti, jednak funkci vodítek (angl. clue), je-li na-i pozornost vedou ur itým sm rem, resp. k celistvému obrazu, na n jfi poukazují. Proces objevu tak m fle být p edstaven jako spontánní zaujetí (angl. attracted) myslí v i vizi, která se náhle zjevuje v problematizovaném výseku reality.

Nejde v-ak o proces jednostranný, ale vyfladuje ú ast badatelovy kreativní touhy porozum t a jeho snahu dojít ke kýfienému porozum ní prost ednictvím schopnosti za lenit tyto vjemy do spojitého obrazu ó nové vize reality. Tyto vjemy pak vedou badatelovu pozornost od odhadu p es domn nku afl k objevu. Polányi tento proces nahlífi jako proces spontánního vyno ení (angl. emergence). Objev p ichází náhle jako blesk z ístého nebe, i kdyfi mu p edchází období p íprav, hledání, tápání a usuzování, je-li se skute uje spí-e jako spontánní reorganizace fakt jfi známých s novými podn ty p íslu-ného objevu nahlífeného v nových souvislostech.³⁶

Nálefiité porozum ní tak má v podstat strukturu jakési intelektuální kontemplace, která poznávajícího uschop uje v lenit sama sebe do díla poznání, které nelze u init ani pouhou observací nespojitých prvk , ani jakýmsi tápavým osaháváním poznávaného prostoru, ale úzkým personálním soufiitím s p edm tem zájmu, resp. p ebýváním (angl. indwell) ve spole ném prostoru se stimuly i vodítky, pomocí nichfi k nám ó poeticky vyjád eno ó realita promlouvá.³⁷

Podle Polányiho má tuto kognitivní strukturu nejen objev p írodních zákonitostí, ale podobn se postupuje p i e-ení hádanek, vynalézání nových stroj , identifikaci nových druh organism , ale i p i hledání Boha, jak je to patrné z nejznám j-ího citátu sv. Augustina: šPozd jsem T miloval, Kráso tak stará a p ece tak nová. (í) Ty jsi byl uvnit a já venku a tam jsem T hledal, a já -eredný vrhl jsem se na v-echny Tvé krásné tvory, je-li jsi stvo il. Ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s Tebou. Vzdalovalo mne od Tebe v-e to, co by v bec nebylo, kdyby nebylo v Tob . (í) Afi k Tob p ilnu úpln , nebude pro mne nikde bolest, ani strast

³⁵ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 7-15.

³⁶ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 19-20.

³⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196.

a celý m j flivot offivne napln n Tebouõ (Vyznání: X,27-28).³⁸ V–echny tyto procesy totiž p edpokládají urgentní kontakt i spí–e spojení osoby badatele s poznávanou realitou, ve kterém se za íná, kdyfl poznávající eká na kýfiené porozum ní a postupuje k n mu. V rámci poznání se tak šrealizuje to, co je v realit vfldy p ítomné a z ejmé, ale co eká p ed na–í tvá í na to, aflotev eme o i.õ³⁹

Polányiho kritika v–ak nemá za cíl zcela zdiskreditovat obvyklý apel na zachování striktních a explicitních metod bádání, protofle si je dobre v dom významu aplikace ur íté metodologie p í bádání v kafdém z obor v dy. Spí–e chce upozornit na to, fle v decká komunita s tímto apelem p ehlíflí význam –irokého komplexu vnit ních schopností vnímat a následovat náznaky i stimuly vycházející ze zku–enosti, které jsou spí–e tacitního charakteru, a p eci mnohem více ovliv ují a motivují samotný kognitivní proces, nefl samy jeho explicitní metody. šV decký objev tak není odhalován s pomocí nového zku–enostního poznání,õ uzavírá Polányi, ale šs pomocí nové vize, která nové poznání doprovází. (í) Tato vize je jakýmsi p edporozum ním v ci dosud nepoznané a zároveň dosud nikým nep edstavitelné, má-li objev být skute n originálním. Pr vodcem interpretace na–í nové zku–enosti tak není p edem ur ená metodologie, ale na–e vize obecné podstaty v cí a na–e personální a zaujatá participace na ní. Na po átku nového bádání proto nejde o návrh metodologie, ale zejména o náleflitou formulaci otázky vycházející z nov zaujatého p ístupu v í realit , který by vzbudil badatele v zájem o její e–ení, a poskytl d vod k bádání.õ⁴⁰

1.2.1.2 Objektivita a nezaujatost

Podobn problematicky jako metodologické p ednastavení výzkumu se jeví také d raz na objektivitu empirického poznání, který je obecn roz–í eným standardem pravdivosti výzkumu, ale který Polányi považuje rovn fl za velmi p ecen ný. Bude-li totiž p ijata teze, fle prvním motivem poznání jsou stimuly vze–lé z nové vize reality, jejímfl sm rem dosud nikdo p edtím nepohlédl, není docela dobre mofné trvat na tom, fle by poznání nového objevu bylo mofné dosáhnout pomocí eliminace subjektivizujících motiv . Tyto motivy jsou totiž v len ny do na–eho zp sobu my–lení tak pevn , fle by bez nich poznání nebylo mofné v bec, protofle posilují mysl k rozeznání ur ítých dosud nepoznaných struktur reality. Zaujetí nové vize je podle Polányiho ztotofl ováno se schopností badatele integrovat ony stimuly do spojitých obrazc reality ve své mysli na základ prvotního personálního p edporozum ní, jakému by objektivita distancované pozice a ideové neutrality zabránily a u inily by tak proces po-

³⁸ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 20.

³⁹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 21.

⁴⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 135.

znání nefunkčním. Tuto schopnost chápe Polányi nejprve jako intuici, jež šm je pokrýt všechny stupně badatelova dvtipu od nejvyšší úrovně přítomné v inspirovaném dohadu vědeckého génia, až k minimu požadovanému při běžném vnímání,⁴¹ ale později navrhuje mnohem širší schéma těchto schopností, které nazve tacitní dimenzí poznání.

Kritika ideálu objektivnosti není obhajobou ideového či ideologického ovlivňování výzkumu, ale právě obhajobou určitě personální výbavy poznávajícího, bez jejíhož vlivu by proces bádání nebyl možný. V takto pojatém konceptu poznání se totiž zdá výše navrhovaná vědecká metodologie jako příliš úzká, nedostatečná, a pokud by se jí badatel skutečně zcela oddal, pak i objevu zabránil. Je proto nutné uvědomit, že příslušné předporozumění nemá svůj zdroj jen ve zkušenosti, tedy toliko mimo badatelovu osobu, ale i v jeho vnitřní personální výbavě, schopnostech, dovednostech a porozuměních, které ovlivňují zaujetí perspektivy, ze které bude na realitu svéta a tím i na svou zkušenost s ním pohlízet ve směru pozornosti v určité vizi, jakou na sebe přitahují příslušné stimuly vzetlé z observace reality. Jinými slovy, musíme věnovat pozornost také tomu, co propojuje vztah empirické observace s pozorovanou realitou a co provází poznávajícího kognitivním procesem dříve, než bude na postup aplikována vůbec nějaká metodologie. Odtud pak Polányi odvozuje také základy své teorie personálního poznání, které se uskutečňuje mezi dvěma póly: objektivním a nikoliv subjektivním, ale personálním. Objektivním pólem rozumí poznávanou realitu a pólem personálním osobu poznávajícího s jeho tacitními schopnostmi poznávat, bez nichž by k poznání nedošlo.

1.2.1.3 Personální konstituenti poznání

K zaujetí určitého náhledu na daný problém dochází v rámci předporozumění vjemem určitých stimulů odkazujících na určitý vzorec reality. Badatel v tomto aktu rozpoznává, že by tento vzorec reality mohl poskytnout poznání vhodné k řešení daného problému. Tento akt je však ve své podstatě součástí širšího personálního úsudku, na jehož základě badatel intuitivně, resp. tacitně, odhaduje, zda a nakolik mají tyto stimuly význam pro další bádání a mohou napomoci k objevu, nebo zda je nakonec nemá pominout jako bezcenné. Toto rozhodnutí podporují tři základní personální konstituenti poznání.

První konstituent spoívá v badatelově zkušenosti v tradici daného oboru, která se projevuje jeho odborností a ználostí oboru (angl. *connoisseurship*), v němž zaujímá novou vizi daného problému. Osvojuje si dovednost, která jej uschopňuje kompetentně diagnostikovat, zda jej nová vize vede týmsměrem, jakým se ubírali jeho předchůdci, a tedy jestli by

⁴¹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 15.

mohla vést k prohloubení i zpešnění poznatk , nebo k ur itému revolu nímu zlomu, pomocí n hofl by bylo mofné p edchozí bádání p ehodnotit.⁴²

Druhý konstituent sloufí jako neodlu itelný pr vodce tohoto dohadu, protofe je vyjád-en intelektuálním zaujetím (angl. passion) pro daný problém, které se podobá jakémusi intelektuálnímu pot -ení nebo spí-e zálib v daném oboru. Je charakterizován radostným vzru-e-ním z vjemu nové vize, zaujetím pro sm r, jakým jej p íslu-ná vodítka orientují, a pot -ením z mofných zisk , jaké vize slibuje. Nejde v-ak o n jaký planý i neuváfený dojem, ale o emoci intelektuálního druhu, která je bu projevem radosti nad tím, fe náznaky nového objevu odpovídají jeho odbornému porozum ní, nebo projevem zármutku a sklí enosti, kdyfl se ukazuje spí-e jejich rozporuplnost. Polányi roli t chto emocí v kognitivním procesu obha-juje s tím, fe šjsou správné a mohou kladn ovlivnit badatelovo vnímání a rozhodnutí,⁴³ protofe vyjad ují jakousi míru personální satisfakce ó uspokojení i nespokojenost s tím, jak se výzkum vyvíjí. Takové emoce nevyplývají z dojm í subjektivních p ání, ale odpovídají prá-v osvojenému znalectví oboru.

Objev ur ité vize, stimul a pak i vodítek vedoucích k e-ení daného problému má v t-inou p ekvapivý charakter, protofe jde o jakési novum, které sice navazuje na tradici p edchozích objev , ale nebylo dosud nikým zaznamenáno. Proto je nutn v kognitivním pro-cesu zapojen na nejzákladn j-í úrovni je-t jeden konstituent, který má význam jakéhosi aktu d v ry, v n mfl badatel dává on m stimul m na základ personálního úsudku, znalectví a satisfakce svou personální podporu a souhlas. Polányi tento akt d v ry nazývá závazkem (angl. commitment), který je u in n v i stimul m a vodítk m poznání. Jde o akt víry, fe jej p ivedou k poznání, a proto se oddává jejich vlivu a nechává se za jejich pomoci vést k po-znání, jaké slibují, resp. nazna ují.⁴⁴

1.2.1.4 Problém jistoty poznání

Tito základní personální konstituenti se sice spolupodílí na odhadu personálního úsud-ku, na jehofl základ se badatel rozhoduje vydat nap í kognitivním procesem ve sm ru, jaký nazna ují stimuly a vodítka vze-lá ze zku-enosti s realitou tohoto sv ta, ale ani v jejich rámci nelze p edem s jistotou stanovit, zda nás výzkum p ivede k poznání nebo nikoliv. Vize, s ja-kou se pou-tíme do bádání, má tak charakter pouze jakéhosi p edpokladu ó hypotézy, která ovliv uje na-e bádání, jefl je p irozen vystaveno riziku omylu. Tato hypotéza je vyslovována jednak na základ personálního uváfení stimul vze-lých ze zku-enosti a formujících na-i vizi

⁴² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53-54.

⁴³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 134.

⁴⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 59.

daného problému, jednak na základě personálních konstituentů, které tuto vizi podporují. Proto výše zmíněný předpoklad osvícensky pojaté vědy, že za pracovní hypotézu bude zvolena jen ta, která odpovídá observačním evidencím, je podle Polányiho mylný. Jako totiž neexistují žádná metodologická pravidla, která by nás s jistotou provedla k objevu, neexistují ani žádná relevantní pravidla verifikace tohoto počátečního rozhodnutí, není ta, která podporila nápersonální úsudek. V obou případech totiž hraje roli to, co propojuje vztah empirické observace s pozorovanou realitou (tedy osobu poznávajícího s poznávaným), a co provází poznávajícího kognitivním procesem dříve, než bude na postup aplikována vůbec nějaká metodologie. Míra jistoty takových hypotéz se spíše odvíjí od míry důvěry v poznatky a objevy, na nichž je ve výzkumu navazováno. To však neznamená, že by se poznávající mloučali v pochybnostech. Od toho jej má ostatně chránit jeho závazek víry a oddanosti vůči vlivu stimulů, jež ho vedou k možnému objevu, jak bude později naznačeno. Ale především to znamená, že jistota závisí na personálním úsudku o evidencích předchozích objevů, které mohou dostatečně oprávnit i opodstatnit rozhodnutí k dalšímu výzkumu. Jistota požadovaná vůči nasměrování výzkumu je tak odvozená od zakoreněnosti v tradici výzkumu a je tedy myslitelná jen v rámci komunity badatelů a to nejen mezi souasnými, ale také vzhledem k předchůdcům. Jistota je tak ve své podstatě proti věm předpokladům osvícensky pojaté vědy odvozena především od aktu víry.⁴⁵

Sám Polányi se v podstatě nesnaží o popření kladného vlivu osvícenství na teorii poznání a jeho kritického myšlení, ale usiluje o navrácení důvěry v kognitivní schopnosti, které každý z badatelů v určité míře má. Vědci totiž nejsou jakýmsi strojem na hledání pravdy řízeným intuitivní citlivostí, ani vlastní metodikou, ale jejich funkce spočívá mimo jiné v tom, že každý z nich je sám soudcem toho, co přijímá jako pravdivé. Jde zejména o uspokojení vlastních požadavků podle personálních kritérií aplikovaných na vlastní úsudek na základě vlastních kompetencí (resp. znalostí) v oboru. V rámci této snahy se badatelé snaží rozlišit stimuly, které by mohly být zavádějící, formulují námitky a zkoušky vlastních tvrzení, přijímají i odmítají hypotézy a v závěru vyslovují vlastní úsudek. Místo toho, aby usilovali o vlastní neutralitu, jsou naopak vášnivě zaujati (angl. passionately interested) výstupem této procedury, která se projevuje pocitem trstí, když se ukazuje jako pravdivá, nebo pocitem sklíčenosti, je-li výzkum blokován a nepřináší žádné výsledky. Explicitně formulovaná pravidla verifikace je však od tohoto váhání nechrání, protože se za čas může ukázat, že se objev dokáže prosadit i navzdory věm možným [odporujícím] diskuzím.⁴⁶

⁴⁵ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 14-16.

⁴⁶ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 24-25.

1.2.1.5 Standardy postkritické v dy

Z vý-e nazna eného vyplývá, že proces objevu je vysoce delikátní záležitostí. Přesto, že existuje celá řada skvělých manuálů, žádný z nich nepopisuje, jak objevu automaticky dosáhnout. Žádná z metod totiž nemůže být považována za definitivní a žádný ze standardů a kritérií v dy není natolik absolutní, aby zaručily neotesitelnou jistotu, že bude objevu automaticky dosaženo kdykoliv a kýmkoliv a že bude objev pravdivý. Přislíbené metody v dy jsou totiž podle Polányiho aplikovány jen proto, že s jejich pomocí bylo v minulosti dosaženo zvláště významného objevu, a tak se předpokládá, že jejich následování bude prospěšné i nadále. Nový objev, kterého bude dosaženo jiným způsobem, se pak rovněž stane podnětem pro jejich přehodnocení. Nový objev totiž vychází z nové vize, s jakou badatel pohlíží na problematický výsek reality, a z perspektivy této vize se snaží odhadovat konfiguraci vztahů mezi jednotlivými prvky, z nichž odvozuje nové poznání. Tato vize se mu stává vlastním interpretativním rámcem, s jehož pomocí identifikuje nová fakta, v nichž provádí vlastní argumentaci a vytváří případnou terminologii, ale také hledá standardy a kritéria pro evidence, které tuto vizi a výsledek bádání získaný v rámci její orientace podpoří. Dojde-li ke změně vize a spolu s ní i ke změně jejího interpretativního rámce, změní se i vlastní výsledek výzkumu a spolu s tím je nutné stanovit nová kritéria pro nové evidence, které budou odpovídat smyslu oně změn. Stanovení metodologie, kritérií a standardů se tak dle jejího způsobilé reflexi toho, jak vlastně k objevu došlo!⁴⁷

Metody přislíbeného v daném oboru tedy mohou být chápány spíše jako maximy správné aplikace umění poznávat v mezích a intencích daného oboru. Tyto metody jsou sice odvozeny z bádání, ale toto bádání konstituují jen zčásti. Maximy jsou tak spíše jakýmsi hraničními limity, v jejichž rámci může mít badatel jakousi oprávněnou víru, že praxe provedení jeho umění poznávat pomocí svých personálních schopností odpovídá kritériím oboru, k nimž jeho výzkum náleží. Skutečným motivem pro stanovení kritérií je tedy společný zájem a společná vize sdílená v badatelské komunitě, na základě níž se rozhoduje, zda nový objev má nějakou hodnotu pro badatelskou komunitu nebo nikoliv.⁴⁸

Způsobným poukazem na to, že metodologie badatelova výzkumu odpovídá metodologii v dané komunitě, ke které svým oborem náleží, proto nedokazuje ani tak pravdivost svého výzkumu, jako spíše to, že jeho objev jednak náleží tradici jeho oboru, a tedy navazuje na bádání svých předchůdců, jednak to, že je možné o něm vést diskusi na základě společně sdílených kritérií o hodnotě tohoto výzkumu, nebo náleží k témuž zájmu, a tudíž i do téhož in-

⁴⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 150-151.

⁴⁸ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 30.

terpretativního rámce daného oboru. Metodologie je tak spíše zachovávána v režimu závazku víry jako jednotící princip každého příslušného oboru, přičemž oddanost vůči tomuto principu napomáhá koordinaci jednotlivých výstupů ve společném systému poznání tohoto oboru.⁴⁹

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že nemůžeme mluvit o metodologii jako o předce k objevu, protože poznání reality závisí na personálních schopnostech poznávajícího, ale nemůžeme o nich mluvit ani jako o společném či universálním metodologickém postupu, protože rozmanitost reality je příliš velká, a proto se metodologické předstupy jednotlivých oborů budou lišit s kontextem jejich zájmu o příslušný výsek reality, kterým se zabývají. Vždy existuje velké množství jevů, které jednotlivé obory přehlídají, protože je v porovnání s oborem svého zájmu, považují za irelevantní. Rozdíl je tedy spíše spatřován v motivaci poznání a organizaci dat. Poznání, jak je Polányi představuje, však není svěhlavý akt, ve kterém by volba nasměrování a způsobu bádání byla určena v intencích poznávajícího a na jeho libovůli. Samotný proces poznání vychází spíše ze společné kognitivní struktury, jak bylo naznačeno výše, což umožňuje, aby jednotlivé obory sledovaly takové universální principy, které by koordinovaly jejich práci jako jakési společné standardy, zásady či ideály. Protože i ony zůstávají maximy vdecké práce, jsou vyjádřeny spíše ve formě závazku oddanosti vůči realitě, vůči badatelské komunitě a vůči vlastní zodpovědné volbě každého badatele.

První nejvýznamnější obecnou zásadou tedy je podle Polányiho urgentní apel na neustálý kontakt s poznávanou realitou. Badatel si nemá vymýšlet problém, kterému by se věnoval, ale má nejprve reagovat na náznaky, jež objevuje v realitě, kterou pozoruje. Realita tak ve skutečnosti stimuluje jeho zájem pomocí vodítek, které v realitě poznávaného objektu rozeznává s pomocí svých personálních schopností a nechává se jimi vést až ke kýženému objevu s vírou, že poznání reality je v zásadě možné. Badatel tak svou vůlí reaguje na předpoklady svého zájmu, ale šňak bude výzkum prováděn, ušl není zcela na jeho rozhodnutí, nebo jeho úsudek je především veden skrytou realitou, která chce být odhalena.⁵⁰

Jeho vize problému, jeho zanícení pro řešení problému a konečné vynoření objevu je od začátku až do konce procesem, který má být zcela závislý na způsobu, jakým se před badatelem realita zjevuje. Poznávající tak po celou dobu kognitivního procesu musí zůstat poslušný vůči realitě, jako by byl jejím učedníkem, který nevnáší do reality své ideje, ale odešítá náznaky, které jsou v realitě skutečně přítomné. Musí se oddat realitě, jako by jí slouřil, jako by šil jen pro ni, protože samotným cílem poznání je pravdivé porozumění realitě.⁵¹ Po-

⁴⁹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 162-164, 170-171.

⁵⁰ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 76-77.

⁵¹ POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 136.

znání tak předpokládá úzké přebývání ve společném prostoru s poznávaným objektem, které bude plně zaujaté touhou porozumět podstatě jeho existence, která se projevuje prostřednictvím náznaků, které poznávajícího provokují k tomu, aby se jim oddal s důvěrou, které jej přivedou k porozumění.

Tento princip však není sám o sobě dostačující i přesto, nakolik je pro poznání zásadní. Vdecké poznání není poznáním, které by bylo dosažitelné jednotlivci, by je jednotlivci vykonáváno. Každý jednatel je totiž schopen obsáhnout z celkového poznání vždy jen určitý fragment. Aby mohl jednotlivý badatel dosáhnout poznání a rozhodnout o platnosti a hodnotě určitého poznatku, musí se spolehnout na vědecký názor komunity, k níž svým zaměřením náleží a její autoritu uznává. Druhý princip vždy tedy vypovídá o závazku vědy vůči autoritě badatelské komunity a její tradici.⁵²

Badatel ve vlastním kognitivním procesu vychází především ze společného předstí badatelské komunity, podíle se jejímu pojetí daného problému, nechává se uvést do problematiky, je formován a vyučován ve prospěch své badatelské praxe, a také spolupracuje na setkání se svými kolegy. Zároveň je oprávněn vnést na základě své vize do diskuse určité revoluční prvky, které jednak mohou diskusi posunout, prohloubit, obnovit, nebo změnit. Badatelská komunita je tak prostorem, který je vyjádřen principem vzájemné kontroly, v jehož rámci je každý jednotlivý badatel podroben autoritě kritiky svých kolegů a sám se stává autoritou vůči jejich práci v procesu, který produkuje vědecký názor, jenž je hlavním prostředkem vzájemné kooperace a koordinace jednotlivých projektů a jejich výstupů. Tento vědecký názor je určitým motivem každého badatelského projektu, ale není nepodmíněnou autoritou, proto přechává prostor svobodného bádání a vlastní originalitě jednotlivých badatelů, což je také důvodem, proč nemůže být spojován s ideologií, ale sám musí zůstat v neustálém kontaktu s realitou.⁵³

Závazek vůči badatelské komunitě a jakási oprávněná důvěra vůči jejímu výstupům je především aktem věry, jak je nazýváno výše. Proto se poslední závazek musí nutně týkat povinnosti zodpovědné volby každého jednotlivého badatele. Polányi tak poukazuje na skutečnost, že poznání má určitý morální aspekt, který se projevuje v souboji mezi estetickým a nemorálním zájmem, který má badatel ve svém badatelském projektu prosazovat, proto není ani v žádném zcela svobodným prostorem, kde by bylo možné tvrdit a konat cokoli. Polányi v této souvislosti upozorňuje, že není nutné spoléhat na ideál objektivitě a ideově neutrality, které nejsou ani pro proces verifikace, ani pro samotný objev přírodních zákonů, ale šje nutné

⁵² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 163.

⁵³ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 72-73.

spíše zohlednit otázku vdeckého úsudku a v mnohosti ideálů jako je estet, sebeovládání a sebekontrola, spravedlnost, správnost a pravdivost, které z vdeckého bádání činí pedem t sv domí.⁵⁴

Pedem tem vdeckého sv domí (angl. conscience) však není ani tak jakási sv domitost (angl. conscientiousness) co do pedanterie uflívání metod bádání, ale spíše rozvaha (zpytování) o tom, jak moc i jak málo je badatel vázán v i realit a spoléhá se na její náznaky, nakolik je up ímný ve svém bádání a p iznává své nedostatky a nezastírá d leflitá fakta, zda je schopen nesobecké kooperace v badatelské komunit a jestli chová úctu k pravd a spolehlivosti. V dec je totifl zodpov dný za kafdou ást svého projektu, jakofl i za kafdý výrok svého záv ru, nebo se stávají sou ástí poznání, které m fle ovlivnit bádání jeho koleg a následovník , ale i neodbornou ve ejnost, která v dc m obzvlá-t d v uje. Zodpov dnost pak nespoívá v tom, fle badatel bude následovat správná pravidla bádání, ale fle se stane svým vlastním soudcem a kritikem, který b hem svého výzkumu bude jednak oponovat svému projektu, jednak posuzovat nakolik je d v ryhodný, protofle cílem jeho výzkumu je p edev-ím a hlavn pravdivé poznání.

Kultivaci badatelova sv domí napomáhá celá badatelská komunita, která má podporovat pr kopníky v dy, ale potírat její defraudanty. V rámci formace v této komunit by si proto m l kafdý jednotlivý badatel v-típit zejména lásku k pravd a víru v pravdu, lásku k v d a k vlastnímu oboru, poslu-nost v i autoritám v dy a jejím tradicím, ochotu ke spolupráci, pokoru p ed kritikou a úctu k práci svých koleg . V decké sv domí by si tudifl m lo osvojit citlivosti v i specifík m svého oboru, v i jeho koopera ním a koordina ním princip m, ale i v i právu na svobodnou kreativitu, originalitu a objev, které podporuje v domí tolerance.⁵⁵

Mezi v-emi t mito ideály v dy však vysoko ní láska k pravd a víra v její poznatelnost. Za ne-li se totifl vytrácet láska k pravd , za ne se vytrácet i v domí závazk , které v i ní musí s oddaností badatel zachovávat. To by mohlo vést ke ztrát d v ry v poznatelnost pravdy na základ schopností, jeffl p irozen náleffl k badatelov personální a tacitní výbav , cofl by mohlo vést zp t k osvícenské ned v e v i personálnímu poznání a k obratu v i ideálu objektivit. Je proto t eba si uv domit, fle jako badatel zachovává v d v e ke svým p edch dc m a ke svým u itel m celou adu p edpoklad , se kterými pracuje s vírou, fle jej mohou p ívést k poznání, o to více musí zachovat víru v nejzákladn j-í kameny kognitivního procesu jako takového, nemá-li se utopit v nihilismu, jeffl by mu mohla p ivodit metodická skepse, o níffl se dlouho absurdn v ilo, fle má moc vést k opodstatn ní pravdivého poznání.

⁵⁴ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 25.

⁵⁵ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 41.

Kognitivní proces tak, podle Polányiho, nelze docela dobře formalizovat pomocí metodologických teorií, protože je především nespécifikovatelných operací tacitního druhu, a tak na něj nahlíží spíše jako na umění poznávat.⁵⁶

1.2.2 UMĚNÍ POZNÁVAT

V předchozím článku byly naznačeny důvody pro Polányiho tvrzení, že kognitivní proces vedoucí k objevu nemůže být stanovením metodologického postupu, protože mu předchází význam odlišné organizace jevu v realitě, která doposud nebyla nikým systematicky prezentována. Tento význam má formu jakéhosi spontánního nápadu či spíše spontánní vytvořené vize a podle toho je i proces objevu charakterizován především jako proces spontánního propojování jednotlivých prvků reality do určitého vzorce vystupujícího do popředí směrem k pozornosti poznávajícího v závislosti na perspektivě, kterou v reálné realitě poznávaného zaujal a podporované znalečtstvím oboru. Bylo také uvedeno, že nejde o proces jednostranný, ale že vyfladuje účinnost badatelovy kreativní touhy porozumět a jeho snahu dojít ke křivenému porozumění prostřednictvím personálních schopností začlenit tyto významy do spojitého obrazu nové vize reality. V tomto kontextu se pak metodologie ovlivňuje ideálem objektivisticky laděného bádání jevu jako přílišná a její striktní zachovávání by spíše relevantní možnosti dojít k objevu zabraňovalo. Ukázalo se, že kognitivní proces je ve své podstatě ovlivněn mnohem více ideálem zaníceného (angl. *passionate*) závazku víry a oddanosti, které jsou součástí určitého personálního úsudku, na jejichž základě badatel intuitivně odhaduje, zda a nakolik mají význam získané v realitě význam pro další bádání a mohou napomoci objevu, nebo zda je nakonec nemá pominout jako bezcenné. Následující výklad se proto zaměřuje na otázku postrojektu e poznání vzhledem k tomuto personálnímu úsudku.

1.2.2.1 Poznání reality

Otázka, kterou si Polányi klade, se nejprve ptá po tom, kde se bere v domění poznání vzorce reality. Jde o vzorec, který je skutečný, resp. objektivně existující, nebo je spíše produktem personálního aktu, jakési subjektivní tendence a plnění tento vzorec vytvářet? Ve své odpovědi vychází z předpokladu, že špoznání určitého objektu i výseku reality předchází víra, že poznávající vnímá nezávislost tohoto objektu na sobě samotném a rovněž vnímá jeho schopnost manifestovat sama sebe.⁵⁷ Poznávající ve prospěch dosažení pravdivého poznání nemá promítat do poznávaného objektu své představy, ale spíše musí s poznávaným objektem

⁵⁶ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 57.

⁵⁷ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 32.

vejit do jakéhosi dialogu. Rozhodující je totiž to, co objekt o sobě naznačuje a to, jakým způsobem se umí být poznat, jakým způsobem vede poznávajícího ke svému poznání, a co bude především tohoto poznání v závislosti na perspektivě, s jakou na jeho existenci poznávající pohlíží jako druhým pólem tohoto dialogu. Nejde však o poznání věci o sobě, ale o poznání objektu, který je zasazen v nějakých souvislostech, v nichž spoluvytváří určité vztahy s ostatními objekty, jež spolubudují onen křehký vzorec reality. Objekt poznání nikdy v realitě nestojí zcela osamocen a poznávající nepoznává tento objekt jen z projevu jeho existence, které by sám produkoval, ale ze vztahů, které spoluvytváří s ostatními objekty. Polányi proto upozorňuje, že švící není sama hmatatelnost tohoto objektu je pro kognitivní proces významnější jeho přítomnost, s jakou k sobě přitahuje pozornost poznávajícího.⁵⁸ To nakonec může být uvažováno jako jeden z Polányiho podnětů pro epistemologii náboženskou.

Poznání této přítomnosti požaduje po poznávajícím zohlednit rozdíly mezi různými úrovněmi reality, například úrovněmi bytí. Jde o rozlišení jakési evoluční diverzifikace reality, kterou Polányi naznačuje na modelu jednotlivých vrstev reality, přičemž nejde o model evolučního vývoje, jako spíše o model kauzálního ovlivnění jednotlivých úrovní a rozmanitosti reality podle složitosti jejich jsoucen a jejich vzájemného vlivu. Nezákladnější vrstva je tak charakterizována prvky neživé přírody a každá vyšší vrstva směřuje v diverzifikaci života přes nižší organismy až po člověka jako nejsložitější organismus, například Boha jako absolutní bytí stojící v základu všeho a zároveň ve své svrchovanosti nad vším. Tento model je jako vztátný model zjednodušující. Přesto vhodně naznačuje způsob, jakým budou jednotlivé objekty reality navazovat různé kauzální vztahy například mezi úrovněmi, a tak budou také různě manifestovat sami sebe (přičemž účelnost těchto vztahů) v závislosti na perspektivě badatelův perspektivě, a tak budou také vysvětlovány.

Polányi si vědomě přede vším principů a zákonitostí, které působí k jednotlivým úrovním reality. Sleduje, jak ovlivní daný objekt, je-li je mezi jednotlivými úrovněmi zasazen díky vztahům, které navazuje s jinými objekty, a jak ovlivní jeho poznání. Podle Polányiho ovlivňuje nižší úroveň vyšší a vyšší úroveň operuje pomocí té nižší. Vyšší úroveň je tak zakotvena v té nižší svými operacemi, které však nejsou obsaženy v zákonitostech nižší úrovně, čímž se liší. Každá úroveň tak má své vlastní zákonitosti. Jinými slovy, vyšší úroveň není vysvětlitelná pomocí zákonitostí nižší úrovně. Vyšší úroveň nepřebírá vliv nad svazkem svých vlastních kauzálních podmínek, a tím je svázána s nižší úrovní. Každý vyšší princip však kontroluje svazek zákonitostí ovlivňujících nižší úroveň. Z tohoto naznačení vyplývá,

⁵⁸ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 33.

Ke jednotlivým objektům nelze poznávat bez ohledu na jejich zasažení v realitě, v níž vytváří své vztahy, ale v celku reality, v níž se nachází. Snaha vysvětlit vyšší úroveň zákonitostmi nižší úrovně by vyšší úroveň redukovala, jak k tomu dochází například i pokusu vysvětlit plynost živých organismů jen v pojmech fyzikálních a chemických procesů jejich orgánů, a zároveň snaha vysvětlit jednu úroveň bez ohledu na další by redukovala vliv ostatních úrovní a poznatek by byl abstrahován od dalších významných detailů, které jeho identitu rovněž spoluvytváří.⁵⁹

Poznávající stojí před realitou, která je naplněná úrovněmi, je-li se v ní jakoby vrství vedle sebe, nepronikají se, ale spojují se vždy v páru nižší a vyšší úrovně. V rámci svého projektu se tak poznávající může pohybovat buď na jedné úrovni reality a sledovat příslušný objekt ve vztazích, které vytváří s objekty náležící ke stejné úrovni v horizontální perspektivě, nebo může zaměřit svou pozornost na určitý objekt v určité vertikále a sledovat jej ve vztazích, které spoluvytváří s objekty odlišných úrovní. Objekt tak v příslušné perspektivě bude vždy manifestovat jiný aspekt své existence. Je tedy třeba mít na paměti, že vyvíjející poznání je možné dosáhnout až s uvážením všech interakcí a v celé jejich rozmanitosti!⁶⁰

Prostřednictvím interaktivního kontaktu s poznávaným objektem vstupuje poznávající do prostoru jednotlivých prvků, které jsou spojeny do jednotného vzorce poznávaného objektu, a potkává něco, co obsahuje jeho koherenci, jí-li manifestuje ve vztazích, je-li v realitě navazuje s ostatními objekty. Poznávající tak spíše vnímá náznaky, které vedou jeho pozornost k určitému předporozumění, v jehož rámci nabývá podezření, i přetuchu přítomnosti jakéhosi vzorce v poznávané realitě, kterou dosud jen odhaduje. Tyto náznaky jsou jakýmsi vodítkem (angl. clue), je-li poznávající vnímá, a které provokují jeho pozornost, stimulují a ponoukají jeho zájem o tu-entý vzorec, a pokud se jim oddá (angl. commit), postupně jej vedou k poznání spojitého celku tohoto vzorce. Svou roli vlastně sehrává v domě určitého smyslu, který poznávající na základě svého onych náznaků tuší, a pomocí nich ho nechává orientovat svou pozornost směrem, jakým jej chtějí tato vodítka provázet. Poznávající je tak postaven před úkol identifikovat jednotlivé prvky náležející k celku daného objektu a porozumět vztahům mezi těmito prvky, aby došel k poznání jejich spojitosti v celku daného objektu, a tím poznal a objevil samu podstatu daného objektu (resp. jevu).⁶¹

Tento moment však představuje zásadní kognitivní problém. Zafixovaná představa o provádění výzkumu předpokládá, že k poznání celku nás vede identifikace jeho jednotlivých částí.

⁵⁹ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 34-36, 40-45.

⁶⁰ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 35.

⁶¹ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 9.

tí, bez nichž není možné poznat celek. Jenže zároveň platí, že nemůžeme jednoduše identifikovat části, aniž bychom znali celek, ve kterém jsou integrovány, protože bez poznání hranic tohoto celku nevíme, jaké prvky k celku náleží a jaké nikoliv. Jako jednotlivé části konstituují celek, tak celek poskytuje v něm tyto svým částem spojitý význam. Bez ohledu na tento celek by proto bylo možné získat jen poznání z těchto nespojitých prvků. Aby tedy bylo možné poznat realitu objektu v její celistvosti, je nutné postupovat od porozumění celku jejího vzorce k poznání jeho částí. V této souvislosti si však Polányi klade otázku po tom, nakolik je možné odhadnout přítomnost reálných vztahů mezi jednotlivě pozorovanými prvky, uvidíme-li si, že existence jejich spojitého významu nám není dosud známa a je podmíněna samotným kognitivním procesem?⁶² Na co v takovém případě zaměřit pozornost?

Pro ilustraci tohoto problému se Polányi odvolává na Platón v dialogu Menón. Menón vede rozhovor se Sókratem o problému poznání a ptá se: „Jakým způsobem budeš hledat, Sókrate, to, o čem vůbec nevíš, co to je? Kterou věc z těch, které neznáš, uvidíš podmíněným svým hledáním? Nebo i kdybys nakrásně na ni připadl, jak budeš vědět, že to je to, co jsi neznal?“ Sókrates reaguje: „Rozumím, co chceš říci, Menóne. Vidíš, s jakou to přichází eristicou myšlenkou, že průhledně nelze hledat ani co znáš ani co neznáš? Vždy by nehledal ani co znáš nebo to znáš, a takovému není třeba hledání ani co neznáš vždy ani neznáš, co by hledal.“ (Men 80d,e).⁶³

1.2.2.2 Fokální a subsidiární vnímání a tacitní poznání

Zmíněný Menón v paradoxu říká Polányi s poukazem na problém vnímání a předporozumění. To poznávající získává z kontaktu s objektem poznání, je-li pomocí neurčitých náznaků a vodítek manifestuje jakýsi vzorec reality. Tento vzorec však dosud není poznán ani pochopen, ale poznávající ušlechtilost má jakési matné a cosi napovídající tušení, které se opírá o jeho existenci. Dochází k tomu pod zorným úhlem své perspektivy, s jakou pohledí na daný výsek reality. Toto tušení a spíše zaujetí myslí je však nutným základem každého procesu vedoucího k objevu, jako motiv nutkající badatele ke zkoumání jeho možností, jak bylo naznačeno v předchozím článku.

Podle Polányiho je možné jednotlivé prvky vnímat dvěma základními způsoby. Poznávající na ně může zaměřit svou pozornost jako na věci o sobě a vnímat je izolovaně

⁶² Srov. POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 29.

⁶³ V dialogu Menón říká Platón otázku, zda lze učit zdatnosti. Polányi svým využitím tohoto citátu nepřehlídí jeho kontext, ale samotný paradox říká na dvou úrovních: pojednáním o tacitním poznání a pojednáním o problematice formace kognitivních dovedností. Zde je uvedena první část jeho argumentace. (PLATÓN, *Euthydémus*, *Menón*, s. 86-87.)

od ostatních prvků, a tudíž i od ostatních souvislostí v daném vzorci reality, nebo může zaměřit svou pozornost na participaci jednotlivých prvků na spojitým významu celku daného vzorce, o němž má však jen neurčitě podezření i tušení. První případ vnímání Polányi nazývá fokálním či ohniskovým (angl. focal) a druhý případ nazývá subsidiárním či odvozeným (angl. subsidiary), přičemž zdrazuje, že nejde o dva stupně pozornosti (v relaci pozorný či pozorný-í), ale o dva druhy vnímání stejných prvků ve smyslu vidění (angl. seeing them) a nahlížení (angl. looking at). V případě fokálního vnímání tedy poznávající poznává vlastní podobu jednotlivých prvků, zatímco v případě subsidiárního vnímání poznává spojitý úhel, na který tyto prvky odkazují, jako by ukazovaly kamsi za sebe.⁶⁴

Vlastně jde o to, co bude objektem badatelovy pozornosti a co bude jejím nástrojem. Poznávající se musí oddat (angl. commit) svému předporozumění, které získává z kontaktu s realitou, fokálně zacílit směrem k tušenému vzorci reality, přičemž se nechává vést vodítky orientujícími jeho pozornost ke kýlenému cíli. Zaměřil-li se v rámci fokálního vnímání na celek jakožto objekt své pozornosti, bude si subsidiárně v domě jeho částí jakožto nástroj napomáhajících k porozumění a poznání jeho smyslu. Zaměřil-li se v rámci fokálního v domě na jednotlivé prvky, ztratí ze zetele celek a poznání se bude týkat pouze těchto prvků.⁶⁵

Takové vnímání produkuje dva způsoby poznání. První typ založený na fokálním vnímání je poznáním, pomocí něhož se poznávající zaměřuje (angl. attend to) na objekt svého zájmu, který může buď vidět a specifikovat, nebo alespoň tušit, zatímco druhý typ vnímání zakládá poznání, pomocí něhož se spoléhá (angl. rely on) na své v domě, že dosáhne porozumění, které bude spíše nahlížen jako to, co se skrývá za jednotlivými prvky samotnými jako jejich spojitý význam. Se samotnými prvky se však nakládá jako s nástrojem, tedy způsobem, ve kterém se poznávající nesoustředí na jejich přítomnost, ale na jejich účelnost, aby bylo možné dojít k poznání celku.⁶⁶ Tento druhý typ poznání je Polányiovou odpovědí na Menónův paradox, jakohl i na otázku, nakolik je možné odhadnout přítomnost reálných vztahů mezi jednotlivě pozorovanými prvky, jejichž spojitý význam není dosud znám, ale badatel na základě náznaků v ní, že poznání dosáhne, a proto se s touto nadíjí pouští do bádání.

Vztah fokálního a subsidiárního vnímání je možné přiblížit na několika příkladech. Dlník na stavbě chce přitlouct hřebík a k tomu účelu poufívá kladivo. Dlník se však nesoustředí na kladivo jakkoliv přítomné v jeho dlani, ale na hřebík. Kladivo je dlehlitým nástrojem, ale významnější je samotný úkon přitlučení hřebíku, což je kýleným zásměrem jeho mys-

⁶⁴ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 128-129.

⁶⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 55-57.

⁶⁶ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 9-10.

li, který prost ednictvím kladiva provede. Nástroj je sou ástí jeho subsidiárního v domí, zatímco p itlu ení h ebíku je sou ástí jeho fokálního v domí. Pokud by obrátil d raz svého vnímání, mohlo by se stát, že se kladivem uhodí do palce, i hlavi ku h ebíku zcela mine. Obdobným p íkladem je hra na klavír. Hudebník se nesoust edí primárn ě na klaviaturu, ale na noty na partitu e a na hudbu, jífl chce prost ednictvím klavíru provozovat. Pokud by svou pozornost náhle zm nil, m ěle dojít k omylu v prstokladu, což by se projevilo disharmonickým akordem. Jeho fokální vnímání se soust edí na noty a správnou interpretaci skladby, zatímco v domí rozmíst ěných tón ě na klaviatu e je p edm tem jeho subsidiárního vnímání, které se projevuje v um ění ovládnout nástroj. Podobn ě v dec sklon ěný ve své laborato i nad mikroskopem nehledí na optickou ást, ale zabývá se p íslu-ým preparátem. Mikroskop je p edm -tem jeho subsidiárního vnímání, ale ohnisko jeho zájmu je zam ěno na samotný preparát. Mikroskopem se v dec bude zabývat aíl v okamžiku, kdy bude chtít zm ěnit jeho nastavení, resp. zv ět-ení. Jinými slovy, ve prosp ěch poznání celku musí být n co zd razn ěno a n co upozad ěno, ale ne odloženo, protože i toto je sou ástí procesu vedoucímu k poznání.

e-ením Menónova paradoxu nechce Polányi tvrdit, že navzdory ve-keré logice je možné znát nepoznané, ale spí-e chce poukázat na dvojí druh poznání. To, co je obvykle popisováno jako poznání, je poznáním formulovaným, které Polányi nazývá explicitním poznáním. Neformulované poznání je poznáním, které je p ítomno spí-e v samotném aktu kognitivního konání a Polányi je nazývá tacitním. Specifické je tím, že se šprovádí p ímo v osob ě poznávajícího jaksi mimo v-í zjevnost, ve ejnost, objektivitu, výslovnost a mimo explicitní poznání.⁶⁷

Tacitní poznání podle Polányiho souvisí se schopností získat p í poznávání p íslu-ého vzorce reality jakési mnohokrát zm ěované p edporozum ění, které je subsidiárn ě odvozeno z identifikace spojitého smyslu, které ur ěité prvky společn ě vytvá í, aniž by byl poznávající schopen vyslovit, jak jej rozeznal. Tento akt integrace je v-ak sám o sob ě nespecifikovatelný (tacitní) a spí-e se blíží struktu e náhlého objevu, nápadu i p ekvapujícímu nahlédnutí onoho vzorce reality, které je spoluur ováno schopnostmi vnímání, vnit ěními akty inteligence a dovednostmi. Proto je možné hovo it spí-e o jakémisi matném a cosi napovídajícím tu-ení, podez ení, i zaujetí mysli. Explicitní poznání pak souvisí se snahou fokálním zp ťsobem identifikovat jednotlivé prvky a postihnout jejich vztahy. V procesu poznání tak Polányi nachází dv komplementární snahy o osv ětlení vlastní spojité entity t chto prvk ě, p í emfl jedna postupuje od poznání celku k identifikaci jeho ástí a druhá od poznání skupiny tu-ených ástí k roze-

⁶⁷ POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 12.

znání jejich vztah v tomto celku. Komplementární pak jsou proto, že každý z nich svým způsobem avšak stejnou měrou přispívají ke stejnému finálnímu účelu.⁶⁸

Podstatou tacitního poznání, kterou Polányi především zdrazuje, je jeho schopnost zahrnout více, než může poznávající vyslovit a díky tomu může poznávající vidět více, než může říci.⁶⁹ Důležité je se tak v závazku víry a oddanosti vůči přítomnosti skryté reality, se kterou poznávající musí navázat kontakt. Teprve v tomto závazku může poznávající postupně přicházet k porozumění oné realitě, aby zahrnul všechny projevy poznávaného objektu jako náznaky, které jej povedou k objevu, protože se náhle objevují v jeho mysli. Poznávající se tak může subsidiárně posunout k postihnutí jejich spojitého smyslu ve výsledném objevu daného objektu. Jde o koncept poznání jako personálního porozumění, které se v tomto okamžiku stává perspektivou, v jejíž vizi poznávající dosahuje poznání, a koliv nemůže specifikovat základ svého porozumění. Toto úsilí spočívá v prvním stupni na subsidiárním vnímání stimulů poznání vycházejících z kontaktu s realitou, s jejichž pomocí se nechává vést k poznání s vírou, že jej k poznání doprovodí. Ve druhém stupni pak spočívá toto poznání na rámci poznatků svého oboru (resp. znalectví), které poznávající o problematice spojené s daným objektem už má a může se tak lépe orientovat mezi náznaky, jež v dané vizi nahlíží.⁷⁰

1.2.2.3 Kontakt s realitou

Co se však skrývá za oním požadavkem závazku vůči kontaktu s realitou? Jakou by měla mít tento kontakt podobu? Obvykle je za tento kontakt považována empirická observace. V jejím rámci by však bylo možné postihnout toliko hmatatelnost daného objektu ve smyslu fokálního vnímání, ale stíjí jeho přítomnost, jejíž aspekty jsou vnímatelné zejména prostřednictvím subsidiárního vnímání. V rámci tohoto typu vnímání se totiž poznávající nesoustředí jen na specifikovatelné aspekty existence poznávaného objektu, ale mnohem více na nespecifikovatelné manifestace vztahů, v jakých se daný objekt projevuje a které nejsou jednoduše pozorovatelné toliko prostřednictvím smyslu v rámci explicitního poznání. Subsidiární akt integrace vodítek, prvků a vztahů do celkového obrazu vzorce reality v našem poznání je mnohem důležitějším kognitivním provedením, než jakému by napomohla prostá empirická observace distancovaného pozorovatele vůči pozorovanému objektu. Proto nejde jen o jejich fokální rozlišení, ale zároveň o jejich subsidiární porozumění v rámci tacitního poznání.

Vytvořit kontakt s realitou ve smyslu subsidiárního vnímání znamená, že se poznávající musí personálně vnořit do nespecifikovatelných manifestací vztahů, které poznávaný ob-

⁶⁸ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 123, 125.

⁶⁹ POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 126.

⁷⁰ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 133-134.

jekt vytváří v realitě svého životního prostředí. Poznávající tak v podstatě musí přebývat (angl. indwell) svou myslí i svým tělem spolu s objektem svého poznání v tomto prostředí jakožto ve společném prostoru. Polányi toto přebývání přirovnává k intelektuální kontemplaci, která poznávajícího uschopuje vlenit sama sebe a celou svou osobu do díla poznání. To nelze učinit ani pouhou observací nespojitých prvků, ani jakýmsi tápavým osaháváním poznávaného prostoru. Jediný způsob je pro Polányiho úzké personální soužití s předmětem zájmu, resp. přebývání ve společném prostoru s náznaky existenciální manifestace. Pomocí této manifestace, jak již bylo poznamenáno, pak k poznávajícímu realita promlouvá.⁷¹

Toto kontemplativní přebývání má charakter jakéhosi oboustranného participativního dialogu. Poznávající se pomocí personálního vlenění noří do manifestovaných vztahů poznávaného objektu a s pomocí subsidiárního vnímání vleněuje tyto náznaky a vodítka poznání do své mysli, ve které s pomocí tacitní integrace vytváří určitý obraz reality, který se zde spontánně vynoří jako její součást. V rámci přebývání tak dochází k nespecifikovatelnému aktu asimilace poznávané reality v mysli poznávajícího skrze jeho tělo, které je nástrojem této asimilace. Tento akt je základem tacitního porozumění. Obraz reality v mysli nevzniká díky observaci ovidění, ale mnohem dříve jejich nahlédnutím díky přebývání poznávajícího v této realitě. Observace je pak možná jako následný proces fokálního vnímání a poznání, pomocí něhož dochází k závěrečnému pokusu o vdomou a specifikovatelnou identifikaci všech částí subsidiárního porozumění o tedy o fokální zaměření novinek poznání.⁷²

Tento typ přebývání nepředstavuje pro Polányiho riziko subjektivizujícího ovlivnění bádání, které by bylo nutné eliminovat apelem na distancovanou pozici badatele na poznání. Naopak, pomáhá destruovat vlastní představy poznávajícího, protože jde o úzké spojení s realitou poznání, na níž je celé poznání závislé. Napomáhá totiž destruovat hranici zabírající poznání, jelikož umožňuje vstoupit do samotné podstaty existence daného objektu, takže poznávající nestává jen na povrchu pozorovatelného. ŠV rámci této intelektuální kontemplace, o čemž vysvětluje Polányi, špešává poznávající s daným objektem svého zájmu nakládat podle svého vlastního uvážení a začíná jej absorbovat ve vnitřní kvalitě své zkušenosti s ním a podle jeho vlastní podstaty. (í) Podobně postupují i náboženští mystikové, kteří dosahují kontemplativního communia s Bohem. Soustředěním na přítomnost Bůhů, který je za viditelnou fyzickou zjevností, se přestávají soustřeďovat na každý objekt zvlášť, ale zaměřují se na rámec celkového porozumění a svěřují se v jeho komplexním vztahu k Bohu jako Bůhů dílo.⁷³

⁷¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196.

⁷² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196.

⁷³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 197.

Poznávající tak ztrácí sám sebe, aby za působení poznávaného objektu byl v jeho mysli vytvořen tacitní obraz onoho objektu i s jeho vztahy, které by observací postihl jen velmi obtížně.

Je tomu podobně, jako když načetlo používá nějaký nástroj. Lovk je bez nástroj do značné míry bezmocný. Nemá ostré drápy ani tesáky, kůdla ani tvrdý kruný, jeř by jej chránil, ale má schopnost vymýlet a používat nástroje, kterými jaksí prodluřuje a pozměuje své tetlo. P i jejich použití jedná, jako by nástroj byl součástí jeho tetla. Jako by se tetlo změnilo, když asimiluje i v tomto kontextu spíe inkorporuje nástroj. Nástroj tak přestává být součástí fokálního v domí, nebo ve chvíli p i len ní nástroje k tetlu se od n j odhlíří, a nástroj se stává součástí subsidiárního v domí ve prospěch dosaření kýřeného cíle. Načetlo inkorporuje nástroj a začíná v něm přebývat. S uchopením kladiva do dlan se tak ruka stává dostatečně tvrdou, aby byla schopna přitlouct hřebík. Pohlédnutím do mikroskopu získává oko dostatečnou ostrost pohledu, aby vidělo i mikroskopické části.⁷⁴

Je tet lépe vyjadřuje proces asimilace subsidiarit v rámci přebývání pojem interiorizace (zvnitření, znitření), která se děje ve snaze pochopit a osvojit si jednání osob i kulturních rámců, nábořenského řivota apod. Ani v tomto případě nedochází k poznání prostou observací projev jednání, protože ve je předmětem specififikovatelné komunikace nebo výuky, ale velká část jednání se předává spíe koordinací našich pohybů, jednání a chápání s jednáním a myšlením druhých osob, komunit i vlastního národa. Poznávající tak přebývá ve společném prostoru s jednajícími osobami konkrétního společenství a postupně si osvojuje, asimiluje a interiorizuje jejich přístupy, děrazy i ideály. Děje se tak jako když slepec pomocí své bílé hole inkorporované svým tetlem získává přehledstavu o cestě před sebou, jeř se postupně vynořuje v jeho mysli. Podobně se spontánně vynořuje v rámci subsidiárního vnímání porozumění, které nelze jednoduše komunikovat, ale které lze získat v lenění do komunity (badatelské, nábořenské, občanské), souřítím, nápodobou a přebýváním, které postupně vytvářejí obraz jednání, kulturního i nábořenského rámce v tacitním poznání subsidiárního vnímání těchto projevů.⁷⁵

Každá z úrovní reality a řzné úrovně vztahů, jeř daný objekt zájmu v realitě svého řivotního prostředí navazuje, tak vyřaduje i řzný způsob spíe míru přebývání. Nejde o to, ře by se struktura poznání lišila v závislosti na úrovních reality a ře by tedy poznání fyzika, biologa, historika i teologa mělo odlišnou kognitivní strukturu vedoucí k objevu, i když budou zřejm v rámci svého oboru na předmětu svého zájmu aplikovat jiné metodologické přístupy. Jde o řzný způsob přebývání a řznou motivaci, s jakou k poznání bude poznávající

⁷⁴ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 15-16.

⁷⁵ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 29-32.

přístupovat, by struktura poznání zůstane vředy táhl. Je tak možné poznávat týl objekt, ale na základě r zné motivace postihovat r zné aspekty jeho existence, nebo špoznání stroje i orgánu znamená vstoupit do jeho ú elu a rozeznat racionalitu jeho operací. Poznat organismus v jeho celistvosti znamená poznat existenci jedince a zhodnotit jeho správný r st, formu a funkce rys , které se na jeho existenci podílí. (í) Poznání flivých organism je oproti poznání neflivé p írody navíc dopln ěno o aspekt základních zájm , pomocí nichfl flivé organismy uspokojují ú el své existence. (í) V p ípad ě poznání lov ka pak vyvstává je-t aspekt zodpov ědnosti, který vyvolává nutnost zohlednit motivy, které ovliv ůjí jeho rozhodování.⁷⁶ Poznávající se tak v rámci p ěbývání ve společném prostoru s objekty svého zájmu no í do aspekt ě jejich existence a v rámci subsidiárního vnímání interiorizuje obraz jejich existence ve své mysli. Hloubka této inkorporace i interiorizace v-ak závisí na tom, jak poznávající mistrn ovládne nástroj, jak dalece se sblíflí s poznávaným jedincem, jak hluboce vstoupí do my-lenkového rámce dané komunity, a na tom, co poznávající mezi t ěmito aspekty zd razní, ěho si pov-ímne, co sám bude preferovat, co bude motivovat jeho snahu poznat a porozum ět. Av-ak to je ufl úkolem fokálního v domí a metodologických p ístup ě p íslu-ného oboru v dy (teologii s jejím zájmem o poznání Boha prost ednictvím vzájemného p ěbývání s ním nevy-jímaje).

1.2.2.4 Motivace v deckého zájmu

Tento záv r p ívádí Polányiho k úvaze o rivalit ě mezi objektem poznání a vnit ěním zá-jmem poznávajícího, který souvisí s otázkou po p vodou motivace poznávat daný objekt. P edstavuje-li Polányi po átek procesu vedoucího k objevu jako spontánní zaujetí (angl. attracted) mysli v ěi vizi, která se náhle zjevuje v problematizovaném výseku reality jako motiv nutka-jící badatele ke zkoumání jeho mořností, kde má tato motivace sv ěj p vod? Polányi jej hledá v kontaktu s realitou. Ono zaujetí mysli v ěi problematizovanému výseku reality je sou ástí tacitního poznání problému, které se odehrává ve dvou fázích. V první fázi jde o subsidiární vjem ur ítého problému v stávajícím systému poznání daného oboru, který vnímavému bada-teli nazna uje jakousi disharmonii, jeřl volá po ě-ení, novém poznatku i zm ěn ě paradigmatu. Ve druhé fázi jde o subsidiární vjem ur ítého vzorce reality, jeřl je odli-ný od stávajícího, ale slibuje p vodní nesoulad harmonizovat. Je to tedy sama realita, která prost ednictvím ná-znak a vodítek nazna ůjících ur ítý problém a jeho mořné ě-ení ponouká a motivuje pozná-vajícího, aby se tímto problémem za al zabývat, a jeho subsidiární vnímání podpo ěné znalec-tvím oboru odhaduje, nakolik je to mořné. Vzhledem k tomu je v-ak i zdroj této motivace jen

⁷⁶ POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 74-75,78-79.

to flko postifitelný, a tedy v zásad nespecifikovatelný, jako bychom po badateli fládali vysv tlení, pro jej zajímá práv obor, který si zvolil a ne jiný.⁷⁷

Stimuly, jefl realita vysílá, v-ak nemohou být zaznamenány kdykoliv a kýmkoliv. Jsou dosafitelné jen tomu badateli, který je schopen je vnímat, je schopen n jakého nápadu i nahlédnutí p íslu-ného vzorce reality, cofl je spoluur ováno schopnostmi vnímání, vnit ními akty inteligence a dovednostmi, tvo ivostí a originalitou, a proto je práv takový badatel p i-praven na vjem jakéhosi matného a cosi napovídajícího tu-ení, podez ení, i zaujetí mysli. Protofle jsou tyto stimuly badatelov mysli n ím intelektuáln atraktivní, hovo í Polányi o vjemu vnit ní intelektuální krásy a probuzení jakéhosi heuristického zaujetí, zanícení i vá-n (angl. passion). Vfldy jen ten, kdo m fle být pln zaujat a vyprovokován daným problémem, je p i-praven jej za ít e-it s nad jí, fle dosáhne objevu. Naopak ten, kdo problém nevnímá, kdo jím není zaujat, kdo neobjevil jeho vnit ní krásu, nem fle o n j mít ani zájem. Podobn je tomu v okamfiku, kdy je problém vy e-en. Ztrácí pro badatele své kouzlo a jifl jej nechává klidným.⁷⁸

Intelektuální vá-e se podobá jakémusi intelektuálnímu pot -ení nebo spí-e zálib v daném oboru. Je charakterizována radostným vzru-ením z vjemu nové vize, zaujetím pro sm r, jakým jej p íslu-ná vodítka orientují, a pot -ením z moflných zisk , jaké vize slibuje, ale i nespokojeností, smutkem i beznad jí, pokud kognitivní proces stagnuje nebo se ukazuje, fle nikam nevede.⁷⁹ Proto motivuje k hlub-ímu kontaktu s poznávanou realitou. Nebo tam, kde badatel vnímá radost z porozum ní danému problému a z náznak slibujících moflnost objevu, tam také z stává. V procesu p ebývání se no í do prostoru dal-ích vodítek a nechává si jimi napl ovat mysl, ve které vzniká obraz p íslu-ného vzorce reality, a tudífl i poznání jeho podstaty. Tatáfl intelektuální vá-e pak ponouká badatele, aby poznané sd lil odborné i laické ve ejnosti, a podporuje jej k sepsání svých tezí v záv re né zpráv nap . diserta ní i habilita ní povahy.⁸⁰

Polányi v-ak také upozor uje, fle tento vjem intelektuální krásy a zanícení v í ní nez stává jen personálním úsudkem jednotlivce, ale má rovn fl komunitní charakter, tj. má sjednocující povahu. Spole n sdílený zájem o krásu oboru ovliv uje spole nou kontemplaci reality a zároveň se podílí na rozhodnutí, emu se bude v decká komunita v novat a ím se bude zabývat, resp. formuje podobu v deckého zájmu, v deckého názoru a cíl systematického stu-

⁷⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 138-142.

⁷⁸ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 144.

⁷⁹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 134.

⁸⁰ Srov. POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 38-39.

dia. Primárně tedy nejde o metodologii, její standardy by určovaly, co je v decké a co nikoliv, ale o v decký zájem.

Tuto skutečnost Polányi ilustruje na několika příkladech. Zmíní uje astrologii, které byl v určitém období dříve jin v novém v decký zájem bez ohledu na to, že její závěry jsou zcela nevdecké. Podobně je tomu i v případě marxismu, který byl prezentován v deckou formou přesto, že šlo o zpolitizovanou ideologii. Podle téhož principu tak také došlo k tomu, že pod vlivem sv. Augustina byl na dlouhou dobu upozaděn v decký zájem o přírodní vědy, protože nepříspěly k poznání Boha.⁸¹ Na základě téhož principu byl upozaděn v decký zájem o teologii, bez ohledu na to, zda podstata její práce vykazuje prvky v deckosti i nikoliv, ale protože se ztrátou její intelektuální krásy ustalo v určité dříve jiné etapě rovněž zájem v decký.⁸²

V této souvislosti se jeví požadavek ideové neutrality i nezájatosti v ději jako bezpředmětný a Polányi jej dokonce považuje za neudržitelný, protože by pokřivil samotný kognitivní proces. Intelektuální zaujatost má, podle Polányiho, šafirmativní obsah. Ve vědě jsou v decký zájem a v decká hodnota fakt potvrzovány tím, že zájem a hodnota není spatřována nikde jinde. Tato selektivní funkce zaujatosti (i) je doplněna heuristickým impulsem, jenž spojuje uznání v decké hodnoty s vizí reality, která slouží jako průvodce kognitivním procesem. Heuristické zaujetí i vášeň je hnací silou originality. Je to síla, jenž nutí badatele opustit akceptovaný rámec průvodní interpretace a ponouká jej, aby se oddal (angl. commit) rámci novému, který se stává jeho novým přesvědčením i vírou, pro které je zaujat natolik, že je možné hovořit o fundamentální v decké kontroverzi,⁸³ která se obvykle rozehraje v diskusi o radikálně novém a překvapivém objevu.

1.2.2.5 Závazek víry

Mluví-li Polányi o víře, pak nemá na mysli víru jakožto subjektivní přesvědčení o tom, co je empiricky nedokazatelné i nepozorovatelné, ale poukazuje především na schopnost víry otevírat i odhalovat poznání a stát se tak jeho prostředníkem. Snáší se tedy postihnout vztah víry a poznání ve smyslu, o jakém hovoří sv. Augustin,⁸⁴ když říká: *šnisi credideritis, non intelligitis, neboli jestliže neuvěříte, neporozumíte.*⁸⁵

⁸¹ *šNe-asten ten lov k, jenž vě to znaje, nezná Tebe; blažen pak ten, jenž věho toho neznaje, zná Tebe! Kdo vě-ak zná obojí, není blažen j-í pro ty nauky přírodní, nýbrž v tobě samotném jest blažen, jestliže poznává Tebe, oslavuje Tě jako Boha a děkuje Tobě nestává se marným ve svých myšlenkách (srov. Vyznání: V,4).*

⁸² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 139,141.

⁸³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 159.

⁸⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 266.

⁸⁵ *B h nám pomůže a u jiných nás chápavými věi tomu, v co věíme. Vždy si můžeme být jisti, že správně kráčíme po cestě, o jaké prorok říká: šJestliže neuvěříte, nepochopíte (Iz 7,9). (AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, kniha I, kp. 2, sekce 4).*

Polányi hodnotu víry ve věd obhájí s poukazem na samotnou podstatu vědecké práce a podstatu kognitivního procesu. Víra je podle něj úzce spojena s vědeckými axiomy, standardy a metodami sdílenými badatelskou komunitou vědy, ale pro vědeckou práci mají nějakou hodnotu. Tato hodnota se ukázala díky úspěšné aplikaci této metodologie v případě minulých objevů, a tak je aplikována i nadále. Víra je spojena s vědeckým zájmem a se zánícením pro vyřešení kráse určitěho problému, jejichž obhajoba nemůže poskytnout žádné relevantní evidence, protože jejich opodstatnění vychází ze samotného zaujetí pro danou věc. Víra je orientována na skrytou realitu ve spojení s přebýváním mezi jejími náznaky a s oddaností vědi kognitivním vodítkům, jež badatel sleduje s nadějí, resp. věřící, ale jejich provedou k objevu, jehož hodnota je stanovena rovněž v rámci víry. Ve které poznání je tak vybudováno na fiduciárním rámci, bez něhož by nebylo možné, protože, jak je zde naznačeno, tkví v samotné podstatě jakéhokoliv kognitivního pokusu o vystižení poznávané reality.⁸⁶

Polányi proto v této souvislosti hovoří o tzv. fiduciárním naprogramování (angl. fiduciary programme) poznání. Badatel subsidiárně nahlíží poznávanou realitu a nechává se zaujmout vizí, o níž tacitně věří, ale v její perspektivě poznání dosáhne. V této vizi se s důvěrou spoléhá na své subsidiární vědomí spojitěho významu v poznávaném vzorci reality, který interiorizuje do tacitního poznání ve své mysli. Přitom část z tohoto poznání posouvá do ohniska svého fokálního zájmu a začíná postupně vyslovovat výroky vyjadřující jeho porozumění, pomocí nichž vystihuje to, o čem je přesvědčen, ale to nepochází ze subjektivizujícího přesvědčení jeho rozumu, ale z reality samotné. Víra tak v podstatě stojí na počátku kognitivního procesu, ale zároveň vzniká pod tlakem reality, která je poznávána. Podle Polányiho proto šnelze mluvit o faktech, poznacích, důkazech ani o realitě jinak, než v rámci závazku a oddanosti vědi věřící, která konstituuje výzkum faktů, poznatků, důkazů a reality, a proto je závazek víry jedinou cestou, jak navázat kontakt s realitou.⁸⁷

V této souvislosti se podle Polányiho jeví korespondenční teorie pravdy jako problematická, protože aktuální výroky o faktech a jejich pravdivosti jsou podpořeny vírou v rámci badatelova závazku vědi realitě. Jinými slovy, badatel důvěřuje jejich pravdivosti, protože věří, ale k jejich poznání došlo v kontaktu s realitou. Pracuje s výroky, které vzešly z jeho tacitního porozumění na základě víry v realitu, kterou pomocí subsidiárního vědomí zaujal. Výsledné výroky však mají povahu přesvědčení o jejich pravdivosti, protože se badatel s důvěrou spolehl na vizi svého subsidiárního vnímání spojitěho významu v poznávaném vzorci reality. Výrok tak vyjadřuje pravdivostní hodnotu, která však nekoresponduje s realitou,

⁸⁶ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 266-267.

⁸⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 303.

ale spí-e s jeho vírou ve vizi reality, a proto m ě vyslovit spí-e fiduciární výrok typu Šsem p esv d en, fle÷nebo Šv ím v÷. Takto formuluje své porozum ění teologie jakofto soubor výrok tvo ících její vyznání víry. Klasické v dy tuto fiduciární hodnotu svých výrok podle Polányiho zatím spí-e p ehlíflí, i kdyfl se bez nich rovn fl neobejdou. Pravda je tedy podle Polányiho šn co, co m ě být my-eno pouze tak, fle jí slouflíme,⁸⁸ podobn ě jako poznání reality m ě nastat jen v oddanosti v í realit ě a ve slufb ě, jejímfl cílem je napomoci skryté realit ě, aby pomocí náznaě a vodíteě odhalila v na-í mysli to, co bylo dosud skryté. Jako tedy badatel touflí po poznání reality a v-e pod izuje dosaěení svého cíle, stejn ě tak musí milovat pravdu a v-e pod izovat jejímu postihnutí.

Víra je personálním závazkem oddanosti v í poznávané realit ě a zároveň vyjád ěním jakéhosi personálního souhlasu s poznáním podle toho, jak odpovídá badatelovy vizi závislé na podn tech p íjatých z reality. Není v-ak projevem badatelovy libov le, nebo i kdyfl je pln ě zakotvena v osob ě poznávajícího, je zároveň orientována na realitu poznávaného. Proto je také úzce spojena se závazkem v í pravd ě, který apeluje na badatelovu morální zodpov ědnost. Badatel m ě touflit po tom, aby jej jeho bádání p ívedlo k objevu toho, o em v í, fle to v realit ě tu-í. Av-ak v okamfliku, kdy jej vodítka poznání odvádí jiným sm ěrem, musí se poslu-ñ pod ídit jejich šv lio ve ví e, fle jej povedou k oprav ě jeho p edporozum ění, a tedy k poznání pravdy. Polányi proto shrnuje, fle šsvoboda poznávajícího ínit, jak si p eje, je p e-moěena svobodou zodpov ědné osoby ínit, jak musí,⁸⁹ jak o tom mluví nap ě i Martin Luther, kterého Polányi v této souvislosti rovn ě zmí uje.⁹⁰

Rozhodnutí k výzkumu ur ítého problému je tudífl jakousi sázkou, do které badatel vkládá v-e, co má a v-e, ím je, šaby vyrovnal protiklady opatrnosti a zanícené odvahy tím, fle uváflí, jak nejlépe vyuflít dary, talenty, schopnosti a vodítka poznání, jefl má k dispozici.⁹¹ Badatel pro podporu svého rozhodnutí nemá tak ka fládné evidence, jefl by podpo ily jistotu jeho vize, kterou na po átku zaujal, nefl sv j vlastní personální úsudek a d v ru k výstup m svých p edch dc ě, které propojují vztah empirické observace s pozorovanou realitou (tedy

⁸⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 305.

⁸⁹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 309.

⁹⁰ Výrok pochází ze sly-ení sn mu ve Wormsu z roku 1521. Kdyfl tehdy Luther skon il sv j projev, ekl mu mluv í sn mu: šNeodpov d l jsi na otázku, která ti byla poloěena (í) Odvolá-, nebo neodvolá-?o Luther odpov d l: šJelikofl nejjasn ějí Velí enstvo a urozené panstvo fládá ode mne jasnou, prostou a p esnou odpov ě, dám vám ji a zní takto: Nemohu pod ídit svou víru ani papeflí ani sn m, protofle je nad slunce jasné, fle se ásto mýlí a navzájem si proti e í. Proto tedy dokud nebudu p esv d en d kazy z Písma svatého nebo zdravým rozumem, dokud nebudu p esv d en t mí stat mí, jefl jsem uvád l, a dokud se tím neuvolní mé sv domí vázané Bofím slovem, nemohu odvolat a neodvolám, nebo se neslu-í k es anu, aby mluvil proti svému sv domí. Zde stojím a nemohu jinak. B h mi pomáhej. Amen.ö (DØAUBIGNÉ J. H. M. *History of Reformation in the sixteenth century*, sv. 4).

⁹¹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 310.

osobu poznávajícího s poznávaným), a co provází poznávajícího kognitivním procesem. Jeho rozhodnutí je personální hypotézou, jejíž míra jistoty se spíše odvíjí od míry důvěry v poznatky a objevy předchůdců, na nichž je ve výzkumu navazováno, a které se podílí na míře jeho kompetencí, na jejichž základě se s vírou rozhoduje.

Každý badatel je tak podoben Kolumbovi, který vsadil velké bohatství a svou cestu, když na základě své víry v apokryfní Ezdrášovo proroctví uvěřil, že svět je rozdělen na šest světadílů oddělených oceánem (2Ezd 6,42), a s využitím Toscanelliho map vyplul do Indie západním směrem, aby si to u svého domova nebo objevil mnohem více, než tušil: nový kontinent.⁹² Tento risk omylu tak provází každý velký objev, který byl ve věd dosáhnut a neexistuje žádný způsob, jakým bychom se mu mohli vyhnout. Badatel je však doslova nucen k rozhodnutí ze strany svého zaujetí pro své předporozumění, ale také ze strany reality, jakou nahlíží a která jej ponouká, aby se vydal směrem, jež naznačuje. Bez ochoty pustit se do takového risku ve vědě a naději v dosažení objevu, není objev možný, pokud badatel nechce jen o obrazně vyjádřit své předpoklady na místě. Jeho dosažení je však možné také proto, že víra byla na počátku v úzkém kontaktu s realitou, a tak působila k jejímu porozumění.⁹³

Polányi tento akt rozhodnutí přirovnává ke konverzi, neboť je spojen s definitivním personálním tacitním souhlasem víry nasmlouvaným výzkum v příslušném směru, jakým naznačují vodítka reality, která badatele ponoukají k takovému aktu. Přitom však není eliminována pochybnost, ale zůstává součástí zodpovědného zvažování a sebekritiky, jako je tomu švédským esťákům, které říká, že bychom se měli přidržet toho, v co opravdu věříme, protože dříve jsme neproniknutelným náznakům, které nás k vědě ponoukají a to dokonce i tehdy, když se nám zdá, že je dokonce na dosažení absurdní nízka,⁹⁴ protože věříme více, než bychom měli být vyjádřeno, a proto musíme být otevřeně nedůvědatelnému. Akt intelektuální konverze se tak stává aktem dedikace o jakéhosi personálního zasvěcení i oddanosti danému badatelskému projektu i svému oboru, pro který se badatel obětuje, směřuje za něj svůj život (slovy Exupéryovými) a nechává se jím po dlouhou dobu trýznit, dokud nedosáhne slastného okamžiku objevu doprovázeného radostným zvoláním Šeuréka: a dokud se s vyřešením problému nedostaví také upokojení jeho intelektuálního zanícení.

1.2.2.6 Tacitní dimenze poznání

Způsob, v jakém je možné s oprávněností věřit více, než bychom měli být vyjádřeno, je podobný způsobu, v jakém je možné vědět více, než bychom měli být sděleno. Oba tyto způsoby jsou sou-

⁹² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 310.

⁹³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 310-311.

⁹⁴ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 318.

částí tacitního poznání, které jí bylo prezentováno výše. Tento typ poznání souvisí se schopností získat při poznávání příslušného vzorce reality jakési tacitní předporozumění, které je subsidiárně odvozeno z identifikace spojitého smyslu v poznávané realitě. Důležité je se tak v závazku víry a oddanosti vůči přítomnosti skryté reality, se kterou může poznávající navázat kontakt. V rámci tohoto kontaktu poznávající postupně přichází k předporozumění oné reality a může zahrnout všechny projevy poznávaného objektu jako náznaky, které jej povedou k objevu, protože se náhle objevují jako obraz poznávané reality v jeho mysli. Jde o koncept poznání jako personálního předporozumění, které se v tomto okamžiku stává perspektivou, v jejíž vizi poznávající dosahuje poznání, a koliv nemůže specifikovat základ svého předporozumění.

Toto předporozumění se však neděje toliko v personálním vztahu poznávajícího s poznávaným jakoby samo o sobě a nejde o vnášení vlastních představ do poznávané problematiky, ale má zakotvení v badatelské komunitě příslušného oboru, ke které badatel svým zájmem náleží, a tak má také svůj komunitní rozměr. Podobně jako badatel asimiluje obraz reality poznávaného objektu tím, že přebývá v prostoru jeho existence, asimiluje i rámec předpokladů, který je nesen jeho badatelskou komunitou v tradici příslušného bádání. Badatel se tak jednak spojuje s realitou objektu svého zájmu, jednak spoluvytváří jedno společné se svými kolegy, s nimiž sdílí předmet svého zájmu, jednak navazuje na bádání svých předchůdců, s nimiž sdílí předporozumění dané problematice, a navazuje na jejich práci rozpoznáním nového problému.⁹⁵

Nejde však o prostou výuku formulovaných poznatků, a tedy o explicitní poznání, ale mnohem více o osvojení umění poznávat v daném oboru, o důrazy a ideály daného oboru a o tacitní předporozumění předmetu zájmu v intencích daného oboru. Tomuto umění totiž nelze využívat pouhým memorováním, protože vyslovením explicitních výroků se sděluje mnohem více, nežli mluví předpokládají. Každý výrok je tak obohacen o jakousi tacitní dimenzi, která nese obsah, kterého si není mluví explicitně vědom. Toto sdělení se tak předává spíše formací každého jednotlivého badatele v daném oboru a jeho uváděním do příslušného kontextu tohoto oboru, což se děje jaksi automaticky při přebývání s významnými představiteli v díj jako u učitele a s dalšími kolegy. Student daného oboru tak asimiluje tacitní šrámec předpokladů, který se projevuje tím, že o věcech za jiná přemýšlet jistým a zcela zvláštním způsobem,⁹⁶ jaký i přesto odpovídá ladění jeho oboru. Tento rámec je tvořen souborem předpokladů (jakýmsi vyznáním víry o předmetu zájmu) a souborem přístupů k pojetí daného předmetu zájmu. Pokud jej badatel asimiluje, přebývá v něm jako ve svém vlastním těle, a tak se mu

⁹⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 59.

⁹⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 60.

tento rámec stává společnou sdílenou vizí, v jaké pohlíží na daný problém. Stává se mu tacitním interpretačním rámcem, který je součástí jeho nevyslovitelného tacitního poznání, a tedy rovněž součástí oné tacitní dimenze jeho poznání, která ovlivňuje jeho dovednosti, pomocí nichž postupuje ke řešení určité zkušenosti a s její pomocí tak tvoří personální úsudek, který pak podmiňuje jeho subsidiární v domě daného problému.⁹⁷

Naše poznání je tak podle Polányiho postaveno na šnespecifikovatelném procesu umění poznávat, ve kterém se neuplývá jen explicitní poznání, ale i to, čemu badatel porozuměl a umí to použít, aniž by si byl schopen uvědomit, že to používá, a že je na tom bytostně závislý.⁹⁸ Polányi tak nehovoří o nevyslovených poznacích, ani o zamlčených (implicitních) předpokladech a premisách, ale spíše o nevyslovitelném a tacitním porozumění (angl. comprehension), jehož základ není jen v osobě poznávajícího, ale i v poznávané realitě a v badatelské komunitě a je vyjádřen jako znaectví daného oboru.

Tacitní dimenze poznání je tak vyjádřena jakýmsi interiorizovaným paradigmatickým obrazem reality sdíleným v dané badatelské komunitě, pomocí níž badatel zvažuje subsidiárně vnímané náznaky skryté reality. Je tacitně zaujatou perspektivou vedoucí poznání ve směřovaném tmito náznaky a základem pro posouzení výsledné vize poznávané reality.⁹⁹ Jinými slovy, stává se tacitně pochopenou teorií daného oboru v dané době, v jejímž světle je nahlížena poznávaná realita. Explicitní část této teorie může být využívána, ale její tacitní porozumění se projevuje tím, že je badatel schopen ji aplikovat v praxi svého bádání. Tímto způsobem tedy tacitní dimenze pomáhá produkovat předporozumění daného problému, který poznávající v poznávané realitě subsidiárním způsobem vnímá.

1.2.2.7 Vyslovit nevyslovné

V této souvislosti se nabízí otázka po tom, zda a jak je možné artikulovat poznání vzelelé z tacitního porozumění? Proces předvedení tacitního porozumění do oblasti fokálního vnímání, a tedy do prostoru artikulace, se podle Polányiho rovná procesu poznání. Tento proces byl předrovnán k intelektuální kontemplaci poznávané reality, která vede k subsidiárnímu zaujetí určitého vzhledu do problému a následně k vytvoření určitého porozumění v mysli poznávajícího, které pak může být částečně vysloveno pomocí již artikulovaného interpretativního rámce. V tomto rámci se protíná tacitní porozumění danému výseku reality s již artikulovaným souborem poznatků a teorií, které napomáhají tacitní porozumění explicitně uchopit, protože novým objevu, které tacitní porozumění nese jako svůj obsah, je součástí stávajícího

⁹⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 60.

⁹⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 62.

⁹⁹ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 25.

systemu poznání, i když dosud bylo neznámé. Badatel totiž nezávazně kognitivní proces bez ohledu na stávající systém poznatků a teorií, ale svým výzkumem na něj navazuje. Objev tak uhl byl tacitní součástí tohoto systému dříve, než byl poznán, i když si jej nikdo do té doby neuvědomil. Jeho explicitní uchopení je tak umožněno díky jeho přibuznosti, resp. příslušnosti k danému systému v daném oboru, na který navazuje.¹⁰⁰

Jako je poznávající personálně zaujat určitými vodítky poznávaného objektu, která sleduje v zánícené touze po jeho poznání, je i mluvčí zaujat snahou vyslovit to, čemu porozumí. Záměr a účel této snahy ponouká mluvčího ke snaze komunikovat své porozumění, které se pokouší se zánícením vyslovit. Polányi doslova hovoří o zánícené komunikaci (angl. *passionate communication*), jejíž motiv nutká mluvčího stejným způsobem, jako byl ponoukán poznávat. Jako byl dříve nucen identifikovat podstatu vzorce reality, je nyní nucen identifikovat její charakteristické rysy, aby mohl zvolit pojmy, které by nejlépe ji vystihly dané rysy příslušného vzorce reality. Avšak jako je rozmanitá realita, v níž každý objekt manifestuje svůj význam v příslušné konfiguraci vztahů s ostatními objekty a společně tak vytvářejí vzorec, jehož spojitému významu se poznávající pokouší porozumět, tak i pojmy manifestují svůj význam v příslušné konfiguraci vztahů s dalšími pojmy a vytvářejí tak ustálená slovní spojení, v nichž manifestují určité aspekty svého ustáleného významu. Tyto konfigurace pojmů a slovních spojení tak svým významem odpovídají určité konfiguraci prvků poznávané reality, a proto musí mluvčí porovnat významové aspekty slovních spojení s významovými aspekty spojitého vzorce reality, a tak vybrat z možných pojmů ty, které budou nejvíce realitu vystihovat.¹⁰¹

Jako v procesu poznání sehrál svou roli personální úsudek, v jehož rámci bylo nutné tacitně rozhodnout kam orientovat subsidiární pozornost, tak se děje i v procesu vyslovení, kde je mluvčí nucen orientovat subsidiární pozornost na spojitý význam konfigurací příslušných pojmů a tacitně rozhodnout, jaké slovní spojení nejlépe ji vystihne jeho porozumění. V prvním případě se tak stalo prostřednictvím vjemu spojitého významu daných pojmů, který byl záležitostí subsidiárního vnímání, jež byl pomocí přebývání s objektem poznání interiorizován v mysli poznávajícího, takže náhle vytvořil obraz poznávané reality, jež poznávajícímu vytanul na mysli jako spontánní nápad. Ve druhém případě proces identifikace pojmů předpokládá subsidiární vjem spojitého významu příslušné pojmové konfigurace. Přebýváním v terminologickém pojmosloví daného oboru interiorizuje mluvčí obraz spojitého významu příslušné konfigurace pojmů ve své mysli, takže po určité době zrání, uvážování a porovnávání

¹⁰⁰ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 74.

¹⁰¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 78-80.

může v jediném okamžiku tacitně asimilovat do jednotné vize obraz reality s terminologickým obrazem. V perspektivě této vize pak spontánně vytane na mysl i nápad, jak porozumění vyslovit. Proces artikulace tacitního porozumění je tak stejně nespecifikovatelný jako proces poznání.

Mluvit o nějaké věci vlastně znamená umět zosnovat pojmy do určitého významového vzorce, ve kterém budou dostatečně sobě samým pro to, aby co nejvhodněji vystihly význam, který manifestuje objekt v příslušném vzorci vztahů v poznávané realitě. Nejde tedy primárně o pojmy, ale o významy, které vzájemně naznačují. Svou roli zde sehrává míra zručnosti, s jakou si mluvčí osvojuje kompetence ve svém vlastním oboru. V souvislosti s problémem artikulace jde o schopnost i dovednost umět mluvit o dané věci pomocí aplikace odborného jazyka i teorie. Jinými slovy, jde o dovednost klasifikovat pojmy do jakýchsi významových tříd v rámci odborné terminologie, pomocí nichž by bylo možné jednotlivé úrovně a oblasti reality vystihnout, definovat a pojmenovat. Vyslovením se tak mluvčí pokouší navrhnout určitou reprezentaci reality v těchto pojmech i symbolech tak, aby z jeho výroku mohl posluchač vytušit obraz reality, který se v kognitivním procesu vynoří v mysli mluvčího. Vyufflí-li k tomu mluvčí pojmy, jež mají ustálený význam v příslušné konfiguraci, která tento ustálený význam produkuje, pak umožní uje svému posluchači, který sdílí tento ustálený význam, aby rychleji a jednodušeji porozuměl jeho artikulované reprezentaci reality nového objevu. Vzhledem k tomu, že je artikulace závislá na těchto personálních dovednostech jako poznání, je proto schopnost artikulace nespecifikovatelným uměním stejného druhu jako umění poznávat. Mluvčí tuto schopnost buď personálně ovládá, a pak může své porozumění vyslovit, nebo ji neovládá, a pak není schopen vyslovit to, čemu porozuměl.¹⁰²

Proces artikulace je tak ve své podstatě procesem kooperace tacitního porozumění a explicitního poznání, ve kterém svou roli sehrává vnímání, resp. orientace pozornosti. Polányi rozlišuje dvě základní domény naší artikulace. První doména postihuje oblast, ve které je tacitní komponenta poznání tlumočena jednoduše pochopitelnou věcí v rámci explicitního poznání a implikuje vyslovitelné porozumění. Pozornost je v této oblasti věnována fokálně vnímanému smyslu, na který poukazují subsidiární vnímané znaky. Subsidiární v doměně vyufflívaná dané znaky jen jako nástroje, jejichž prostřednictvím se poznávající fokálně soustředí na spojitý smysl, na který poukazují. Tyto znaky jsou tak upozadněny ve prospěch daného smyslu.¹⁰³ Polányi tyto znaky chápe jako indikátory, které neprezentují sami sebe, ale poukazují k danému smyslu. Zaměřují tak naši pozornost na objekt, který je v doměně znám nebo

¹⁰² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 81-82.

¹⁰³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 91.

poznáván. Tento způsob artiklace ilustruje například tení textu i naslouchání. Tená se nesoustředí na dané znaky, ale na smysl, který naznačují (indikují). Indikativnímu znaku tak schází ná- vlastní zájem, který je orientován na významovou úroveň na-eho v domí, ve kterém artiklace samovolně vyvstává mluvčímu na mysli. Indikátor je tak nutně přítomen procesu sdělení smyslu, i když je upozaděn.¹⁰⁴

Druhá doména postihuje oblast, ve které tacitní porozumění přesahuje možnost explicitního poznání a implikuje porozumění nevyslovitelné. Pozornost je v této oblasti věnována subsidiárně vnímanému smyslu, na který není možné orientovat také pozornost fokálního druhu. Subsidiární vnímání se v tomto případě nesoustředí na věc o sobě, ale na její přítomnost, která následně přispívá k tacitnímu porozumění. Polányi tento způsob poznání ilustruje například osvojení si dovednosti, v jejím případě není člověk schopen ani nucen vyslovit, jak k osvojení došlo, ale je schopen ji využít. Příkladem může být cyklista, který nemusí znát fyzikální zákonitosti pro vytvoření rovnováhy na svém bicyklu, a přesto je schopen jízdy. V tomto případě se v mysli náhle vynoří obraz dané přítomnosti se všemi předpoklady a závazky, které k porozumění napomohly, bez možnosti toto porozumění vyslovit.¹⁰⁵

Jedinou možností, jak komunikovat toto porozumění je podle Polányiho symbolická komunikace, v jejím rámci symbol přitahuje naši pozornost na sebe a svou přítomnost. Poddáme-li se zcela jeho moci, pomůže nám integrovat vnímání a předpoklad, není by to u něj prostě indikativní znaky. Pozorovatel symbolu však v něm nemůže stát v nezájemné pozici, ale musí personálně participovat na jeho významu. Musí se ponořit do symbolu, přebývat v jednotlivých subsidiárně vnímaných prvcích, jež symbol tacitně naznačuje, aby postihl jejich spojitý význam. Příkladem takové komunikace může být vyvěšení státní vlajky. Tento akt vyvolává v jeho pozorovateli celou řadu dojmů, které jej ponoukají k zaujetí určitého gesta, nebo v něm vzbuzují určité vlastenecké emoce, protože pozorovatele tacitně vtahují do kontextu, se kterým je státní symbol spojen. V rámci symbolické komunikace dochází také k předání a šíření formací dovedností, které nelze jednoduše využívat. U edník vstupuje do jednání svého učitele tím, že je napodobuje, a tak si osvojuje jeho způsob práce, aniž by musel, nebo i mohl být tento způsob v detailech explicitně formulován a vysvětlen. Tacitní porozumění v této doméně je tak vyjádřeno šířím formou aktu, výkonu i provedení, nebo v rámci nějakého rituálu, který je sám o sobě symbolickým.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Srov. POLANYI, M. & PROSCH, H. *Meaning*, s. 69-71.

¹⁰⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 87-88.

¹⁰⁶ Srov. POLANYI, M. & PROSCH, H. *Meaning*, s. 71-74.

V této souvislosti upozorňuje Polányi na tzv. teologii prováděnou jako *via negativa* v tradici mystické teologie. ŠRituál vede k esenci k jednotě s tím, kdo je za ve-kerým bytím a ve-kerým poznáním. V cíli nejsou viděny v ohnisku fokální pozornosti, ale jako součást kosmu, jako rys Boží existence vnímaný subsidiárně. K esenci mystické *communio* se světem hledá smíření, které je součástí vykoupení. Jde o sebevydání člověka Boží lásce v naději na dosažení odpoutání a na vstup do jeho přítomnosti. (1) K esenci náboženství je každodenním jednáním ve snaze opustit minulé a udržet kontakt s láskou a touhou po Bohu, který může být milován, ale nemůže být pozorován. Blízkost Boží nemá observační charakter, aby upoutala pozorovatelovu pozornost, ale zkušenost této blízkosti má spíše charakter transformativní. Mystik mluví o náboženské extázi pomocí erotických pojmů, nebo artikuluje vášnivě zanícení, které se podobá spíše usebrání, ve kterém se vzdává snahy o dosažení poznání. Toto sebeodevzdání koresponduje s aktem setrvání a přebývání ve strukturách náboženských rituálů, které jsou nejvyšším stupněm přebývání s Bohem. Rituál zahrnuje sekvenci gest, které vtahují celou osobu do rituálu, v němž je zcela absorbována.¹⁰⁷ Pomocí těchto rituálů je pak dosahováno poznání spíše ve vzájemném přebývání i soužití s Bohem, jehož poznání je dosaženo v procesu vynoření obrazu aspektu Boží podstaty v mysli poznávajícího. Teolog tak může svým posluchačem o Bohu mnohé říci, ale nemůže prozradit vše, i kdyby sám chtěl, nebo k aktu plného prozrazení, a tedy porozumění, může dojít teprve v rituálech k esenci iniciace.

1.3 TEOLOGIE PO POLÁNYIM

Otázka po náboženském poznání byla pro Polányiho spíše sekundárním zájmem, i když v závěru svého života zamýšlel pojednat z hlediska své filosofie i o tomto epistemologickém problému. Zdravotní stav mu to však již nedovolil. Cílem jeho práce byla především rehabilitace obecné epistemologie po konci novověku s ohledem na poznání v dekadě. Na mnoha místech své práce však činí velmi významné narážky na srovnání epistemických aspektů v souvislosti s náboženstvím a teologií. A koliv jim schází nějaké podrobnější rozpracování ze strany samotného autora, stávají se východiskem teologického promýšlení jeho práce, jak na to poukazuje i široká diskuse o aplikaci Polányiho filosofie v teologii. Stejně výzvu však představuje výše zmíněný předpoklad, že v podstatě není rozdíl mezi poznáním v dekadě a teologa, protože mají stejné kognitivní schopnosti a sdílí tutéž realitu. Tento závěr se spolu

¹⁰⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 197-199.

s ostatními podmínky nabízí k tomu, aby se teologové začali vážit v novat výstup m jeho práce a zkoumali její opodstatnění a příp. možnost její aplikace na epistemologii náboženskou.

Teologie v dialogu s Polányiho filosofií personálního poznání, který je veden vlastně od roku 1965, kdy byla obhájena první disertační práce na toto téma, tak byla postavena před úkol uvážlit Polányiho kritiku osvícensky pojeté vědy a zvážlit, zda se jeho námítky rovněž týkají podstaty a způsobu provádění její vědecké práce. Protože se projevil poměrně značný destruktivní vliv osvícenské epistemologie na teologii, došlo k uvážlení určitých podmínek a aspektů Polányiho teorie vědy, které byly zvláště vhodné pro opětovnou rekonstrukci teologie, a zároveň se zohledňovalo, nakolik je Polányiho filosofie v teologii aplikovatelná a využitelná. Výsledkem bylo množství prací, které se v rámci různých přístupů snaží na tyto výzvy reagovat. Byly tak položeny základy určitého obnoveného směru k esenské náboženské epistemologie, jež ovlivňuje způsob teologické práce, který Jaroslav Vokoun nazývá teologií po Polányim.¹⁰⁸

Andrew T. Grosso však v této souvislosti upozorňuje na jistou ošidnost takových pokusů. Podle jeho soudu se totiž na jedné straně měla náboženská epistemologie nechat zcela pohltit Polányiho teorií personálního poznání, což by mohlo vést k artikulaci náboženské epistemologie zcela v polányiovských pojmech, čímž by teologie přišla o svůj předchozí vývoj. Na straně druhé měla dialog mezi oběma epistemologiemi vyústit ve zjištění, že obě spolu vzájemně metodologicky korespondují, oboustranně se podporují, ale jejich závěry nemají žádnou transformativní implikaci ani pro jednu, ani pro druhou disciplínu, takže by se Polányiho přínos ukázal jako bezpředmětný.

Grosso se při tom odvolává na rozlišení nabízené Thomasem F. Torrance a Alistirem McGrathem, v jehož rámci se ukazují dva základní přístupy, ve kterých je Polányiho teorie užívána buď jako podkladová (angl. foundational use) nebo ilustrativní (angl. illuminative use). První přístup považuje víceméně naprostý závazek vůči Polányiho díraz m, při němž Grosso tvrdí, že docela dobře nedoceňuje dogmatický charakter teologie a její epistemologie. Druhý přístup spoívá ve snaze odhalit a selektovat možnosti sblížení v určitých příznačných bodech obou epistemologií, při němž svou inspiraci hledá v Polányiho epistemologii pod přízračným prizmatem zájmu.

Ve snaze vyhnout se tímto rizikům pak Grosso navrhuje slevit ze striktního následování tohoto i onoho přístupu a navrhuje hlavní tematické okruhy, jejichž komparativní posouzení z hlediska obou typů epistemologií by napomohly rozhodnutí, jakým relevantním způsobem

¹⁰⁸ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 45.

bem je možné aplikovat Polányiho teorii na náboženskou epistemologii. Mezi tyto okruhy patří problematiku tzv. common sense ve smyslu intuitivního uchopení smyslu v porovnání se sensus fidei, dále problematiku hermeneutiky zkušenosti v porovnání imanentního a transcendentního pojetí, dále roli víry na úrovni sekulární a náboženské epistemologie a problematiku modelu reality jakožto multidimenzionálního i stratifikovaného.¹⁰⁹

Pro účel této úvodní přehledové studie o Polányiho teorii poznání byla proto zvolena práce autorů, jejichž texty dobře ilustrují různé přístupy k pokusu o aplikaci Polányiho teorie na teologii a zpodobují její práce vzhledem k výše naznačeným okruhům témat.

Prvním autorem je Richard Lee Gelwick, který upozorňuje, že Polányiho koncept poznání je inspirován křesťanským paradigmatem spásy. Centrálními pojmy, z jejichž pozice je tato inspirace přijata, jsou milost a víra. Polányi představuje poznání dosud skryté reality jakožto poznání objektu, nad nímž poznávající nemá žádnou kontrolu. Objekt transcenduje jeho možnosti a schopnosti, nebo zůstává dosud skrytou realitou. Poznání se tak podle Polányiho uskutečňuje teprve jako objevení (příp. zjevení) poznávaného objektu před tváří poznávajícího (aspekt milosti), přičemž poznávaný objekt dovoluje a umožňuje poznání z hlediska perspektivy, s jakou k poznání poznávající přistupuje (aspekt víry). Samotný akt poznání pak Polányi přirovnává k aktu konverze, tedy jako obrácení intelektuálního zájmu od dosud známého k novému poznávanému, avšak nikoliv na základě libovolného poznávajícího, ale pod tlakem vle poznávaného objektu. Základním prostředkem tohoto způsobu poznání pak není observace ve smyslu vidění, ale nahlížení ve smyslu kontemplace. Gelwick v této souvislosti sleduje problematiku poznání Boha ve vztahu přirozené teologie a teologie zjevení, kde sleduje kognitivní roli Boha a člověka v relacích svoboda o poslušnost a aktivita o pasivita.

Druhým autorem je Avery Dulles, který hledá metodologický přístup, jež by napomohl mluvit o Božím zjevení a nabídl vhodný prostředek jeho uchopení. Na příkladu jednotlivých tradičních teologických modelů ilustruje obtíže, jaké se objevují při pokusu postihnout nevýslovné mysterium Božského zjevení. Určité východisko z těchto obtíží nalézá v Polányiho teorii poznání, která zohledňuje v kognitivním procesu rozlišení dimenze explicitního a tacitního poznání a obě dimenze bere zcela vážně, aniž by jednu upřednostnila před druhou. Dulles aplikuje Polányiho teze v modelu zjevení jakožto symbolické mediace mysteriózního obsahu revelatorní události. Symbol totiž podle Dullese umožňuje uchopit esenci poznávaného objektu a odhalit jeho smysl v kontextu poznávané reality. Zvláště pozoruhavým charakterem symbolu je jeho schopnost naznačit více významu, než sám obsahuje, a proto umožňuje

¹⁰⁹ Srov. GROSSO, A. T. *Personal Being*, s. 113-115.

poznávajícímu vstoupit do tacitního obsahu zjevovaného poznání. Dulles tak činí paralelu mezi mysteriózní dimenzí Boffého zjevení a tacitní (nevyslovitelnou) dimenzí poznání s parafrází na Polányiho výrok Šíme více, než můžeme vyslovit a vyslovujeme více, než můžeme vidět: Boffí zjevení je tak podle Dullese přijímáno v symbolu jiné události, jejíž obsah má nejen explicitní charakter, ale i tacitní dimenzi, která je přijímána společně s subsidiárního vnímání, jak navrhuje Polányi v případě poznání tacitního.

Třetí autorkou je Joan Olive Crewdson, která se pokouší podněty vycházející z Polányiho teorie poznání aplikovat na teologii stvoření a vtělení. V prvním případě upozoruje na osvícenskou rozbití společné jednoty reality universa na přirozenou a nadpřirozenou, které vede na jedné straně k přehlížení nadpřirozené dimenze reality jako v duchu nezkoumatelné a na straně druhé ke zdůraznění jejich naprosté odlišnosti, takže případný kontakt je vnímán spíše jako vpád či vlnění. Teologie na toto rozlišení reagovala buď zdůrazněním Boffí imanence nebo transcendence. Polányiho obnova pojetí reality jako stratifikované (rozvrstvené), v níž je nutné zohlednit poznávaný jev jako v celkovém vztahu (nikoliv jako v celku), umožnila Crewdson obnovit jednotu vztahu mezi světem a Bohem s ohledem na jejich vzájemný vztah a smířit protiklady imanence a transcendence, které jsou v Bohu jednotné. Podobně dochází k rozlišení přirozeností v osobě Ježíše Krista, pokud jde o teologii vtělení. Důsledky aplikace osvícenských epistemologických podnětů vede k rozlišení teologického zájmu o Ježíše dříve a Krista víry. V tomto případě se Crewdson odvolává na změnu paradigmatu poznání, kterou Polányi přináší. Poznání, v jehož rámci by se postupovalo od identifikací částí k poznání celku, zaměňuje Polányi za postup od poznání celku, z něhož se usuzuje na jednotlivé části. Nejde o prosté slovníkaření, ale o optickou postavení všech příslušných vztahů, které konstituují celek poznávaného jevu. Bez perspektivy celku by totiž podle Polányiho nemohlo dojít k identifikaci jeho součástí. Prosté sledování jednotlivých prvků reality tak k poznání smyslu reality nemůže přivést. Teprve obnova jednotného pojetí božské a lidské přirozenosti může napomoci náležitěmu porozumění kristologickému problému.

čtvrtým autorem je Jaroslav Vokoun, který se na základě Polányiho epistemologických podnětů pokouší o revizi teologické metodologie. Nejde však o obhajobu teologie jako vedy, ale spíše o hledání náležité obecné teologické metodologie, která by dokázala jednak postihnout božský předmět svého zájmu ve své reálné podstatě, jednak rehabilitovala všechny aspekty poznání odložené v době osvícenství, jednak napomohla překonat krizi metodologie ekumenické teologie. Ve svém projektu vychází z Polányiho teorie personálního poznání a z jeho pokusu o rehabilitaci autority, tradice, tzv. common sense, víry a těla v procesu poznání a promýšlí jejich úlohu na poli teologie. Zohledňuje přitom nejen pozitivní aspekty

tchto kognitivních konstituent , ale i možné riziko jejich negativního vlivu. Z jeho záv r vyplývá, že úlohou náboženské autority je podpora integrity teologického bádání, což by v-ak nem lo vést k omezování jejího organického rozvoje a svobodného flivota náboženské komunity. Úlohu tradice nespat uje v prostém opakování a promý-lení d ív j-ích výrok teologických autorit, ale spí-e v uchovávání porozum ní p vodní vzorové realizaci k es anské víry, která se tak m že stát perspektivou pro interpretaci jak normativních text , tak d jinných událostí. S obhajobou tzv. common sense (šselského rozumu) upozor uje na to, že by se teologové m li op t navrátit k poko e s v domím, že akademické vzd lání není nad azené šselské ví e (resp. lat. sensus fidei) b fného v ícího. Pokud jde o rehabilitaci víry, upozor uje Volkoun na požadavek návratu teologie k poznání jako bohoslužebného setkání s Bohem, které musí z stát nezákladn j-ím východiskem teologického poznání. S tím nakonec souvisí i znovuobjevení t la v procesu poznání, které v pozici p ebývání s poznávaným objektem (v tomto p ípad s Bohem) prost edkuje participativním a zú astn ným zp sobem podn ty, které B h o sob nazna uje. Teologie by tak nem la z stát jen jakousi idealistickou v dou, ale musí nap í-t zohled ovat i materiální zakotvení vztahu poznávajícího a poznávaného.

Pátým autorem je Martin Xavier Moleski, jehož p ísp vek je možné za adit mezi kritické ohlasy v í aplikaci Polányiho epistemologie na epistemologii náboženskou p íp. na k es anskou teologii. V-ímá si totiž ur ítých obtíží vyplývajících z Polányiho nedostate né teologické formace, které hrozí, že negativn ovlivní pojetí ur ítých teologických koncept zvlá-t na stran katolické teologie. Moleski p edn Polányimu vytýká, že p ehlíří možností objektivní obhajoby náboženské víry a omezuje se toliko na zp sob fiduciární obhajoby náboženských postoj . Není v-ak srozum n ani s volbou informa ních zdroj a tematických okruh , z nichž Polányi erpá své pov domí o náboženství, a tvrdí o nich, že jsou spí-e druhotné a okrajové. Polányiho osobní víru charakterizuje jako nevyhran nou a spí-e inklinující k jakési form p írozeného náboženství, což se projevuje i na jeho vztahu v í církevní hierarchii katolické církve a její autorit , jakou spí-e dehonestuje svými d razy up ednost ujícími demokrati t j-í distribuci autority. Moleski v-ak v zásad s kritikou Polányiho teologických pochybení neodmítá jeho epistemologii jako celek, která by po ur ítém vyjasn ní a prohloubení mohla být vhodným nástrojem k rehabilitaci náboženského poznání a teologie jako v dy.

1.3.1 RICHARD GELWICK O TEORII POZNÁNÍ PODLE PARADIGMATU SPÁSY Z VÍRY

O první systematické uválení Polányiho podn t pro teologii se pokusil jeho první doktorand Richard Lee Gelwick, který v roce 1965 obhajuje na Pacific School of Religion

v Berkeley svou disertační práci nazvanou *Michael Polányi: Credere Aude ó His Theory of Knowledge and Its Implications for Christian Theology*. Z této disertace pak vychází v knize nazvané *The Way of Discovery: An Introduction to the Thought of Michael Polányi*, kterou vydává v roce 1977 (rok po Polányiho úmrtí).

Gelwick představuje základní kontury Polányiho epistemologie jako jakýsi Polányiovský obrat, který reorientuje pojetí způsobu poznání a bez nadsázky mluví o velké revoluci, která ve své komplexnosti představuje nový způsob uvažování o celém našem světě.¹¹⁰ Nejde však o filosofii zlomu, protože si Polányiho epistemologie zachovává jistou spřízněnost a kontinuitu s předchozím epistemologickým porozuměním daného problému, v rámci kterého se otázka vymezuje, ale který nezavrhuje jako celek.

Důvodem je rozpoznání jisté civilizační krize, která se zřejmě periodicky odehrává v hlavních kulturních epochách vědy, kdy se má civilizace rozhodnout, zda padne nebo se obnoví. Vyznačuje se především zmatením pojmů, jako jsou víra, hodnoty či tradice. Gelwick hovoří zejména o osvícensky pojeté epistemologii, jejíž snaha o jistotu pravdivého poznání pod vlivem filosofické skepse vede paradoxně až k nihilismu, velkému materialismu a etickému relativismu, které představují namáhavé pojetí pravdy, dobra, krásy, spravedlnosti a cti. V naději, že naše životy budou ve shodě s velkými a racionálními standardy, dochází ke ztrátě důvěry ve vlastní kognitivní schopnosti kreativního druhu. Zájem o realitu byl proto redukován pouze na to, co lze poznávat spíše materiálním způsobem, a tento způsob byl určen jako výsostně velký. Odtud pak plyne osvícenská kritika náboženství, jehož závěry jsou z tohoto hlediska nedokazatelné a tudíž velké.¹¹¹

Polányiho filosofický projekt je proto chápán jako návrh obnovy, jakési nové paradigma. Jde o snahu najít způsob, jak se vyhnout extrémní skepse a relativismu, a obnovit to, co bylo redukováno se zachováním toho, co je základem kritiky nosné. Jeho kritika se proto netýká ani tak technologie poznání, protože nelze přehlédnout velké objevy minulých epoch, jako spíše úhlu pohledu na realitu světa a kognitivní schopnosti a možnosti člověka. Celé téma se proto zaměřuje zejména na proces objevování nejen na poli vědy, ale i náboženství. Proto je Polányiho filosofie nazývána heuristickou (ec. εὐρίσκειν ó najít, objevit) a vykládána ve své obecnosti jako cesta k objevu.

Gelwick se přitom v svém výkladu opírá především o Polányiho stejnojmenné dílo *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* vydané roku 1958. Věnuje si i v oboru

¹¹⁰ GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. xii.

¹¹¹ Srov. GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. xii-xv.

fyziky a chemie, které platí za nejexaktnější a nejobjektivnější obory v době pro svůj zájem o obraz reality vytvářející především pomocí nepersonální kalkulace a výpočtů, nachází Polányi prostor pro vědecký úsudek, který není odvozen ani tak z prosté observace a deskripce reality, ale spíše závisí na jakýchsi personálních koeficientech, které jsou tacitního (neuvdomlého a nevyslovitelného) charakteru a jsou prováděny více jako dovednost, než znalost. Formulované závěry kalkulací, výpočtů a pozorování jsou tak používány spíše jako nástroje poznání, jejich úspěch nezávisí ani tak na precizaci poznatků, jako spíše na míře personálních dovedností a umu poznávajícího, který s nimi nakládá, aby se přiblížil k porozumění toho, co v pozorované realitě naznačují. Poznávající tak nevyužívá jen své vlastní smysly, aby se na základě určitých vědeckých standardů posunul od jednoho poznatku k novému. Takto pojeté poznání totiž nevysvětluje, proč některé věci dosud neznámé (skryté) reality do výzkumu zapojuje a jiné nechává stranou, a pro tyto věci dává v systému svého výzkumu důležitých souvislostí a nejiných. Plně vysvětlení nabízí ať zohlední Polányiho koncept tacitních schopností a fiduciárního naprogramování poznání, které napomáhají nejen stávající poznatky kombinovat (integrovat) s podněty, které vycházejí z dosud nepoznané reality, ale také je vnímat, povědomnout si jejich a v kognitivním procesu následovat.

Koeficienty tacitních koeficientů personálního poznání se podle Polányiho nacházejí v samotné podstatě lidské inteligence. Poznání tak nemá primárně explicitní povahu, ale je rozvíjeno neuvdomklými schopnostmi poznávajícího, který se na ně neuvdomklý spoléhá (v důvěře se oddává jejich vedení). Tyto tacitní komponenty tak poukazují na mnohem větší doménu než je explicitní poznání, která ovlivňuje celý kognitivní proces, přičemž explicitně formulovaný soubor poznatků je spíše jednou z částí celého kognitivního komplexu.

Polányi proto rozlišuje dvě epistemologické domény. První doménou je tacitní dimenze poznání a druhou její fiduciární rámec. Na základě tacitní dimenze poznávající rozhoduje, kam se bude ve svém výzkumu vnovat, jakým směrem bude orientovat svou pozornost, jak nalozí s věcmi získanými z kontaktu se skrytou realitou apod. Toto rozhodnutí však neodpovídá jeho subjektivní libovůli, ale je vedeno fiduciárním naprogramováním poznání, které se projevuje jako personální a sociální laděná satisfakce, která je jakožto součástí oné tacitní dimenze poznání, kulturně formována tacitní výchovou a explicitně výukou ve společnosti a komunitě badatelů daného oboru.

Gelwick si proto věnuje především fenoménu víry v kognitivním procesu a v intencích Polányiho teorie poznání se snaží obhájit její místo ve vědě, protože spolu s Polányim trvá na tom, že je její neoddelitelnou komponentou. Podle Polányiho je vědecké poznání zbudováno na fiduciárním rámci tacitní dimenze poznání, bez něho by poznání nebylo možné, proto-

ře spoívá v samotné podstatí každého kognitivního pokusu o vystižení poznávané reality. Víra je podle něj úzce spojena s vědeckými axiomaty, standardy a metodami sdílenými badatelskou komunitou ve vědě, ře pro vědeckou práci mají nějakou hodnotu, je-li se ukázala díky jejich úspěšné aplikaci v případě minulých objevů, a tak jsou aplikovány i nadále. Víra je spojena s vědeckým zájmem o určitý problém, kde se projevuje jako důvěra v opodstatněnost zájmu na základě kompetentního uvážení tušených náznaků možného řešení daného problému.

Poznání tak není objektivní, ale personálně laděné, nebo musí v procesu poznání uvážit a zohlednit vedle objektu poznání i subjekt poznávajícího s jeho personální výbavou poznávat. Není obdoba jen explicitně formulovanými poznatky vzešlými z bádání předchůdců, ale i předchůdci tacitně formovaným porozuměním a způsobem náhledu na daný výsek reality, který je předmetem zájmu příslušného oboru. Není distancováno od poznávané reality, ale poznávající s ní nutně musí vstoupit do kontaktu, ve kterém přebývá, aby mohl vnímat, jak se před ním poznávaná realita objevuje a co mu naznačuje ve prospěch jeho bádání. Poznávající totiž vjemy, které získává, toliko nepopisuje, ale integruje do systému své mysli, ve které tvoří obraz oné reality, kterému tacitně porozumí prostřednictvím oboustranného kontaktu s realitou. Teprve tacitní porozumění, které vzejde z tohoto triadického dialogu (komunita ó osoba poznávajícího ó jevy reality) je předmetem pokusu o formulaci, z níž je možné explicitně odvodit nový poznatek.¹¹² Takto pojmávaná struktura poznání v podstatě obnovuje jednotu personálního bytí a poznání v jediném vzájemně se ovlivňujícím vztahu.

Na základě těchto úvah o Polányiho heuristické filosofii hledá Gelwick možné spojitce mezi epistemologií klasických vědních disciplín a teologickou epistemologií. V této souvislosti si však uvědomuje také dvě jistých obtíže zděděných z osvícenské diskuse, se kterými se snaží vyrovnat. Jedna se týká teologické epistemologie pojeté jako teologie zjevení odkázané na náboženskou víru v porovnání s Polányiho přesvědčením o centralitě lidského úsilí poznávat a dojít k objevu ve všech oblastech poznání, teologii ó pokud ji chceme vnímat jako vědu ó nevyjímá. Druhá pramení ze snahy teologů vyrovnat se osvícensky pojeté vědě, která poznání označené za zjevené považuje za nepřekonatelné a tedy neopodstatněné. Uvědomuje si tak především roli víry v kognitivním procesu a řešení hledá v Polányiho konceptu poznání jako fiduciárního programu odvozeného z augustinovského přístupu k poznání podle výroku: *Šel jsem, abych pochopil*.

¹¹² Srov. GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. 50-51.

Gelwick poufívá Polányiho epistemologii postavenou na ideálu personálního poznání jako pokus rehabilitovat personální přístup k poznání Boha v relacích JÁ a TY. Podstata tohoto přístupu tkví v nároku na úzké spojení s poznávaným objektem, kterým je v tomto případě Bůh. Boha, stejně jako jakýkoliv jiný objekt zájmu poznání, nelze poznávat z distancované pozice. Poznání Boha se uskutečňuje z pozice odevzdané bohosluby, ve které je poznávající jednak na Bohu zcela závislý, jednak se poznání odehrává v dialogu slov a činů, které odhalují podstatu Božího bytí. Teolog není nikým, kdo by jen odečítal poznatky vzaté z observace, ale zároveň je Bohu zcela podřízen a odevzdán. Sleduje Boha nejen jako stvořitele a spasitele světa, ale jako svého vlastního stvořitele a spasitele. Nestává u snahy poznat zprvu, jakým Bůh inspiruje a vede svůj lid, ale sám se nechává Bohem inspirovat, poznávat a vést. Jeho poznání se neděje pro poznání samotné, ale pro důsledky, které z tohoto poznání plynou pro jeho život a pro život komunity, které svou teologií slouží. Teologické závěry tak podle Gelwicka nejsou výroky, je-li by neměly žádný praktický dopad, ale dotýkají se každodenní křesťanské praxe, podobně jako je zájmem ostatních vdeckých pracovníků, aby jejich poznatky zefektivnily život a práci běžného uřivitele.¹¹³

Sám Polányi připouští, že jeho teorie personálního poznání je založena na paradigmatu křesťanského schématu spásy, přičemž centrálním pojmem tohoto schématu je milost.¹¹⁴ Polányi v této souvislosti poukazuje na důsledky plynoucí z prvotního hříchu, kterým je smrt a kognitivní dezorientace. Pádem do hříchu ztrácí člověk jednak jistotu pokračování biologického života, jednak jistotu poznání pravdy v zamlženosti porušených kognitivních schopností a věcnosti, kterou takové poznání přináší. Vřady ideály, o které se v kognitivním procesu poznávající s důvěrou opírá, mohou být ovlivněny egocentrickými tendencemi, a tudíž mohou být falešné. Člověk je tak postaven před nutnost doufat v realitu, která stojí mimo prostor jeho kontroly. Musí doufat v Boží záchranu svého života a v záchranu svých kognitivních schopností.

Tento vztah víry a milosti nachází Polányi i v samotné podstatě vdeckého objevu: švédská je vášnivá (angl. passionate) hledání skrytého smyslu vedené náznaky hlubší pravdy, která má být poznána. Rizika vdeckého bádání jsou jeho vlastní esencí, a proto neexistuje žádný jistý zprvu, jak dosáhnout vdeckého objevu. Objevitel pracuje ve víře, že jeho úsilí bude odměněno realitou, nad kterou nemá žádnou kontrolu. Událost dosažení vdeckého objevu je tak srovnatelná s darem milosti a zjevení v křesťanském náboženství.¹¹⁵ Naše spása

¹¹³ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 270-273.

¹¹⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 387-8.

¹¹⁵ GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 275.

stejně jako naše poznání vyžadují konverzi. V prvním případě jde o konverzi člověka k víře v Boží pomoc (resp. milost), ve druhém případě jde o konverzi badatele k víře v pomoc reality. Parafrází Polányiových slov: jde o badatelovu konverzi k subsidiární odevzdanosti důvěry v její vodítka, u nichž lze doufat, že badatele k objevu přivedou.

Polányiho pojednání o roli víry v kognitivním procesu umožní uje Gelwickovi zjištění kompatibility vdeckých metod s křesťanským vyznáním víry, nebo špi hledání pravdy, a ufl v oboru vědy nebo teologie, je přítomen závazek víry, který transcenduje [ve smyslu překonává] alternativu subjektivního i objektivního poznání, protože je ztotožněn s univerzálním zájmem dosáhnout pravdivé poznání.¹¹⁶ Věda není konána jen na základě objektivního poznání a ani teologie není prováděna na základě poznání subjektivního, ale obě jsou nyní v závazku víry v její tacitní dimenzi poznání, jehož jediným zájmem je dosažení pravdivého poznání.

Gelwick upozorňuje, že víra nemá v Polányiovském systému roli jakéhosi iracionálního přesvědčení o nedokazatelném a přesto věném. Vdecká víra nabývá především roli vyznání personálního přesvědčení o objevovaném aspektu reality, a zároveň jakéhosi nástroje poznání.¹¹⁷ V rámci svého vyznání o přesvědčení se poznávající nechává orientovat směrem, kterým jeho víra tuší objev, jehož poznání je ohlášováno a dosažováno na základě přesvědčení o jeho autenticitě. Takové tušení neposkytuje žádnou možnost vysvětlení pomocí nějakých objektivních pojmů, protože je spojeno s personální vírou v existenci tohoto aspektu. Vysvětlení je možné toliko v rámci fiduciárního programu, v němž kterému se poznávající celou vahou své osoby zavázal věřit a na základě obhajoby racionality takového tušení doufá, že jeho risk přinese úspěch. Odtud pak také plyne Gelwickovo povzbuzení: *ŤCredere Aude ó Odvaf se věřit!*¹¹⁸

V Polányiově myšlenkovém systému však podle Gelwicka nedochází ani k rozdělení, ani směřování víry a rozumu. Polányi se přidruhuje augustinovské tradice, která dokáže propojit vnitřní vztah víry usilující o své vlastní porozumění, stejně jako propojuje vztah rozumu, jeff by bez víry schopen poznání nebyl. Nejde však o vztah vzájemné podřízenosti, ale o modifikaci vztahu rozumu a víry do podoby odvodněné víry a důvěryplného porozumění. Samotný akt poznání totiž pro Polányiho především znamená akt tacitního porozumění, v jehož rámci se snoubí schopnost subsidiárně nahlédnout problém s dovedností jej fokálně uchopit.

¹¹⁶ GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. 132-133.

¹¹⁷ Křesťanská teologie obvykle rozlišuje mezi dvěma základními typy víry: *Ťfides quae creditur ó vírou jakou je věnoána* a *Ťfides quae creditur ó vírou jaká je věnoána*; tedy mezi instrumentem poznání a obsahem poznání, přičemž Polányi pracuje s oběma typy, nebo nelze docela dobře oddělit obsah poznání od způsobu poznání (Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 330-1.).

¹¹⁸ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 267.

Proto nelze docela dobře stanovit, kdy jde o poznání víry a kdy rozumu, protože poznání jako takové má fiduciární i racionální charakter, takže jde v podstatě o dvě funkce téhož aktu.¹¹⁹

Gelwick připouští, že náboženské poznání může být z hlediska kritické filosofie nařekáno z dogmatismu, nebo by některé objektivně nedoložitelné výroky víry autoritativně prohlášený za pravdivé mohly být nahlíženy pouze jako zbožné přání víry obtěžující vlastní racionalitu. Proto se odvolává na Polányiho důraz v rámci fiduciární dimenze poznání jak v oblasti přírodních věd tak i teologie, která v řádném případě není snahou vyhnout se pochybnostem a racionálním úvahám. Právě naopak, Polányi připouští, že pochybnost sama je formou víry, která je vyjádřením buď jako touha vyhnout se vlastnímu omylu (tedy jako jakási personální opatrnost), nebo jako pochybnost o odlišném výroku ve prospěch svého vlastního přesvědčení, o němž pochybnost nepanuje. Sama pochybnost je tak širší částí fiduciárního rámce, na jehož základě jsou důkazy o explicitních výrocích přijímány i odmítány v závazku (angl. commit) v rámci vědeckého přesvědčení.¹²⁰ Je to tedy víra vyjádřená formou vědeckého názoru (resp. dogmatu chápáného jako obecně přijatý vědecký názor), která pomáhá orientovat pozornost v rámci toho, co může být považováno za důkaz a co by mělo být spíše odmítnuto.

Pokud jde o náboženskou víru, pak je role pochybnosti podle Gelwicka v zásadě obdobná. Přítomnost pochybnosti ve své podstatě představuje serióznost a vlastní charakter náboženské víry. Jde o projev promyšleného risku volby v rámci procesu konverze, na jehož konci stojí personálně opodstatněné rozhodnutí pro vyznání víry příslušného náboženství. Jde však také o otevřenost vůči nevyčerpatelnému zdroji poznání, resp. o vědomí, že naše poznání Boha není definitivní, ale že jsou možné jeho proměny, posuny i prohlubování. Pochybnost tak může sehrát pozitivní roli, když pomůže vyznání víry zahrnout nové aspekty interpretace i nové vize Božího jednání. Kesanství v souasně podobě totiž není již uzavřený mylenkový systém, ale progresivní podnik, v němž kesané přebývajícím s Bohem mohou pronikat hlouběji a hlouběji do podstaty Božího bytí. Teologie se však musí vyrovnat s problémem nedokazatelnosti svých výroků z pozice externích kritérií, aniž by opustila stanovisko vlastního závazku vůči své náboženské perspektivě. Zde se pak ovšem nachází prostor pro pochybnost, je-li hrozí paralyzovat náboženské poznání. Tomuto risku je však vystaven jakýkoliv mylenkový systém, přírodní vědy nevyjímaje. Vě závisí na schopnosti inkorporovat nové vize, nové podněty a nové pochybnosti do stávajícího systému. Pochybnost je tak podle Gelwicka dvojnásobnou zbraní, která může uinit z náboženské víry kognitivní element, který

¹¹⁹ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 276-8.

¹²⁰ GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 279.

bude v řízení napomáhat k poznání ve smyslu jeho fiduciárního rámce, nebo jeho poznání zastaví ve smyslu nihilistické neochoty o Bohu hovořit v kognitivních pojmech.

Na základě výše naznačeného rozboru o vztahu víry a rozumu k poznání Boha se nabízí otázka po pojetí teologie z hlediska Polányiho epistemologie. Gelwick poukazuje na tři aspekty teologie podle toho, jak je ve svém díle vyzdvihuje sám Polányi. O teologii nejprve pojednává jako o šintelektuálním sloupečníku víry, přičemž jejím úkolem je artikulovat formální premisy víry. (1) To je také důvod, proč je možné tzv. dlat teologii jenlovku, který stojí [resp. přebývá] ve sloupečí své víry.¹²¹ Jde totiž především o snahu vyslovit teorii náboženského poznání a související náhled na křesťanskou ontologii, které vyplývají ze vztahu navázaného mezilovkem a Bohem v rámci křesťanské bohoslužby. V tom se propojuje její základenost v biblické exegezi a křesťanské praxi jako jejím druhým aspektem s orientací na sekulární zkušenost jako jejím třetím aspektem ovšem interpretovaným z hlediska náboženského úhlu pohledu. Sekulární zkušenost nahlížená v rámci křesťanského vyznání víry, liturgických obřadů a biblických narativů může hledající víře poskytnout hlavní vodítka pro poznání Boha. Náboženská témata se tak v Bohu v řízenílovku mohou stát tím, na co soustředí svou fokální pozornost, ale v rámci subsidiárního vnímání jakkoliv nenáboženské zkušenosti může dojít k postihnutí skrytých prvků reality, které propojují obě dimenze téže reality do jednotného obrazu, v němž může dojít k porozumění sekulární zkušenosti jako prostoru, v němž Bůh nějakým způsobem jedná.

Gelwick v této souvislosti upozorňuje, že Polányi nečiní rozdíl mezi teologií zjevenou a přirozenou, protože zohledňuje vznik určitých problémů, hovoříme-li v intencích této i oné teologie. Přirozená teologie podle Polányiho vylučuje možnost, že by poznání Boha bylo zjevené, a hovoří o poznání objeveném. Naproti tomu teologie zjevení vylučuje jako základní materiál lidského poznání sekulární zkušenost a pojednává o zkušenosti transcendentní, resp. mysteriu Božího mluvení a jednání. S ohledem na toto rozlišení je podle Gelwicka nutné uvážit, že přirozenost zjevení Boha spočívá v tom, že transformuje interpretaci přirozeného světa z hlediska událostí Božího jednání ve svět. Polányiho epistemologie postavená na paradigmatu křesťanské nauky o spáse skrze milost, se kteroulovk spolupracuje, umohl by propojit přirozenou teologii a teologii zjevení jako dva komplementární způsoby poznání Boha, přičemž v rámci prvního je závislostlovka na Božím sebeobjevení (angl. self-disclosure), zatímco v rámci druhého je závislostlovka na Božím zjevení obsahu onoho objevu (resp. Boží interpretaci). Rolelovka se projevuje v tom, že je na jedné

¹²¹ GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 282.

stran svobodný ve volbě následovat i odporovat vodítkem Boffího sebeodhalení v sekulární zkušenosti a že je na straně druhé vyzýván k poslušnosti v její realitě, kterou nemá pod svou kontrolou, ale která se před jeho zraky zjevuje.¹²²

Ústředním motivem Polányiho epistemologie je jeho důraz na poznání skrze dialog v rámci poznávaného. Dialog není schopen poznávat věci o sobě, ale jeho poznání se vztahuje k poznávanému objektu. Přijmout personální poznání objektu, znamená přijmout naši závislost na něm. Poznání se tak podle Polányiho děje především jako akt porozumění, v jehož rámci dochází k transformaci obrazu reality v naší mysli. Jako v případě objevu na poli přírodních věd dochází v náhlosti zjevení objevu k překvapivému vytvoření obrazu poznávaného objektu v lidské mysli, dochází i v případě objevu na poli teologie k tomu, co bychom mohli nazvat jako vytvoření zjeveného obrazu Boha v mysli člověka se všemi subsidiárně vnímanými detaily porozumění této vizi.

V těchto souvislostech se nabízí otázka, zda je vůbec možné hledat spojnici společného dialogu mezi teologií a ostatními vědními disciplinami? Podle Gelwicka byla diskuse především vedena především o míře společné metodologie. Paradox, který Polányiho epistemologie přináší, však tkví v tom, že Polányi za základní princip ve kterého poznání stanovil Augustin v teologický princip víry usilující o porozumění, čímž posouvá tolik zdánlivý ideál společně sdílené metodologie poznání až na druhé místo.

Otázka metodologie totiž není pro Polányiho epistemologii rozhodující, neboť soudí, že v procesu vedoucím k objevu nelze najít řádné formální metodologické postupy, kromě ideálů a postupů ovlivňujících kognitivní proces jako jakési maximy ohraničující meze in-nosti daného oboru. Objev podle Polányiho začíná tacitním vjemem problému, tedy určitě disharmonie ve stávajícím systému. Poznání, které je takto dosahováno, usiluje o postihnutí určitého nového či reorganizovaného obrazu poznávané reality. K jeho poznání však nevede žádný exaktní metodologický postup, ale spíše personální zaujetí pro vyřešení problému, které se projevuje spíše určitým postupem k danému problému v rámci odborných kompetencí poznávajícího. V základu tohoto procesu nachází Polányi moment konverze či obratu k přesvědčení, že nás jiná perspektiva může dovést k nápravě (resp. řešení) této disharmonie. Ve světle této víry pak může badatel usilovat o příslušné porozumění. Ve kterém poznání je tedy závislé na struktuře tacitního poznání, neboť nelze vyslovit dialogy pro změnu perspektivy, ani příměny odlišnosti nových vjemů či podnětů. Poznávajícímu nezbyvá nic jiného, než jeho dialog ve své personální schopnosti a v náznaky reality, jež se zjevují jeho smyslem v dané

¹²² Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 291-4.

vizi, pod jejímž úhlem se posouvá k porozumění onoho problému. V kognitivním procesu tak není rozdíl mezi vědci různých oborů, nebo vědci bez rozdílu jsou vydáni nutnosti spoléhat se ve vědě na tacitní dimenzi poznání, což z víry činí fundamentální prvek poznání.¹²³

Tuto úvahu rozvíjí Gelwick postavením určité komplikace, která se zde nabízí. Polányi soudí, že tacitní dimenze je formována v závazku oddanosti vůči tradicím a dříve mpslužné kulturní komunity, takže dochází-li ke konfrontacím mezi jednotlivými vědeckými obory, je podle Gelwicka nutné zohlednit jak obecnější, tak i partikulárnější rámec závazku víry a oddanosti, který orientuje pozornost daných odborných komunit. Tacitní poznání totiž obsahuje základ pro premisy a argumenty daných oborů, který formuje pojetí společnosti, bádání, vědecké autority a osvětluje símpřesvědčení, na kterou se daná komunita spoléhá jako na své společné sdílené důvědy. Zásadní otázkou tedy je, zda teologové a mpslužníci jiných vědeckých oborů sdílí tytéž kulturní hodnoty a vize, které by orientovaly pozornost jejich badatelských projektů stejným směrem, nebo zda se základní podstata jejich tacitní dimenze porozumění liší, a proto jsou i jejich perspektivy odlišné.

Teprve druhou otázkou je míra odlišnosti vlastních vědeckých oborů, resp. míra odlišnosti jejich specializovaných přesvědčení, kde svou roli sehrávají odlišný intelektuální zájem, odlišné přístupy i specifická odbornost, které se spolupodílejí na rozlišení jednotlivých vědeckých odvětví na základě jejich přírodních diferencí. Zde je zřejmé, že se takové obory mohou v lecems překrývat, ale jejich speciální zájmy se budou na různých úrovních spíemíjet. Jinými slovy, bude-li sekulární věda zastávat stejné tacitní porozumění tomuto svtu jakou sdílí teologie, bude i jejich dialog o podstatě tohoto svta vzájemně srozumitelný, i když se obě vědecké disciplíny budou samozřejmě lišit svým intelektuálním zájmem.¹²⁴

Gelwick v této souvislosti z Polányiho díla vybírá určité náznaky, které poukazují na to, že shoda mezi teologií a dřívemi vědeckými disciplínami je možná na poli společně sdílených metafyzických přesvědčení, které mají povahu nejzákladnějších závazků víry, na nichž je věda jako taková postavena. Tato společně sdílená víra v jejich platnost je nekriticky přijata, protože jednak pro taková přesvědčení schází jakákoliv možnost verifikace i falsifikace, jednak jejich zpochybnění by zcela znemožnilo jakýkoliv kognitivní projekt.

První dvě přesvědčení, která Gelwick vyzdvihuje nad všechna ostatní, jsou v Polányiho systému úzce propojena. Prvním přesvědčením je víra v dosažitelnost poznání pravdy a druhým přesvědčením je, že poznání pravdy může být dosaženo jen v kontextu svobodného výzkumu, a tedy i svobodné společnosti. Dřívempředpokladem je morální imperativ, jehož

¹²³ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 323-6.

¹²⁴ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 329-30.

obsahem je láska a úcta k pravdě, nebo poznání pravdy předpokládá, že existuje společnost, která pravdu miluje a snaží se jí následovat. Polányi tvrdí, že taková pravda stojí nad společností, takže jí každá osoba musí hledat, a přitom musí naslouchat hledání svých souputníků. Zároveň nelze ustat v jejím hledání, nebo nemůže být zcela vyčerpatelná, ale může být sdílena jako základ svobodné společnosti.

Dalším přesvědčením je v domění závazku, ze kterého je pravda poznávána, nebo pravdu nelze poznat žádným jiným způsobem, jaksi nezávisle na závazcích v různých perspektivách. Shoda například vdeckými disciplínami tak panuje jinými slovy ve víře, že existuje pravda nezávislá na našich perspektivách, a zároveň víra v poznání pravdy, kterou můžeme společně poznávat na základě vzájemně sdílené perspektivy. Každá ze stran dialogu si musí být vědoma skutečnosti, že ve svém poznání pravdy jako pravdivému a vědecky užitečné strany stojí před nutností věřit, že ve skutečnosti pravda může být nalezena prostou ednictvím svobodného bádání.¹²⁵ Společnost podle takové interpretace by podle Polányiho mohla být otevřená rozvíjení svého zájmu směrem k Bohu jako nejzákladnějšímu, a zároveň nejvyššímu pro sebe iku intelektuálního zájmu vědeckých disciplín.¹²⁶

Pod vlivem podnětů Polányiho filosofie by teologie měla reorientovat své myšlení a přistoupit na nové porozumění realitě tohoto světa. Stojí před dvěma úkoly. Jednak by měla ustat ve své snaze vyrovnat se vdecké metodologii a zbytečnému rozlišování způsobu poznání, nebo uflívá těchflkognitivních schopností a nachází se v téfle realitě světa. Jednak by měla zohlednit metodu personálního poznání, která by ze statických dogmatických výroků mohla optuinit dynamické k esanské vyznání víry a z pojetí nadpřirozené reality, která byla omezena na předmět zkoumání, by optu inila předmět bohoslužby.

V neposlední řadě by teologie inspirovaná Polányiho epistemologickými podněty měla povzbudit svou vlastní emancipaci, nebo i ona může mít pozitivní vliv na vdecké porozumění Bytí, jeho přítomnost se vždy v realitě světa naznačovala, ale jeho porozumění nebylo dosud plně realizováno. Šlo o to tak iniciovat a zachovat otevřenost v dialogu s neviditelným a méně postifitelným strukturu universa, stejně jako je vada stále otevřená v její materiální a dotknutelným rysům.¹²⁷

¹²⁵ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 319.

¹²⁶ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 69.

¹²⁷ GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. 135.

1.3.2 AVERY DULLES O TEOLOGII ZJEVENÍ

Jedním z prvních nejvýznamnějších teologů na katolické straně, který aplikuje Polányiho filosofii na teologii, je Avery Dulles (1918-2008), který tak činí ve své knize *Models of Revelation* publikované v roce 1983. Pokouší se najít odpovědi na otázky po podstatě Božího zjevení a po způsobu, jakým je zjevení komunikováno. Hledá metodologický přístup, který by mu pomohl mluvit o zjevení a vhodně ji je definovat. Podle Dullese se však katolická teologie zjevení uzavírá do jakéhosi kruhu, který je obtížné prolomit, nebo teologické metody předpokládají učení o zjevení a samy zjevení používají jako svou normu, jakoby o zjevení mohlo hovořit pouze samo zjevení. Dulles proto hledá způsob, jak tuto problematiku nahlédnout neteologicky.¹²⁸

Východisko nalézá až v Polányiho epistemologii, která rozlišuje mezi tacitním (nevyřčeným) a explicitním poznáním. Švédští katolíci, například Dulles, štacitně ví, co zjevení je jednoduše na základě vnímání zjevenému náboženství. Co však nemají, je formulovaný koncept teorie zjevení. Teologickým problémem tedy je, jak se posunout z tacitního do explicitního poznání. Primárním kritériem je především tacitní norma víry samotné. Teologie zjevení se pak pokouší v rámci této normy vystihnout, co je v ústí implicitně známo, když v náboženském kontextu říká: v ústí.¹²⁹ Na tento problém pak Dulles aplikuje specifické teologické modely a sleduje, nakolik jejich přístupy vystihují onen posun.

Dulles rozlišuje pět základních modelů zjevení a přidává šestý, který více sleduje výstup Polányiho epistemologie. Ten bude představen později. První model chápe zjevení jako autoritativní doktrínu, která je v nezmeněné podobě vyjádřena jako Boží slovo Biblii nebo oficiálním církevním učením. Druhý je položen především na soubor artikulovaných výroků jakožto poznatků zjevení pojmávaného jako *Locutio Dei* (Boží mluvení). Druhý model prezentuje zjevení jako dialog, v jehož rámci Bůh manifestuje svou spásnou moc prostřednictvím svých podivuhodných skutků. Jde nejde o prosté výroky, ale o osobu Boha zasahujícího do dialogu tohoto světa, čímž jim přisuzuje (resp. zjevuje) finální smysl. Třetí model přibližuje zjevení jako vlastní zkušenost, ve které se Bůh manifestuje prostřednictvím své přítomnosti v lidské duši. Nejde jen o Boží osobu, která by se zjevovala, ale též o rozvíjení vztahu s příjemcem zjevení. Tento model se soustředí na otázku po prostoru komunikace zjevení. Čtvrtý model vysvětluje zjevení jako dialektickou přítomnost Boží, se kterou je možné se setkat prostřednictvím slov Písma a katolické zvěsti a jejích rituálů. Zjevení výroky a událostí nemusí být předem minulostí, ale může reagovat i na proměnlivou situaci lidí.

¹²⁸ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. vii-viii.

¹²⁹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. viii.

ského společenství prostřednictvím spirituality, které k esenci poskytl. Pátý model vykládá zjevení jako nové v domě, v němž je lidstvo pozvednuto na vyšší úroveň participace na božské kreativité. Je elementem, který lidstvo vede k hlubší zralosti a dospělosti jako jakýsi evoluční vývoj poznání ve splnutí dvou v domě: Božího a lidského, což se nejdokonaleji uskutečuje v Kristu.¹³⁰

Dulles na základě Polányiho filosofie chápe tyto modely jako jednotlivé alternativní konceptuální rámce, které vzájemně vyjadřují oponentující si tvrzení o zpusobu, jakým se věci mají. Jde o jakousi základní perspektivu, z které jejich přívrženci nahlíží na problematiku Božího zjevení a která tacitně motivuje jejich preference a důrazy na určité aspekty dané problematiky, pomocí nichž se rozhodují, jaký z nich je pravděpodobnější a jaký nikoliv.

Důvodem, proč esenci obě jsou vázáni v určité věci mohou být v rozporu s náhledem na zjevení, je zejména rozmanitost reality zjevení, kterou nelze jednoduše prezentovat pomocí jednoho popisu. V případě zjevení jde o pojem velké plasticity, který podobně jako pojmy pravda a spravedlnost vyvolává nesmírný fond subsidiárních (neuváděných) konotací, jejichž jednotlivé aspekty významu jsou tacitně sdíleny těmi, kdo tyto pojmy používají se specifickou perspektivou.

Chceme-li konstruovat a rozhodnout o platnosti definice určitého pojmu, není možné zaměřit naši pozornost pouze na tyto pojmy, ale na celkovou realitu, kterou vystihují. Nebo soustředíme-li naši pozornost toliko na pojmy, riskujeme, že kvůli jejich nejednoznačnosti ztratíme představu celku dané reality a s ní i všechny ostatní odstíny významu daných pojmů, které právě s ohledem na celek a na kontext, v jakém se nachází, nabývají svého náležitého významu. Právě tato snaha představit si celek reality, je-li nese dané pojmové pojmenování, musí být tím nejzákladnějším přístupem. Nejprve je totiž nutné vytvořit kontakt s realitou, jehož výsledkem pak může být lepší porozumění realitě a vhodné použití daných pojmů.¹³¹

Naturou ořidnost mnohovýznamovosti pojmů je dobře připraven reagovat Dulles v šestý model zabývající se problémem zjevení z hlediska symbolu. Podstata symbolu poukazuje na zpusob, v němž lze vyjádřit určitou nesnadno uchopitelnou nebo implicitní esenci. Symbol je totiž zvláštním typem znaku, jehož význam je evokován teprve v kontextu reality, do něhož je položen. Vzhledem k otázce Božího zjevení Dulles dodává, že zjevení se nikdy neodehrává v ryze vnitřní zkušenosti, nebo v bezprostředním setkání s Bohem, ale prostřed-

¹³⁰ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 115.

¹³¹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 116-117.

nictvím symbolu, tedy skrze externě vnímaný znak, který na lidské v domě působí mysteriózně, takže obsahuje více významu, než je možné popsat a definovat.¹³²

Dulles v této souvislosti upozorní na Polányiho rozlišení mezi indikátory (náznaky) a symboly. Indikativní znaky podle Polányiho fungují na stejné subsidiární úrovni v domě. Aniž bychom si jich byli plně v domě, zaměřují naši pozornost na objekt, který je v domě znám nebo poznáván. Takovou funkci má například titulek text, nebo odvádí naši pozornost od jednotlivých znaků přímo k jejich významu vyjádřenému jazykem. Indikativnímu znaku tak schází náležitý zájem, který je orientován s jeho pomocí na významovou úroveň v domě. Jinak je tomu v rámci symbolické komunikace, kde symbol přitahuje naši pozornost na sebe. Poddáme-li se zcela jeho moci, pomůžeme nám integrovat širší rámce dojmů, vzpomínek a emocí, než indikativní znaky. Příkladem takového symbolu může být státní vlajka, jejíž symbolika má schopnost vzbudit tělesas vlastenecké pohnutí.

Pozorovatel symbolů však nemůže stát v nezaujaté pozici vůči symbolům, ale musí personálně participovat na jejich významu. Musí se o Polányiovými slovy opřít do symbolu, přebývat v jednotlivých subsidiárně vnímaných prvcích, jež symbol tacitně naznačuje, aby postihl jejich spojitý význam.¹³³

V náboženském kontextu mohou být, podle Dullese, těmito symboly přirodní objekty (hvězdy, duha, vítr, ohně apod.), historické osobnosti (David, davidovské království), viditelné artefakty (chrám, ikony) nebo sny, například analogie, metafory, mýty, podobenství nebo rituály, které uchvacují naši pozornost a transformují náš zájem. Ten se začíná orientovat nejen na přirozený význam daného symbolu, ale i na význam, jež je poufletý Bohem v kontextu zjevení, který člověk ponořený do daného symbolu začíná tušit. Symboly totiž naznačují více, než říkají, a proto se stávají špičkou vstupu, skrze který se zjevení objevuje v lidském jazyce.¹³⁴

Boh tak manifestuje sám sebe a své zájmy tím, že jedná jako transcendentní přítel, která produkuje symboly a vodítka, která poukazují na význam, jež zamýšlí. V určitých privilegiovaných momentech si přímí adresáti zjevení povinnou vědí, co naznačuje manifestující se přítomnost Boha, která však zůstává stále skrytá v symbolu, jež ovšem začíná nabízet víceznámý výklad. Tyto osoby nemohou být z podstaty v cizí nezaujaté, ale naopak momentem vjemu posvátného jsou vtahovány do vztahu vůči zjevujícímu se Bohu, jež provokuje určitě nadšení a zanícení a vede k existenciálnímu vnošení do okolností revelatorní události.¹³⁵

¹³² DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 131.

¹³³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 132-133.

¹³⁴ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 135.

¹³⁵ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 258.

V tomto okamžiku poznávající zaujímá na základě onych p ekvapivých náznak jakýsi závazek víry v i svému tu-ení, který jej ponouká postupovat za poznáním dále, ve sm ru, v jakém víra uv íla, fle vodítka nazna ují. Nejde o jakousi projekci í p ání, které je otcem oné my-lenky, ale o reakci na zjevující se událost v realit í sv ta. Proces poznání tak spo ívá na tacitní integraci vodítek v mysli poznávajícího, které se ov-em konven nímu a nezaujatému my-lení mohou zdát nespojité a nesouvislé, ale které jsou kreativní a zaujatou myslí spojovány do nového vzorce, jeffl odhaluje výsledný význam události v nové konstelaci dat. Výsledkem v-ak je-t není explicitní poznání, ale spí-e tacitní porozum ní onomu symbolu, které se v-ak posouvá blíffe k ohnisku v domé pozornosti poznávajícího, kde eká na dal-í promý-lení. Toto objevení Boha v události, jeffl by se mohla zdát p írozenou, je šneo ekávaným darem zjevení, které by bylo mofné teologickým jazykem vyjád ít jakofito milost.¹³⁶

Ur ítým problémem, který Dulles v této souvislosti uvádí, je otázka verifikace daného porozum ní. Proto poukazuje na vztah víry a rozumu na poli teologie zjevení, kdyffl cituje Polányiho poznatek, fle švíra není n jakou vy-í schopností, která by zjevovala poznání lefflí mimo rámec na-í observace a rozumu, ale spí-e personálním p íjetím jakéhosi vzorce prvk spojených do celku dosud skryté reality,¹³⁷ jemuffl bez personáln í zaujaté perspektivy bude scházet mofnost empirické a racionální demonstrace, resp. obhajoby racionality víry.

Pokud jde o problém zjevení v konkrétním biblickém a k es anském porozum ní reality, neposta uje toliko zachovat kontakt s realitou v jakési nad jí na empirické poznání, ale musí být rovn íffl zaujat postoj víry (resp. závazek víry) v í realit í zjevení, která na základě tacitního porozum ní dané konstelace vodítek nazna ujících p ítomnost posvátného tu-í, co pojem zjevení vystihuje, a orientuje tímto sm rem kognitivní pozornost poznávajícího. To, co je subsidiárn í a tacitn í známo ví e (resp. emu víra tacitn í porozum íla), je potom mofné p ívést do ohniska pozornosti explicitn í vyslovitelného poznání.¹³⁸

Hodnota tacitního objevu tak m fle být p íjata í odmítnuta a rozvinuta pouze v komunit í víry, která šje p ípravena flít ve shod í se svými nejvy-ími ideály a spontánn í zakou-et to, emu se nelze vyhnout. (í) Tato komunita díky spole n í sdílenému vhledu do podstaty zjevení tak také sama m fle provád í kritiku jednotlivých koncept í, aby vylou íla iluze a podpo íla pravé porozum ní,¹³⁹ ímffl se vracíme op ít na po átek diskuse o odli-ných konceptech Bofího zjevení.

¹³⁶ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 258.

¹³⁷ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 247.

¹³⁸ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 116-117.

¹³⁹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 259.

1.3.3 JOAN CREWDSON O TEOLOGII STVO ENÍ A VT LENÍ

Joan Olive Crewdson (1917-2005) prezentuje svůj způsob aplikace Polányiho filosofie na teologii ve své knize *Christian Doctrine in the Light of Michael Polányi's Theory of Personal Knowledge* publikované v roce 1994. Svě porozumění měla možnost konzultovat se samotným Polányim při společném stolování o poledních pauzách na Oxfordu v první polovině sedmdesátých let. Podle jejího svědectví měl Polányi v úmyslu zpracovat podobné téma, ale ufl mu v tom bránil zhoršující se zdravotní stav pokročilého věku, a proto rád podpořil její úmysly.¹⁴⁰

Crewdson se ve své práci ptá po míře shodnosti a vhodnosti Polányiho filosofie pro teologickou epistemologii. Proto nejprve hledá styčné body mezi Polányiho filosofií a teologií. Vímá si především přístup k poznání jako personálnímu, pojetí reality jako hierarchizované, vztahu mezi iniciátem poznání ve vztahu subjekt o objekt jako neoddelitelnému a zohledňuje komunikaci mezi nimi, která je postavena na principu vzájemné zúčastněné participace. Dále zvažuje důvody Polányiho kritiky osvícensky pojeté vědy a ptá se, co z toho by se mohlo týkat rovněž teologie. Svě poznatky pak aplikuje na křesťanské učení o stvoření světa a vtělení Boha, protože se ve svých nejpodstatnějších konturách nejvíce dotýkají styčných prvků mezi Polányiho filosofií a teologií: podstaty reality světa a jejího poznání a problému poznání Boha a komunikace s ním a je tedy nabílední záležitostí právě s nimi. Tento projekt pak vytváří v kontextu personalistické filosofie, především východiskem jí jsou kromě prací Michaela Polányiho ještě podněty Martina Bubera, Johna Omana a Johna Macmurrye. Tento článek však přibliží především Polányiho přínos k teologii Joan O. Crewdson.

Poáté tím bodem diskuse o teologické metodologii je reflexe konfliktu světonázor posledních tisíc let, která podle Crewdson zapříčinila určité zmatení. Otázka tedy zní: z jakého základu je možné nejlépe vysvětlit svět? Tímto základem je pro ni personální bytí, ze kterého mohou být odvozeny různé metody poznání. Špatně vlastní personální bytí je zdrojem ultimativní explanatorní formy a myslíme být uspokojeni jen tím, co se nám zamlouvá jako důvodně personální vysvětlení.¹⁴¹ Jinými slovy, primárním rozhodnutím náležitosti poznání je osoba poznávajícího a primárním motivem poznání je vysvětlení, tj. touha porozumět světu, který nás obklopuje, resp. touha správně interpretovat to, co vnímáme. V této snaze pokračujeme tak dlouho, dokud nejsme zcela spokojeni s odvodněným vysvětlením, tedy dokud nám není vysvětlení jasné.

¹⁴⁰ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. ix.

¹⁴¹ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 110.

Dívají se na nepersonální (nezúastný, distancovaný) typ poznání a porozumění je z mnoha dobrých důvodů nutné zachovat, ale nelze je určit jako jediné možné a dostačující. Nepersonální poznání jako takové je obtížně srozumitelné, protože není kompletním, ale částečným vysvětlením. Operuje v kauzálních relacích příčin a následků, takže vysvětlení, které nabízí, se týká především partikulárního úseku poznatku, který z poznání kauzalit vzešel, a užli tolik nehledí na celkový význam i smysl. Odpovídá spíše na otázku po tom, co a jakým způsobem se stalo a jak bychom to mohli dále využít. Personální vysvětlení se naproti tomu snaží nejen objevit první příčinu daného jevu, ale zároveň ji propojit s pokusem najít také jeho finální úseky a sledovat celkový význam v rámci teleologie univerzální reality a odpovědět tak i na otázku po důvodu (proč se tak stalo?).

Kauzální i teleologické vztahy pomáhají porozumět realitě jakožto mnohoúrovňovému hierarchicky uspořádanému systému, což odpovídá Polányiho tezi o stratifikované (rozvrstvené) realitě. V kauzálním et zci vychází jedna úroveň z té předchozí nižší a zapírá uje existenci následující vyšší úrovně v jakémsi evolučním et zci, který je však patrný díky svému teleologickému nasmerování. Každý samostatný jev i každou úroveň reality je však nutné chápat jakožto personalizovanou (jako uzavřený systém jednající jakožto samostatný initel), protože jen tak bude možné sledovat a pochopit kauzální a teleologické vztahy, které spolu jednotlivé jevy a úrovně reality vytváří v rámci vzájemných interakcí.¹⁴²

Pro teologii způsobit uje personální typ vysvětlení nejen možnost vysvětlit svět v pojmech Boží existence jako Bohem zapíraný a k Bohu směřující, ale také v pojmech Boží komunikace, v jejím rámci vystupuje na jedné straně Bůh jako ten, kdo svým činem a slovem svět tvoří, ovlivňuje jej a přitahuje k sobě, a na druhé straně jedná svět jako ten, kdo odpovídá na příkaz stvoření, ve vzájemné interakci jednotlivých úrovní reality se vyvíjí pod Božím vlivem a svým vývojem k Bohu tíhne.

Pokud je základem poznání personální bytí, jeho snaha porozumět je ovlivněna mírou personální satisfakce (uspokojení, zalíbení), jak bylo naznačeno výše, je nutné najít nějaký podstatný epistemický element, od něhož je ona satisfakce odvozena, nemá-li být poznání jen subjektivistickým programem. Crewdson se odvolává na Polányiho filosofii personálního poznání, když uvádí, že švekeré poznání spoívá na teoretickém rámci, je-li je budován pomocí organizujících konceptů naší kultury. V něm přebýváme podobně, jako obýváme nádom, nebo je-t lépe, jako obýváme světlo. V tomto rámci a spolu s ním interpretujeme také každou zkušenost.¹⁴³ Tento teoretický rámec tak funguje jako jakýsi průběžný kámen, který

¹⁴² Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 110-112.

¹⁴³ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 114.

rozšířít to, co neodpovídá našemu teoretickému porozumění sv. tu, a přijmeme s určitou měrou uspokojení to, co se s tímto rámcem shoduje.

Jako se však nesoustředíme na to, když jeho prostřednictvím používáme nějaký nástroj, ale přímo na nástroj, který si naše tvořivost uje (interiorizuje) a rozšiřuje s jeho pomocí své schopnosti, tak se nesoustředíme ani na tento teoretický rámec, pomocí něhož určitá vysvětlení odmítáme jako kolizní a jiná přijímáme jakožto obohacení tohoto rámce, protože zapadají do jeho struktur. Tento teoretický rámec je spíše zachovávan na úrovni subsidiárního (neuvolněného) v domě zformovaného v tradici kultury, v níž jsme byli vychováni, zatímco pozorované jevy, jež se snažíme vysvětlit, spojují na úrovni fokálního (ohniskového) v domě. Nacházíme se tak v tenzi mezi subjektivizující tacitní (nevyslovitelnou) dimenzí poznání, která orientuje naši pozornost a tím, co je objektivizujícím předmetem našich observací. Jinými slovy, abychom mohli poznávat, vycházíme ze závazku vůči tomu, co už víme, resp. čemu jsme porozuměli, k tomu, co je třeba pochopit. ŠProto přebýváme v naší subjektivitě, abychom se mohli posunout a porozumět tomu, co se před námi objevuje jako objektivní.¹⁴⁴ Z toho však plyne zjevně, že subjektivní ani objektivní složky poznání od sebe nelze jednoduše oddělovat, protože naše poznání není ani jen subjektivní, ani jen objektivní. Smíšením těchto dvou pólů se děje na základě toho, co Crewdson s ohledem na Polányiho epistemologii pojmenovala jako metodu dialektického polarizování, když spojuje zdánlivé protiklady do jednotného schématu poznání, nikoliv proto, že by to takto poznávajícímu více vyhovovalo, ale proto, že jednotlivé póly nestojí na jedné logické úrovni, a tedy proti sobě v relaci buď o nebo, ale umožňují kontakt dvou odlišných rovin v relaci také o také.¹⁴⁵

Navrátíme-li se k problému poznání mnohoúrovňové reality, pak z výše naznačeného můžeme odvodit, že se poznávající snaží porozumět určitému výseku reality (jedné úrovni) nebo celku reality (celému systému) na základě uvážení kauzálních a teleologických vztahů mezi jednotlivými prvky reality. Vlastně vstupuje do interpersonální komunikace s pozorovanou realitou. Během této komunikace integruje do společného obrazu to, co se na základě tacitního porozumění vzešlo z jeho teoretického rámce, ve kterém přebývá, jeví jako spolu související a vytváří nový poznatek (objev). Na základě toho teoretického rámce pak dále posuzuje, zda je tento obraz dostatečným vysvětlením, nebo fládá doplnění, a tedy i pokračování v bádání.¹⁴⁶

¹⁴⁴ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 115.

¹⁴⁵ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 114.

¹⁴⁶ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 115.

Tenze mezi p ebýváním v tacitní dimenzi na-eho porozum ní a ve stejném okamfiku opou-t ním jejího rámce ve prosp ch dosažení nového poznání (tenze mezi subjektivním a objektivním) se na poli teologie ukazuje v ohledu na dialektiku Boffí imanence a transcende-
dence. Otázka po vztahu Boha k tomuto sv tu totiž vede k otázce po možnostech poznání Boha v tomto sv t . Je-li B h imanentní tomuto sv tu, pak je jeho sou ástí, což by mohlo vést k panteistickému záv ru naprosté totofnosti Boha s tímto sv tem, která by v-ak byla p ízni-
v-jí v í zp sobu jeho poznání, nebo by k tomu posta ovala pouhá racionální úvaha reflek-
tující p írozený ád sv ta v rámci p írozené teologie d lané šzdolaõ od v cí stvo ených. Je-li
v-ak B h v í tomuto sv tu transcendentní, pak se nachází mimo tento sv t, je zcela nezávis-
lý a odli-ný a jako takový také nepoznatelný, nebo jeho poznatelnost by byla p ímo závislá
na Boffím zjevení p íjatém vírou v rámci teologie zjevení d lané ve sm ru šshoraõ od tv rce
sv ta, resp. Boha. Vjem vzájemné interakce Boha s tímto sv tem na základ uváfení kauzál-
ních a teleologických vztah v-ak otevírá prostor oprav ující p eklenout tyto protiklady
do vzájemné jednoty a brání jejich rozd lení. Vnímáme Boha, který je i transcendentní i ima-
nentní. Tedy ne nap l transcendentní a ne nap l imanentní, nebo n kdy imanentní a jindy
transcendentní.

Aplikace dialektické metody polarizování na teologii umohl uje sbírat data, která od-
kazují na p ítomnost Boffího p sobení v tomto sv t , kdyfl uváflíme personální vysv tlení,
fle první kauzální p íinou je B h, a zároveň umohl uje tato data interpretovat na základ per-
sonálního porozum ní Bohu z hlediska zjeveného finálního ú elu.¹⁴⁷ Jinými slovy, teologické
porozum ní Boffímu zjevení reflektované v d jinách k es anské tradice a p íjaté tacitní di-
menzí víry je oním teoretickým rámcem, na jehofl základ posuzujeme, zda poznatky vze-lé
z reflexe p írozené teologie nekolidují s na-ím porozum ním Bohu. šRozum tak umohl uje
pracovat ví e v závazku oddanosti (angl. commitment) v í biblickému zjevení a víra zas
uschop uje rozum koordinovat s pomocí moderních kritických metod data transcendentního
náboje podobn , jako v dec koordinuje výsledky svého výzkumu se souhlasem teoretického
rámce své v dy.õ¹⁴⁸ B h transcendentní tak není protikladem Boha imanentního, ale transcen-
dence a imanence jsou r zné póly dvou odli-ných logických úrovní Boffího bytí, které nestojí
na stejné úrovni a tedy proti sob , ale vyjad ují dva ontologické vztahy Boha v í tomuto
sv tu.

Pokud nám metoda dialektického polarizování umohl uje sb r dat, jak bylo nazna eno
vý-e, pak se nabízí otázka: jak je sb r dat ovlivn n? Co hraje roli v procesu rozhodování

¹⁴⁷ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 114.

¹⁴⁸ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 116.

o tom, jaká data patří k výzkumu a dovedou nás k poznání a jaká nikoliv? Odpověď na tyto otázky vyžaduje krátké shrnutí toho, co bylo doposud o procesu poznání řečeno.

Personální bytí (osoba poznávajícího) tíhne v procesu poznání k satisfakci touhy po poznání. Hledá proto co nejkompletnější soubor dat spojených do vysvětlující formulace (teorie), která by co nejlépe a nejvhodněji odpovídala na otázky a pochybnosti poznávajícího. Míra satisfakce je pak odvozena od míry souladu vysvětlení s teoretickým rámcem, ve kterém poznávající přebývá. Celý tento proces se děje v prostoru interpersonální komunikace, ve kterém poznávající vystupuje z obývaného rámce do vztahu s poznávanou realitou. Tímto způsobem se nerozlučitelně spojuje subjektivní a objektivní pól, který nevyjadřuje nic jiného, nežli kontakt poznávajícího s poznávanou realitou.

Abychom však neutonuli v nepřehledném množství dat a v nekonečné nabídce možností, jak k výběru dat přistoupit, musíme nutně vyjít ze závazku v rámci teoretického rámce, který je základem naší perspektivy i universálního náhledu na problém, a posouvat se k tomu, co je třeba pochopit. Tento závazek se tak stává hlavním orientačním bodem, v němž je poznání prováděno. Jinými slovy, začínáme od víry v teoretický rámec, který orientuje směr našeho poznání. To se netýká jen náboženského poznání, ale i poznání vdeckého, protože i v dědičně zabývají právě těmito rysy reality, o nichž víme, že mají platnost pro jejich výzkum a musí rozhodnout, jaké řešení by bylo platné a dostatečné pro jejich bádání.¹⁴⁹

Vdecké metody dosud inklinují k představení nezávislého a nepersonálního poznání. Jak je však patrné z výše uvedeného, poznávající není zcela svobodnou bytostí. Nachází se ve stavu závislosti na partikulárním zájmu svého poznání, když touží po poznání a vyřešení určitého problému a nejiného. Závisí také na perspektivě, s jakou uchopí daný problém a s jakou volí data, na která se při tom bude spoléhat. Avšak rovněž závisí na skryté realitě, kterou poznává. Toto sepejetí se mu stává místem přebývání a východiskem, z jakého přistoupí k poznání. Poznání se tak děje po způsobu personálního participativního dialogu mezi poznávajícím JÁ a poznávaným TY, a uhlídě o živou bytost, nebo neživý předmět, protože i na jeho přítomnost a způsob objevování musí poznávající v závislosti na svých závazcích reagovat. Kognitivní proces je tak personálně laděným poznáním, protože poznávající vstupuje do dialogu s poznávanou realitou. V tomto dialogu pod příslušnou perspektivou vnímá, jak na sebe reagují postoje, představy, domněnky a otázky teoretického rámce poznávajícího se způsobem, jak se před poznávajícím objevuje skrytá realita. Jinými slovy, jak je poznávající z perspektivy, kterou zaujal, schopen odhalit náznaky kauzálních vztahů mezi jednotlivými částmi

¹⁴⁹ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 118.

a úrovní reality a integrovat je do jednotného obrazu reality ve své mysli, ze kterého vyplyne určitá vysvětlení reality, resp. určitá teorie. Klíčovými daty pro výzkum jsou pak tyto náznaky. Zorný úhel víry v teoretický rámec pak pomáhá rozeznat, která data přijmout a která vynechat, což se však neděje podle libovůli poznávajícího, ale v závislosti na poznávané realitě, se kterou vstupil do personálního dialogu.¹⁵⁰

Takový přístup k poznání je skutečným svorníkem, který spojuje způsob deckého a náboženského poznání v klasické křesťanské teologii vyjádřený výrokem sv. Augustina: věřím, abych pochopil. V rámci poznání sdílíme s poznávaným tímto personální prostor bez ohledu na to, zda se jedná o odlišné úrovně bytí. Proces poznání je totiž chápán jako personální setkání poznávajícího s poznávaným, a šlo by o nevědomou, cizího tvora nebo Boha. Poznání je tak na jednu stranu závislé na sebeodhalení poznávaného, který je dosud skrytou realitou (dosud neznámý jev naznačující svou přítomnost, nebo Bohem zjevující nový aspekt svého bytí i v něm). Toto setkání se odehrává v daných podmínkách víry teoretického rámce, který orientuje našimi pozornost na tu stranu přítomnosti skrytého. Na druhou stranu ten, kdo hledá poznání a pravdu o realitě, je dostatečně kognitivně vybaven, aby náznaky skryté reality vnímal, protože se nachází v personálním prostoru, jež oba dva obývají, a víra v teoretický rámec porozumění uschopuje poznávajícího na tyto náznaky reagovat. Víra je totiž jednak souhlasnou odpovědí skryté realitě na její náznaky (ve smyslu, že poznává, že jí náleží a že právě tato k ní patří), jednak rozhodnutím vydat se ve směru náznaků ve snaze odhalit, co naznačují.¹⁵¹

Ufí výše bylo naznačeno, že teoretický rámec je jakousi tacitní dimenzí našeho poznání, resp. porozumění, které je organizováno pomocí konceptů naší kultury, v nichž přebýváme a pomocí nichž interpretujeme každou zkušenost. Ve vědě jde především o porozumění realitě tohoto světa, které je přijato na základě formace v komunitě badatelů. Tedy nejen výukou toho, co bylo už objeveno ve smyslu fokálního (ohniskově zaměřeného) vědomí, ale také výchovou k porozumění tomu, co bylo spíše nevědomě odvozeno jako subsidiární pochopitelné. V deckém výzkumu se tak děje v tradici známých objevů, na něž je navazováno dalším bádáním, a v rozmezí porozumění, postojů, zájmů a důrazů, které jsou aspoň porozumění nese jako odkaz. Jak však rozumět pojmu teoretického rámce na poli teologie? Co orientuje pozornost a způsob poznání v teologii?

Může se zdát, že základním rámcem teologie je biblický text, na který se každý teolog při své práci odvolává jako na východisko své práce i na element korekce případných teorií. Crewdson však upozorní, že šší Bible fládá interpretaci svého vlastního textu pomocí apo-

¹⁵⁰ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 133.

¹⁵¹ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 137-139.

tolského učení a tradice vyrůstající jak z porozumění biblickému učení tak pochopení apo-
tolského učení.¹⁵² Proto se ani teologie nevyhne pnutí mezi fokálním a subsidiárním v do-
mím, které v polárním spojení sjednocuje výroky učení založené na biblické exegezi a formu-
laci článků víry spolu s pochopením, postoji, zájmy a důrazy vzely z neuvdomle odvo-
zeného porozumění ideji Boha rozvíjené v klesání. Jde o tacitní dimenzi poznání, a proto
podobně jako na úrovni vdecké také třeba postifitelnou slovy.

Základním rámcem přebývání klesanské teologie je porozumění osobě a učení Ježíše-
Krista. On je standardem, pomocí něhož posuzujeme svá přesvědčení, teorie, a pomo-
cí něhož orientujeme svou víru v postupu směrem k poznání toho, co se před námi objevuje
jako nové. Porozumění klesanskému přiblížení nabízí důležitá vodítka k poznání podstaty
vztahu Boha a světa, ale zároveň otevírají prostor pro množství nejrozličnějších náhledů, které
mohou produkovat různé teologické modely prezentace tohoto vztahu, protože Bůh zjevení
není diktátem, které by sdílelo jednoznačné poznatky. V komunikaci s Bohem se tak oteví-
ráme nejen realitě Boží přítomnosti v rámci jeho tacitního porozumění, ale i pluralitě možnos-
tí, jak Bůh přichází do vztahu s tímto světem a jak na to bude svět reagovat, resp. jeho si jed-
notlivé teologické školy povinnou a jak s tím v rámci svého porozumění naloží. Proto po-
dobně jako v dějepisě neprezentuje jedno jediné řešení téhož problému, pak to nemůžemeekat ani
od teologie, nemá-li být nekonečná rozmanitost Boží redukována jen ve prospěch uniformní
jednoty teologické komunity. Jednota může být zachována vzhledem k objektu poznání, který
však připouští rozmanitost přístupů na úrovni subjektu.¹⁵³

Proces poznání o jak na poli teologie tak v duchovním představuje určitý risk víry a nejisto-
tu, s jakou je poznání vydáno pokusům o interpretaci náznaků skrytého jevu v realitě světa.
Aby bylo možné pochopit, že není nutné propadat skepsi, která by celý kognitivní proces zce-
la zastavila, je nutné navrátit se na počátek této diskuse. Bylo totiž zdá se, že poznání má
dialogický charakter, který není veden jen na úrovni jakýchsi tacitních i explicitních domně-
nek, ale v úzkém vztahu k poznávané realitě, pod jejíž kontrolou se poznávající nachází. Rea-
guje však na ni také způsobem, na který zcela spoléhá, když usiluje o pravdivé poznání reali-
ty. Víra tak stojí v samotném základu našeho poznání a bez tohoto fiduciárního naprogramo-
vání není poznání možné. To je také jeden z podstatných závěrů Polányiho epistemologie.

Teologická interpretace vztahu Boha a světa vycházející z Polányiho filosofie musí
uvážet napětí mezi odlišnostmi obou rovin reality, ale zároveň jejich neoddelitelné propojení.
Učení, které je obzvláště přiléhavé se ukazuje v modelu dialogického poznávání mezi dvěma

¹⁵² CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 162.

¹⁵³ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 164-165.

personalizovanými úrovnemi reality, resp. mezi osobou poznávajícího a personálně chápaným prostorem poznání. Tento model vyjadřuje vztah mezi skrytou realitou s jejími náznaky existence, které poznávajícího vedou směrem k poznání, protože jsou přítomny na jeho úrovni bytí a přeci náleží k bytí vyšší úrovně. Jde o styčný bod, ze kterého se Crewdson pokouší odvodit východiska pro teologii stvoření a vtělení.

Crewdson v rámci dialektiky Boží transcendence a imanence nahlíží na důjiny Božího vztahu ke svatě jako na důjiny Božího sebeomezování. Boh jakofito v-udyp přítomný omezuje svou imanencí tím, že uvolňuje v-ný prostor své božské přítomnosti pro to, aby nic nebránilo stvoření svatě, který má být přívodem své existence zcela závislý na Bohu, a přeci podstatou své existence od Boha zcela odlišený, nebo nevzniká z Boha, ale na jeho příkaz z ničeho. Protože je však Boh také transcendentní, vzniká mezi jím a svatěm jakýsi dvupolární personální prostor, ve kterém se k sobě vztahuje jednak Boží rozhodnutí tvořit, které je logickým principem pronikajícím stvoření, jednak rozhodnutí stvořené mysli, která bude Boha hledat prostřednictvím vodítek poznání, které jsou produkovány oním tvůrčím principem. Tento vztah je možné pomocí teologického jazyka vyjádřit jako dialog mezi Bohem a stvořením, ve kterém se projevuje Boží tvůrčí a zjevitelská činnost a sebevěrčí a kognitivní činnost stvoření. Vždy šnejde o to, že by Boh tvořil něco, k čemu by měl vztah jen on sám, ale tvoří to, co se vztahuje také k němu.¹⁵⁴ Crewdson toto tvrzení opodstatňuje s odvoláním na biblickou zprávu o stvoření. Z ní jakoby vysvětluje, že na Boží příkaz šnech se stane, který zapíše existenci svatě, odpovídá stvoření sebevěrčí aktivitou, jež je konána ve shodě s Božím úmyslem, a přeci samostatně ve formě, která stalo se tak (zvl. Gn 1,9-12). Obdobně dochází k poznání Boha díky zjevitelské aktivitě, a přeci s ohledem na svobodu a kognitivní schopnosti poznávajícího, tedy ne jako vlité poznání, ale jako poznání postupně Bohem zjevované a lidskou myslí postupně osvojované. Obě úrovně tak flíjí ve vzájemném přebývání, aniž by došlo k jejich smíření, splnutí nebo ztrátě identity tělesné úrovně.¹⁵⁵

To je podstatné zjištění i pro poznání plynoucí z evolučního schématu stvoření, a tedy podstatný element spojující teologické a vědecké poznávání svatě, nebo ukazuje, jak jsou odlišené úrovně jedné reality k sobě vztaheny a vzájemně ovlivněny. Každá úroveň tak existuje jako část velkého celku. Z pohledu zdola, nebo ze začátku tohoto procesu, můžeme sledovat příčiny a stimuly, které ovlivní proces vynoření vyšší roviny z nižší, a docházíme k poznání struktury celku reality. Z pohledu shora, nebo z konce tohoto procesu, můžeme sledovat, jak vynoření vyšší roviny reality ovlivňuje funkce roviny nižší. Svůj význam (smysl) tedy

¹⁵⁴ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 189.

¹⁵⁵ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 184-191.

jednotlivé roviny dostávají z perspektivy vy—í reality, což znamená, že hlavní a svrchovaný smysl sv ta musíme hledat na úrovni bytí nejvy—ího.

Má-li být vztah teologie a v dy komplementární, je nutné uvážit tuto bytostnou jednotu reality, ve které hrají svou roli dva integrující initelé: B h a sv t. šV dci vypráví p íb h evoluce zdola a hovo í o vno ujícím se flivot v pojmech kauzality bez reference o transcenci i finální p í in . Vypráví v—ak jen polovinu celého p íb hu, podobn jako teologové, kdyfl mluví toliko o evolu ním stvo ení a soust edí se na jiné aspekty zahrnující skutky jednotlivých initel a sebetranscendující motivy.¹⁵⁶

Obdobné rozd lení nachází Crewdson i v p ípad teologie Boffího vt lení, ve které pod vlivem d razu zájmu o p írozenou úrove reality dochází od konce 19. století k rozlou ení jednoty osoby vt leného Logu podle p írozenosti lidské a Boffí a za íná se mluvit o Ježí—i d - jin a Kristu víry. K rozd lení celku osoby vt leného Boha na jeho ásti do—lo ve snaze p íblí flit porozum ní osob a u ení Ježí—e Krista mentalit moderního lov ka, ani fl by k v li ví e musela být ob tována jeho racionalita. Ve skute nosti v—ak vzniklo hluboké zmatení, protože se ztrátou v domí celku se ztratil smysl vt lení, a tudí fl i možnost porozum ní jeho mystériu.¹⁵⁷

I pojem Boffího vt lení náleží k d jinám nahlíženým jako Boffí sebeomezování. B h jakoflto v—eprostupující omezuje svou transcenci svým vt lením a stává se zcela imanentním v t le. Ve své osob spojuje jednotu Boha a sv ta, ale nesm —uje ji, ani neru—í jejich vlastní identitu, protože není Boffím stvo ením, ale zrozením.

Crawdson hodnotí klasickou definici Ježí—e Krista jakoflto jedné osoby o dvou p írozenostech jako p íli— statickou a nevyhovující vý—e zmín né diskusi a nahrazuje jí definicí personalistickou jakoflto dynamické komunikace mezi lidským JÁ a bofským TY. Odvolává se p í tom na Ježí— v výrok v Janov evangeliu: šJá a Otec jedno jsmeš (10,30 a obdob. 17,22), který podle Crewdson nemluví explicitn ani tak o své totofnosti s Bohem, jako spí—e o vztahu vzájemného p ebývání Boha a Ježí—e. Formulováno personalistickým chápáním jde o sdílení stejného personálního prostoru, ve kterém nejde o vzájemné p ebývání Stvo itele s tvorem, ale o spojení dvou myslí. Boffí myslí hledající spojení s lov kem a lidskou myslí hledající spojení s Bohem ve smyslu smí ení Boha se sv tem skrze Krista, nebo B h byl v n m (2Kor 5,19).

V tomto personálním prostoru v—ak nejde o komunikaci Boha a jakéhokoliv lov ka, ale o rozli—ení Ježí—ovy osoby od jiných lidských bytostí a rozli—ení Ježí—e od Boffského Logu,

¹⁵⁶ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 214.

¹⁵⁷ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 279.

protople Ježíš– je v Novém zákoně chápán jako prvorozený mezi bratřími, kteří jsou podobní obrazu Bofího Syna (čím 8,29). Zároveň jde o vyjádření Ježíšovi naprosté jedinečnosti, protože s životem prvorozeného mezi bratřími se mohl identifikovat Bofí Syn jakožto Druhá Bofí osoba. Ježíš– se tak stává jakýmsi překopníkem spásy (fid 2,10). Proto v onom personálním prostoru vzájemné komunikace zastupuje lidské JÁ svět mnohých bytostí a bofské TY zastupuje jedno bofské bytí.¹⁵⁸

V personalistickém pojetí se osoba JÁ může stát osobou pouze ve vztahu k TY. Osoba JÁ se tak nachází v tenzi mezi individuálním a sociálním pólem, ve které osoba TY inkorporuje osobu JÁ, aniž by došlo ke ztrátě identity a smíření. Analogicky tedy Bofí vnitřné TY obsahuje sociální JÁ celého stvořeného řádu, které povolává k bytí, ale i individuální JÁ každého stvořeného bytí, které se k Bohu vztahuje. Obdobně je tomu na úrovni Bofího vtělení, ve kterém je vztah Boha a Ježíše dialogickým vztahem existujícím hluboko v Ježíšově bytí jako vztah Ježíše jakožto prvorozeného mezi bratřími a Boha jakožto jednorozeného Syna Bofího. Tento vztah je perichoretickým sjednocením obou identit, nebo šve vztahu Ježíšova JÁ a Bofího TY se odehrává vzájemná participace obou partnerů ve vzájemném sdílení myšlenek i obohacení, o přeci nesmíření, nemění, nerozdílná a neoddlitelná. Štato perichoreze tak uschopuje vzájemnost a jednotu i mezi radikálně nerovnými úrovněmi reality jako je ta lidská a ta Bofí.¹⁵⁹

Bofí vtělení dává konceptu Boha a vztahu k němu nový rozměr. Před událostí vtělení šmluvíval Bůh k otcům mnohokrát a mnohými způsoby ústy proroků, v tomto posledním přase k nám promluvil ve svém Synu (fid 1,1-2) jazykem osoby a švztah mezi Bohem a jeho Slovem, mezi vnitřním a vnějším, mezi tacitním a explicitním se stává jednou identitou v rozdílnosti nového způsobu.¹⁶⁰ Přijemci jeho zjevení ufl nejsou prostými posluchači, ale jsou pozváni k personálnímu přebývání a participaci na vnitřním životě vtěleného Slova (1J 1,1).

Jako tedy musíme vzít v úvahu komplementaritu dvou různých přístupů k realitě (teologické a přirodovědecké), musíme obdobně vzít v úvahu komplementaritu dvou úrovní téže reality. Realita je jednotná nejen pro přirodovědce, ale i pro teology. Má-li být Kristus standardem naší práce jakožto teoretický rámec teologické práce, na jehož základě posuzujeme svá přesevědčení, teorie a pomoci nashofl orientujeme svou víru v postupu směrem k poznání toho, co se před námi objevuje jako nové, je nezbytně nutné zachovat rovněž náležitě porozumění jeho identitě ve spojení reality přirozené a nadpřirozené.

¹⁵⁸ Srov. CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 286-287.

¹⁵⁹ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 288.

¹⁶⁰ CREWDSON, J. *Christian Doctrine*, s. 302.

1.3.4 JAROSLAV VOKOUN O REKONSTRUKCI TEOLOGIE

Ekumenický teolog Jaroslav Vokoun (*1965) se ve svých raných pracích zabýval problematikou toho, co církev rozděluje ve smyslu konfesionálním. Jeho postupný zájem vychází z problému vztahu církví k modernímu světu a rozkolu mezi stoupenci liberálně-relativistických a konzervativně-fundamentalistických přístupů v teologii. Jde o snahu prozkoumat éru tzv. moderny, uvěřit modely pokračující její destruktivní vliv a pokusit se vyvíjet jejich přístupy také ekumenicky k překonání vnitřního rozdělení církví, nebo jak sám uvádí špojetí moderny jako progresivního rozdělení, diferenciace a vzájemné konfrontace toho, co patří před modernu k sobě (v etn tohoto procesu v církvi a teologii), nás vedlo k otázce možné transcendence tohoto rozdělení v postmoderní epo-ě.¹⁶¹

Podstatným závazkem jeho projektu jsou dvě základní východiska. Prvním je jeho ujištění, že nejde o útok na zásady osvícensky kritické filosofie a obhajobu předkritických standardů teologické práce, ale o vyrovnání se s předpoklady a iluzemi novovku a souasnou uchování pozitiv, která novovk přinesl v syntéze s vírou v biblické a dogmatické tradici. Druhé východisko se pak týká posunu zájmu od metodologie ekumenické teologie k metodologii teologie obecně, nebo do-ě k poznání, že škrize, do níž se dostala ekumenická teologie, není v rámci starých teologických schémat řešitelná a je nutné položit nové základy v obecné teologické metodologii.¹⁶²

Michael Polányi a jeho dílo je ve Vokounově práci vyvíříváno jiným způsobem než u ostatních vý-ě zmíněných teologů. Vokoun si ani tak nev-římá Polányiho epistemologie jako cesty k objevu a jeho apologetického vyvířití v obhajobě teologie jako v-ědy, i když tento moment zcela neopom-řívá, ale sp-ě nakládá s jeho myšlenkami jako se zdrojem inspirace postkritické teologie, zvlá-ě ve smyslu jeho rekonstruktivního přístupu k teorii poznání a odtud odvozuje podněty pro teologii a způsob jejího poznávání, a proto je jeho přístup v porovnání s ostatními předch-ěci podle mého soudu nejkreativnější.

Polányiho kritika, jak Vokoun zd-ěrazuje, nemá na osvícensky pojatou v-ědu jako celek, ale sp-ě na příliš-ě užké nastavení jejích epistemologických standardů. Ve snaze dosáhnout co nejv-ěší míry jistoty pravdivosti dosaženého poznání byly stanoveny externí standardy založené na ideálech objektivitě a nestrannosti poznání, racionality poznání zbudované na empirickém způsobu poznání a verifikovatelnosti poznání na základě jasné explikability (vyslovitelnosti a vysv-ětlivosti) záv-ěru a opakovatelnosti metodického postupu k poznání.¹⁶³

¹⁶¹ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novovku*, s. 7.

¹⁶² VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novovku*, s. 8.

¹⁶³ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v sou-ěsné angloamerické teologii*, s. 23.

V důsledku snahy o aplikaci těchto standardů do lokálního prostředí personálního působení v procesu poznávajícího v kognitivním procesu jako příliš subjektivního, k zaujetí nedvěry v jeho tacitním (nevyslovitelným) kognitivním schopnostem v oblasti intuice, předporozumění, kreativity, nebo tělesných predispozic podléhajících se na poznání jako nedostatek nevyslovitelných a k vyloučení možnosti participativního vztahu poznávajícího na realitě poznávaného jako příliš zaujatého a subjektivizujícího observačního stanoviska. Spolu s tím byly na jedné straně vyloučeny aspekty poznání spojující na víře, autoritě, nebo tradici, které byly někdy oprávněně nahlíženy jako elementy, které hrozí rizikem, že svou koncepcí dogmatizovaného poznání příliš zkrátí samotný kognitivní proces. Na straně druhé byl redukován zájem toliko o empiricky pozorovatelnou a pojímatelnou dimenzi reality oproti metafyzickému či teologickému významu její náboženské dimenze.

Vokoun poukazuje na základní motiv Polányiho kritiky metodologických standardů takto pojaté v dějích a upozorňuje na skutečnost, že špůznání je lidský podnik a nelze jej myslet nezávisle na osobách. Není však také nutné upadnout do subjektivismu, protože poznání má i objektivní pól reality na nás nezávislé. (í) Hrubě řečeno, není třeba hledat a není možné najít vhodné solidní [standardizované] východisko pro poznání. Je třeba odněkud ve víře vyjít a na cestě poznání pak kriticky testovat svá východiska.¹⁶⁴

Polányi hledá pozici vhodnou k překlenutí tohoto dlouhotrvajícího napětí mezi dříve zformulovaným na explikovatelné poznání a poznání zohledňujícím personální působení v poznávajícího. Nachází ji v obnově tradičního pojetí poznání založeného na dvojí dimenzi poznání jako explicitního (vyslovitelného) a tacitního (nevyslovitelného) poznání. Cílem poznání, jak je Polányi představuje, je snaha porozumět významu (smyslu) poznávané reality a z tohoto porozumění odvodit poznatky, které by mohly být systematizovány. Samotný význam (mysl) reality je špro Polányiho funkcí interakce mezi subsidiárním [neuvdomčeným] a fokálním [ohniskovým] vnímáním na jedné straně a tělesnou a konceptuální aktivitou na straně druhé. Význam není finalizován ani fixován na individuální, ani sociální úrovni. Dynamika implicitního [nevyslovitelného] poznání brání tomu, aby se jakýkoliv symbol stal trvalým referentem [a byl dogmatizován]. Stejně jako se realita kontinuálně zjevuje, tak také lingvistické významy. Součástí této dynamiky plyne, že významy nemohou být otevřené nekonečno. Mezi subsidiárním a fokálním vnímáním je vektorový vztah, při němž význam se může objevit a fixovat pouze tam, kde je něco konkrétního, k němu je zaměřeno.¹⁶⁵

¹⁶⁴ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 27.

¹⁶⁵ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 28.

Polányi ve svém obnovném programu vrací pozornost nejen k personálním koeficientům poznání tacitního a subsidiárního charakteru, které ostatně byly vždy při procesu poznání nejen jako přítomny, byly přehlíženy, ale také rehabilituje epistemologické veličiny, jako jsou autorita, tradice nebo víra. Proti nim, resp. proti jejich zhoubným a destruktivním aspektům byla v minulosti vedena pochopitelná odmítavá kampaň, se kterou se Polányi ztotožňuje, ale která však vyústila v jejich nepochopitelné a unáhlené odmítnutí celkové.¹⁶⁶ Jaroslav Vokoun zvláště vyzdvihuje rehabilitaci autority, tradice, zdravého rozumu a náboženského poznání, víry a znovuoobjevení téla. Tyto aspekty jsou však podrobněji rozpracovány v samotném textu této práce, a proto bude následující výklad zaměřen spíše na shrnutí podnětů, které z nich Vokoun přímo vyvozuje.

S odmítnutím autority (zvl. té církevní), která v minulosti neblaze omezovala a bránila v rozvoji pravého poznání a hájila mylné představy, došlo k obhajobě naprosté badatelské svobody, která však v náležitém vztahu vůči pravdivému poznání má rovněž svá nutná omezení. Na jednu stranu je svoboda a nezávislost badatelské komunity nesmírnou výhodou pro dobro badatelské práce, která není ochromována například vlivy ideologickými, na druhou stranu není svoboda jednotlivého badatele, ani celé badatelské komunity bezmezná.

Vedle se nachází pod kooperativní autoritou vdecké komunity a jejího mínění. Jednotliví badatelé i badatelské týmy spoluvytvářejí síť autority, její stanovuje standardy odborné práce, kontroluje badatelské výstupy, oponuje mylným názorům, vyzdvihuje mezi sebou badatele do různých akademických stupňů a eliminuje diletanty. I když je nutné připustit, že ani tato autorita není neomylná a že v mnoha případech zmařila či pozdrfela slibné objevy.¹⁶⁷

To je také výzva pro teologii, šnemá-li být její rekonstrukce pouze obnovou starých problémů, jak upozorňuje Vokoun, když uvádí, že šbude nutné, aby autorita kompetentní v teologických otázkách měla průřnost analogickou autoritě ve vědeckých otázkách, tj. aby se nevyerpávala v represivní funkci, ale byla schopna pozitivně ocenit a vstřebat i nové pohledy; a zvláště centrální autorita stojí před výzvou, jak vykonávat svou roli, aniž paralyzuje život vědeckého společenství a svobodnou kooperaci v něm.¹⁶⁸ Určitým východiskem může být společně sdílená víra v pravdu, kterou všichni hledají, její náležitá definice, společně sdílené porozumění této definici, v domění její nevyerpateľnosti a společný závazek vůči slulb Bohu jakožto realitě, které se všichni bez výhrad podííují.

¹⁶⁶ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 24.

¹⁶⁷ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 30-31.

¹⁶⁸ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 32.

S problémem autority bezprostředně souvisí otázka po smyslu tradice, která byla dříve nahlížena jako pokračování rozvoje poznání. Byla totiž chápána jako pokračování, opakování a předávání výroků historicky významných autorit. V Polányiovském schématu poznání má naproti tomu pozici východiskového bodu. Štěstí totiž nestartuje ve vakuu,¹⁶⁹ ale v návaznosti na tradici předchozích výzkumů. Stejně tak ani dovednosti se nepředávají výukou, ale nápodobou ve vztahu mistrů učedníků, v nichž se předává umění poznávat a předkládat se k objevu.

Proto ani teologie nemůže svým zájmem ustrnout jen jako prostá předjímka a komentátorka výroků Písma i jiných náboženských autorit, ale je postavena před výzvu šuchovat kreativní podporou a rozvíjením náboženského porozumění před vodní vzorové realizaci tak, aby zůstává aktuální, adekvátní, srozumitelnou a v rozhodnou ve stále se měnícím kontextu, do nichž jsme jako lidé povoláni a v nichž žijeme, pohybujeme se a jsme.¹⁷⁰

Pro teologii to neznamená konat stejně jako první křesťané, nebo číst Písmo jen s tím úmyslem, s jakým bylo napsáno, ale osvojit si umění šv dané situaci a něco vynechat a něco zdraznit.¹⁷¹ Na jedné straně tak jde o nápodobu ve smyslu Pavlova následování předklad (1Kor 11,1), na straně druhé jde o rozvíjení vzor tak, jak by zřejmě jednali oni v dané situaci. Nejde totiž ani o blokaci vývoje ve snaze uchovat a chránit a zachránit, ani o libovůli v konání, rozhodování a výkladu, ale o vyrovnání dynamického vztahu bez ztráty kontinuity, identity, ale i vlastní originality a kreativity.¹⁷²

Křesťanská tradice nesoucí umění křesťanského způsobu života, porozumění a poznání, které je vyjádřeno tradicí výkladu Písma, bohoslužby a teologické práce je jakýmsi tacitním rámcem subsidiárně obsaženým ve formaci teologa. V tomto rámci nemůže zodpovědně jednat jinak, než jak musí, aniž by byl nucen nikým jiným, než samotným odkazem tradice tacitně obsaženým v jeho mysli. Teolog se v každé službě Bohu a komunitě, v níž je zasazen a jí je oddán, nachází v jakési triadické komunikaci, která je vedena mezi Bohem jakožto kauzální a finální předíinou tradice, teologem a jeho komunitou jakožto předjímci a nositeli tradice a dále jinými stagnacemi a proměnami jakožto výzvami.

Dalším aspektem Polányiho rekonstruktivního přístupu k epistemologii je obnova důvěry ve zdravý lidský rozum (angl. common sense) božského slova. Jde o rozpoznání, že šel bych od samozřejmostí, které zná každý člověk, jako například existují já a svět, že jsem svobodný a zodpovědný, nikdy k nim nedospějeme.¹⁷³ Zpochybnění základních

¹⁶⁹ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 33.

¹⁷⁰ VOKOUN, J. *Dynamika křesťanské tradice*, s. 83.

¹⁷¹ VOKOUN, J. *Dynamika křesťanské tradice*, s. 8.

¹⁷² VOKOUN, J. *Dynamika křesťanské tradice*, s. 10.

¹⁷³ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 34.

hodnot, které zachováváme spíše jako závazky víry, než jako nějaké opodstatněné poznatky, by vedlo ke ztrátě smyslu nejen faktů, které jsou na těchto hodnotách postaveny, ale i smyslu veškeré existence. Došlo by k vytvoření mechanického obrazu světa, který by nám o sobě řekl více, než bychom byli schopni popsat na základě pouhé observace.

Pro teologa to znamená především apel na jeho pokoru, s jakou si musí uvědomit, že jeho akademicko-teologické poznání Boha není nadřazeno naivnímu poznání běžného vědce, neboť oba stojí před tímž Bohem s těmiž otázkami a s touž snahou na ně nalézt odpověď. Teolog je však více zvýhodněn díky své formaci systematicky vstupovat do daných problémů a lépe pojmově formulovat výstupy svého poznání.¹⁷⁴

Polányi ve svých textech pojednávajících o poznání necituje jen příklady velkých vědců nebo filosofů, ale uvádí rovněž výroky církevních Otců, moderních teologů, spisovatelů, hudebníků nebo básníků. Štíhle ovšem demonstruje své přesvědčení, že nemůže ostatní dospělí učenci Einstein, že totiž neexistuje rozpor mezi vědeckým a vědeckým poznáním, protože vědecké poznání a vědecká empirie mohou být jen extenzí a zjemněním našeho obvyklého poznání a vědecké zkušenosti.¹⁷⁵ Tím však také jako vedlejší produkt své teorie obnovil místo pro teologii a náboženství.

Polányi totiž nerozlišuje realitu přirozenou a jako takovou přístupnou smyslu a realitu nadpřirozenou, je-li by se do té přirozené nějak vlamovala a vyfadovala by jiné schopnosti poznání. Polányi nahlíží realitu jako hierarchizovaný celek, v němž každá nižší úroveň je pod kontrolou a vlivem té vyšší. Nadpřirozené bytí je tak tou nejvyšší úrovní reality a jakofoto první a poslední příčina dává nižším úrovním plný smysl. Pojetí jednotné reality tak dává také tužit jednotu poznání a to jak smyslovou, tak i experimentální (Sk 2,33.4,20). Bez ohledu na tuto nejvyšší úroveň, je-li se vynoří v přirozené dimenzi světa, tak není možné odhalit plnohodnotnost ani přirozené dimenze reality.¹⁷⁶

Rehabilitace víry je jedním z nejpozoruhodnějších důsledků Polányiho obnovy, neboť odhaluje fiduciární charakter poznání. Polányi se na mnoha místech své práce výslovně odvolává na sv. Augustina, když zdrazňuje, že neplatí, že by jen víra usilovala o porozumění, ale že snaha porozumět hledá víru. Polányi poznal, že ani věda ani teologie, nemohou pracovat bez určitých přesvědčení, která mohou pouze věřit a zároveň, že nemohou operovat bez kontaktu s realitou, kterou poznávají. Jinými slovy, že teoretické prvky poznání jsou neoddelitelné od těch empirických.

¹⁷⁴ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 45.

¹⁷⁵ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 35.

¹⁷⁶ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 35.

Základními články víry v duchu jsou víra v existenci externí reality, v racionální charakter věci, v možnost postihnout je našimi koncepty. V duchu musí věřit v pravdu, kterou nekontrolujeme, ale jí sloužíme a s touto službou stojí a padá naše racionalita. Mimo tento kontext nemůže žádná lidská racionalita operovat a otevírá se pod tlakem zkušenosti se svými jako operativní soubor procedur, která vedou a kontrolují naši interpretaci dat. Tato procedura není třeba potlačovat, ale ujasnit si je. Nelze je dokázat, protože je třeba je předpokládat při každém děku.¹⁷⁷

Víra je impulzem poznání, když na základě určitých opodstatněných podporuje procedury, které nové náznaky skryté reality, je-li se před poznávajícím objevují, má smysl nadále sledovat. Víra je tak souhlasem s tím, co se nám subsidiárně vynořuje v naší mysli, když poznáváme realitu, jako vzorec dat, který je na základě tichého porozumění skládán v určitý obraz reality. Je aktem uznání tohoto obrazu, ale není libovolná, protože je u nás v závazku oddanosti vůči realitě a je tedy zakotvena nikoliv subjektivně, ale externě. Tím je ve vzájemné korelaci s pravdou a jako taková je tedy také podřízena možnosti kritiky a rozlišení mezi opodstatněnou a neskutečnou vírou.

S ohledem na to nemůže být podceňována ani špersonální dimenze teologova poznání a bytí, tj. jeho confessio a professio fidei a praxis pietatis. (í) Součástí rekonstrukce teologie musí být obnova samozřejmě v domě, které doxologická a biblická zkušenost, meditace Boffiho slova a účast na bohoslužbě církve a tj. teologovy kontakty s realitou a jsou východiskem naší teologické práce.¹⁷⁸ Pokud jde tedy o víru náboženskou, pak Vokoun shrnuje, že šrozdíly mezi vědeckými a náboženskými procedurami nespočívají v jejich statusu víry, ale v povaze procedury, v které se věří, a druhu inteligibility jim inherentní.¹⁷⁹

Posledním aspektem Polányiho rekonstruktivního přístupu k epistemologii, kterého si Vokoun vědomí, je znovuobjevení těla jako nástroje a prostředníka poznání. Tělo není jen nositelem naší mysli, ale vytváří s myslí nerozlučitelnou jednotu, jak na to s určitou samozřejmostí upozorňuje teologická antropologie. Naše tělesnost však hraje v procesu poznání, resp. tichého porozumění, jednu z významných rolí, když na jednu stranu interiorizuje poznání pomocí interakce mezi podněty přicházejícími zvenčí a subsidiárním v domě uvnitř mysli, na stranu druhou přebývá (angl. indwell) v jednotlivých prvcích reality, které pak mysl může pomocí tichého porozumění skládat do celistvého vzorce poznání.¹⁸⁰

¹⁷⁷ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 41.

¹⁷⁸ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 46.

¹⁷⁹ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 42.

¹⁸⁰ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 43-44.

Teologicky zajímavým může být pojem indwelling v souvislosti s jeho výskytem v Písmu, zvláště v Janově evangeliu (15,9), kde se nachází také v souvislosti s poznáním (8,32).¹⁸¹ Jedná se o druh participativního (zájmeného) poznání, které je nejlépe vyjádřené poznáváním a poznáním Boha v liturgii církve. ŠPoznání není primárně individuální záležitost, ale jeho subjektem je společenství. Nadto Bohem, jehož poznáváme, je Bohem-s-námi a Bohem-pro-nás, takže nezajmené poznání jej ani nemůžeme postihnout v tom podstatném. Bohem tak není pouhá idea, abychom jej mohli postihnout i racionálně; spíše jej lze postihnout vstoupením do liturgického jednání. V liturgii vstupujeme do formativního prostředí utvářejícího naši vizi, naše vztahy a naše poznání.¹⁸²

Pro teologii a teology inspirovanými podněty Polányiho teorie personálního poznání tedy podle Jaroslava Vokouna platí: 1) že se musí otevřít tlaku reality a respektovat Bohemovo přirozenost, jak se sama dává poznat, a učit se o ní příměně mluvit; 2) že se teolog s realitou svého zkoumání setkává v bohoslužbě jednak v její institucionalizované formě, tak i v postoji personální adorace. Bohoslužba je totiž místem (angl. indwelling place) zaníceného hledání Boha; 3) že je teologie axiomatizací víry již praktikované kdesi, je teorií náboženského poznání a odpovídající ontologií v cílech známých skrze víru a 4) že jejím důležitým aspektem je přirozenost ke komunitě církve, v jejíž rozvíjející se tradici se nachází, ale jejíž tradice je zároveň autoritativním rámcem, jenž provokuje výstupy teologické práce.¹⁸³

1.3.5 MARTIN MOLESKI O DŮVODECH ODMÍTÁJÍCÍCH POLÁNYIHO TEOLOGII

Martin Xavier Moleski (*1952) se ve své knize *Personal Catholicism* pokouší o porovnání epistemologických přístupů kardinála Johna H. Newmana a Michaela Polányiho, které se mu jeví jako podobné především s ohledem na srovnání tezí o Newmanově inkrementálním (usuzovacím)¹⁸⁴ smyslu a Polányiho personálně-tacitní dimenzi poznání. Ptá se proto po možnostech a limitech využití Polányiho teorie personálního poznání na poli katolické teologie, přičemž navazuje na práci Avery Dullesa s tím, že se pokouší o systematictější a zevrubnější analýzu Polányiho díla.

Přesto, že Moleski nenašel žádný důkaz o tom, že by Polányiho epistemologie byla nějak inspirována či ovlivněna Newmanovými podněty, věří, že oba autory spojuje snaha o uvedení kognitivních standardů a epistemologických ideálů do náležitých souvislostí v opozici vůči dříve kritického období filosofie diskreditujících náboženské poznání. Oba přitom

¹⁸¹ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 49.

¹⁸² VOKOUN, J. *Naslouchat teologům*, s. 177.

¹⁸³ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 49-50.

¹⁸⁴ Srov. MACHULA, T. *Ex umbris et imaginibus ad veritatem*. In *Communio*, 2011, . 2-3, s. 11-29.

tom vychází ze závěrů sv. Augustina, i když cesta, kterou sledují, se liší v detailech, na nichž své epistemologie budují. Zatímco se Newman pokouší obhájit racionální strukturu víry, Polányi poukazuje na fiduciární strukturu rozumu. Tematické okruhy jejich práce se pak podle Moleskiho protínají především ve snaze odhalit podstatu vzájemného dosahení poznání v závislosti na personálních možnostech poznávajícího.¹⁸⁵

Navzdory této podobnosti však Moleski upozorňuje na to, že samotná epistemologie je – teologická, a že každý pokus o aplikaci Polányiho epistemologie na katolickou teologii by si měl být v domnění obtížný. Jedna plyne z toho, že Polányi neprošel žádnou systematickou teologickou formací, a tak se nepřiklonil ve svém díle k žádné z katolických tradic, které by napomohly vyhranit určitě teologické díry a nejasnosti. Druhá se týká jeho teologických implikací, které trpí jistou rezervovaností v hlubším teologickým reflexím. Moleski především mluví na rozdíl mezi Newmanovým závazkem v katolické dogmatice a Polányiho přiklonu k Tillichově protestantské teologii. Takže špěsto, že oba užívají podobné epistemologické nástroje, vytvářejí odlišná teologická tvrzení, (i) a proto soudím, že uzavírá Moleski, že by škaždý měl zachovávat epistemologii podobnou té Polányiho, ale neměl by sdílet jeho teologii.¹⁸⁶ Moleski proto vybírá ty nejvíce problematické okruhy témat, na nichž ilustruje problémy a limity možností aplikace Polányiho epistemologie na teologii.

První výtku se týká Polányiho neochoty mluvit o Bohu jako o předmětu faktu, jehož platnost by mohla být potvrzena nezávisle na náboženské víře, tedy jak Moleski uvádí tzv. objektivně. Polányi pojednává o Bohu zvláště jako o předmětu bohoslužby, nebo předpokládá, že Bůh nemůže být pozorován, ale milován. Validace výroku o Bohu je tak podle jeho mínění založena především na personální participaci odvíjející se od závazku víry v Bohu.¹⁸⁷ Polányi tedy tvrdí, že mimo rámec bohoslužby nemá smysl obhajovat výroky o Boží existenci, čímž se liší od díry katolické tradice, která podle Moleskiho tak úzce nespojuje akt bohoslužby a samotnou teologickou reflexi. Jako určitou obhajobu však v této souvislosti uvádí Dullesovu námitku, že Polányimu nejde ani tak o prokázání objektivní možnosti obhajoby Boží existence, jako spíše o postavení evokativního smyslu náboženských symbolů a metafor, jejichž náboženský obsah je komunikován právě v katolickém kontextu.¹⁸⁸

Druhá námitka se týká Polányiho informálních zdrojů, ze kterých čerpá své v domnění o podstatě katolické teologie. Moleski o nich předpokládá, že jsou odvozeny spíše z druhot-

¹⁸⁵ Srov. MOLESKI, M. X. *Personal Catholicism*, s. xix-xxii.

¹⁸⁶ Srov. MOLESKI, M. X. *Personal Catholicism*, s. 141, 142.

¹⁸⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 279-81.

¹⁸⁸ Srov. MOLESKI, M. X. *Personal Catholicism*, s. 147-48.

ných pramenů a témata, ze kterých čerpá své podněty pro teologické implikace, jsou pro samotné institucionalizované křesťanství spíše okrajová. Tyto úsudky vyvozuje především z Polányiho výroku o křesťanské mystice jako modelu křesťanského poznání Boha, v jehož rámci je zdůrazněna neporovnatelná velikost Boha vůči lidským představám o Bohu na úkor tradice zdůrazňující poznání Boha prostřednictvím osoby a ducha Ježíše Krista.¹⁸⁹ Zdá se, že Polányi navzdory svým tvrzením o nutnosti poslušnosti vůči autoritám napomáhajícím tacitnímu přenosu obsahu tradice¹⁹⁰ navíc vyzdvihuje v domění vlastní nedokonalosti víry, jejíž esenci by mohly znížit dogmatické výroky víry jako projev snahy o dosažení náboženské jistoty.¹⁹¹ Moleski pak vykládá Polányimu i to, že ve svém díle jasně nestanovuje, zda pojednává o komunitně sdíleném náboženství, či o náboženství personálně profilovaném, nebo toliko o náboženské zkušenosti.¹⁹²

Těto námitku vztahuje Moleski k Polányiho víře v Boha jako takové. Z jeho textů nabývá dojem, že se Polányi ve svých úvahách velmi přiblížuje k branám náboženské víry, ale sám se nevydává za jejich prahy. Bůh je pro něj sice svorníkem smyslu celého universa,¹⁹³ ale setkání s ním by raději očekával prostřednictvím přírody, nežli v jeho dárčinném působení. Moleski to vyvozuje z obsahu Polányiho výroku, v němž mluví volá po opětovném návratu k Bohu zjevujícím se v člověku a ve společnosti, skrze šp znání reality a přijetí závazků našeho světa.¹⁹⁴ Polányi tak podle Moleskiho spíše upřednostňuje jakousi formu přirozeného náboženství, nežli náboženství vztahového k Bohu zjevujícím se v dějinách.

Poslední významná námitka vůči Polányiho tezí se týká jeho postoje vůči autoritě magisteria katolické církve. Polányi v souvislosti s tématem výkonu autority ve vědu přednostně spíše jakýsi polycentrický model, který spočívá na předpokladu, že každý vědec má schopnost náležitě posuzovat jednak svůj vlastní badatelský projekt, jednak projekty svých kolegů. Autorita vědeckého názoru je tak distribuována mezi jednotlivými badateli v jakési autoritativní vzájemnosti v rámci badatelské komunity.¹⁹⁵ Moleski však poukazuje na to, že Polányi tento model poufívá nejen ke kritice autoritářských reflexí usilujících o ideologizaci vědeckého poznání, ale rovněž ke kritice autority magisteria katolické hierarchie. Polányi v této souvislosti porovnává proces formace protestantské teologie, který je přirozeným důsledkem nezávislých jednotlivců jako členů ve společné tradici, s porovnáním se situací

¹⁸⁹ Srov. POLANYI, M. & PROSCH, H. *Meaning*, s. 128.

¹⁹⁰ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

¹⁹¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 280.

¹⁹² Srov. MOLESKI, M. X. *Personal Catholicism*, s. 160-61.

¹⁹³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 197-98.

¹⁹⁴ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 84.

¹⁹⁵ Srov. POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 49.

na katolické straně, která podle jeho soudu šupírá v řícím právo interpretovat k es anské dogma a ukládá jim konečné rozhodnutí jako podmínku víry, (í) nebo všechna dlefitá rozhodnutí jsou konána centrální autoritou.¹⁹⁶ Moleski však upozoruje na to, že Polányi hledí na tyto souvislosti příliš úzkým a selektivním pohledem, nezohledňuje výhody a nevýhody obou modelů a soustředí se jen na možná rizika spojená s procesem výkonu autorit.¹⁹⁷

Pokusy o aplikaci Polányiho epistemologie na poli náboženské epistemologie potažmo katolické teologie tedy musí podle Moleskiho zohlednit tyto problematické aspekty, vyrovnat se s nimi, korigovat jejich nasměrování a vtáhnout je do náležitých souvislostí, v nichž budou odpovídat duchu katolické vírouky.

¹⁹⁶ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 43.

¹⁹⁷ Srov. MOLESKI, M. X. *Personal Catholicism*, s. 167-74.

2 ZKUŠENOSTNÍ POZNÁNÍ BOHA: VÍRA JAKO ORIENTAČNÍ BOD ZKUŠENOSTI

Otázka víry v kognitivním procesu je jedno z klíčových témat Polányiho teorie personálního poznání, kterým vlastně začíná své epistemologické uvažování, nebo se snaží pro-
-et it p edpoklady zakládající d vodu oprav uující roli víry ve v d a snaží se ukázat, že její
uplatnění je mnohem –ir–í, než se zdá,ž jak uvádí ve své první knize na toto téma.¹⁹⁸ Tvrdí
totiž, že šrole observace a experimentu [resp. role zku–enosti] je v kognitivním procesu p e-
ce ovaná, protože (í) p edstava poznání jako trp livého sb ru dat [vze–lých z reflexe zku–e-
nosti] neovlivn ých fádny mi p edsudky i p edpoklady, je nedosažitelná.ž¹⁹⁹ Polányi sice
oce uje na empirickém p ístupu k poznání, že šchrání v du p ed istou spekulací,ž ale jeho
platnost chápe spí–e jako šmaximu, ve které se [ideál empirického zakončení bádání] stává
sou ástí um ní poznávat.ž²⁰⁰ V da je podle jeho názoru vyvíjena ve snaze objevit nová data,
nebo nové mechanismy i systémy, ale dosahuje toho spí–e šznovuuvážením známých fakt
v novém kontextu, ve kterém se zdají být racionáln j–í a reáln j–í.ž²⁰¹ V da se tak pohybuje
p edev–ím na úrovni dohad ů, když se stávající poznání snaží nahlířet v jiných souvislostech,
které slibují náleřit j–í pojetí. Jinými slovy chce íci, že nasm rování v deckého zájmu
je orientováno ve sm ru víry, jakou zastává. Záv r, ke kterému pak Polányi v této souvislosti
sm uje, je vyjád en tvrzením, že šdojde-li k pop ení i zni ení víry, dojde rovn ěl ke zne-
možn ní poznání.ž²⁰²

Tato tvrzení dobře ilustruje Abraham v p íb h, který p ed tená e staví problematiku
poznání Boha prost ednictvím zku–enosti motivované vírou. Fenomén víry je sice mnohem
ast ji uvažován ve vztahu k rozumu, av–ak z hlediska tohoto p íb hu není podstatou otázky,
zda víra odporuje rozumu i nikoliv nebo jaký je mezi nimi vztah, ale jakou roli v tomto vzta-
hu sehrává zku–enost, a koliv tyto fenomény nelze odd lovat, ani je nikterak redukovat.²⁰³

Celý Abraham v p íb h začíná Bořím oslovením. P edm tem zjevení je nejen osoba
Boha, ale také zaslíbení potomk ů a zem (Gn 12,1-3). Abraham je zaujat tímto zjevením, v í
kterému vyjad uje svou d v ru (15,6). Hospodín v–ak nezjevuje spolu se zaslíbením také
konkrétní plán, jak se to uskute ní, ani konkrétní osoby, jichž se toto zaslíbení týká. Abraham
je tak odkázán toliko na d v ru v í daným zaslíbením, p í emž vychází z reality okolností
svého řivota. Závazek víry, který Abraham zaujímá vzhledem k Bořímu zaslíbení, se stává

¹⁹⁸ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 7.

¹⁹⁹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 14.

²⁰⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 153.

²⁰¹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 14.

²⁰² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 286.

²⁰³ Srov. MACHULA, T. *K es anská víra a racionalita*, s. 50-58.

základní perspektivou, která jej pohne k in m usilujícím o naplnění on ch zaslíbení. Záhy však pod vlivem dalších událostí poznává, že jeho prvotní porozumění se rozchází s Boží vůlí a přehodnocuje je (např. 12,18-20). Jeho usilovné hledání a tápání po konkrétních obrysech Božích zaslíbení nyní postupně nabývá podoby experimentů, které následně ovlivňují jeho víru a korigují jeho porozumění. Příznačné pro tento typ zkušenosti však je, že se odehrává v přirozené realitě tohoto světa. Abraham tak nemusí být vytržen z přirozeného řádu věcí, aby porozuměl Bohu, ale naopak zůstává plně v realitě, dle jiná přeci je svou vírou orientován k Bohu. Experimenty, do kterých se celou svou osobou noří, je tak postupně provází až k plnému porozumění, které se vynoří až v samotném závěru jeho života (srov. 23,11 a 25,8).

2.1 EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY ABRAHAMOVA PŘÍBĚHU

První zmínka o Abrahamovi a Sáře, resp. v této fázi příběhu o Abramovi a Sárě, se objevuje v Gn 11,26. resp. ve verších 29 a 30, kdy šli se připojit k jejich bydlení v Cháranu, přechodu z Teracha, rodinných poměrů a neplodnosti, jakou Sára trpěla. Příběh však začíná samotným oslovením Abrama: „Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. U jiných velkých národů, poflehnám ti, velké u jiných tvé jméno. Staš se poflehnáním! Poflehnám těm, kdo flehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlo eí. V tobě dojdou poflehnání veškeré eledi země“ (Gn 12,1-3).

Pro Abrama však představuje tato výzva riziko. Musí zprávit svazky se známou krajinou, zázemím rodiny i místním božstvem, aby odešel do neznámé krajiny s neplodnou ženou.²⁰⁴ Boh dávat zaslíbení jako kompenzaci strastí a očekává, že Abram zavrhne staré božstvo a přimkne se k němu ó Bohu své nové země.²⁰⁵ Očekává od Abrama poslušnost a důvěru, kterou však jeho vyvolenec zatím nemůže zcela poskytnout, což se projevuje i tím, že kromě Sárě bere na cestu také svého synovce Lota ó možného dědice Božích zaslíbení. Pro budoucí Abramův život bude totiž velmi příznačné hledání smyslu Božího plánu a zjištění, kdo je Bohem do tohoto plánu zahrnut. Abram se tak sice dozvídá o Bohu, ale jeho poznání je nejasné, neúplné, spíše plně dohadů, které otevírají celou řadu otázek. A přesto, toto setkání s Bohem pohnulo Abramem k jednání, i když velmi opatrnému a tápavému. Tento impuls, který není zcela postačující pro vědomí, je vymezen pojmem závazku víry.²⁰⁶

Abram pod dojmem setkání s Bohem opouští svou rodnou krajinu. Plně očekávání naplnění Božího plánu rozvaňuje, kdo je do tohoto plánu zahrnut (Gn 12,4-5). První pochybnos-

²⁰⁴ Srov. BI, M. *Genesis*, s. 89.

²⁰⁵ Abram v nové zemi podle Gn 12,6-7 nevyužívá staré oltáře pohanických božstev, ale staví nový oltář a odlišuje starý kult od nového, který setkáním s Hospodinem přijal (Srov. COTTER, D. W. *Genesis*, s. 91.).

²⁰⁶ Srov. NIEBURH, R. *Faith on Earth*, s. 31.

ti, že by zaslíbení potomstva mohlo vzejít z neplodné ženy, jsou vztaženy k manželce Sára. Abram ji nepovažuje za šplnohodnotnou manželku a ve dvou případech (Gn 12,10-13,1 a 20,1-18) ji vydává za svou sestru, aby si zachránil život, protože zřejmě předpokládá, že zaslíbení bude pokračovat v jeho synovi Lotovi, kterému se později s nasazením všech sil pokouší zachránit život (Gn 14).

Hospodin se však projevuje jako spravedlivý a jako zachránce. Především je Sára v Božích očích považována za pravou Abramovu manželku (Gn 12,17-19 a její výmluvn ji v Gn 20,3) bez ohledu na to, zda je plodná či nikoliv. Právě proto ji zachraňuje z rukou vládců, do nichž ji Abram sám zaprodal (Gn 12,16). A tak se Abram dozvídá, že Bůh má ve své ruce a tedy i moci také srdce králů²⁰⁷ a rozdá je své poznatky.

O skutečnosti, že se Abramovo poznání Hospodina postupně rozvíjí, svědčí také krátké příběhy o setkání s knížetem Malkisedekem u krále Tělemu a setkání s králem Sodomy (Gn 14,18-21). Bůh, který před Abramem stojí dosud bezejmenný, dostává další označení a s ním i atribut: Nejvyšší - El Eljon (אֱלֹהֵי עֵלְיוֹן). Abram jej ztotožňuje s Bohem, který ho nejen oslovil a se kterým má tedy personální zkušenost, jež určuje jeho vnímání, ale i se Stvořitelem nebe a země (v. 22) a přináší jeho knízi Malkisedekovi desátek.

Abram navíc v Gn 14,21-24 stojí jako muž, který si je v závazku víry jistý splněním Božího plánu, a koliv nemá zcela jasnou představu, jak se naplní, což mu v následující kapitole Bůh připomene k spravedlnosti (Gn 15,6). Přestože mu sodomský král nabízí hojný majetek, Abram odmítá, neboť důvěru v Hospodinovu zaslíbení zemi a zachovává stav své závislosti pouze na Bohu: šabys ne ekl: Já jsem u inil Abrama bohatým (Gn 14,23). Podobně se zachová i později, když si koupí Sárinu hrobu, když bude trvat na plné ceně pozemku (Gn 23).

Zjevení Hospodinova slova v Gn 15 je dalším velkým mezníkem Abramovy zkušenosti s Božím plánem (zejména ve v. 4.12.17), které však také znamená i naznačuje, že jde o rozhovor prorocké povahy v porovnání s tím, jak bývá v prorockých knihách Boží slovo uvozováno (např. kniha Jeremiáš, Ezechiel). Gerhard Von Rad hovoří o prorocké zkušenosti povolání,²⁰⁸ která by se dala porovnat k povolání Mojžíše, ježmu se Bůh představuje podobným způsobem: šJá jsem (srov. Gn 15,1.7 a Ex 3,14).

Přesto, že Hospodin ujišťuje Abrama o své pomoci a odměně, Abram poprvé naplno projevuje svou pochybnost, nebo spíše netrustlivost. Odměna totiž stále nemá adresáta: vlastního syna. Abram se tu zmíní jen o Elízerovi Damašském, který však (podobně jako Lot) není z jeho sém, i když se pravděpodobně narodil v jeho domě (15,2). Bůh proto nyní

²⁰⁷ Srov. BI, M. *Genesis*, s. 93.

²⁰⁸ Srov. VON RAD, G. *Genesis*, s. 183.

od prachu země, s jehož pomocí po něm dával do souvislosti také potomci Abramových potomků (13,16), přesouvá pozornost k potomstvu na nebi (v. 6). Abramovi nezbyvá, než odpovědět tímto postojem víry. Nic mu totiž nenasvědčuje, že by se zaslíbení jeho vlastního syna mohlo vyplnit, ale přesto je ochoten Bohu důvěřovat. Doposud považoval Lota, připsal Elízeře, za své budoucí dítě. Jeho postoj, jenž je mu nakonec připsán k spravedlnosti (v. 6), je však založen na jeho důvěrném vztahu s Bohem a k Bohu, podobně jako to bylo v případě jeho předchůdce Noema (Gn 7,4-9). Víra je tak pro Abrama personální šlápas o nové vidění,²⁰⁹ a tedy rovněž jakýsi nejistý krok do tmy o risk, což zároveň nevyklouje ani důvěryplné spolehnutí a závazek vůči Bohu. Bůhův moc přisobí v jeho životě, připsal v jiných.²¹⁰ Abramovi však jeho důvěra nebrání dotazovat se, jak se to všechno stane, aniž by připsal k újmě jeho spravedlnost. Určitá míra rozehnutí připsal hledání konkrétní Bůhův le je tedy na místě.

Z toho vysvítá, že pochybnost nemůže být uspokojena lehce, jak to ukazuje v. 15,8. V následující části rozhovoru Hospodin zaslíbí zemi, ale spíše s výhledem na připsal generaci, čímž se pokouší spíše než pochybnost, uklidnit Abramovu netrpělivost. To se mu podaří až s časovým odstupem, jak je to bude patrné z připsal hu o koupi Sáry hrobu.

Rozhovor s Bohem v kp. 15 má dvě části. První se týká syna dítěte (v. 1-6) a druhé dítěte země (v. 7-16). Abram, kromě pasivního Hospodinova zaslíbení, připsal aktivní znamení, které také Bůh ve v. 17 poskytuje v podobě ohně (dýmající pec a pochode). Bůh, který se doposud projevoval slovy a do jisté míry také skrytým jednáním, nyní zjevuje svou přítomnost v jakémsi teofanickém rituálu uzavření smlouvy, ve které se Bůh osobně spojuje s Abramovým rodem a potvrzuje zaslíbení země a oboustranný vztah. Díky tomuto aktu je Hospodin napřipsal Abramovým dítětem²¹¹ a díky obězce (Gn 17,4-14) se Abram v rod stává Bůhův lidem (neobřezaný totiž bude vyloučen z připsal enství podle v. 14).

Avšak ani po tomto podivuhodném setkání s Hospodinem nemá Abram konkrétní představu o ústnících Bůhův plánu. V tuto chvíli projevuje Sáraj svou velkorysost. Logickým úsudkem dochází k tomu, že jako neplodná nebude ústna Bůhův plánu a nechce stát v cestě jeho naplnění. Pokouší se proto předkovat Abramovi dítě o potomka ze své otrokyně Hagar (kp. 16). David Cotter v této souvislosti upozorňuje, že nešlo o nějaké vzplanutí vášně, pod jehož vlivem by Abram vstoupil k otrokyni své ženy, ale že to byla sama Sáraj, kdo ho k ní posílá.²¹² I když syn, který se z tohoto svazku narodí, není adresátem Hospodinových zaslíbení, zůstává synem toho, komu zaslíbení byla dána. Snad také proto připsal i na

²⁰⁹ BI, M. *Genesis*, s. 104.

²¹⁰ Srov. VON RAD, G. *Genesis*, s. 184.

²¹¹ Srov. VON RAD, G. *Genesis*, s. 187.

²¹² Srov. COTTER, D. W. *Genesis*, s. 79.

Izmaelovo potomstvo část dobrodiní, které Hospodin zaslíbil Abramovi, jak se m fme domnívat z rozhovoru Hospodinova and la s Hagar na pou-ti, kam se utekla p ed svou paní Sáraj (Gn 17,10-12.20).

Po dvaceti p ti letech od prvního zjevení Boha a ekání na napln ní zaslíbení se Abram v kp. 17 do kal. V setkání plném pokory, v jakém Abram leflí p ed Bohem v gestu prostrace vyjad ující naprostou oddanost a odevzdanost, se zavr-uje proces poznání. B h, který se tu p edstavuje jako v-emohoucí ó El ^{אֱלֹהֵי} ^{אֲבְרָם} (אֱלֹהֵי אֲבְרָם), p ipomíná zaslíbení potomk (v. 4) a zem (v. 8), do smlouvy zahrnuje v-echny generace jeho rodu spojené ob ízkou (v. 9-14) a lí í slavné d jiny Izraelského národa (v. 6), jehofl spole enství s Bohem p etrvá v ky (v. 8).

Krom toho B h m ní jméno Abram na Abraham (v. 5), nebo jej íní (JB)/ jifl ur il (EP) za otce etných národ a jméno Sáraj m ní na Sára, ze které dá Abrahamovi syna (v. 16). Vyklada i Písma se shodují na tom, fle samotný nový tvar nem ní smysl p vodních jmen (Otec a Kn flna), ale zd raz uje zm nu postavení v rodin , za jejífl základní pár je B h vyvolil, a dokládá tak také zm nu identity, kterou nyní získávají.²¹³

Kdyfl se Abraham dozvídá, fle bude mít syna ze Sáry, reaguje smíchem (v. 17). Jde o reakci (Gn 17,17 a 18,12), ve které se bu to projevuje ur itá ned v ra, a tak skepticky odpovídá na sd lení (d vodem je stá í v. 17), nebo m fle jít o projev radosti a údivu nad sd lenou informací,²¹⁴ nebo po narození Izáka Sára s úlevou vyznává: šB h mi dop ál, fle se mo hu smátõ (21,5). V každém p ípad v-ak B h zcela jasn odkrývá i poslední detaily svého zám ru, takfle by jifl nem la vyvstat fládná pochybnost.

Po náv-t v t í mufl u ob tního oltá e pod Mamreovým dubem (18,1-15), kde bylo zaslíbení Izáka sd leno i Sá e (v. 9-15), by se dala o ekávat zpráva o narození slíbeného syna. Jenfle d j prokládají dal-í dv kapitoly, které tená e jakoby vracejí zp t p ed tato teofanická setkání. Jde o kp. 18,16-33 související s kp. 19 o zániku Sodomy a kp. 20 o Abrahamovi v Gera e. Do d je se op t vrací Lot, který si kdysi vybral jako své bydli-t sice hmotn výhodnou, ale moráln nebezpe nou sodomskou krajinu (Gn 13). Hospodin váhá, zda oznámit své zám ry o jejím zni ení Abrahamovi. D je se tak z ejm z oprávn né obavy, aby se nep iklonil ke svému d ív j-ímu p edpokladu, fle d dicem zaslíbení je jeho synovec, cofl nejspí-e stojí za Abrahamovými p ímluvami jako nevyslovený leitmotiv. Vzhledem k tomu, fle není jisté, zda se Abraham dozv d l o záchran Lota, je moflné se domnívat, fle Abraham sledoval

²¹³ Srov. nap . COTTER, D. W. *Genesis*, s. 104.

²¹⁴ Srov. BI , M. *Genesis*, s. 134.

zkázu Sodomy, dospěl k závěru, že spolu se Sodomou zahynul také jeho synovec a utvrzuje se, že zaslíbení bude buď patřit Izmaelovi (Gn 17,18), nebo nově zaslíbenému potomku.²¹⁵

Druhý příběh kp. 20 připomíná dřívejší Abraham v hříbích v Egyptě (12,10-20). Tehdy byl Abraham přesvědčen, že neplodná žena rodit nebude a že tedy Hospodin ve svém plánu se Sárou nepočítá. Tento druhý příběh se zdá spíše ironickým: Abimelek je lépe informovaný než Abraham (přestože je označen za proroka) a Sára je jistě velmi stará.²¹⁶ Proč však nyní v Geraru se Sárou postupují stejným způsobem?

Oba příběhy však mají více rozdílných, než společných bodů. Důvodem sestupu do Egypta v prvním příběhu byl hlad, který zavládl v zemi Negeb při severních hranicích Egypta. Abram tedy odchází hledat obživu. Jeho žena byla velmi krásná, proto ji ze strachu vydává za svou sestru. Faraona stihne trest a Sára navrací Abramovi, protože Bůh trvá na tom, že je jeho ženou. Trestem za lež je vyhnání z Egypta. Druhý obdobný příběh se odehrává v zemi Negeb, kde se Abraham usídlil. Zatímco předtím byl Negeb východním místem, nyní je cílovým. Tehdy byla Sára mladá, nyní je stařenou. Hospodin opět trvá na tom, že Sára není proti Abrahamovi její sestrou, ale jeho pravou manželkou. Abimelek však Abrahama nevyhostil, ale naopak ukazuje na otevřenou zemi před ním směrem k nezmíněnému Jeruzalému a dovoluje mu usadit se podle jeho libovůle. Nyní je potvrzeno, že zaslíbení se týká konkrétní země a konkrétní ženy. Je také patrné, že poznání ze zkušenosti sdělení naznačené v kp. 17 a 18 není zcela dostatečným poznáním, ale požaduje doplnění o jakousi zkušenost štávajícího se, nebo naznačeného děje, o jeho významu, jak se to zřejmě jasněji ukazuje například v Jákobově příběhu (Gn 28,20-21).

Abraham, po posledních událostech v Negebu a obohacený o plnější poznání Boha, postupuje v předpokládaných intencích Boha v zemi. Přijímá Izáka jako svého výtoufženého syna (Gn 21,4.8) a s bolestí propouští svého syna Izmaela spolu s Hagar do pouště, jak jej o to požádala Sára (v. 9-14). Třetí zkouška jeho víry odevráťuje, ale také jeho poznání, přijde v podobě příkazu obětovat jediného syna (Gn 22). Příběh klade velký důraz na Izákovu jedinečnost (v. 2.12.16), z čehož proto, aby tená nenabyl dojmu, že Abraham koná Bohu vůli jen proto, že mu v záloze zůstává Izmael. Tento příběh je proto skutečnou zkouškou víry a také dokladem Abrahamova poznání Boha. Abraham si je v závazku a oddanosti své víry jistý, že co Bůh zaslíbil, se také stane, neboť se o tom během svého dlouhého života mnohokrát přesvědčil.

²¹⁵ Srov. DICKSON, E. L. *Genesis*, s. 163.

²¹⁶ Srov. TURNER, L. A. *Genesis*, s. 89.

il. Víra je tak jednak d v ryplnou poslu–ností, ale také p esv d ením postaveném na základ zp tné reflexe profitých zku–eností a poznatk .²¹⁷

B hem tohoto výkladu byl n kolikrát nazna en úzkostlivý d raz na zaslíbení zem ja–ko skute ného daru. Abraham tuto d v ru projevuje práv p i koupi hrobu pro Sáru, sebe a své potomky (srov. Gn 49,31-32). V kp. 23 se odehrává zcela zvlá–tní typ smlouvání o cenu. Chetovy synové a Chetita Efron p emlouvají Abrahama, aby si od nich pozemek pro Sá in hrob vzal darem, ale Abraham trvá na koupi, takže se smlouvaná ástka nakonec vy–plhá afl na plnou cenu pozemku, aby nikdo z lidí nemohl íci: što pole je tvé, i ta jeskyn na n m je tvá; dávám ti ji p ed o ima syn svého lidu (Gn 23,11). Zem m la být darem od Boha! Abraham tak koupí Sá ina hrobu jasn projevuje své plné pochopení Boflí v le, a proto napl–uje Boflí o ekávání i do nejmen–ích detail .

V záv ru Abrahamova p íb hu nastupuje druhá generace rodiny. Abraham umírá šstár a sytý dn ō (Gn 25,8) v obklopení úzkého kruhu potomk (Gn 25,1), pochován syny Izákem a Izmaelem vedle Sáry v zakoupeném hrob v Makpele. Mohlo by se tedy zdát, fle stojíme u hrobu smola e, který se po celý flivot hnal za vidinou Boflích zaslíbení a nakonec se jeho flivot stal fiaskem. Abraham v–ak poznal, fle práv v tomto šfiasku ō se za íná skute ovat Boflí plán plný paradox , jeho fl napln ní se otevírá budoucím o ekáváním.

Z Abrahamova p íb hu tedy vyplývá, fle postupné rozpoznávání Boflí v le a tápavé prohlubování jejímu porozum ní je rozlofeno do n kolika fází. V první fázi jde o navázání vzájemného personálního vztahu, ve kterém dochází ke kontaktu obou stran a k postupnému zrodu víry v existenci i p ítomnost Boha. Ve druhé fázi jde o vzájemné zaujetí Boha a Abrahama, v jeho fl rámci dochází k jejich sbliflování a k postupnému rozvoji víry jakofito d v ry v í Bohu. Ve t etí fázi jde o zku–enost i záflitek zjevn j–ích i skrytých Boflích in (teofaní), jejich fl interpretaci ovliv uje víra tak, fle napomáhá jejímu porozum ní. Poslední fáze je v nována reflexi nov získaného porozum ní

Z nazna ení t chto fází je patrné, fle iniciátorem takového poznání je B h, který je rovn fl náleflitým ur ovatelem víry. Abraham v–ak není jen pasivním p íjemcem, i kdy fl je z po átku jeho jednání spí–e opatrné a tápavé, ale i aktivním spolutv rcem vztahu s Bohem. Víra, která se postupn rodí z kontaktu a vztahu s Bohem, na jedné stran orientuje jeho rozhodnutí, na stran druhé je korigována zku–eností Boflího iniciativního p sobení. Víru tak není mo flné redukovat jen na jakousi sumu informací, ani ji prezentovat jen jako n jaký nad–p irozený dar získaný v jakémsi intelektuáln spirituálním aktu Boflího zásahu. Spí–e je nutné

²¹⁷ Srov. BI , M. *Genesis*, s. 140-142.

ji chápat jako způsob uvážování nebo nahlížení na podstaty věci ze zkušenosti a také jako motiv jakéhosi praktického rozhodnutí u jiného na základě racionální úvahy o etice uplynulých událostí, které poznávající podléhají logickým náhledem skládá do jednotného příběhu svého života.

2.2 PROBLÉM EMPIRICKÉHO POZNÁNÍ

Zkušenost je obvykle chápána jako setkání s objektem, který se činí (příp. je jiným) dosažitelným lidskému vědomí prostřednictvím reflektivního vnímání, jež (i) napomáhá interpretaci a klasifikaci věcí.²¹⁸ Obecně je možné říci, že jde buď o pasivní zkušenost určitých věcí, nebo o aktivní či experimentální zkoumání (ve smyslu jakéhosi dotazování), přičemž nejde vždy toliko o smyslovou záležitost, ale o víceúrovňový proces vnímání a hodnocení poznávané reality světa. Zkušenost lze totiž klasifikovat podle několika ohledů na zkušenost primární či sekundární, buď vnější či vnitřní, smyslovou či mentální, fyzickou či emocionální. Význam zkušenosti je však nejzřejmější spatřován v tom, že je pramenem poznání, který zároveň podporuje to, co poznávající myslí nebo vyslovuje. Jinými slovy, je zdrojem poznání toho, co nachází v realitě kolem sebe a co je schopen vnímat, nebo hledá podstatné znaky reality, které by se staly základem jeho poznání, ale také základem procesu odvození daných poznatků a předpokladem. Přitom doufá v upřesnění a případně korekci tvrzení a směřuje k takovému stavu poznání, které bude pokud možno co nejvíce jasné a přesvědčivé.²¹⁹

Polányi však toto obvyklé chápání zkušenosti poněkud problematizuje. Zkušenost pro něj i nadále zůstává neoddelitelným vodítkem porozumění realitě světa, ale zároveň dodává, že není vždy tím, co by porozumění přivodilo. Odvolává se přitom na Alberta Einsteina, který právě v souvislosti s experimentálním poznáním mluvil o šintuitivním uchopení podstaty věcí, které Polányi chápe jako tápavé dotazování po smyslu věcí.²²⁰ Poznání vyplývající ze zkušenosti totiž nemůže být prostým popisem události či stavu, jako by podstatu poznávané reality bylo možné vystihnout identifikací jejích smyslově postřehitelných rysů. Taková reprezentace by podle Polányiho vedla spíše ke zjednodušení vize reality a redukci významných aspektů, které nejsou smyslovému poznání explicitně přístupné a přitom se významnou měrou podílí na dosažení porozumění dané zkušenosti.²²¹ Problematický aspekt úlohy zkušenosti v kognitivním procesu proto spoívá podle jeho soudu především v tom, že smysl podstaty

²¹⁸ EDWARDS, D. *Human Experience of God*, s. 7.

²¹⁹ Srov. LANE, D. A. *The Experience of God*, s. 23.

²²⁰ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 150.

²²¹ Srov. POLANYI, M. *Study of Man*, s. 20-21.

vycházejících ze zkušenosti je sám o sobě neurčitelný (angl. elusive), nebo není vždy docela dobře možné říci, co jednotlivé prvky zkušenosti znamenají a k jakému poznání jejich následování povede. Polányi tak neodmítá význam empirického postupu k poznání, ale pokouší se zohlednit konstituenty poznání, které poznávajícímu napomáhají postihnout smysl zkušenosti, i když jejich role byla dosud spíše přehlížena.²²²

Polányi chápe zkušenost spíše jako vjem určitého problému, který je spatřován mezi určitými aspekty reality, přičemž nemůže být nahlížen jako věc o sobě, jejíž smysl by bylo možné rozkládat pomocí identifikace jednotlivých smyslově vnímatelných částí. Takový problém je vnímán spíše prostřednictvím podnětů vycházejících ze zkušenosti onoho vjemu. Tyto podněty mají povahu jakýchsi nevyslovitelných vodítek, která poznávaná realita manifestuje spolu se smyslově postifilitelnými aspekty. Tento vjem jaksi neurčitým způsobem přitahuje pozornost poznávajícího. Ten je po celou dobu poznání veden vjemy skryté reality ve smyslu, kterým tato vodítka naznačují a přikládají porozumění. V rámci tohoto porozumění pak bude možné smyslově vnímatelné aspekty propojit do jednotného obrazu, na jehož smysl ona vodítka poukazují. Jinými slovy, poznávající je prostřednictvím vjemu takovýchto vodítek upozorněn na existenci určitého dosud skrytého smyslu reality a je tak vystaven urgentnímu apelu vytvořit kontakt s poznávanou realitou, která se před jeho tvář odhaluje a ó poeticky se otevírá na jeho aktivitu. Bez ohledu na tato vodítka by mohl poznávající utonout ve zmatčených možnostech, jak jednotlivé smyslově vnímatelné aspekty kombinovat ve snaze objevit jejich úhel, aniž by toho dosáhl. Pouhá deskripce aspektů zkušenosti tedy nepostačuje, neboť jí schází důvod, který by jednotlivé aspekty propojil ve vjem spojitě vize jejich smyslu.²²³

Polányi v této souvislosti rozlišuje dvojí úroveň poznání: explicitní a tzv. tacitní. Na explicitní úrovni poznání operuje poznávající s tím, co si může osvojit v domě prostřednictvím smyslu. Tacitní úroveň poznání pak ovlivňuje kognitivní proces týkající se explicitního poznání způsobem neodmítlým a nepostifilitelným, tedy tacitně.

Jedná se o štakové dovednosti i techniky, které nemusí být poznávajícímu zcela známé, a přesto jsou neodmítky aplikovány.²²⁴ Polányi má zvláště na mysli určité personální schopnosti, předpoklady, standardy a postupy, které jsou spíše než výukou předávány formací a tedy skrze soufilití v badatelské komunitě, jejíž tacitní výbavu si poznávající tímto způsobem

²²² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 153.

²²³ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 23-24.

²²⁴ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 49.

osvojuje.²²⁵ V podstatě jde o to, že poznávající je na jedné straně schopen implicitně vnímat mnohem více vějem a informací, než si explicitně uvědomuje, a na druhé straně explicitním vyslovením jednotlivých poznatků implicitně naznačovat širokou škálu předpokladů, na kterých postavil své výroky. Jinými slovy, přijímá více, než je mu zjevně poskytováno, a prozrazuje více, než sám explicitně vyslovuje. Ve své podstatě jde o šintegraci podvědomého vnímání jednotlivých prvků, aniž bychom je byli schopni přímo identifikovat.²²⁶ Polányiho komentátor Richard Gelwick tuto tacitní dimenzi poznání metaforicky přirovnává k plovoucímu ledovci, jehož menší viditelná část nad hladinou představuje v domě a vyslovitelné poznání, zatímco v tiché skrytá část pod hladinou, představuje poznání explicitně neuvědomělé a nevyslovitelné, které tvoří skrytý základ pro zjevné poznání, ovlivňuje je a určuje.²²⁷

Dosavadní kritický výklad zprůsobu poznání vedl podle Polányiho jednostranně od identifikace částí ke snaze porozumět celku dané zkušenosti. Takový postup je však vzhledem k výše naznačeným obtížím sám o sobě problematický. Podle Polányiho je totiž třeba zohlednit také celek zkušenosti, ze kterého bude možné postihnout smysl jeho částí. Polányi v této souvislosti upozorňuje na jistou kognitivní obtíž. Není totiž docela dobře možné identifikovat části bez ohledu na celek, podobně jako není docela dobře možné ohraničit celek bez ohledu na jeho části. Ohnisko pozornosti zaměřené na části totiž znemožní pohled na celek a naopak.²²⁸

Vzhledem k tacitní dimenzi poznání proto Polányi rozlišuje jeť dvojí druh vnímání: fokální a subsidiární. Pozornost zaměřená na jednotlivé prvky zkušenosti jako na věci o sobě je vnímáním fokálním a ohniskovým, protože jsou vnímány izolovaně od ostatních prvků, a tudíž i od ostatních souvislostí v daném vzorci reality. Pozornost zaměřená na participaci jednotlivých prvků na spojitěm významu celku daného vzorce, o němž má však poznávající jen neurčitě podezření a tušení, je vnímáním subsidiárním a odvozeným. V případě fokálního vnímání tedy poznávající poznává vlastní podobu jednotlivých prvků, zatímco v případě subsidiárního vnímání poznává spojitý úhel, na který tyto prvky odkazují, jako by ukazovaly kamsi za sebe. V případě subsidiárního vnímání však nejde o vědomý typ poznání, ale o tacitní výkon poznání, který je spojen s vějemem vodítek, jež zakoušená realita manifestuje a poznávající je vnímá jaksi podvědomě (blíže nespecifikovatelný způsobem), aniž by jim věnoval

²²⁵ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. x.

²²⁶ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 6.

²²⁷ Srov. GELWICK, R. *The Way of Discovery*, s. 65.

²²⁸ Srov. POLANYI, M. *Study of Man*, s. 29.

v domou fokální pozornost. Proto mají povahu tacitní (nespecifikovatelné) odvozeného vnímání.²²⁹

Subsidiární v domě je podle Polányiho vykonáváno jako společné bytí mysli ve společném prostoru s poznávaným objektem, v němž se porozumění může zrodit, flit a r st, ō p i emfl tato rovina vnímání reflektuje skutečnost, že šv-echny druhy racionálního poznávání pořadují ze strany poznávajícího existenciální participaci na poznávané realitě.²³⁰ Realita, která se před poznávajícím rozléhá a v níž je zakotvená, je tak postupně poznávána v rámci jakéhosi interaktivního postupu, v němž poznávající na počátku kognitivního procesu vnímá, že je zahalena do tajemství, které chce být odhaleno a pochopeno. Jinými slovy, poznávající musí překročit své vlastní hranice směrem k poznávanému objektu.

V procesu poznání je tak zapojena jednak celá osoba poznávajícího s jeho kognitivními schopnostmi, jednak rovněž objekt poznávaného, který vysílá podněty k navázání kontaktu i vztahu s poznávajícím. Poznávající je tak ze strany poznávané reality do jisté míry ponoukán k interakci, v jejím rámci se musí ponoučit do subsidiaritu dané zkušenosti, mezi nimiž dochází k porozumění jejímu smyslu. Poznání tak v sobě nese sociální charakter, díky němuž si poznávající uvědomuje skutečnosti, které jej přesahují (transcendují). Opouští sám sebe a přechází do vztahu s poznávanou realitou a sdílí s ní společný prostor. Podle Daniela Edwardse je tomu obdobně, jako když člověk poznává sama sebe v porovnání s odlišností ostatních.²³¹ Richard Nieburh tuto skutečnost vyjadřuje jako šv domí flivotní transcendence²³² a zkušenost tak chápe ve dvojím smyslu, jako setkání s objektivní realitou a transcendenci subjektivity.²³³

Nejde tedy jen o samotnou osobu poznávajícího zaujímajícího určitý postoj k propozicím o jednotlivých prvcích zkušenosti, ale jde o poznání, které se odehrává mezi oběma zájmovými subjekty poznání.²³⁴ Poznávající v tomto oboustranném vztahu závislém na participaci obou stran v domě i tacitní hledá podstatné znaky reality pro výstavbu svého poznání a pro ověření svých poznatků a předpokladů, doufá v úspěšné a případně korekci svých hypotéz a směřuje k porozumění.

²²⁹ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 128-129.

²³⁰ Srov. POLANYI, M. *Study of Man*, s. 32.

²³¹ EDWARDS, D. *Human Experience of God*, s. 24.

²³² NIEBURH, R. *Faith on Earth*, s. 66.

²³³ SMITH, J. E. *Experience and God*, s. 13.

²³⁴ Srov. NIEBURH, R. *Faith on Earth*, s. 34.

2.3 ROLE VÍRY V KOGNITIVNÍM PROCESU

Pokud jde o snahu porozumět zkušenosti, pak John Smith zdrazuje, že zkušenost vyžaduje soustavu významů, s nimiž je to, s čím se člověk setkává, interpretováno a hodnoceno.²³⁵ Jeden a tentýž objekt tak může být ovlivněn odlišnými perspektivami závislými na úhlu, který reprezentuje patřičný úhel pohledu. Záleží proto nejen na samotném setkání s realitou, ale i na kontextu v jakém budou dané zkušenosti nahlíženy. Výklad zkušenosti tedy určují nejen předstupy, ale i finální záměry snahy o poznání vyjádřované závazkem víry (předpoklady a dohady) i racionální diskuse a odhadování.

Polányi si je vědom této skutečnosti, kterou připouští jako personální vliv na poznání, ale zároveň odmítá přehnanou obavu ze subjektivizujícího zkreslení poznání, pod jejímž vlivem došlo v minulosti k vyloučení ústí, v kterých personálních schopností na kognitivním procesu. Interaktivní přístup k poznání, tak jak jej Polányi chápe, je totiž nutně zakotven v prostoru poznávané reality a odtud přijímá kognitivní podmínky, i když je pochopitelně motivován ústředním zájmem poznávajícího, odkud se odvíjí nasměrování jeho snahy o poznání. Část observace je tak podřízena personálnímu zájmu poznávajícího a část je podřízena manifestujícím se vodítkům poznávané reality.²³⁶

Vjem tacitních vodítek, která poznávaná realita manifestuje, poskytuje poznávajícímu přehlednost ke spekulacím o podstatě smyslu dané zkušenosti. Stává se tak přímou dohadblíživým se dojmům i podezřením, v jejichž rámci se poznávající pokouší tato vodítka integrovat do jednotného obrazu, který by smysl zkušenosti pomohl objevit. V procesu poznání tak dochází k intuitivnímu tápavému hledání smyslu, který je veden z perspektivy subsidiárního předporozumění možnosti, jak jednotlivé prvky integrovat a k čemu by to vedlo. Polányi navíc upozorňuje, že takových možností je velmi mnoho, i když poznávaná realita je jen jedna. Svou roli zde nutně sehrávají personální schopnosti a zájmy poznávajícího, které spoluurčují způsob subsidiárního uchopení manifestovaných vodítek.²³⁷ V tom Polányi spatřuje důvod, proč švédské propozice nereferují o pozorovaných faktech definitivním způsobem, ale mají spíše charakter výroku, který sice popisuje cosi reálného, ale co se může manifestovat nekonečnými způsoby,²³⁸ a proto může být nekonečnými způsoby pojímáno bez rizika subjektivizujícího zkreslení.

²³⁵ SMITH, J. E. *Experience and God*, s. 37.

²³⁶ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 14.

²³⁷ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 10.

²³⁸ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 15.

V rámci subsidiárního vnímání má tacitní integrace jednotlivých vodítek určitou přesvědčující moc nad myslí poznávajícího. Dochází tak k tacitnímu rozeznání aspektů jednotnosti, které obhajují zaujetí příslušné vize, s jakou jsou vodítka vnímána. Tím poznávající nabývá tacitní přesvědčení v oprávněnost zaujaté perspektivy. K tomu však dochází v případě, když je tacitním způsobem nalezena shoda mezi tím, jak jsou daná vodítka manifestována v poznávané realitě a jak jsou tacitně integrována do jednotného obrazu v mysli poznávajícího. Tento akt tedy není svévolný, ale děje se v interakci vztahu poznávajícího a poznávaného. Odtud pak plynou tacitní důvody obhajující přesvědčení o dohaděch, dojmech a podezřeních, když se při subsidiárního nahlížení na poznávanou realitu přivede poznávajícího k explicitnímu poznání. V tomto okamžiku se v kognitivním procesu rodí víra, která přichází, napomáhá, podporuje a uschopuje snahu o porozumění ve smyslu augustinovského principu *Šnisi credideritis, non intelligitis ó emu neuvíte, tomu neporozumíte*.²³⁹

Proces definice víry podle Terrence W. Tilley obvykle začíná šod subjektu víry zaměřeného na toho, kdo ví, nebo od jejího objektu, který odkazuje na to, v co nebo koho se věří.²⁴⁰ Obsah víry je proto tradičně spatřován v rozmezí dvou významných komponent: první je přesvědčení o pravděpodobnosti jednoho či více tvrzení proti jinému a druhou je důvěra, která je vztažena k osobám či věcem.²⁴¹ Důvěra je tedy na jedné straně přesvědčení o jistém tvrzení, protože v realitě nenachází jiné pravděpodobnější vysvětlení, a na straně druhé je odkázán důvěřovat ve své schopnosti poznání, ve výroky druhých, Bohu atd. Součástí víry je však také určitá oprávněná váhání, které rozhodnutí víry ponechává pozdějšímu vývoji, dokud nebude posílena ochota důvěřovat.²⁴²

Polányi si však podle Gelwicka nevystačí s tradičním rozlišením víry jakožto špedimentu víry věné *ó fides quae creditur* a šnastroje víry věné *ó fides qua creditur*, i když se v rámci své teorie zabývá spíše podstatou role víry jakožto nástroje poznání. V rámci kognitivního procesu totiž nachází neoddelitelný vztah mezi způsobem a obsahem víry. Ten se nachází v samotném jádru vztahu mezi poznávajícím a poznávaným vyjádřeným důvěrou věřícího k poznávanému a závazkem věřícího k poznávanému. Proto nehovoří o víře ani jako o jakémsi nadpřirozeném daru od Boha, ani o víře bez aktivity poznávajícího. Poukazuje spíše na to, když se poznání neděje bez závazku víry věřícího k poznávanému, ale ani bez aktivity poznávajícího. Poznávaný objekt totiž na sebe přitahuje pozornost poznávajícího, zatímco poznávající poznává

²³⁹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 266, 268.

²⁴⁰ TILLEY, T. W. *Faith*, s. 26.

²⁴¹ Srov. TILLEY, T. W. *Faith*, s. 26.

²⁴² Srov. SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 4.

v závazku víry, důvěry, vřavnosti a oddanosti jak v i p ijatému poznání, tak i v i novinkám, které poznávaný objekt o sob ě odhaluje.²⁴³

Jinými slovy, víra v augustinovském smyslu není podle Polányiho švy—í schopnost, která zjevuje pouze to, co se nachází mimo rámec observace a rozumu, ani personálním p ijetím toho, co není dosaženo prost ednictvím empirické ani racionální demonstrace, ale (í) je zdrojem ve—kerého porozum ění.²⁴⁴ Polányi s obsahem víry totiž spojuje krom ě vý—e zmín ěné pozice důvěry v osoby a výroky také tacitní souhlas a intelektuální oddanost závazku v i sdíleným idiom ěm, axiomat ěm a kulturnímu d iktiví, které tvarují fundamentální vizi reality, s jakou je v daném kulturním rámci na realitu pohlíženo.²⁴⁵

Lidská inteligence je tak motivována v procesu kognitivních operací fiduciárním rámcem (rámcem víry), který se stává nástrojem poznání, resp. podn ěcuje provedení kognitivního procesu v intencích oné fundamentální vize víry. O této vizi se pojednává v pojmech víry proto, že šzatímco p ijetí tohoto rámce je podmínkou poznání, nem ěže v i sob ě podat pat ěné evidence. Vřdy ě na—e mysl, ě jak Polányi pokrač uje, šfije v jednání a kařdý pokus specifikovat její p edpoklady, produkuje toliko soubor axiom ě, které nepomohou zji—t ění, pro bychom je m ěli zachovat. Sama v ěda existuje v rozsahu oddanosti v i jejím zájm ěm a standard ěm, (í) které jsou nepochybné jen proto, že v ěíme, že takové jsou. Jsou spí—e stavem mysli. Osvobození od racionalismu a objektivismu pak spo ěívá v tom, že na—e rozhodnutí m ěme vykonat pouze na základ ě na—ich p esv ěení, tedy v systému na—ich souhlas ě, které na základ ě logického uvářfení up ednost ůjeme.²⁴⁶

Thomas F. Torrance v této souvislosti uji— uje, že nejde o pop ění tradi ěního pojetí role rozumu jako nástroje poznání, ani o pop ění zku—enosti jako pramene poznání, ale o zd ěrazn ění role víry, která spo ěívá v její schopnosti propojovat my—lení a realitu na základ ě p edpoklad ě, na které se poznávající musí spolehnout, pokud chce poznání dosáhnout. Je to víra, která motivuje intuitivní uchopení subsidiárních vjem ě reality a pomáhá je integrovat do jednotného vzorce reality za pomoci fiduciárního rámce sdíleného v komunit ě p ěslu—ného oborového zájmu. Nevymyká se tedy zakotvení v poznávané realit ě, ale práv ě pod nutkavým vedením reality se oddává tacitn ě manifestovaným vodítk ěm, a zároveň vede kognitivní proces a kontroluje zp ě sob ě interpretace dat. Není tak šv ě kontrastu s rozumem, ale je spí—e módem

²⁴³ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 331, 337.

²⁴⁴ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 266.

²⁴⁵ Nap ěí v řeckými disciplínami panuje nap ěřshoda ve v ěe, že existuje pravda nezávislá na na—ich perspektívách a zároveň víra v poznání pravdy, kterou m ěme spole ěn poznávat na základ ě vzájemn ě sdílené perspektivy (srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 319.)

²⁴⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 267.

racionality rozumem přijaté.²⁴⁷ To je také důvod, pro Polányi hovoří o znemožnění i zpomalení kognitivního procesu, dojde-li vlivem pochybností k upozadění víry.²⁴⁸

Vnitřní stimul víry propojující zkušenost a mysl na sebe bere různé formy projevu. Jednou z nejvýznamnějších forem je fascinace, která je šprovázána naději [vloženou do víry ve správnost odhadu], jí lidé dávají místo nesnází a horkostí z neúspěchu i desorientace, pokud do nás schází podněty naznaující, jak pokračovat.²⁴⁹ Polányi tím nechce poukázat na to, že by se poznávající lidé utápěli v pochybnostech vzhledem k fiduciárnímu základu svého poznání, ale spíše, že jedním z projevů víry a tedy v dobré nasmlouvání poznání je jakési vášné zánícení intelektuálního druhu, které na jednu stranu vypovídá o tacitním souhlasu s vývojem poznání, na druhou stranu pomáhá poznávajícímu vytrvat ve víře navzdory případným obtížím. Jinými slovy, jde o projev personálního soudu o oprávněnosti víry na základě subsidiárního uvážení všech elementárních podílejících se na tacitním poznání. Projev této vášně je tak jakýmsi nutkavým ponoukáním k ještě hlubšímu kontaktu s poznávanou realitou, protože je projevem víry, že zvolený směr orientace zájmu je správný.²⁵⁰ Intelektuální vášně je tak podle Polányiho projevem šuznání kognitivní hodnoty předpokladu víry něco objevit. (i) Jinými slovy, jde o projev souhlasu s předpokladem propasti mezi dohadem a objevem,²⁵¹ a tak také pobídnutí k hlubší oddanosti vůči závazku víry.

2.4 ROLE VÍRY A ZKÜENOSTI NA POLI NÁBOŔENSKÉ EPISTEMOLOGIE

Podobně je tomu na rovině náboženského poznání. Podle Roberta Strachana je víra šprvní jméno pro svobodnou odpověď na zkušenost kontaktu lidského života s Bohem a neviditelným světem,²⁵² přičemž jde o založení praktického vztahu člověka a Boha a o jakýsi mystický vjem. Ten je však spíše chápán jako způsob nahlížení na realitu, která nyní dostává svůj hlubší smysl nadaný Boží přítomností. Tento vjem je zkušeností setkání s náznaky Boží přítomnosti, která není samotným předmetem poznání, ale je chápána jako prostředek poznání Boha, a proto rovněž spojitá s lidskými možnostmi vnímání a poznávání.²⁵³

Denis Edwards v této souvislosti rozlišuje jakési dvě dimenze transcendingující zkušenosti, v nichž je možné vnímat tajemství lidského života také s odkazem k mysteriu Božího př-

²⁴⁷ TORRANCE, T. F. The framework of Belief. In *Belief and Christian Life*, s. 10.

²⁴⁸ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 286.

²⁴⁹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 16.

²⁵⁰ Srov. POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 34-36.

²⁵¹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 144.

²⁵² STRACHAN, R. H. *The Authority of Christian Experience*, s. 23.

²⁵³ Srov. SMITH, J. E. *Experience and God*, s. 12.

sobení, které se za jiná jakoby naznačovat v pirozených událostech vnímatelných vníjímí smysly. Jedná se o transcendentní zkušenosti bohatství života a jeho limit.²⁵⁴

K prvnímu typu dimenze adí Edwards zkušenost interpersonálního mezilidského vztahu, který člověk vnímá jako opuštění vlastní osobní hranice směrem k hranicím a životnímu prostoru druhé osoby, v němž dochází k obohacení o zkušenost dobra, krásy a lásky, ale i jejich protiklad. Jako další příklad uvádí událost narození dítěte jako zkušenost zrodu nového života, na jehož počátku se sice vzájemně podílí oba partneři a jsou tak jeho iniciátory, ale zároveň je tato událost přesahuje, protože nemají možnost plného vlivu a kontroly nad celým procesem zrození. Za tímto příkladem uvádí zkušenost kreativity, tvořivosti a inspirace, která vystupuje z hloubky osobního lidského bytí, a přeci do jisté míry transcenduje hranice vlastní mysli. Třetím příkladem je zkušenost opuštění zejména v těchto oblastech, kdy viník vnímá vlastní osvobození a úlevu, které si sám nemůže jednoduše přivodit. Posledním příkladem tohoto typu může být zkušenost krásy přírody nesoucí v sobě mimořádný zážitek majestátnosti, který přesahuje vlastní schopnosti a vliv člověka.²⁵⁵

Druhá dimenze vede člověka k poznání přesahu díky limitům, které Edwards vnímá ve fenoménu zranitelnosti, která upozorňuje na lidské limity schopnosti sebezáchovy, na limity lidského poznání v cílech budoucích a smyslu věčného dění. Druhý příklad poukazuje na zkušenost smrti jako konečného limitu lidské existence, před níž se otevírá otázka po posledních věcech člověka. Tímto příkladem zmizí zkušenost neúspěchu, která připomíná, že ne všechny plány mohou být naplněny v souladu s lidskými očekáváními a snahami. Třetí příklad se dotýká zkušenosti prázdnoty, která odkazuje na touhu po lásce. Posledním příkladem je zkušenost odcizení a destrukce, na jejímž pozadí zvláště vyniká nestabilita lidského bytí.²⁵⁶

Pokud však nemá být náboženské poznání náležením z pokusu o snahu zveličovat lidskou existenci a poskytovat tak iluzorní kompenzaci jakési existenciální úzkosti, musí při posuzování pirozené zkušenosti rozlišovat element transcendentní, který pouze otevírá lidskou pozornost vůči přesahu jeho existence na pirozené rovině reality, od elementu posvátného i elementu Božího mysteria, které člověk přesahuje na rovině posledního smyslu lidské existence, je-li má své vyústění v existenci Boha.²⁵⁷

Bh totiž nemůže být redukovatelný nebo ztotožňovaný s tím, co člověk vnímá ve své zkušenosti jako impuls transcendentní. Jde spíše o to, porozumět tomu, co zkušenost naznačuje

²⁵⁴ Srov. EDWARDS, D. *Human Experience of God*, s. 29.

²⁵⁵ Srov. EDWARDS, D. *Human Experience of God*, s. 29-33.

²⁵⁶ Srov. EDWARDS, D. *Human Experience of God*, s. 34-38.

²⁵⁷ Srov. SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 58, 136-138.

je, nebo umohl uje o Bohu poznat, pokud ji B h pouflije jako prost edek svého poznání. B h tedy m fle být sou ástí této zku-enosti, i kdyfl ji zároveň transcenduje.²⁵⁸ lov k se totifl ocitá p ed Bohem, který p esahuje mořnosti jeho poznání a chápání, a p eci se prost ednictvím transcendingících zku-eností m fle posunout afl na samou hranici její p irozené poznatelnosti. Podobn to vyjad uje i Karel Skalický, kdyfl popisuje horizontální osu nábořenské skute nos-ti, která se šneuzavírá v niternosti jednotlivcova sv domí, nýbrfl zahrnuje celý sv t, jenfl se tak stává veli inou zprost edkující záflitek a zakou-ení Posvátna. V-echno se m fle stát nositelem hierofanie, jak p íroda, d jiny a jejich významné události, tak lidská osoba. V-echno se m fle prom nit ze skute nosti v-ední ve skute nost posvátanou.²⁵⁹

Hywel D. Lewis dodává, fle š lov k sice není schopen poznat Boha takového, jaký je sám o sob , ale m fle jej poznat v takové podob , v jaké se sám iní z ejmým. Tedy díky t m typ m zku-eností, jakými je lov k schopen vnímat symboly, prost edky a prost edníky poznání, jeř iní tuto nedosařitelnou realitu blízkou.²⁶⁰ Sám B h se tak jako iniciátor svého poznání p izp sobuje lidskému vnímání a chápání, nebo šve v-ech iniciativních impulsech se Boffí zjevování odehrává prost ednictvím zku-eností vlastních lidskému prost edí.²⁶¹

Tento výrok v-ak neznamená, fle by pro poznání Boha byl nutný p ímý kontakt s ním, jak nazna ují n které citáty Písma (nap . Ex 33,20). Zvlá-tnost nábořenské zku-enosti spo í-vá spí-e v tom, fle poznání nevy erpává, ale štransformuje lidský řivot a otevírá jeho vnímání transcendentnímu tajemství Boha.²⁶² Výsledkem je zm na perspektiv ve vnímání d jin, prostoru sv ta, mezilidských vztah apod. pod dojmem vjem získaných z událostí projev Boffí p ítomnosti v d jinách. Interpretace zku-enosti je tak na jednu stranu provád na z perspektivy víry a zároveň se stává prostorem, ve kterém m fle být víra transformována prost ednictvím nových podn t zku-enosti. Jinými slovy, lov k p eakra uje své vlastní hranice, kdyfl se prost ednictvím zku-enosti setkává s objekty reality. Sama zku-enost v-ak není cílem poznání, ale stává se prostorem, který prost edkuje interakci mezi setkávajícími se subjekty, a proto akt interpretace ó akt pochopení toho, co se d je a pro , pořladuje také úzké spojení poznávajícího s poznávaným objektem.²⁶³

Polányi tento akt pochopení i spí-e porozum ní dává do souvislostí s tacitními schopnostmi poznání. Jde totifl o schopnost nahlířet realitu ur itým zp sobem a usilovat o porozum ní jejímu smyslu v závislosti na tom, jaké podn ty reality na-e subsidiární v domí

²⁵⁸ SMITH, J. E. *Experience and God*, s. 49.

²⁵⁹ Srov. SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 129.

²⁶⁰ LEWIS, H. D. *Our Experience of God*, s. 120.

²⁶¹ STRACHAN, R. H. *The Authority of Christian Experience*, s. 24.

²⁶² EDWARDS, D. *Human Experience of God*, s. 59.

²⁶³ Srov. SMITH, J. E. *Experience and God*, s. 14.

vnímá (resp. čím je zaujato), nebo prostý popis věch zůstavných jevů není dostatečný, jak bylo naznačeno výše. Polányi se snaží poukázat na to, že snaha o porozumění zkučenosti vede za to, co je zjevné, a tak má poznání také jistý metafyzický aspekt. Píší, že slova mohou sdělovat informace, série algebraických symbolů může konstituovat matematické dedukce, mapa může poukázat na topografii krajiny, ale ani slova, ani symboly, ani mapy nemohou komunikovat porozumění samy sobě. Odesílatel této zprávy se bude vždy spoléhat na inteligenci adresáta,²⁶⁴ který sdělí totožné porozumění obsahu použitých pojmů a symbolů a pochopí tak danou zprávu spolu s ostatními nepřímými vyslovenými náznaky, které použité slova a symboly rovněž nesou, aniž by na ně musel zvlášť upozorňovat. Vzpomeňme na tacitní dimenzi poznání, která obdařuje mluvčího schopností říkat více, než vyslovuje a posluchače obdařuje schopností přijímat více, než slyší. Na základě této úvahy pak Polányi přichází ke zjištění, že právě na základě tacitních schopností integrace vodítek naznačujících cestu vedoucí k uchopení smyslu je možné dosáhnout porozumění, které je prostředkováno empirickou reprezentací.

Poznání postupného Boffího zjevování lze tedy nahlížet spolu s Polányim jako operaci tacitních schopností, nebo Boffího zjevení se podobně jako poznání reality přirozeného řádu uskutečňuje prostřednictvím jevů přirozených na subsidiární v domě poznávajícího. Přímým úkolem i přímou snahou poznávajícího je porozumění smyslu, který Boffího vlořil do jevu, jaké použil pro své poznání. K tomu přispívá postupně fokální zaměření na jednotlivé zkučenosti, které naznačují určitý nábořenský přístup, a pokud je Boffího v těchto zkučenostech skutečně přítomen, pak i postupné zahrnování prvků, které se v mysli poznávajícího subsidiárním způsobem propořují do obrazu, který umožní porozumění přirozené zkučenosti jako prostoru pro dchnutého Boffího přítomností a naplněného jeho jednáním a předsobním.

Základním podmíněním i posuzování nábořenské zkučenosti jsou tedy okolnosti vjemu kontaktu s Posvátnem, který se stává podmíněním intelektuálního zaujetí, v jehoř intencích jsou subsidiárně vnímané prvky Boffího přítomnosti tacitně posuzovány. Pod dojmem tohoto setkání a pod vlivem jeho věřnosti a autority pak toto tacitní poznání Boha přechází v aktivitu. V něm poznávající v závislosti na subsidiárních podmínkách svého poznání přestává chápat přirozenou realitu jako takovou a nahlíří ji jako kolbiř Boffího předsobní a pokouř se explicitním způsobem formulovat své první poznatky a zaujímá postoj k osobě zjevujícího se Boha. Samotný mystický zářitek Boffího přítomnosti a jeho předsobní jde za hranice lidských

²⁶⁴ POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 22.

představ a tím pomáhá vdechovat všechny případné iluze, a přeci se činí přístupným lidským kognitivním schopnostem, protože se chce nechat poznat.

Pravý způsob porozumění v rámci subsidiárního vnímání se podle Polányiho rovná schopnosti kontemplance. Polányi si tento pojem vypůjčuje z oblasti spirituální teologie, aby jej aplikoval na poznání přírodních. Poukazuje především na to, že v rámci přírodních věd kontemplance uschopuje poznávajícího švlenit sama sebe do díla poznání, což nelze učinit ani pomocí observace, ani tápavým osaháváním, ale soužitím s předmětem zájmu.²⁶⁵ Na základě určitého specifického zájmu o daný problém tak poznávající zaujímá perspektivou heuristickou vizi a pod jejím úhlem začíná problém nahlížet, aby dosáhl porozumění. Přitom škontemplance pomáhá poznávajícímu švlenit sama sebe do poznávané zkušenosti a ponořit se do ní. Kontemplance nemá žádné postranní úmysly, protože přestává s danými jevy nakládat jako s nástroji poznání, ale nechává se jimi vést k uchopení jejich vnitřní podstaty. V rámci kontemplance tak poznávající osoba přestává být zcela nezávislá, ale začíná participovat na existenci poznávaného jevu.²⁶⁶

Platí-li to o přírodním poznání, tím spíše lze o kontemplanaci hovořit na rovině náboženského poznání. ŠNáboženští mystikové, pokračuje Polányi, šdosahují kontemplativního communia s Bohem jako výsledek složitého myšlenkového úsilí podpořeného rituálem. Soustředěním na přítomnost Boha, který je za své fyzickou zjevností, se mystik snaží uvolnit intelektuální kontrolu nad pozorovanou scénou, se kterou je konfrontován. Jeho upřený pohled však neprohlíží každý jednotlivý objekt. (í) No í se do jednoty s tím, kdo je za veškerým bytím a poznáním. Nenahlíží v cí ve fokálním ohnisku své pozornosti, ale jako součást kosmu, jako rys Boha,²⁶⁷ resp. jako součást Božího zjevení. Skutečně kontemplance tak není pouhým promýšlením, ale především subsidiárním vnímáním, ve kterém poznávající nahlédne bod propojení přirozené reality s Bohem přibližím ve své tiché a taciťním způsobem postihne smysl dané události. V rámci poznání přo způsobu kontemplance tak jde především o zjištění jistých kognitivních možností, jak porozumět Bohu v závislosti na jeho podstatě, nebo jak Polányi zdůrazňuje šB h m že být milován, ale nemůže být pozorován.²⁶⁸

²⁶⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196.

²⁶⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196.

²⁶⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 197-8.

²⁶⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 198.

3 P IROZENÉ POZNÁNÍ BOHA: VÍRA JAKO PERSPEKTIVA POZNÁNÍ

Víra orientující pozornost poznávajícího v určitým aspektům reality, které napomáhá integrovat do určitého obrazu reality jako projevu porozumění dané zkušenosti, je ve své podstatě modelem racionality. Polányi tuto schopnost víry představuje jako schopnost odhadnout obraz skrytého vzorce vnějšího světa a schopnost poznávat chápe jako šumění, které je vedeno fundamentální vizí [obrazu] konečného smyslu celku,²⁶⁹ jaké se poznávající s vírou zavazuje následovat.

Polányi se tímto dříve na kognitivní roli víry vyrovnává s kritickými námitkami, které se snaží eliminovat všechny metafyzické implikace spojené s poznáním prostřednictvím víry, které jsou charakteristické tím, že jdou za obraz zjevného, jak je to naznačeno v předchozí kapitole. Špíro dříve uvádí, že se snaží chápat samy sebe jako popis zkušenosti, který by vysvětloval realitu pouze tak, že bude reprezentovat individuální události jako instanci obecných rysů. Taková reprezentace však vede spíše ke zjednodušení. (í) Snaha o porozumění vede totiž za to, co klasický empiricismus považuje za doménu legitimního poznání.²⁷⁰ Víra tak nenahrazuje roli rozumu tam, kde by rozum postrádal empirická data, ale pomáhá tato data odhalit v poznávané realitě, když za svou perspektivu volí určitý způsob nahlížení a porozumění, aby napomohla vysvětlit smysl poznávané reality.

Víra je spíše aktem oddanosti v určité vizi reality, která, jak uvádí Polányi, jde v rámci subsidiárního vnímání širšího významu a zároveň nás vede k hlubšímu porozumění realitě.²⁷¹ Jde o upřednostnění určité vize reality před jinou na základě úvahy o její vhodnosti, s jakou poznávanou realitu vystihuje. Tak je tomu podle Polányiho i na poli vědy, když se v dané době rozhoduje pro jednu z hypotéz, v jejímž světle se snaží nahlízet poznávanou realitu. Jeho rozhodnutí pro hypotézu není jen jakýmsi pokusem potvrdit vlastní teorie. Jeho rozhodnutí je učiněno na základě úvahy o něm reálném, podle něhož poznávání postupuje v naději na vhodnější vysvětlení smyslu oné reality. Jde tak o zkusmé a riskantní přejetí určité perspektivy za účelem nalezení vhodnějšího vysvětlení této reality.²⁷²

Podobně se postupuje na poli náboženské epistemologie s ohledem na přirozené poznání Boha, když je na základě uvážení určitých náznaků za hypotézu nejvhodnější vysvětlující smysl reality volena teze o Božím působení. Příznakost tohoto přístupu je, že základem argumentace jsou odkazy ležící mimo události mysteria Božího zjevení. A koliv určitou

²⁶⁹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 18.

²⁷⁰ POLANYI, M. *Study of Man*, s. 20.

²⁷¹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 5.

²⁷² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 5-6.

komplikaci představuje poslední výrok předchozí kapitoly, že Boha nelze pozorovat, ale milovat.

Obvyklým biblickým textem, ke kterému se při reflexi problému pirozeného poznání Boha přihlíží, je list apoštola Pavla římanům. Je zřejmé, že Pavel nerozvíjí fládnou systematickou filosofickou diskusi o poznání. Jeho pozornost se soustředí zejména na téma spásy a na způsob odpovědi na Kristovo evangelium. Pavel se proto ve zvolených perikopách (římanům 1-2 a 1Kor 1) soustředí jednak na výchozí názorovou pozici svých posluchačů, na otázku epistemického stavu lidstva před zjevením evangelia a na možnosti pirozeného poznání Boha, aby následně své posluchače motivoval k prohloubení poznání i k změně smýšlení a jednání s ohledem na soteriologické dílo Ježíše Krista hlášené k přijetí každému člověku. S nabídkou evangelia a možnostmi jeho přijetí proto spojuje požadavek změny úhlu pohledu v základních vztazích svatá (v relacích člověk ó Boh, člověk ó člověk, člověk ó stvoření) v perspektivě revoluční události Kristovy smrti a vzkříšení, která je reprezentována rozporem mezi dosud zachovávanou moudrostí lidskou a nově nabízenou moudrostí Boží (srov. 1Kor 1,18-20). Pavel tak v jednom kognitivním procesu propojuje dvojí aktivitu poznání: ve smru od člověka k Bohu jde o poznávání Boha z reality svatá, zatímco ze smru od Boha k člověku jde o přijetí zjevení určitých skrytých aspektů Božího bytí a jeho charakteru, které se však uskutečuje ve stejném životním prostoru lidstva a dále jin.²⁷³

Soteriologická dimenze poznání Boha je založena ve vztahu Boha a člověka v neoddelitelném svazku personálního poznání. Jinými slovy, ze strany člověka spoívá v přijetí obsahu poznání s vyjádřením souhlasu s tímto poznáním. Tento proces pokračuje navázáním personálního vztahu s Bohem, což by mělo být provázáno proměnou životních perspektiv a morální orientace i jednání. A právě k tomuto procesu je nasmrována Pavlova snaha hlásat Kristovo evangelium a obracet pozornost svých posluchačů od dosavadních poznatků a postojů (více i méně epistemicky nedostatečných) k novému pohledu na svatá a k novému, i spíše obnovenému vztahu s Bohem.

Následující výklad bude především sledovat argumentační linii listu římanům (1-2 kp.) s přihlédnutím k prvnímu listu Korintským (1. kp.), ve kterých jsou narážky na pirozené poznání Boha zvláště patrné.

²⁷³ Srov. HEALY, M. Knowledge of the Mystery. In *The Bible and Epistemology*, s. 150.

3.1 EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY ÍM 1-2 A 1 KOR 1

Apo-tol Pavel otevírá list římanům vstupním pozdravem, ve kterém představuje sám sebe jako služebníka Ježíše Krista (1,1), který není svévolným hlasatelem, ale vyvoleným k hlásání evangelia v tomto národě, mezi které rétoricky zahrnuje i adresáty listu (v. 5-6; 1 Kor 15,8-11), a koliv následující text vyznívá svou tematikou spíše, jako by byl adresován především římanům.²⁷⁴

Pavel své evangelium centruje na osobu Ježíše Krista. William Barclay zvláště zmíní uje dva Pavlovy důrazy. První důraz je kladen na evangelium o Kristově vstání, které obhajuje Ježíše jako mučedníka a konkrétní historickou postavu p říslnou římovskému národu jakofito potomka Davidova (v. 4). Druhý důraz je kladen na evangelium o jeho vzkříšení, čímž se posouvá Kristova smrt na k ří významově mnohem výše, a potvrzuje se tak jeho svrchovaná moc jakofito Pána, Soudce a Spasitele světa (v. 5).²⁷⁵ Tím je také osoba Boha a osoba Ježíše Krista představena ve vztahu Otce a Syna (v. 6-7) a do jejich vztahu vedle římanů jsou zahrnuti i k řes ané z pohanství.²⁷⁶ Zmínka o prorocích (v. 2) naznačuje, že Pavlovo evangelium je díky Kristově povaze pokračováním Božích zaslíbení vrcholících jejich naplněním v Božím království a Pavlem prezentovaný obsah k řes anství má být toho důkazem (Ím 4,23-25).²⁷⁷

Startovní tvrzení, kterým Pavel uvádí svou argumentaci, se objevuje ve v. 1,16-17 a list má být jakýmsi komentářem k výrokům o ospravedlnění z víry na základě evangelia.²⁷⁸ Pavel proto v počátečním náznaku vysvětluje, co to znamená. Nejedná se jen o prostou zvěstí vyprávění o Ježíši Kristu a pokračování Božích zaslíbení, ale jde také o význam evangelia jako prostředku identifikace s Kristem, nebo je to šmoc Boží, pro každého, kdo věřur ená jeho záchran (v. 16). Nep jde tedy jen šo inicia ní přijetí proklamace smrti a vzkříšení Ježíše Krista, ale o proces společného pror stání vzkříšeného Krista a jeho následovníků, kteří nejsou jen pro víru rozhodnutí, ale jejich život je vírou charakterizován.²⁷⁹ Tak je to patrné z 6. kapitoly listu římanům a její k řes ní pareneze, v níž se zd ráz uje jednak víra v podob informovanosti věřících o jakofito p řes d ení, ale i víra jako jejich náležitá odpověď do jednání a vztahu s Bohem vyplývající z naléhavosti evangelia o jakofito v rnost Bohu, p říp. poslušnost vůči jeho zákonu (6,5-11).²⁸⁰

²⁷⁴ Srov. POKORNÝ, P. & ULRICH, H. *Úvod do Nového zákona*, 321-331.

²⁷⁵ Srov. BARCLAY, W. *The Letter to the Romans*, s. 14.

²⁷⁶ Srov. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, s. 12.

²⁷⁷ Srov. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, s. 5.

²⁷⁸ Srov. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, s. 46.

²⁷⁹ DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, s. 47.

²⁸⁰ Srov. BARCLAY, W. *The Letter to the Romans*, s. 21.

Dleřitost evangelijního poselství tedy spoívá p edevím v osob Ježíše Krista, jehoř prost ednictvím se ospravedlní koná a k n muř se v e upíná (1,4). Dále také v universalit Bořího díla pro v echny, kdo rozpoznali v Kristu svého Spasitele a cht í se do jeho spásného projektu zapojit a p íjmout víru ve vzk í-eného Krista (5. kp.). Nev ící jsou pak chápáni jako ti, kdo z r zných d vod nepoznali, nebo necht í poznat Krista. Z universalit spásy vyplývá také rovnost říd a pohan , která vychází z podstaty Kristova evangelia (1,16), protoře princip pokrevního p íbuzenství s Abrahamem je zam n n za princip ospravedlní skrze víru (kp. 4). To Pavel opírá o starozákonní p esv d ení, ře lidské bytí sdílí spásu k v nému řivovtu skrze víru, nebo ře psáno: řSpravedlivý z víry bude řivõ (Hbk 2,4).²⁸¹

V následujících verích první kapitoly (v. 18-25) se Pavel snaří vysv tlit d vod Bořího ospravedlnování, potařmo spásy řlovka. Sv j výklad otevírá s odvoláním na Boří hn v, který je nas m rován zejména proti řbezbořnosti a nepravosti lidí, kte í svým nespravedlivým jednáním potla ují pravduõ (1,18). Vysv tluje v ak, ře by B h nevolal řlovka k zodpov dnosti za jeho jednání, pokud by řlovk sám nem l p ířeřitost poznat Boha ani jeho zákon. Takoveto námitce odporuje tvrzením, ře se lidé proti Bořímu hn vu nemohou hájit svou neznalostí, nebo řto, co je mořné o Bohu poznat, totíř jeho moc a bořství a neviditelné, jsou jim p esto zjevné [nebo lépe z ejmé: φανερόν; v. 19]. B h jim to zjevil [p íp. podle KJV manifestoval; ἐφανερώσεν], kdyřl p emý-řejí o jeho d řeõ (1,19-20).

Pavel tak v souvislosti s ohlá-ením universálního ospravedlní zárove otevírá otázku po mořnosti a podmínkách p írozeného poznání Boha z uspo řádání sv ta v minimálním pojetí Boha jakořto Tv řce (Sk 17,24-26) í Hybatele (Sk 17,28).²⁸² V záp tí v ak poukazuje také na jeho slabiny.

P edm tem Pavlovy kritiky v úvodu listu je mj. h ích idolatrie jako projev pok íveného nebo zcela mylného poznání Boha, kdyřl na základ svých spekulací, které n kte í lidé rozvíjejí do názor řfilosoficko-mytických koncept , řodhlířejí od pravého poznání Boha a za p edm t úcty volí místo tv řce jeho stvo eníõ (v. 23).²⁸³ D sledkem je zám na Bořích zákon za lidské standardy a tuřby (v. 24) a bohopocta je zam n na za poctu řlovku a jeho d řu. Joseph Fitzmyer proto dodává, ře řproblém nespo ívá jen v neadekvátním poznání í nedostatku vnímavosti k projev m Boha ve stvo ení, ale rovn řl v neschopnosti poznat Boří v li

²⁸¹ Srov. FITZMYER, J. A. *Romans*, s. 254.

²⁸² Tato my-řenka není charakteristická jen pro sv. Pavla, ale objevuje se í v mudroslovné literatu e Písma (Srov. nap . Mdr 13).

²⁸³ Srov. BARCLAY, W. *The Letter to the Romans*, s. 28.

(nebo spíše rozeznat a náležitě pochopit Boží zákon) a zaujmout k Bohu odpovídající personální vztah,²⁸⁴ jak vyplývá z verše 21: „špznali Boha, ale nevzdali mu čest.“

lov k je tedy podle apoštola Pavla schopen p irozeného poznání Boha, avšak jeho neadekvátní odpověď není dána jen nedokonalým vnímáním, ale také zavinou neochotou poznání Boha prohlubovat nebo korigovat a předcházejícími morálními pochybeními, jež ovlivují orientaci lidských standardů na předtlesné vnímání svatá a obraz Boha v p irozeném světě zkrslují. H ích se pak v epistemickém ohledu neprojevuje jen jako nedostatek dobra i v domá a dobrovolná ochota porušit Boží zákon, ale také jako faktor klamu, zkrslení, zatemnění a lži.²⁸⁵

Pavel d vodu takového jednání, jež konkrétně vypočítává ve v. 26-31, p isuzuje neadekvátnímu poznání Boha (v. 19), jež je podmíněné jednak lidským flivotem mimo vliv evangelia,²⁸⁶ jednak tzv. epistemickým stavem lidstva.²⁸⁷ Tuto epistemickou situaci lidstva, v níž propojuje v jednom vztahu téma poznání a etického jednání, odvozuje od události prvotního h íchu na počátku dějin a staví ji do souvislosti s universálním stavem lidstva na základě typologie Adam ó Kristus, jak je to později naznačeno v 5. kp. listu římanům (v. 12-21).

Pavel se vrací k příběhu o prvotním h íchu zapsaném v knize Genesis, ve kterém je představena touha po nezávislosti a autonomii na Bohu, jež nepřinesla lovku očekávané prospěchy (Gn 3,4.7). Předvodní poznání Božího zákona (metaforicky Gn 2,16-17) nepohnulo lovka k Bohem očekávanému jednání. Vlivem pokušení a h íchu došlo k mylné reakci na poznání, a tedy i k protichůdnému jednání, než jaké bylo očekáváno ze strany Boha, jež své očekávání formuloval na úrovni předkázání zákona. V důsledku mylného vylovení Božího zákona došlo i k neadekvátnímu pochopení Božího charakteru. Do té doby byl Bohem blízkým lovku (např. Gn 2,18-23). Po h íchu se změnila lidská interpretace Božího charakteru do zcela opačného obrazu Boha nemilosrdného, před kterým se lov k zahaluje a kterému se tím pádem také vzdaluje (Gn 3,7-8). Neadekvátní reakce na poznání Boha p i vodila zmatení jednání a následně pokřivila lidský úsudek o Bohu a zmátla i pokřivila jeho poznání (podobně Mdr 13-15).²⁸⁸ Pavel však nepodává důkaz nedosažitelnosti p irozeného poznání Boha, ale podle Iana Scotta v úvodu svého listu p edevším šdefinuje, co bylo h íchy, které lidstvo zaujalo, ztraceno a kterému to vedlo.²⁸⁹

²⁸⁴ Srov. FITZMYER, J. A. *Romans*, s. 275.

²⁸⁵ Srov. BARCLAY, W. *The Letter to the Romans*, s. 30.

²⁸⁶ Srov. FITZMYER, J. A. *Romans*, s. 269.

²⁸⁷ Srov. HEALY, M. Knowledge of the Mystery. In *The Bible and Epistemology*, s. 135.

²⁸⁸ Srov. SCOTT, I. W. *Implicit Epistemology in the Letters of Paul*, s. 20.

²⁸⁹ SCOTT, I. W. *Implicit Epistemology in the Letters of Paul*, s. 15.

Tento epistemický stav prvňích lidí zahrnuje podle apo-tola Pavla ve své universalitě celé lidstvo, protože šv-ichni zh e-iliō (ím 3,23.5,12). Epistemická propast vzniklá mezi lov kem a Bohem p sobí vlivem h íchu nejen pok ivení vnímání a poznání, ale vná-í také nesoulad do stvo ení pok ivením základních vztah ve sv t a se sv tem (v relacích lov k ó B h, lov k ó lov k, lov k ó stvo ení), ímfl také ovliv uje p irozené poznání Boha ode í-tané z disharmonie t chto vztah .²⁹⁰ Pavl v výklad v-ak navzdory tomu neru-í ani mořnost náleřitého p iblíření k Bohu, ani mořnost jeho adekvátního p irozeného poznání (ím 1,19), ale spí-e se snaří osv tlit p í iny idolatrie, ke které má lov k vlivem h íchu z epistemického hlediska sklon. Na druhou stranu, Kristus a jeho evangelium se tak v dané typologii nestávají jen prost edkem spásy od h íchu, ale nejprve i prost edkem spásy, resp. nápravy poznání Boha pok iveného h íchem (srov. ím 1,16-17).²⁹¹

Universalita tohoto epistemického stavu lidstva lépe vysvítá z výkladu ver-e 1,32. Problematika tohoto ver-e spo ívá v podm tu této v ty a tedy v ur ení, koho se týká záv re-ná výtka 1. kapitoly. ecký text Nového zákona uvádí: ῥοῖτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν. Zájmeno nominativu plurálu od slova ῥοισις je totiž mořné p elofit bu ve smyslu řti, kte íō, nebo řkafldý, kdoō, p íp. řkdokolivō.²⁹²

První mořnost p ekladu aplikuje ver-na p ípad pohan , kte í jsou odkázáni toliko na p irozené poznání Boha. V tomto p ípad by kapitola pokračovala potvrzením jejich idolatrické svévole, jak je to patrné p í srovnání sledovaných biblických p eklad (EP, SSV, JB, NAS, NIB, NRS, L⁴⁵),²⁹³ z ehořl by zároveň vyplývalo, že poznání Boha a jeho zákona z p irozeného ádu sv ta je zna n nedokonalé a nedostate né, protože neumohl uje morální nápravu, ale spí-e h ích podporuje. Druhá mořnost p ekladu ín ná s ohledem na v. 2,17-24 p isuzuje Pavl v výrok situaci řlidovské nev rnosti zákonu a odd luje v. 32 od p ede-řého

²⁹⁰ Srov. MCGRATH, A. E. *A Scientific Theology: Nature*, s. 288.

²⁹¹ Srov. HEALY, M. *Knowledge of the Mystery*. In *The Bible and Epistemology*, s. 143.

²⁹² Srov. SOU EK, J. B. *eko ó eský slovník k Novému zákonu*, s. 187.

²⁹³ EP: V dí o spravedlivém rozhodnutí Bofřm, ře ti, kte í tak jednají, jsou hodni smrti; a p ece nejenře sami tak jednají, ale také jiným takové jednání schvalují; SSV: Hoci dobre vedia o Bofřom ustanovení, ře tí, o robia také veci, zasluhují si smr , nielenře to sami robia, ale aj schva ujú, ke to robia iní; JB: a a koliv dob e znají Bofří výrok, jenřl prohla-uje za hodné smrti ty, kdo podobné iny páchají, nejenře je d lají, ale také schvalují, kdyřl je páchají druzí; NAS: and, although they know the ordinance of God, that those who practice such things are worthy of death, they not only do the same, but also give hearty approval to those who practice them; NIB: although they know God's righteous decree that those who do such things deserve death, they not only continue to do these very things but also approve of those who practise them; NRS: They know God's decree, that those who practice such things deserve to die-- yet they not only do them but even applaud others who practice them; L⁴⁵: die Gottes Gerechtigkeit Wissen (dař, die solches tun, des Todes würdig sind), tun sie es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es tun.

textu, jak to naznaují příklady BKR, ASV a KJV.²⁹⁴ Ver- je pak možné chápat ve smyslu nestrannosti Božího hnutí (2,11) nejen proti bezbožnosti, těch, kteří poznali Boha při iroženém způsobem, av-ak z různých důvodů zavinili svůj pád do amorálního jednání, ale i těch, kteří zvykli na zjevení, přeci jednájí v rozporu se svým poznáním, proto fleš-ichni zhe-iliō (3,23.5,12b).

Pavel zřejmě na tomto místě vyvrací implicitně přítomnou námitku řídovských adresátů proti přirozenému poznání Boha ze strany pohanů.²⁹⁵ James Dunn v této souvislosti zdůrazňuje možné Pavlovo předpoklad, fleš lidé obecně mají cit pro dobro, a tak nejen řídové, ale i pohané si jsou v domě Božího pořádku a příkazání, potažmo smrti jako trestu za hříchy, a přeci jednájí, jako by toho nebylo. Hříchy je pak možné epistemicky chápat jako vzpouru proti tomu, co je známo jako dobré a přirozené. Předznamenáno na základě vlastního ospravedlnění navzdory skutečnému stavu,²⁹⁶ což se nemusí nutně týkat jen pohanů. V tomto smyslu je možné volně přeložit v. 32 následujícím způsobem: ŠDokonce i řídové, kteří znají spravedlnost Boží a ví, fleš pohanské jednání je hodno smrti, jednájí jako pohané, av-ak navíc je schvalují i jiným.÷ Takto přeložený ver- lépe odpovídá pokračování listu o soudu pohanů, podle přirozeného zákona jejich srdce (1,14-15) a soudu řídů podle zákona Mojžíšova (1,12-13).

Co tedy Pavel nejprve očekává nebo spíše jaké nabízí východisko z hříchem poznané epistemické situace lidstva? Odpověď na tuto otázku naznačuje první list apoštola Pavla Korintským, ve kterém srovnává postoj moudrosti lidské a moudrosti Boží.

Kontrast mezi těmito druhy moudrosti je u apoštola Pavla vyjádřen jako neschopnost lidské moudrosti (z důvodů epistemické omezenosti) dosáhnout náležitěho poznání Boha (1,21). Pavel si totiž vědomí dvojího úinku evangelijního zvěstí, která je pro jedny moudrostí a pro druhé bláznovskou zvěstí, nebo je determinována svým obsahem: křesťem Ježíše Krista (v. 23), a proto převrací dosavadní představy a očekávání (v. 27-30).²⁹⁷

Podobnou situaci připomíná Pavlova misijní zkušenost s ohlašováním zvěstí Krista na athénském Areopagu (Sk 17,16-33), která poukazuje na problematiku kulturní a náboženské podmínosti posluchačů. Pavel předpokládá universální možnost poznat Boha při iroženým způsobem, a proto spíše než z judaistického kontextu vychází nejprve z kontextu helénského filosoficko-náboženského prostředí, přičemž obsah jeho evangelia alespoň proza-

²⁹⁴ BKR: Kte řífto v douce o tom právu Božím, fleš ti, kteří ífti takové věci iní, hodni jsou smrti, av-ak netoliko ty věci iní, ale i jiným téfti inícím nakládají; ASV: who, knowing the ordinance of God, that they that practise such things are worthy of death, not only do the same, but also consent with them that practise them; KJV: who knowing the judgment of God, that they which commit such things are worthy of death, not only do the same, but have pleasure in them that do them.

²⁹⁵ Srov. VAN ROO, W. A. *Telling about God*, s. 19.

²⁹⁶ DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, s. 76.

²⁹⁷ Srov. FITZMYER, J. A. *Firts Corinthians*, s. 125.

tím neutrpí žádnou újmu.²⁹⁸ Pavel nalezl společné téma s řeckými v pojetí idolatrie nezávisle na argumentaci Tóry (v. 24-25), neboť zřejmě připouští, že i v srdci pohanské idolatrie je obsažena určitá forma náležitěho poznání Boha,²⁹⁹ která umožní ujet formulaci východiska pro společnou teologickou diskusi. Problém nastává teprve v okamžiku, kdy Pavel opouští rámec přirozeného poznání Boha a ohlašuje Krista vzkrášeného jako onoho neznámého Boha, jenž by mohl být mezi řeckými nevidomky uctíván (v. 23.31). Henri Bouillard vidí kámen úrazu v Pavlově pokusu škontextualizovat řídovsko-křesťanské chápání sv. ta se souvislostmi pohanského nahlížení sv. ta.³⁰⁰ Výsledkem je nelogičnost Pavlovy zvěsti z pohanského hlediska a nelogičnost pohanského způsobu smýšlení pro Pavla jako křesťana ze řídovství.

Podobné téma je rozvíjeno v prvním listě Korintským (1-2). Pro řídy je zvěst o ukřižovaném Mesiáši z hlediska náboženského oekávání kamenem úrazu, nebo Boží vyvolený nemůže zemít na kříži jako Bohem zločinný (Dt 21,23). Tato představa se tak navzdory Izaiášovu Božímu slufebníku (Iz 49-55) stává bariérou k přijetí Ježíše Krista jako Bohem zaslíbeného Mesiáše, jelikož kříž není znamením spásy, ale neúspěchu.³⁰¹ Pro řecké je zvěst nepochopitelným bláznovstvím z hlediska filosofických předpokladů, protože utrpení Boha neodpovídá představě Boží dokonalosti a patické vůči utrpení. Navíc argumentace vzkrášením spíše zavání mytologizací Ježíšova životy, nikoliv racionální úvahou (Sk 17,19-33).³⁰² Zdá se tedy, že škřesťanská zvěst má slabou naději na úspěch, proti oekávání na pozadí řídovsko-náboženského a helénského filosofického životního kontextu (Kol 2,8).³⁰³

Pavel proto v těchto souvislostech uvazuje také Boží zaslíbení o zničení lidské moudrosti (1Kor 1,19 a Iz 29,13-14), která má uvolnit místo novému pohledu na svět o novému typu porozumění, protože šBožím spásným jednáním a událostí Ježíše Krista jsou všechny oekávání mnohých překonána. V tomto okamžiku je proto třeba připravit (resp. přeorientovat) lidskou moudrost novému stavu v cíveleho od Boha.³⁰⁴ Lidská moudrost totiž do okamžiku zjevení evangelia špohlířela na svět v kontextu svých standardů a kritérií. Se změnou úhlu pohledu motivovanou Kristovým křížem se musí změnit i postoje a přístup ke světu a vztahům v něm, které budou podřízeny standardům a kritériím Božím.³⁰⁵ A přeci

²⁹⁸ Srov. BARR, J. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 36.

²⁹⁹ BUIILLARD, H. *The Knowledge of God*, s. 54.

³⁰⁰ BUIILLARD, H. *The Knowledge of God*, s. 57.

³⁰¹ Srov. BARCLAY, W. *The Letters to the Corinthians*, s. 17-18.

³⁰² Srov. BARCLAY, W. *The Letters to the Corinthians*, s. 18-19.

³⁰³ BARCLAY, W. *The Letters to the Corinthians*, s. 20.

³⁰⁴ HAYS, R. B. *First Corinthians*, s. 29.

³⁰⁵ CONZELMANN, H. *First Corinthians*, s. 46.

nejde v evangeliu ani tak o nastolení nějakého zcela zvláštního typu moudrosti, ale o apel na nový způsob promýšlení vztahu Boha a člověka, který vychází z reality vědních vztahů.³⁰⁶

Pavel si je v domě obtížnější při přijímání požadavků evangelia, ale nepopírá zcela možnosti rozumu v oblasti přirozeného poznání Boha, ani zcela nezavrhuje kulturní podmínky svých posluchačů, nebo sám ve své argumentaci čerpá z podnětů a předpokladů svých oponentů. Spíše apeluje na poznamenání typu uvažování a přirozenou teologii uvádí více jako předstupeň zjeveného poznání Boha. Snáší se především své posluchače přivést k špehování životů pod úhlem pohledu evangelijních požadavků v oblasti morálního jednání a vztahu k Bohu,³⁰⁷ čímž chce napomoci překonání oné epistemické bariéry, která jim podle Pavla brání v přímém poznání Božího zjevení.

V tomto ohledu je také nutné pohlédnout na ono Boží tajemství, které Pavel přinesl do Korintu ohledově (2,1). Nejedná se o nějaké tajemství, ale o šjasné ohledování faktů k esanského učení: zjevení života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista, ale i vysvětlení významu těchto faktů tím, kdo jsou ochotni evangelium přijmout³⁰⁸ a řídit podle jeho zásad. Obojí, i když otevřeně ohledované, je totiž nepochopitelným tajemstvím tím, kdo přemýšlejí jiným způsobem než lidé, resp. k esané, kteří byli ochotni změnit tolik řádaný úhel pohledu. Míra přijetí a náležitosti pochopení totiž lépe duchovního vhledu s následnou aplikací do božského života představovanou úroveň morální dokonalosti k esanů, pak také odhaluje i míru dospělosti, přijetí dokonalosti ve víře (2,6).³⁰⁹

Apoštol Pavel se tedy ve vybraných perikopách vnuje otázce poznání Boha a podmínkám jeho přijetí. Srovnáním epistemického stavu obou typů adresátů Kristova evangelia však dochází k přesvědčení, že přijetí všech aspektů Kristova evangelia znamená pro jeho příjemce značné problémy, které vychází z jejich předrodních předpokladů, perspektiv a očekávání. Proto svým rozlišením moudrosti lidské a Boží apeluje na změnu smýšlení a změnu základních perspektiv v náhledu na svět v relacích týkajících se všech úrovní a vztahů lidské existence a komunikace. Očekává, že díky tomu jeho pohanští posluchači objeví určitou konturu racionálního propojení mezi ideály evangelia a přirozenou realitou světa, ve které je možné vnímat projevy Boží existence, a jeho řídovští posluchači naleznou opodstatnění evangelia v kontextu Božího sebezjevení v dějinách jejich národa.

³⁰⁶ Srov. SCOTT, I. W. *Implicit Epistemology in the Letters of Paul*, s. 27.

³⁰⁷ SCOTT, I. W. *Implicit Epistemology in the Letters of Paul*, s. 48.

³⁰⁸ BARCLAY, W. *The Letters to the Corinthians*, s. 26.

³⁰⁹ Srov. HAYS, R. B. *First Corinthians*, s. 42.

3.2 PROBLÉM PÍROZENÉHO POZNÁNÍ BOHA

Předchozí kapitola o zkušenostním poznání Boha poukázala na slabiny předpokladu, že poznání nějakého jevu je možné dosáhnout pomocí identifikace jednotlivých prvků, které daný jev konstituují. Hlavním důvodem kritiky tohoto postupu bylo zjištění, že poznání je závislé především na postavení smyslu daného jevu, který poskytuje příslušnou perspektivu náhledu na poznávanou realitu, a tím přispívá k identifikaci jednotlivých částí. Poznání jednotlivých prvků je tak odvíjeno od poznání celku. Proces poznání je pak představen jako tápavé hledání smyslu poznávané reality. K tomu dochází prostřednictvím vodítek reality, které poukazují na příslušný spojitý smysl, jaký subsidiárním způsobem pomáhá jednotlivé prvky spojit do společného obrazu, který se stává předmětem poznání.

V oboru přirozeného poznání Boha je realita chápána jako prostor, ze kterého jsou odeítány možné známky přítomnosti Boha i projevy jeho existence. Jedná se zejména o to, co je označováno pod pojmem svatopíkosmos. Spolu s Alisterem McGrathem lze tedy předpokládat, že prvním podnětem k tomuto poznání bude vjem, který vzniká šviháním prvků odkazujících na pravidelnost a racionalitu svata, jeř za touto pravidelností, rozmanitostí a krásou přírody dává tušit jejího tvůrce, nebo alespoň všeobecný princip.³¹⁰ V tomto vjemu se tak projevuje jakési intuitivní i tápavé postihnutí smyslu celku svata, které otevírá prostor pro hledání příiny celého systému.

Zacílení zájmu na osobu transcendentního tvůrce veškerenstva však zůstává pouhou možností a variantou, jak lze na předvod a důvod racionálního řádu svata pohlížet, nebo vysvětlení předvodu svata je rovněž možné nahlížet jako souhru přírodních zákonitostí. Charles Hartshorne proto v této souvislosti upozoruje na skutečnost, že švédské dotazování Boha zahrnuje termíny svatavidného poduritým úhlem pohledu, který koresponduje s určitou zkušeností tohoto svata, jeř poznávající a komunita, ke které náleží, předpokládá.³¹¹ Náboženství tak podle Hartshorneho není jen liturgicky projevovanou úctou k Bohu, předip. božstvu i universu, ale také historicky a sociálně podmíněnou institucionální formou obdivu vůči transcendenci flivotního prostředí, který se projevuje v různých interpretačních rámcích.³¹² Jakákoliv interpretace svata a Boha v něm je tak vedena pod úhlem pohledu vlastního tomuto kulturnímu rámci a je určena korespondencí teologických výroků s určitou zkušeností svata i úhlem pohledu na něj.³¹³ Jinými slovy, určité sociální, kulturní a nábožensky podmíněné

³¹⁰ Srov. MCGRATH, A. *A Scientific Theology : Nature*, s. 218.

³¹¹ HARTSHORNE, CH. *A Natural Theology for our Time*, s. 102.

³¹² HARTSHORNE, CH. *A Natural Theology for our Time*, s. 103.

³¹³ Srov. HARTSHORNE, CH. *A Natural Theology for our Time*, s. 102.

porozumění produkuje perspektivu, ze které poznávající interpretuje aspekty reality, které se před ním objevují.

Polányi tuto perspektivu chápe jako intelektuální závazek nebo závazek víry (tedy jistotou v pravdu a oddanost) v rámci myšlenkovému a interpretačnímu rámci, který je nesen v tradici badatelské komunity.³¹⁴ Joan Crewdson pak podstatu takového závazku vysvětluje jako vztah k teoretickému rámci, který orientuje interpretativní vnímání a pojmání světa.³¹⁵ Tento závazek a perspektiva víry se tak netýká jen teologie, ale i přírodněho bádání, nebo na obecné rovině motivuje poznávajícího ke specifickému náhledu na realitu svého bádání a k selekci určitých dat, na jejichž základě je formulován obraz reality, který koresponduje nejen se zkušeností poznávajícího, ale i se zkušeností komunity a kultury, ke které sám náleží.³¹⁶ Tento závazek je tak spíše součástí subsidiárního vnímání, na které se badatel nevydomky spoléhá, a spíše je jím nevydomky ovlivňován.

Nakonec ani samo porozumění realitě není jednoznačné, ale stejně jako jakýkoliv předem t poznání je závislé nejen na způsobu poznání, zájmu a preferencích komunity badatelů, ale do značné míry je formulováno také selektivní volbou, ze které vzniká obraz reality preferovaný komunitou badatelů.³¹⁷ Realitu a její systém je pak možné interpretovat buď v mechanistickém pojetí jako dokonale uspořádaný organismus, nebo si lze všímat náhodných vlivů a výklad vést spíše v intencích neuspořádaného a zcela náhodného systému, nebo je možné zdůraznit relativismus přírodních procesů a popis reality vést z hlediska vzájemně propletených vztahů jejich jednotlivých prvků.³¹⁸ Tyto typy perspektiv pak také mohou podmínovat rozdílná pojmání obrazu přítomnosti Boha ve světě.

V této úvaze se tak naznačuje pluralita mnohdy protichůdných názorů, z nichž je na základě vlastních personálních-kognitivních preferencí a závazků a perspektiv volen ten, který se poznávajícímu zdá při zkoumání reality pravděpodobnější. Nejde však o to, aby si poznávající měl nebo mohl připisovat obraz jednotlivých prvků reality podle toho, co by v realitě světa sám rád našel, ale aby musel poznávat věci tak, jak v realitě jsou, i když by si měl být v domněním určitého vlivu vlastních přístupů a společně sdílených perspektiv a preferencí, na jejichž základě se snaží realitu vysvětlit.

³¹⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 300.

³¹⁵ CREWDSON, J. *Christian doctrine in the lights Polanyi's Theory of Personal Knowledge*, s. 114.

³¹⁶ Srov. COBB, J. B. *A Christian Natural Theology*, s. 266-267.

³¹⁷ Srov. HEARD, G. *Is God Evident?*, s. 49.

³¹⁸ Srov. HEARD, G. *Is God Evident?*, s. 10.

3.3 POZNÁNÍ SMYSLU REALITY Z PERSPEKTIVY VÍRY

Podle Polányiho lze k poznání reality lze dojít identifikací jejích jednotlivých prvků, vychází podle Polányiho z mechanistické koncepce reality. V rámci této koncepce je svět nahlížen jako stroj, ve kterém má každá součástka své jednoznačné místo, a tedy i jednoznačný vliv na okolní části. K poznání smyslu reality by tedy postačilo identifikovat tyto součástky a postihnout jejich vztahy.³¹⁹ Podle Polányiho je však tato koncepce zjednodušující. Na jednu stranu ve prospěch snahy o dosažení objektivního poznání upřednostňuje jevy, které náleží do uzavřeného a tedy konečného systému, a přehlíží akcidentálně nahodilé interakce, které se rovněž mohou v systému reality projevovat a jako jakési anomálie fládnou vysvětlení podobně jako jevy nutné. Na stranu druhou přehlíží rozmanitost vztahů a interakcí, které mezi sebou jednotlivé prvky reality vytvářejí a vzájemně se tak ovlivňují nekonečně mnoha způsoby. Realita je tedy příliš rozmanitá na to, aby bylo možné očekávat, že příslušný jev bude mít jen nutný počet interakcí, a tedy i omezený počet možných interpretací. Takové uspořádání reality spíše šotevírá prostor volby mezi přístupy a metodami, a tak také poskytuje přiležitost k vyslovení odlišných výstupů.³²⁰

Podle Polányiho se však v rámci uvážení vlivu nahodilostí a anomálií projevuje jistá obtíž. Jsou-li události reality svobodně ovlivňovány nahodilostmi, takže je možné dokonce hovořit o anomáliích, jeví se zákonitosti nejsou schopné zohlednit, je možné i nadále trvat na možnosti poznání vzorce řádu reality? Odkud jsou pak odvozovány důvody v domění poznání řádu a tedy smyslu reality? V reakci na tyto otázky Polányi poukazuje na to, že švýroky o nahodilých případech mohou být vysloveny pouze s ohledem na alternativní možnost vlivu určitého partikulárního řádu, který (í) je identifikován prostřednictvím předávacího principu myslí poznávajícího,³²¹ a připouští, že tvrzení vzorce reality tak může být aktem personálního poznání. Jinými slovy, že řád reality není dán ani tak poznáním přírodních zákonitostí, jako spíše lidským uměním tento řád vytvářet.³²² Takto získaný vzorec reality však nemusí být produktem subjektivizující smýšlenky, jehož zkrácenému poznání se lze vyhnout postřehem nezústeného i distancovaného poznání. Spíše může mít objektivní základ v realitě samotné jako postřehnutí určitého aspektu reality, který je vnímán teprve díky personálním přístupům k určitému výseku reality a příslušným zájmům poznávajícího.

³¹⁹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 7.

³²⁰ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 7.

³²¹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 7.

³²² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 7.

Pokud jde o problém rozlišení subjektivního a objektivního poznání, upozorňuje Polányi na další obtíž, která se týká rozpoznání hranice, pomocí ní by bylo možné odlišit a popsat to, co je ryze objektivní složkou poznání a to, co je jejím zcela subjektivním protipólem. Proto se Polányimu jeví pokus odtrhnout subjektivizující aspekty poznání od objektivizujících jako absurdní pokus o sebeustručení kognitivní výbavy poznávajícího v procesu poznání, a tím také znemožnil dosáhnout poznání v bec, a proto navrhuje poznání pojmut personálně.³²³ Šono personální, podle Polányiho, štak není ani objektivním ani subjektivním pólem poznání, ale transcenduje toto rozlišení pofladavkem personálního podízení zájmu o realitu poznávaného objektu na jedné straně a pofladavkem zapojení plně personální výbavy poznávajícího do projektu poznání na straně druhé.³²⁴ Dosafení pravdivého poznání tak podle Joan Crewdson nezajiňuje apel na lokální distanci poznávajícího na objektu poznání, ale správný vztah v souhře mezi poznávajícím a poznávaným. ŠP írodní v dy, vysv tluje Crewdson, šse pokouší tento vztah definovat nepersonálně vzhledem k subjektu poznání, avšak v rámci ešení kognitivního projektu se ukazuje, že poznání objekt reality je stejně závislé na partikulární výbavě poznávajícího stejně jako na způsobu, jakým se před poznávajícím ukazuje poznávaný objekt v realitě svého životního prostředí.³²⁵

Polányi proto volá po nutnosti vytvořit kontakt s realitou, v jehož rámci se poznávající musí snažit nalézt něco, co poskytlou koherenci daného vzorce obsahuje i zapíí uje, co tedy poskytuje nahodilým prvkům souvislost. Podle Polányiho se však nejedná o v domý akt, v jehož rámci by poznávající zpravidla viděl, co chce najít. Spíše jde o neuvdomlý akt vjemu tacitních vodítek, které poukazují na přítomnost něho, co se v realitě toliko naznačuje, ale co nutká jeho pozornost k tomu, aby se tomuto vjemu poddal a následoval jej. Daný jev je tak poznáván jako aspekt reality, který vlastní jakou přítomnost, jakou manifestuje nepředstavitelnými způsoby. Tato přítomnost je podle Polányiho mnohem dlejší než sama hmatatelnost daného jevu, protože nejde jen o poznání jeho existence, ale rovněž o snahu porozumět smyslu jeho existence i spíše roli, jakou v realitě sehrává.³²⁶

V rámci procesu poznání tak jde o interakci mezi poznávaným a poznávajícím. Poznávané se manifestuje mnoha způsoby a čeká, ať poznávající otevře oči a nechá se poznáním provést. Poznávající se však do poznání sám aktivně zapojuje tím, jak k poznávanému přistoupí podle toho, co jej zaujalo a na co soustředí svou subsidiární a fokální pozornost. Polányi proto tento druh kognitivního procesu chápe jako personálně participativní způsob pozná-

³²³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 299.

³²⁴ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 300.

³²⁵ CREWDSON, J. *Christian doctrine in the lights Polanyi's Theory of Personal Knowledge*, s. 135.

³²⁶ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 31-33.

ní, jehož podstata tkví v tom, že poznávající štacitní poznání vjem ur itého vzorce reality přijímá jako soubor předpokladů i spíše jako interpretativní rámec, v němž přebývá (angl. dwell) jako ve svém těle, a na základě tohoto rámce přisuzuje danému vzorci zkušenosti určitý smysl.³²⁷

Přijetí tohoto souboru předpokladů se rovná závazku víry, ve kterém poznávající šodává (angl. commit) sama sebe předvedení a poznání, [které získává z vjemu tacitních vodítek]. V tomto závazku víry přijímá určitý smysl tím, že tacitně spojuje své subsidiární v domě příslušných prvků reality do fokálního v domě celku a odhaluje vzorec i spíše smysl reality.³²⁸ Víra se tak stává úmyslem, s jakým bude poznávající na předem svého zájmu například pohlízet. Šze znak reality, pokračuje Polányi, šse nyní stávají symboly, které nesou smysl dané zkušenosti, z čehož vyplývá, že se poznávající šv rámci závazku víry disponuje k tomu, aby na realitu pohlídl v intencích své víry, resp. z perspektivy své víry, a že se tak může posunout do další fáze, ve které se pokusí o vyslovení vlastní interpretace.³²⁹ Nejde však o prosté zopakování celé kognitivní operace, ale o šstrukturální změnu zaměřenou na instrumentalizaci kognitivních vodítek, které budou použity ve slufbě určitému účelu, čímž dojde ke změně jejich úlohy. Z indikátorů příslušného smyslu poznání se změní na nástroj interpretace.³³⁰ Tím se zároveň potvrzuje Polányiho důraz na poznání zakotvené v realitě poznávaného objektu a nikoliv v subjektivizující libovolně poznávaného. Poznávající tak poznává nějaký řád reality, protože sama realita jakousi strukturu řádu vytváří, bez přičinění jejího postifnění závisí spíše na kreativitě poznávajícího, a proto tento řád může být někým popsán například jako mechanistický, někým jako relativistický.

Již bylo poznamenáno výše, že k poznání řádu, vzorce i smyslu reality projevovaného prostřednictvím vztahů mezi jednotlivými prvky reality napomáhá poznání jejího celku, resp. objev jisté koherentní souvislosti. Nejde však o to, že by poznávající ovládl umění spojovat tyto prvky do jakési mozaiky. Jde spíše o umění odhadnout celek, což předpokládá náležitě porozumění vizi konečného systému prvků kooperujících v určitých souvislostech. Polányi však upozorňuje, že tento odhad je nezáměrným aktem mysli a je dosážen spíše neurčitým způsobem tacitního vjemu, spíše jako nahlédnutí předvedení (angl. foreknowledge) koherence jednotlivých prvků dosud nepoznaných. Tato vize je pak výsostným průvodcem k poznání, nebo se stává příčinou vdeckého zájmu o příslušný jev, bez níž, resp. bez tacitního předvedení v její oprávněnost, by pak podle Polányiho nemohlo být ani nic odhaleno. Poznání

³²⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 60.

³²⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 57.

³²⁹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 61.

³³⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 62.

vající se tak musí na základ této vize i perspektivy tacitním způsobem rozhodnout, zda bude v poznání pokračovat a jakým směrem bude orientovat svou pozornost.³³¹

Polányi však upozorňuje na to, že tento typ vize i víry je třeba nepotvrzuje existenci nějakého vzorce i smyslu reality, ale spíše pomáhá evokovat náznaky specifického objevu a pomáhá zachovat pozornost poznávajícího v průběhu samotného objevu, takže jde spíše o uznání jejich hodnoty pro samotný kognitivní proces, resp. šuznání jejich schopnosti přivést k poznání a něco odhalit.³³² Víra se tak stává jakýmsi heuristickým impulsem, který ponouká poznávajícího, aby pozornost nespouštěl z poznávané reality a zaal na ni pohlídl pod úhlem jiné perspektivy. Tato změna je podle Polányiho neodvolatelná a nezvratná, protože špo objevu průběhu koherence ufl není sv t tímfl jako předtím. Došlo totiž ke změně pohledu o í. Poznávající se stal osobou, která nyní myslí a hledí jinak, protože překročila heuristickou propast mezi odhadem problému a objevem. (í) Interpretativní rámec, pokračuje Polányi, šje tak změna n skrze velký objev, takže bude například nemoflné interpretovat sv t stejným způsobem jako d íve.³³³

I to je důvod, pro Polányi trvá na tom, že musíme opět pochopit víru jako zdroj poznání, ze kterého vystupuje akt objevu. Z výše naznačeného totiž vyplývá, že ve víře je poznávající v přímém kontaktu s poznávanou realitou, ve víře je jeho mysl otevřená tacitní oblasti vnějším smyslům nepřístupné a skrze víru můžeme na její mysl povzbudit k tomu, aby pronikla k podstatě poznávané reality.³³⁴ Thomas F. Torrance k tomu dodává, že švíra je ve své podstatě modelem racionality přijaté od samotného rozumu díky své všestrannosti v í snaze porozumět poznávané realitě.³³⁵ V tomto smyslu však nenahrazuje rozum, ale stává se spíše funkcí rozumu, nebo se vztahuje k vnitřní racionalitě objektu na tacitní úrovni poznání jako souhlas s vizí určitých aspektů reality, nebo jako reakce na průběh vzorec reality, který přijala. Švíra je tak kognitivním aktem, jehož přijetí se nemůžeme vyhnout, stojíme-li tvář v tvář objevujícímu se fenoménu reality.³³⁶

3.4 SV T JAKO PROSTOR POZNÁNÍ BOHA

Přirozené poznání Boha se soustředí především na přirodu ó universum obklopující lovka, který je na rozdíl od Boha zároveň jeho součástí. Proto se i jednotlivá epistemická tvrzení dotýkají osoby Boha spíše jakožto osoby Tvůrce i Hybatele, který je chápán jako

³³¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 135-6.

³³² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 142.

³³³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 142.

³³⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 264-268.

³³⁵ TORRANCE, T. F. The Framework of Belief. In *Belief in Science and in Christian Life*, s. 10.

³³⁶ TORRANCE, T. F. The Framework of Belief. In *Belief in Science and in Christian Life*, s. 16.

nejvyšší jsoucno i iisté bytí odlišené od stvoření, které však sám inicioval a ovlivňuje jej. Toto vymezení jistě není omezením nebo popřením Boha v jeho celistvosti, ale spíše předstupným poznáním, který může vést z části něho poznání k plnosti poznání ve zjevení Boha nejen jako Tvůrce, ale i jako Spasitele.³³⁷

Přirozené poznání Boha je tedy možné chápat podle Jamese Barra jako širší stupeň poznání nebo v domění o Bohu, například jako možnost poznání, která existuje mimo primární a patrný vliv zjevení Boha, ale dosažená cestou racionální úvahy na základě podnětů vnímaných prostřednictvím přirodních procesů a vztahů mezi objekty, které v těchto procesech mohou mít svůj náboženský význam,³³⁸ jako indikátory Boží přítomnosti i jednání. Henri Buillard dodává, že jde o zjevení Boha ve světě, hledání jeho pravé podoby a hledání možností, jak s ním [přirozeným způsobem] vstoupit v kontakt.³³⁹

Není však možné chápat přirozené poznání Boha jen jako jakousi společnou diskusi lidstva o Bohu bez Božího působení. Nejde totiž o poznání zcela nezávislé na Božím jednání. Proto Buillard upozorňuje, že šlo o to sice zjistit, kdo poznává, ale objektem poznání zůstává Bůh, i když znaky jeho přítomnosti a působení nejsou odeřítány primárně z jeho jednání, ale sekundárně z důsledků jeho jednání, tedy prostřednictvím reflexe prostoru přirody, v níž se Bůh manifestuje.³⁴⁰ Takže je nutné si uvědomit, jak na to upozorňuje Alister McGrath, že šlo o poznávající v případě znaků Boží přítomnosti ve světě tímto znakem neprodukuje žádný smysl, ale že žádný smysl je tímto znakem již vlastní, nemá-li být přirozené poznání Boha jen konstruktem lidské fantazie nebo existenciální potěby. Poznávající pak může tyto znaky z přirody odeřítat, i když formulace jejich smyslu bude závislá na úhlu pohledu, z nichž budou tyto znaky interpretovány.³⁴¹

Zájem poznání, postup zkoumání a způsob uvážování o světě, ve kterém je tu-entinel, který celý systém inicioval, řídí a orientuje k určitému cíli, a přeci jej přesahuje, pak klade na poznávajícího vyšší nárok uřítého spojení s realitou, kterou poznává. Polányi v této souvislosti upozorňuje, že šlo o fiktivních jsoucnech jsou více personální než fakta o nefiktivním světě. Takže čím více poznávající vystupuje v hierarchii světa k vyšší manifestaci bytí, musí dokonce uplatňovat více personálních poznatků a postup „od cizí znamená, že ve prospěch vhodnějšího porozumění fiktivitu, musí hlouběji participovat na vztahu s poznávaným a sám

³³⁷ Srov. MACHULA, T. *K esánská víra a racionalita*, s. 15-18.

³³⁸ BARR, J. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 1-2.

³³⁹ BUILLARD, H. *The Knowledge of God*, s. 17.

³⁴⁰ BUILLARD, H. *The Knowledge of God*, s. 28.

³⁴¹ MCGRATH, A. *A Scientific Theology : Nature*, s. 194.

sebe musí špersonáln svázat s p edm tem zájmu, kterému se v nuje.³⁴² Jde ve své podstat o zp sob, pomocí n hořl poznávající p ichází k porozum ní výkonu řivota poznávaného.

V této souvislosti se v-ak nabízí otázka po mořnostech poznání Boha, uváříme-li zá- v r p edchozí kapitoly, ře Boha nelze pozorovat, ale milovat, spolu s p edpokladem odli-nosti Boha od jeho stvo ení. Na základ Polányiho úvah je v-ak mořné e-it tento problém s ohle- dem na pořadavek kontaktu s poznávanou realitou na rovin vzájemného p ebývání (angl. indwelling), v jehořl rámci se poznávající mentáln no í do znak , o kterých tacitn tu-í, ře jsou produktem řivota poznávaného, a snaří se je interiorizovat do obrazu, který pom ře zobrazit poznávaného v jeho mysli. V okamřiku tohoto vstupu do prvku souvislé entity, m ře potkat smysl toho, co zap í i uje koherenci t chto prvku a m ře dosáhnout porozum ní.³⁴³ Poznáváný se tak manifestuje p ed jeho tvá í a poznávající se snaří svou mysl s t mito mani- festacemi sjednotit. Tyto projevy se tak stávají vodítky porozum ní, které jsou subsidiárn vnímány a integrovány do obrazu mysli, díky emuřl bude fokální pozornost schopna pohléd- nout sm rem, kterým integrovaná vodítka nazna ují, a m ře spat it poznáváný objekt v p í- zna nosti vztah , které v realit manifestuje. Vřlady práv subsidiární vnímání zahrnuje jed- notlivé prvky reality a poukazuje na to, co je jejich smyslem.³⁴⁴

Tyto prvky a jejich smysl by m ly být podle Polányiho nahlřlřeny jako řdv úrovn jedné reality kontrolované odli-nými principy.³⁴⁵ Niř-í úrove prvku reality ovliv uje podle Polányiho vy-í úrove smyslu reality a vy-í úrove pak operuje pomocí té niř-í. Vy-í úro- ve je tak zakotvena operacemi svého smyslu v té niř-í, ale p řslu-ný smysl není obsařen v zákonitostech prvku niř-í úrovn , řimřl se vy-í úrove li-í. Kařdá úrove tak má své vlast- ní zákonitosti. Jinými slovy, vy-í úrove není vysv třitelná pomocí zákonitostí niř-í úrovn . Vy-í úrove nep ebírá vliv nad svazkem svých vlastních kauzálních podmínek a tím je svá- zána s niř-í úrovní. Kařdý vy-í princip v-ak kontroluje svazek zákonitostí ovliv ujících niř-í úrove . Z tohoto nazna ení vyplývá, ře jednotlivé objekty nelze poznávat bez ohledu na jejich zasazení v realit , v niřl vytvá í své vztahy, ale v celku reality, v niřl se nachází její smysl. Snaha vysv tlovat vy-í úrove zákonitostmi niř-í úrovn by vy-í úrove redukovala, jak k tomu dochází nap řklad p i pokusu vysv tlovat p irozenost řivých organism jen v pojmech fyzikálních a chemických proces jejich orgán , a zároveň snaha vysv tlovat jednu úrove bez ohledu na dal-í by redukovala vliv ostatních úrovní a poznatek by byl abstrahován

³⁴² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 347.

³⁴³ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 29-30.

³⁴⁴ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 32,34.

³⁴⁵ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 34.

od dalších významných detailů, které jeho identitu rovněž spoluvytváří, čímž by došlo ke ztrátě poznání příslušného životního kontextu.³⁴⁶

Polányi rozlišuje mezi různými úrovněmi reality, například různými úrovněmi bytí a zohledňuje tak jakousi evoluci diverzifikace reality, například nejde o model evolučního vývoje, jako spíše o model kauzálního ovlivnění jednotlivých úrovní a rozmanitosti reality podle složitosti jejich jsoucen a jejich vzájemného vlivu. Nezákladnější vrstva je tak charakterizována prvky nevlivící přírody a každá vyšší vrstva směřuje v diverzifikaci života přes nižší organismy až po člověka jako nejsložitější organismus, například Boha jako absolutní bytí, které však stojí v základu všeho, a zároveň ve své svrchovanosti nade vším, takže není ovlivňován žádnou silou, ale sám svobodně podléhá a ovlivňuje. Poznávající se tedy může pohybovat buď na jedné úrovni reality a sledovat příslušný objekt ve vztazích, které vytváří s objekty náležícími ke stejné úrovni v horizontální perspektivě, nebo může zaměřit svou pozornost na typický objekt v určité vertikále a sledovat jej ve vztazích, které spoluvytváří s objekty odlišných úrovní a tím sledovat, jak se vyšší a nejvyšší úroveň reality projevují v těchto nižších. Objekt tak v příslušné perspektivě bude vždy manifestovat jiný aspekt své existence.³⁴⁷

Poznání smyslu daného objektu se děje v procesu, který Polányi popisuje jako vynoření (angl. emergence) vyšší úrovně reality z nižší, které se uskutečňuje jako jakési náhlé objevení, například odhalení. Dochází k tomu zpravidla zhodnocením dat již známých, která jsou však uvážena v odlišné perspektivě či jiném kontextu, takže nově poskytnutím tacitní impuls reorganizací dat v mysli poznávajícího, což se stane jako vytanutí obrazu poznávané reality, někdy popisované jako blesk z čistého nebe či náhlý nápad. Polányi v této souvislosti připomíná například sv. Augustina, jehož hledání pravé víry v Boha tu a tam kulminovalo a procházelo nejrozličnějšími konverzemi, které postupně přesouvaly perspektivu poznání až k vynoření obrazu pravého Boha, resp. náhlého objevu víry, která jej pohnula ke konečnému zakotvení a vyznání: „Pozdě jsem Ti miloval, Kráso tak stará a přece tak nová“ (Vyznání: X,27-28).³⁴⁸

Prvním znakem tohoto vynoření je přítomnost jakési intelektuální vášně (angl. passion), kterou Polányi přirovnává k určitému prožitku potěšení či radosti z objevu a pojednává o ní jako o šintelektuálním ocenění krásy objevu.³⁴⁹ Nejde však jen o projev prostého zalíbení, ale rovněž o projev míry zaujetí pro problém a o projev zjištění, že orientace příslušné perspektivy kognitivního procesu se na základě úvahy vedené odborností poznávajícího ukazuje jako plodná, a proto je provázena jistou měrou pozitivní emoce či radostí z práce

³⁴⁶ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 34.

³⁴⁷ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 35.

³⁴⁸ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 15,19-20.

³⁴⁹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 133.

a smírování poznání. Podle Polányiho se tak ukazuje, že šhodnotící komponenty poznání mají emocionální zalofení, díky n mufl v da oce uje svou vlastní krásu i spí-e svou vnit ní zajímavost.³⁵⁰

Tato intelektuální emoce v-ak není ani tak špsychologickým produktem, jako spí-e logickou funkcí, která p ispívá k poznání jako neoddlitelný element, nebo odpovídá na esenciální kvalitu kognitivního procesu.³⁵¹ Ve své podstat jde o jakýsi intelektuální cit, který poukazuje na to, že n které kognitivní vjemy by mohly být pro poznání cenné a ponouká poznávajícího k v t-í pozornosti a k hlub-ímu zájmu.

Na poli nábofenského poznání nejde o nic jiného než o profitek toho, co Rudolf Otto nazývá jako mysterium tremendum, které je švyjád ením zvlá-tní pocitové reflexe v domí p í setkání s Posvátne.³⁵² Chápe ji jako první, kvalitativn jedine ný, z ni eho jiného neodvoditelný faktor a základní popud doprovázený i t lesnými ú inky, jefl uchvacuje mysl, aby spekulovala o Bohu a hledala jej v tom, co je jí nejbliží, tedy v realit tohoto sv ta i spí-e jejím prost ednictvím.³⁵³ Nejde v-ak o prostou existenciální emocionální rozkolísanost, ale spí-e o reakci na podn t setkání s Bohem, který lov ka ponouká k zájmu o n j a k jeho hledání. Jde tedy o jakýsi zá átek, ve kterém se ze strany Boha jedná o postupné vyno ování a naznaování p ítomnosti prost ednictvím d sledk vlastního tv r ího a hybatelského jednání, zatímco ze strany lov ka se jedná o postupné rozli-ování a tápavé hledání smyslu t chto náznak .

Poznání Boha p írozeným zp sobem se tak d je prost ednictvím poznání koherence prvku uvnit p írozené reality sv ta, jefl vykazuje jakési transcendentní rysy. Toto zji-t ní i spí-e tu-ení koherence ponouká subsidiární v domí pozornosti k tápavému dotazování po jejích d vodech a p í ínách. Tyto prvky reality se tak stávají prost edníky Boflí manifestace, které se za ínají jevit jako d sledky Boflího jednání v í sv tu. Záleflí v-ak na lov ku, jak k této manifestaci p ístoupí a na co soust edí svou pozornost. Jeho poznání Boha je tak závislé na perspektiv s jakou pohlíflí na p vod sv ta a procesy, které ovliv ují jeho vývoj. Toto poznání tak není zakotveno v psychologických touhách po Bohu, jako spí-e v samotné realit tohoto sv ta, která má moc p íznaky Boflí existence a jeho p sobení zjevit, ale zároveň je zakrýt jako pouhé projevy p írodních zákonitostí. Pokud poznávající tyto náznaky p íjme jako obraz p íznak Boflí p ítomnosti ve sv t , stane se mu tato vize závazkem víry, v jejífl perspektiv bude na realitu sv ta pohlíflíet jakofto nábofensky smysluplnou a v tomto smyslu

³⁵⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 134.

³⁵¹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 134.

³⁵² OTTO, R. *Posvátno*, s. 26.

³⁵³ Srov. OTTO, R. *Posvátno*, s. 26-35.

bude usilovat o její porozumění a poznání. Poznávající tak v závazku víry zkoumá hledí na svět, jakoby jej stvořil a ovlivnil, a hledá další náznaky, které by jeho tušení potvrdily či vyvrátily. Nejde však jen o jakési zbožné přání, jak vysvětlit svět, ale tato možnost vysvětlení se nabízí, protože se to v dané perspektivě ukazuje jako rozumně nejpravděpodobnější.

V tomto okamžiku mohou vyvstat námitky psychologického projektivismu, z jehož pozice bývá náboženské poznání podezíráno z přiklonu k tomu, co toliko uspokojuje lidské existenciální touhy po smyslu světa bez ohledu na jejich (ne)reálný základ. Tyto námitky se však zdají do určité míry jako neadekvátní vzhledem ke způsobu zkoumání v ideálních perspektivách, pomocí nichž jsou někdy dosahovány velké objevy na poli přírodních věd na úrovni personální satisfakce. Polányi v této souvislosti poukazuje na příklad Koperníkova objevu teorie heliocentrismu, který je považován za revoluční obrát astronomie v náhledu na oběžné dráhy nebeských těles.

Koperník se při sledování pohybu nebeských těles snažil vyrovnat s příliš složitými geocentrickými teoriemi, které se pokoušely vysvětlit dýchání vody, pro něž která vesmírná tělesa v určité fázi svého oběhu kolem planety Země vykazují zpětný pohyb, aby se pak opět vrátila na svou oběžnici. Rozhodl se proto na základě přírodních náznaků a alternativních diskusí zkoumá zaměřit geocentrickou perspektivu a za jiný bod úhlu pohledu zvolil Slunce, což umožnilo celý systém vysvětlení zjednodušit a více zracionalizovat, nebo právě pod touto perspektivou se základní pohyb vesmírných planet jeví jako čistě cirkulární, na což navázali jeho následovníci, systém zpřesnili a později i přijali jako platný.³⁵⁴

Tento příklad slouží Polányimu jako potvrzení předpokladu, že existuje kognitivní schopnost v důležitých kontaktech s realitou rozpoznáním toho racionálního, co se v ní objevuje,³⁵⁵ a že si v dějinách vystaví s exaktními pravidly poznání, ale musí zapojit také jakési intuitivní vnímání reálné struktury přírodních fenoménů. (í) Takže nás apel na poznání z objektivní zkušenosti nemůže nutit k volbě mezi přírodním a teologickým interpretací přírody, ale podle Polányiho, šlo by o upřednostnění jedné před druhou na základě rozhodnutí, ve kterém se budou alternativní formy mentální satisfakce vyvíjet.³⁵⁶ Motívem tohoto rozhodnutí je totiž dýchání v přirozené existenci vlivů náznaků mýho poznávané reality, které

³⁵⁴ Srov. SINGER, CH. *A Short History of Science to the Nineteenth Century*, s. 180-182.

³⁵⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 6.

³⁵⁶ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 10, 14.

vedou pozornost poznávajícího a k momentu rozhodnutí v závazku víry v to, že jsou platné a nabízí racionální vysvětlení.³⁵⁷ Nejinak je tomu na poli přirozeného poznání Boha.

V tomto kontaktu s poznávanou realitou se poznání mění v setkání, takže se poznávající účastí u edníkem poznávaného, podléhá se jeho autoritě, přestává jej posuzovat podle vlastních měřítek, ale začíná posuzovat sám sebe podle standardů poznávaného a posouvá se k jeho porozumění a poznání.³⁵⁸ Proces poznání se tak stává aktem dedikace o jakéhosi personálního zasvěcení a oddanosti danému předmětu zájmu, který přináší změnu pohledu, jež je nezvratná. Šelk tak poskytuje [realitě kognitivní] strukturu, ve které poznávající nachází sama sebe jakožto povinnovaného podléhat se poznání, ož jak dodává Andrew Grosso.³⁵⁹ Poznávající proto bude například hledět na realitu světa jen tak, jak ji poznal. Tedy v případě přirozeného poznání Boha, bude svět nahlížet jako tvořený a ovlivňovaný samotným Bohem.³⁶⁰

³⁵⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 144-145.

³⁵⁸ POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 95-96.

³⁵⁹ GROSSO, A. T. *Personal Being*, s. 100.

³⁶⁰ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 142.

4 ZJEVENÉ POZNÁNÍ BOHA: VÍRA JAKO PROSTĚDEK POROZUMĚNÍ

V předchozích kapitolách bylo naznačeno, že tacitní dimenze poznání ovlivňuje poznávajícího ve prospěch nahlédnutí souvislostí mezi jednotlivými prvky reality, přičemž dochází k postřehnutí jejich spojitého smyslu, který se stává předmětem snahy o porozumění. Poznání je tak vedeno fundamentální vizí onoho smyslu, resp. vírou v jeho existenci a jeho jednotlici přisobení. Ve víře je tedy poznávající v přímém kontaktu s poznávanou realitou, ve víře je jeho mysl otevřena tacitní oblasti vnějším smyslem nepřístupné a skrze vírou může svou mysl povzbudit k tomu, aby pronikla k podstatě poznávané reality a pomohla jejímu porozumění.³⁶¹

Poznání však není motivováno přáním poznávajícího přisoudit libovolný smysl poznávané realitě, ale je motivováno poznáním spíše objevit smysl, který daná realita obsahuje nebo vytváří. Nejde tedy o to, že by tento smysl byl závislý na poznávajícím, ale že poznávající je sám závislý na způsobu, jakým se před ním daný smysl tacitním způsobem objevuje a manifestuje. Poznání se tak podle Polányiho uskutečňuje spíše v tlapavém úsilí udržovaném fascinací (resp. zaníceným zájmem), je-li doprovázena naději na kladný výsledek. Tu stávají si sice nesnázi a horkosti z neúspěchů nebo desorientace vyplývající ze stagnací kognitivního procesu i ze zdání jeho neúspěchu, které jej podnětují k dalším hledáním a k novým postupům.³⁶² Polányi tak proces objevu chápe spíše jako šproces spontánního propojení prvků reality, které zaujalo mysl poznávajícího proto, že jí zjevilo smysl přislušného vzorce reality, je-li za účasti kreativní touhy a vlenění přislušných vjemů do předporozumění vede její pozornost prostědnictvím kognitivních vodítek od dohadu k domněnce a k konečnému zjevení objevu. Tak je možné chápat celý proces tacitního poznání jako vynoření smyslu.³⁶³

Podobně se podle Polányiho postupuje na poli náboženské epistemologie, když se člověk ocitá před revelatorní událostí Boha, který se jejím prostědnictvím manifestuje před jeho tvářič, ovlivňuje jeho pozornost a vede ji ve směru významu tohoto zjevení. Polányi má na mysli především proces dlouhodobého charakteru, který vrcholí náhlým objevem i zjevením určitých aspektů Boží existence i jednání.³⁶⁴

Tento proces může dobře přiblížit Janovo evangelium, i když jeho účel je zejména soteriologický. Jan chce svým spisem přiblížit osobu a život Ježíše Nazaretského, kterého chápe jako naplnění Božího zjevení v dějinách. Dále chce napomoci svým čtenářům, aby uvěřili,

³⁶¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 264-268.

³⁶² Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 16.

³⁶³ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 19.

³⁶⁴ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 20.

že tento Ježíš je Kristus, Syn Boží, a aby na základě této víry nabyli život věčný (Jan 20,31; 1Jan 5,13). Avšak z témat a konceptů, které Jan pro tento cíl užívá lze vyvodit i jisté kontury epistemologie, která naznačuje podmínky a možnosti poznání Boha z jeho zjevení.³⁶⁵

Jan (podobně jako Pavel) se svým evangeliem zabývá na lidské epistemické podmínky ve vztahu k poznání Boha. Svět však chápe spíše negativně jako zahalený epistemickou temnotou, která brání náležitému poznání Boha a rovněž přispívá k odmítnutí osvětujícího charakteru poznání, které přináší prostřednictvím Božího zjevení. Mezi nimi je nejvýznamnější Ježíš – Kristus jakožto Boží Syn, který Boha dokonale zná. Tento epistemický stav lidstva je podle Jana zapříčiněn orientací lidí na přelidská témata. To spíše přispívá ke zkreslení náboženského poznání, na které jsou aplikovány přelidské standardy poměřující Boží požadavky s materiální touhou lidské komunity.

Ke změně této situace odvíjí od sebe, jaký přijal od svého nazaretského mistra, který kolem sebe shromáždil učedníky a postupně je uvedl do tajemství Božího zjevení tím, že se snažil formovat jejich kognitivní schopnosti. U učedníků tak v závazku víry vůči svému mistru reorientovali svou pozornost na poznání pravé podstaty Boží existence, přehodnotili své standardy hodnocení podle těch, do kterých je Kristus uvedl, a stali se více ochotnými vstoupit do revelatorní události Boha, v jehož přítomnosti došlo k poznání. Princip, podle kterého Ježíšovi učedníci postupují, je tak podobný tradičnímu předpokladu, že víra napomáhá porozumění (credo ut intelligam, resp. nisi credideritis, non intelligitis). Janovo evangelium tedy do jisté míry prezentuje podmínky, na jejichž základě je to možné.³⁶⁶

Následující výklad bude především sledovat argumentační linii vybraných kapitol Janova evangelia s přihlédnutím k tomu, kterým odkazem prvního Janova listu, ve kterých jsou nářky na problém přijetí zjeveného poznání Boha na základě závazku víry zvláště patrné.

4.1 EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY JANOVA EVANGELIA

Janovo evangelium začíná prologem, který slouží jako poetický úvod k následující zvěsti o Ježíši Nazaretském. Evangelista Jan zde naznačuje všechna významná témata, která v dalším textu postupně rozvíjí, prohlubuje a ilustruje na jakýchsi vybraných modelových situacích, přičemž středobod jeho zájmu je vyjádřen v závěru sepsání evangelia. Chce napomoci čtenářem poznat a uvěřit, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a aby věřící mohli život v jeho jménu (Jan 20,31).

³⁶⁵ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 107.

³⁶⁶ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 111.

První kapitolu tohoto evangelia je tak možné pro účely náboženské epistemologie rozdělit do dvou základních tematických okruhů. První okruh se soustředí na podstatu osoby Ježíše Krista a smysl jeho poslání, zatímco druhý okruh naznačuje epistemické možnosti přijetí i odmítnutí poselství Ježíše Krista a soteriologické důsledky takových rozhodnutí.

Jan v prologu ke svému evangeliu představuje osobu Ježíše Nazaretského a smysl jeho poslání a jako ilustraci používá i významné starozákonné metafory: slovo, život a světlo.

Metaforou Slova se Jan snaží poetickým způsobem postihnout identitu osoby Ježíše Krista s poukazem na jeho úzký personální vztah k Bohu jako tomu, od něhož své poslání přijímá. Tená fířdovského náboženského vzdělání za touto metaforou vnímá široký starozákonní kontext jednotlivých narážek, které právě v prologu Janova evangelia dostávají své jednoznačné vysvětlení a logické propojení.

Slovo je ve Starém zákoně spojeno s tvorbou samotného Boha, který ve chvíli z nebytí k bytí a ožívuje svět vyslovením své vůle (Gn 1,3). Podobně prostřednictvím slova Hospodin zjevuje i osvětluje svou vůli, která se má v Izraeli zachovávat (např. Ex 20,1). V tomto smyslu je slovo (אֱלֹהִים ὁ λόγος) představeno jako Boží sebevyjádření. Starý zákon však obsahuje také místa, ve kterých se zdá, že slovo vystupuje jako samostatný inženýr, který ve spojení s Bohem zachraňuje (např. Jil 107,20), Boha zastupuje (např. Iz 55,11), nebo objasňuje jeho vůli jakožto slovo ztotožňované s moudrostí (např. P 8). Není však vždy zcela jasné, zda jde o dvě postavy jednající ve vzájemné souhře, nebo zda jedná toliko jedna postava vystupující pod jiným názvem (jaksi inkognito), nebo zda jde o personifikaci určitého Božího atributu (jako by tomu mohlo být např. v P 3,19-20).³⁶⁷

Jan v prologu tak činí narážku na tradiční napětí vztahu mezi Bohem a jeho slovem a na pozadí tohoto problému vykresluje vztah Boha a Ježíše Nazaretského (Jan 1,1-2). Podstatu Slova z Janova prologu je možné naznačit na metafoře komunikace, kterou uvádí William Barclay, když vztahuje slovo k výrok nejen k osobě mluvčího, ale následně i k posluchači. Slovo je spojeno s mluvčím, protože je jím vyslovováno a zjevuje tak jeho úmysl. Zároveň však samostatně působí v mysli a srdci posluchače, který jej přijímá a reaguje na něj.³⁶⁸

Pokud jde o vztah k prvotnímu mluvčímu, soustředí Jan tená ovu pozornost na Slovo, které svou existencí bylo přítomno již na počátku světa (srov. Jan 1,1 a Gn 1,1 LXX). Jeho význam tak není omezen pouze na dobu jednoho lidského života, i určité etapy lidských dějin, ale dotýká se samotného úsvitu dějin světa jako celku.³⁶⁹ Tímto časovým údajem je Slovo

³⁶⁷ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 95-96.

³⁶⁸ Srov. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Vol. 1, s. 27.

³⁶⁹ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 94.

sice spojeno s Bohem p i stvo ení sv ta, ale nem fle být jednodu-e ztotofn no s oním tv r ím p íkazem vze-lým z Bofích úst (Gn 1,3). Jan totiž nehovo í o jakémsi výroku, který vze-el od Boha (παρὰ θεοῦ), ale prezentuje Slovo, které bylo u Boha (πρὸς τὸν θεόν).³⁷⁰ Má tedy spí-e na mysli Slovo, které bylo od po átku v úzkém spojení s Bohem, kdyfl p ebývalo v jeho p ítomnosti orientováno sm rem k Bohu. Nakonec, díky tomuto p ebývání Boha dokonale zná, nebo dokonale poznává. Tento poslední p edpoklad v-ak vyplyne afl z následujících kapi- tol evangelijního textu.³⁷¹

Skute né poznání vztahu a pozice obou ínitel vyjde najevo teprve v události vt lení, ve kterém se ukáfle, fle Slovo nepramení z Bofí mysli jen jako my-lenka a nevychází z jeho úst toliko jako zvuk, ani nep sobí jen jako personifikovaný ínitel, ale vstupuje do tohoto sv ta prost ednictvím svého vlastního t la jako jediný, resp. jednorozený Syn Otce (Jan 1,14). Na základ svého p vodou je tak Slovo s Bohem identifikováno a zároveň pod vlivem zku-e- nosti vt lení odli-eno, jakoby Jan cht l íci, fle kým byl B h, tím bylo i Slovo.³⁷²

Ve vztahu k poslucha m, resp. stvo ení a lidem, je Slovo p edstaveno jako offivující a osv tlující element. Sv t a v-e, co je v n m obsafleno, povstalo prost ednictvím Slova, ne- bo podstatou Slova je tv r í innost p sobící offivení a samo Slovo se stalo impulsem tohoto stvo ení a základem flivota sv ta (v. 3). Zárove je offivující Slovo charakterizováno sv tlem, které p iná-í poznání Boha lidem, resp. projasn ní skrytého a objasn ní nesrozumitelného (v. 9 a 14).³⁷³ Tato osv tlující podstata Slova je zvlá-t patrná v kontrastu k temnot , která je zde p edstavena spí-e jako nep átelská opozice v í poznání nesenému offivujícím sv tlem Slova, které se snaflí pohltit, nebo alespo zmást a pok ívit (v. 5).³⁷⁴

Slovo a Syn Bofí je tak jediným, pravým a nejdokonalej-ím zjevitelem Boha (v. 9), kterého poznává díky p ebývání (v. 1) v úzkém synovském vztahu s Bohem jakofito Otcem (v. 18).³⁷⁵ M fle tak dokonale prost edkovat, objas ovat í vysv tlovat své poznání Boha lo- v ku ve srovnání Syna a Otce (ἐκείνος ἐξηγήσατο; v. 18), ímfl se li-í od svých historických

³⁷⁰ P edloflka ve tvaru *σπαρᾶδ* je uflita v genitivu pro vyjád ení p vodou (na jiném míst nap . J 1,6), zatímco p ed- loflka *σπρὸς* je pouflita v akuzativu pro vyjád ení lokálního vztah (na jiném míst nap . J 1,19).

³⁷¹ Srov. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Vol. 1, s. 39.

³⁷² Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 97.

³⁷³ Srov. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Vol. 1, s. 41-42.

³⁷⁴ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 99.

³⁷⁵ Výrok *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* vsv tlující úzký vztah Syna a Otce nazna ují r zné p eklady ná- sledujícími zp soby: EP: je v náru í Otcov ; JB: naklon ný k Otcov náru í; BKR: v l nu Otce; SSV: je v lone Otca; ASV: in the bosom of the Father; NAB: at the Father's side; NRS: is close to the Father's heart; L⁴⁵: in des Vaters Schoß ist.

p edch dc ó praotc a prorok Izraele, kte í nem li s Bohem tak osobní zku-enost, aby jej mohli spat it a sv d it o n m na základ p ímé zku-enosti (nap . Ex 33,18-23).³⁷⁶

V tomto ohledu se p ed tená i Janova evangelia otevírá rovn fl téma epistemické o-ídnosti p íjetí i odmítnutí Slova a téma soteriologických d sledk poznání Slova v dob jeho t lesného p sobení ve sv t , na které se toto evangelium zvlá-t soust edí. Jan zde v ja-kési literární zkratce rozehrává d j na pozadí kontrastu osv tlujícího charakteru Slova a tem-notou zahaleného sv ta (Jan 1,5.10-11).

Evangelista p ípou-tí poznatelnost Slova prost ednictvím dvou zdroj poznání: pozná-ní p írozeného na základ srovnání p sobení vt leného Slova s tv r ím slovem Boha vtisknu-tým do stvo eného ádu sv ta (v. 10a) a poznání zjeveného díky srovnání vt leného Slova se zjevitelským slovem Hospodina v d jinách Izraele (v. 11a).³⁷⁷ Jan se v-ak zároveň musí vy-rovnat se skute ností, že sv t není schopen vyuffit nálefitým zp sobem tyto dv možnosti poznání Boha. Co do poznání p írozeného totiž nebyl schopen poznat Slovo, p estofe skrze n byl stvo en,³⁷⁸ a co do poznání zjeveného nebyl schopen pojmut Slovo (v. 11b), které od dob praotc p sobilo v d jinách vlastního Boflího lidu.³⁷⁹

Problém poznání v-ak nespo ívá ani tak v neprostupném odd lení sv tské ó p írozené dimenze reality od bofské ó nebeské i nadp írozené dimenze, takfale by nebylo možné Boflí realitu ve sv t alespo tu-it. Jan klade d raz na propojení obou dimenzí jedné reality sv ta prost ednictvím Slova, které mezi nimi prost edkuje úzký vztah a usiluje o jeho vzájem-nost.³⁸⁰ Problém spí-e tkví v postojích, které sv t zaujímá v í bofské sf é reality a zjevení neobvyklých novot, které prohlubují poznání Boha. Takfale zatímco nefidovská ást sv ta roz-víjí racionální d vody pro odmítnutí vt leného Slova (nap . Jan 18,28-38), fidovská ást sv ta zd vod uje opozici v í vt lenému Slovu svou vlastní tradicí (nap . Jan 8,13). A tak je sv t v Janov evangeliu p edstaven nejen jako Boflí stvo ení ur ené lov ku k obývání (Gn 1,26-30) a adresát Boflího zjevení (Jan 1,9), ale také jako personifikovaná nep átelská opozice v í Bohu, která je zahalena do tmy (v. 5). Cornelis Bennema tento stav ozna uje za epistemickou

³⁷⁶ Srov. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Vol. 1, s. 74.

³⁷⁷ Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 33.

³⁷⁸ Ver-Jan 1,10b ve zn ní BGT šó κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, je p ekládán podle vlastního zn ní nap . VUL šmundus per ipsum factus est **et** mundus eum non cognovitō a obdobn BKR: šsv t skrze n ho u in n jest, **a** sv t ho nepoznal.ō Av-ak vyjád ení napjetí mezi Slovem a sv tem navzdory aktu stvo ení, lépe vystihuje nap . EP šsv t skrze n j povstal, **ale** sv t ho nepoznalō, nebo je-t p ízna n ji nap . NIB: **šand though** the world was made through him, the world did not recognise him.ō

³⁷⁹ P eklad ver-e Jan 1,11b je podobn e-en jako p eklad ver-e 10b: BGT: šεις τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον; VUL: šin propria venit **et** sui eum non receperuntō; BKR: šDo svého vlastního p i-el, **a** vlastní jeho nep íjali ho.ō; EP: šP i-el do svého vlastního, **ale** jeho vlastní ho nep íjali.ō; NIB: šHe came to that which was his own, **but** his own did not receive him.ō

³⁸⁰ Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 28.

temnotu, ježí znemožní uje Slovo náleflit poznat, odpovídajícím zp sobem mu porozum t a p ijmout je.³⁸¹

Jan v prolog zároveň upozor uje, že sv t není zcela v podru í temnoty, a že si vt lené Slovo získalo u edníky, kte í sice jsou z tohoto sv ta, ale vymykají se mu svým p ístupem k poznání Boha (v. 12-13). Jedná se o ty, kte í p ijali vt lené Slovo, resp. jeho osobu, a zaujali k n mu a spolu s ním specifický vztah, který do jisté míry napodobuje vztah, jaký má Syn spolu se svým Otcem: zrodili se totiž z Boha a p iklonili se k n mu (srov. v. 13 a v. 1).³⁸² A tak bude v následujícím textu evangelia prezentován vztah u edníků k vt lenému Slovu charakteristickým postojem víry a d v ry provázeným snahou porozum t jeho u ení ve vzá- jemném p ebývání spolu se svým mistrem a vnit ním rozhodnutím pro závazek v í jeho u e- ní.³⁸³ Tímto zp sobem se v-ak také Ježí-ovi u edníci stanou spolu s Janem K titelem (v. 6-8.15) o itými sv dky vt leného Slova, kte í na vlastní k fí zakusili d sledky jeho poslání (v. 14.16-18).

Kým je tedy pro evangelistu Jana Ježí- Kristus a jaká je podstata jeho poslání? Kristus je pro Jana p edev-ím napln ním prorockého sv dectví Písma (Jan 5,39), a proto centrální postavou lidských d jin, nebo p í-el dokonat zjevení Boha (19,30) a prost edkovat v ný flivot zaloflený na náleflitém vztahu k Bohu, který vyv rá díky flivotu z Boha (10,10). Janovo vlastní poznání Ježí-e Krista jakoflto zjevitel a spasitele sv ta je tudífl základem jeho snahy dosv d it a zprost edkovat toto poznání také svým tená m (20,31).³⁸⁴

V Ježí-i Kristu ó vrcholu d jin spásy ó se tak propojují v-echny zp soby Boží komu- nikace s lov kem, ale i vlastní sebesdílání Boha lov ku. Kristus totiž na jedné stran pro- st edkuje poznání Boha jako jeho vyslanec (5,30), ale na stran druhé je sám Božím zjevením daným lov ku ve prosp ch jeho náboflenského poznání a spásy (14,6). Uvádí do tajemství Božího flivota a osv tluje jeho obrysy (3,16), ale zároveň sám na sob objas uje podstatu Bo- flí existence (14,11). Svými skutky sv d í o Bohu, ale zároveň jeho skutky potvrzují a osv t- lují jeho výroky, smysl jednání a to, kým on sám je ve vztahu k Bohu (5,36).³⁸⁵

Dvojí rovina Ježí-ových zjevitelských výrok se nejlépe ukazuje na výrociích typu $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\iota\mu\iota\ \acute{\omicron}\ \acute{\jmath}\acute{\alpha}\ \acute{\jmath}\text{sem}\acute{\omicron}$ a na výrociích trinitární povahy. Tyto výroky nazna ují, že Ježí- je oprávn n u it lid o Bohu, protože jej dokonale zná a to, co od Boha p ijímá, m že pln reali- zovat. Jedná totiž podle soudu, který stanovil jeho Otec (5,30 a 8,16). Nejde tedy výhradn

³⁸¹ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 32.

³⁸² Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 103.

³⁸³ Srov. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Vol. 1, s. 61.

³⁸⁴ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 1.

³⁸⁵ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 113.

o standardy hodnocení, které by patřily též i oné straně, ale o standardy vzájemně sdílené jak Otce, tak i Synem.

První okruh výroků vyjadřuje zvláště podstatu Ježíšova poslání a podstatu jeho osoby, resp. jeho božský původ. V tomto typu výroků zaznívá odkaz na původ Božího zjevení Mojžíšovi v hořícím keři ve spojení se zpřesněním, jakým se Bůh Mojžíšovi představuje (Ex 3,6 a zvl. 3,14 LXX): ἑγώ εἰμι ὁ ὢν. Jo-Ann Brant však také v souvislosti s rozhovorem u Jakobovy studny (Jan 4,26) připomíná úryvek z Izaiášova proroctví o obnově poznání Hospodina jména v Izraeli, který je spojen s událostí záchrany Jeruzaléma (Iz 52,6): šM j lid však pozná mé jméno, pozná v onen den, že to jsem já, kdo prohlásil: Tu jsem.³⁸⁶ Ježíš tedy s využitím odkazu na tyto výroky poukazuje na svůj božský původ, což u jeho oponentů zradikalizuje a znalců zákona vyvolává značnou nevoli a odpor (např. 8,58-59).

Ježíš tímto výrokem představuje sám sebe, a zároveň konkretizuje své poslání jako ten, kdo jednak proslavuje poznání Boha (1,18), jednak k Bohu přivádí a otevírá možnost ústí na život s Bohem, v Bohu a z Boha (14,6). Tuto skutečnost opisuje použitím nejrozličnějších metafor inspirovaných božským životem svých posluchačů jako je například chléb života (6,48-51), světlo světa (8,12), dobrý pastýř (10,11-15), cesta, pravda a život (11,25), ale i mimořádným zpřesněním, když o sobě hovoří jako o vznesení a životě v něm (11,25), což později také doloží svou vlastní smrtí a svým vznesením (kp. 19-20).³⁸⁷

Výroky trinitární povahy pak konkretizují Ježíšův vztah k Bohu, který je vyjádřen jako vztah Otce a Syna. Tyto výroky však mají jakýsi doplňující nebo spíše objasňující charakter ve srovnání s Ježíšovým osvětlujícím jednáním a postoji, z nichž je patrné úzké a vzájemné přebývání Otce a Syna (1,1) charakterizované životem (5,21-26), láskou (14,31) a projevy slávy (17,1-5). Odtud plyne Ježíšovo poznání Boha jako Otce a oprávnění proslavovat plody jejich vzájemného vztahu posluchačů, kteří jsou vírou připojeni a vleneni do tohoto vztahu (8,55; 10,15; 14,6-11; 17,17-19). Odtud také plyne možnost poznání Boha, resp. Otce podle srovnání se Synem (14,8-11).³⁸⁸

Ježíšova slova nezůstávají pouhou teorií bez konkrétního potvrzení, ale jsou doprovázena skutky a znamením, která Ježíš činí před očima svých posluchačů. Jeho skutky jsou tak součástí strategie, pomocí nichž na sebe nejprve upozorňuje (např. 2,11), takže se zdá, že lidé přicházejí k Ježíšovi nejprve proto, že jsou zaujati jeho osobou a jeho skutky (6,2,26; 7,31). Pravá povaha těchto skutků však spočívá ve snaze poukázat na skutečnou podstatu své existence

³⁸⁶ Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 86.

³⁸⁷ Srov. POKORNÝ, P. & ULRICH, H. *Úvod do Nového zákona*, s. 594.

³⁸⁸ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 120.

jakofito milujícího p vodce a dárce života usilujícího o spásu sv ta (1,3-4; 6,5-15.35; 11,25-27.39-44; 20,17), který v-ak neodkládá uskute n ní zaslíbení kamsi do budoucího výhledu, ale n co z toho, o em mluví, uskute uje jifi v sou asném okamfiku. Svými skutky proto poukazuje na podstatu svého poslání, kterým má p edev-ím napomáhat nálefitému poznání Boha a navázání onoho životodárného vztahu s ním. To se projevuje zvlá-t p i uzdravování nemocných, které je zam eno p edev-ím na jejich smysly (5,5-9.15; 9,1-7.35-39) a v odpou- t jícím postoji k h í-ník m (4,16-18; 8,3-11). Jeho slova a skutky tak mají nabývat osv tlující i spí-e objas ující charakter, jelikofi jimi Ježí-usiluje p ívést poslucha e k innosti Bofího skutku, kterým má být víra v Boha a v toho, kterého poslal (6,28-29).

Na život a díle Ježí-e Krista se tak pln ukazuje povaha zjevení. Kristus je p edstaven jako napln ní dob e známých starozákonních proroctví, a p eci je jeho zjevení p ekvapující. Zp sob jeho innosti a obsah jeho slov totiž dostávají takovou podobu, která p esáhla ve-kerá o ekávání lidu.³⁸⁹ Tímto zp sobem se stává novým po átkem, který reorientuje dosavadní pozornost a zp sob interpretace Bofího zjevení, posouvá poznání o nové poznatky a prohlubuje poznání o nové d razy, které zaujímá. Podstatné je, fe nejde jen o pokračování zjevení, ale i jeho gradaci a uzav ení, které vrcholí v komunikaci Bofího ínu, jakým je sám Ježí-Kristus. Nazaretský mistr tak šnení jen ohla-ovatelem, vyklada em i prost edníkem zjevení, ale zároveň je obsahem komunikace a kone ným Bofím ínem v d jinách spásy.³⁹⁰

Tato komunikace se v-ak ned je jen jako jakási divadelní hra, kterou by posta ovalo sledovat z hledí-t d jin, ani se ned je jen pro p edání informací, kterým by posta ovalo naslouchat. Emil Brunner v tomto ohledu zvlá-t zd raz uje, fe se šzjevení d je v kontaktu Boha a lov ka a je primárn závislé na jejich vzájemném setkání, p i kterém je oboustranná komunikace možná.³⁹¹ Zjevení Ježí-e Krista se proto m fe uskute ovat pouze v tomto oboustrann sdíleném vztahu, v jehoí rámci dochází jak k sledování Ježí-ova jednání, tak k naslouchání jeho slov m, ale zároveň také k postupnému uvád ní do jejich pravého smyslu, takže v záv ru celého procesu má dojít k vyslovení poznání: Ježí-je Kristus (nap . Jan 6,69).

lov k tak v procesu poznání ze zjevení vstupuje do p ítomnosti Bofského a p ipojuje se k Ježí-i, aby jej poznal, protofe je zaujat jeho osobou, skutky a slovy a tu-í za nimi Bofský základ. William Abraham tento proces popisuje jako asistenci Boha lov ku, ve kterém je šuvad n do hlub-ího porozum ní, takže to, co bylo doposud neznámé, nebo jen tu-eno v jakémsi p ítmí, nabývá jasn j-ích obrys (í) p i personálním setkání lov ka s Bohem,

³⁸⁹ Srov. BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 98.

³⁹⁰ BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 107,110.

³⁹¹ BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 33.

resp. s Ježíšem Kristem, který poukazuje na určitá vodítka, je-li napomohou alespoň tacitně pochopit božské tajemství.³⁹² Jinými slovy, sdílení přítomnosti s nazaretským mistrem vede k určitému tušení porozumění, aniž by bylo nutné, nebo možné vyslovit věc, co k poznání vedlo. Primárně tedy není zjevována nauka, ale osoba Ježíše Krista, který zjevené poznání spíše pomáhá vstoupit do srdce člověka. Ten je tak přijímá spíše na základě své personální důvěry k osobě zjevitelce, ale zároveň ne bez racionálního uvážení, které je osvětlováno vodítky vedoucími k přijetí tohoto poznání, tedy Ježíšovými slovy a skutky.

Víra v tomto okamžiku nenahrazuje racionální úvahu a zdůvodnění přijatého poznání, ale spíše vyslovuje svůj kladný postoj vůči Bohu a Ježíši Kristu. Vtělenný Bůh jistě není oním Bohem projevujícím svou existenci ve stvoření a v dějinách, ale zcela konkrétně vstupuje do života každého člověka. Tím se otevírá kognitivním schopnostem rozumu, ale zároveň zůstává předem temnou vírou. Jde proto o víru ve smyslu důvěry, která činí závazek víry. Tento závazek víry orientuje pozornost poznávajícího na zjevitelce a na zjevení. Člověk se v tomto aktu víry stává ochotným přistoupit na způsob, jakým se Bůh odhaluje a vstupuje do jeho přítomnosti, čímž se otevírá podmínkám, které povedou k objasnění a následnému vyslovení poznání. Člověk totiž stále zůstává plně závislým na Bohu, který jej svým zjevením překvapuje a motivuje překonat epistemické meze, ve kterých byl doposud uzavřen.³⁹³ V tomto ohledu se také odhalují i jisté omezení při přijetí jeho zjevení.

V Janově evangeliu je zvláště vykrešlena jistá obtíž v porozumění zjevení na pozadí života a díla Ježíše Krista. Ježíšovi učedníci a další posluchači a diváci jsou totiž postaveni před dvojí problém: poznat v Ježíši Nazaretském Bohem zaslíbeného mesiáše (Krista) a na základě důvěry, které prezentuje, znovu zhodnotit svůj postoj k Bohu.

Evangelista Jan se záměrně nevnuje věcem událostem Ježíšova života (Jan 20,30). Spíše vybírá určité modelové situace, na nichž ilustruje Ježíšovu osobu, obsah jeho učení a smysl jeho poslání. Zaměřuje svou pozornost také na podmínky epistemického stavu lidstva, které podmiňují a ovlivňují případné reakce a možné přístupy a postoje, které zaujmají vůči Ježíšovi jeho posluchači.³⁹⁴ Tyto epistemické podmínky lidstva jsou metaforicky označovány jako temnota, která zahaluje svět (1,5).

Temnota a její epistemický vliv jsou patrné na dvou základních úrovních. První rovina je charakterizována především limity poznání Boha, které mohou být překonány na základě Božího zjevení, je-li osvětluje temnotu, takže je člověk uschopen nahlédnout a poznat Boha

³⁹² ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, s. 53.

³⁹³ Srov. BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 34-35.

³⁹⁴ Srov. LYMAN, M. R. *Knowledge of God in Johannine Thought*, s. 30.

i v t ch hlubinách, které mu byly doposud uzav eny. Druhá rovina je p ízna ná tzv. koncep-tem epistemické slepoty, v jejím rámci lov k ztrácí schopnost vnímat (vid t, sly-et, rozum t a poznávat) a adekvátn reagovat na Boflí zjevení. Tím pádem není ochoten ani p íjmout novum, které Boflí zjevení p íná-í. D vodem takového typu epistemické podmínosti je na jedné stran zejména orientace lov ka na v cí p írozené ó sv tské, které up ednost uje p ed Boflími (nap . 3,19-21), a na stran druhé hodnocení i posuzování Boflího zjevení vlastními standardy, které v-ak nemohou postihnout v-echny zám ry Boflí, jimifl B h lov ka p ekva-puje (nap . 5,42-47). V tomto okamfliku je tak lov k odkázán na prost edníka zjevení, který jej uvede do problému a objasní to, co B h toliko osv tluje.³⁹⁵

Konkrétní projevy epistemické slepoty a neschopnosti ji vlastními silami p íkonat jsou prezentovány v Janov evangeliu zvlá-t v kapitole 3, 4, 6 a 8, kdyfl lidé jako jednotlivci i zástup jakoflto celek konfrontují svá o ekávání se skute nou povahou Jeffí-ovy osoby a jeho posláním. V kapitole 6 a 8, na n fl je soust ed n následující výklad, je dob e patrné, fle p -vodní zaujetí a rozhodnutí následovat nazaretského mistra je vyst ídáno zklamáním p echázejícím v hn v a násilný odpor. Zde v-ak, oproti jiným perikopám v nujícím se tomuto tématu, lid navíc nep íjme pomoc prost edníka zjevení a novum Boflího zjevení zcela odmítne.³⁹⁶

Těstá kapitola Janova evangelia bývá ásto ozna ována za Jeffí-ovu eucharistickou e o chlebu flivota (6,35.48.51), nebo struktura zázra ného rozmnožení chleb a následující Jeffí- v objas ující výklad do jisté míry charakterizuje starok es anskou praxi eucharistické bohoslufby a její smysl (srov. Jan 6,11 $\sigma\lambda\alpha\beta\epsilon\nu \acute{\iota} \epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma \delta\iota\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu\delta$ a Lk 22,19 $\sigma\lambda\alpha\beta\omega\nu \acute{\iota} \epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma \acute{\iota} \acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu\delta$).³⁹⁷ Tato kapitola v-ak detailn popisuje také po áte ní podmínky náleflitého poznání Boflího zjevení, které lid zprvu do jisté míry spl uje (zaujetí, usilovné hledání a ochotné následování, tu-ené zacílení poznání), ale i prom nlivou reakci lidu na Jeffí-ova znamení a výroky, které v kone ném d sledku vedou k jeho odmítnutí. Tím se tato perikopa adí mezi kapitoly, které poodhalují povahu epistemické slepoty, jakou byl p ítomný lid postiflen.³⁹⁸

Jeffí-podle Janova zápisu obrací svou cestu k Tiberiáskému jezeru v Galileji, kam za ním p íchází veliký zástup zaujatý jeho osobou i spí-e uzdravujícími zázraky na nemocných (6,2; 5,1-18). Jeffí- vnímá únavu zástupu, který chce z stat v p ítomnosti nového mistra je-t n jaký as, a tak vede se svými u edníky dialog o pokrmu pro shromáfl d ný lid (v. 5-10), v jehofl záv ru dojde k zázra nému nasycení n kolika tisícového zástupu (v. 11-13). Zázrak se

³⁹⁵ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 112.

³⁹⁶ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 111.

³⁹⁷ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 212.

³⁹⁸ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 110.

odehrává na vrcholku hory v odlehlé pustině blízko Paschy ó lidovských velikonočních svátků (v. 3-4), což v lidu zřejmě vyvolalo vzpomínku na Mojžíše, který z nebe vyprosil manu k nasycení lidu na poušti (Ex 16,11-18). Jejich povodní zaujetí tak ve spojení s novým zážitkem pod dojmem tradičního opekávání vede lid k tušení, že by Ježíš mohl být oním prorokem, kterého kdysi zaslíbil právě Mojžíš (Dt 18,15), a dokonce jej chtěl jím provolat králem, aby jim i nadále zajišťoval snadné živobytí (6,14-15).³⁹⁹

Když Ježíš vidí, že zástup mylně pochopil smysl zázraku, opouští lid, do setmění se skrývá kdesi na hoře a pak přechází jezero na druhý břeh do Kafarnaum (v. 15-21). Lidé je ráno usilovně hledají, protože vznikla domněnka, že na druhý břeh odjeli pouze Ježíšovi učedníci. Později se dozví, že Ježíš je jinde na druhé straně jezera, a vypraví se jej hledat (v. 22-24). Najdou jej až v kafarnaumské synagoze, kde Ježíš začne učit o pokrmu pro věčný život (v. 59).

Ježíš se ve své snaze uvést mylně vyložené poznání na pravou míru. Zázrakem, jehož byl lid svědkem, nechtěl totiž upozornit na pomíjející pokrm, který by toliko z času na čas prodlužoval život jako mana na poušti, ale chtěl poukázat na pokrm přisobící věčný život, jehož zdrojem je Bůh a prostředníkem ten, kterého on poslal (v. 26-27). Zástupci lidu však nadále zůstávají v zajetí svého povodního dojmu vyvolaného přiběhem seslání many a chtějí si osvojit schopnost konat podobné Boží skutky, které by jim zajistily pokrm pro věčný život jejich fyzického těla (v. 28).⁴⁰⁰ Když pak Ježíš v odpověď na jejich dotaz položí důraz na vztah k tomu, koho Bůh posílá (v. 29), pravděpodobně pochopí, že se nenaučí vytvářet pokrm věčného života sami, ale že jim je Ježíš bude nadále poskytovat sám. V návaznosti na Mojžíšovo zaslíbení tedy fládají znamení, které by potvrdilo, že před nimi stojí někdo v tání, nebyl Mojžíš (Dt 18,22), který byl schopen dát manu pouze na dobu, po kterou jejich otcové putovali pouští (v. 30-31), a možná čekají, že mana opět padne z nebe a že jim Ježíš takový chléb bude dávat stále (v. 32-34).⁴⁰¹ Jenže Ježíš na fládost o takový chléb, podá svým posluchačům sám sebe. On je totiž ztotožněn s tím a zjevením onoho chleba života, o němž je řeč (v. 35). Vždy chléb z nebe již sestoupil v okamžiku Božího vtělení, takže každý, kdo chce přijmout pokrm věčného života, musí se připojit k Ježíšovi, přijmout jeho tělo jako pokrm a jeho krev jako nápoj, a tedy sjednotit se s ním, navázat s ním důvěrný vztah podobný tomu, jaký má Otec spolu se Synem, díky němuž bude uveden do náležitěho poznání Boha a připojen

³⁹⁹ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 212-213.

⁴⁰⁰ Srov. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Vol. 1, s. 214.

⁴⁰¹ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 226.

ke společenské Ježíšových učedníkům, takže země-li, bude v poslední den vzkříšen k životu v něm (v. 37-58).⁴⁰²

Soteriologicky orientovaná se však prolíná s epistemicky laděnými výroky, podle kterých je sám Bůh iniciátorem poznání zjeveného obsahu. Uschopuje proto člověka prohlédnout, nebo projasuje temnotu, do které je svět zahalen. Kristus jakožto Boží Syn je prostředníkem tohoto poznání, které dále objasňuje a prohlubuje (v. 44). Ježíš – tedy motivuje své posluchače k reorientaci jejich záměrů a k sjednocení s ním ve vzájemném přebývání, pomocí něhož postupně uvede své posluchače do tajemství věčného života, který Bůh připravil tím, kdo se sjednocují ve věrném a oddaném společenství s jeho Synem (v. 46).⁴⁰³

Ježíšovi posluchači jsou však zduševněni (v. 60-66). Na základě příběhu odpovídá jejich postoj tak jako ve věcných podmínkách, které Ježíš klade před své učedníky: jsou zaujati pro Ježíše, usilovně jej hledají a ochotně jej následují, což je postupně vede k tušenému poznání Ježíše alespoň jako proroka. Teprve v okamžiku, kdy je chce Ježíš přivést k závazným věcem existence s Bohem a v Bohu, začne se projevovat jejich vzájemné nedorozumění, které je založené především na odlišné orientaci, jakou obě strany zaujmají. Lid totiž zůstává zakotven ve světských věcech a není schopen ani s Ježíšovou pomocí přikonat doslovné chápání jeho slov (Lv 17,10-14). Lid zcela propadá epistemické temnotě, ve které je uzavřen, takže sice slyší a vidí, ale nechápe a učiní pravý opak toho, k čemu jej zve Ježíš – jako své potenciální učedníky. Lid se s trpkostí rozchází a opouští Ježíše (J 6,51-56.66).⁴⁰⁴

Podobná situace, která poukazuje na důvody epistemické slepoty a neschopnosti adekvátně reagovat na osvltující charakter Božího zjevení, kterému však nyní brání zejména přelidské standardy, je představena v osmé kapitole Janova evangelia (zvl. v. 12-59). Ježíšovo řízení k lidu v Jeruzalémském chrámě, v síni pokladnic (8,20) o svátku stánků (7,2). Zástup, který zde Ježíš naslouchá, jimi není tak homogenizovaný jako tomu bylo v šesté kapitole Janova evangelia. Jde o shromáždění všech věcí, mezi nimiž jsou jak lidé z okolí celého Judska, tak farizeové a znalci zákona, spolu s kněžími a chrámovými strážci. Ani pozice vůči Ježíšovi nejsou zcela vyhraněné. Jsou přítomni odpůrci vedle stoupenců, ale i neutrální posluchači, kteří se v závěru jeho řeči k Ježíšovi buď připojí, nebo jej odmítnou (8,30.59).⁴⁰⁵

Ježíš svou řeč otevírá a uzavírá teofanickým výrokem, ve kterém o sobě svdčí jako o světle světa, které je životodárným zdrojem (8,12), a připodobuje se Bohu otci svému Otci kontroverzním vyznáním: *ἐγὼ εἰμὶ ὁ* (v. 58). Jo-Ann Brant dává tyto výroky do souvislosti

⁴⁰² Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 122.

⁴⁰³ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 231.

⁴⁰⁴ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 111.

⁴⁰⁵ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 112.

s Izaiá-ovým proroctvím Boflího slufebníka, jehož posláni bude mít osv tlující ú inky na epistemickou temnotu Boflího lidu. Jeho výklady nabudou objas ující charakter (srov. Iz 42,6-7 a Jan 8,26), pokud ov-em budou zachovány podmínky pravého u ednictví.⁴⁰⁶ Cíl Jeffí-ova posláni se tak ukazuje na dvou úrovních: epistemické, tzn. p ivést lid k pravému poznání Boha (8,26) a soteriologické, tzn. p ivést lid k řivotu v nému (v. 51).

Jeffí-se svými poslucha i vede nejprve dialog ohledn podmínek náleflitého poznání, které napomohou kladnému p ijetí jeho sv dectví. Vyzývá proto k následování, které je samo o sob první podmínkou pravého u ednictví (8,12), jehož cílem je uvedení do tajemství poznání Boha. Tuto výzvu obhajuje na základ svého poznání Boha jakořto Otce, od n hořl p i- jal své posláni (v. 14-17.55). Lid má tedy jinými slovy napodobovat vztah nazaretského mis- tra k Bohu, který je p edstaven v d v rném vztahu Otce a Syna (v. 49.54). Spolu s touto vý- zvou apeluje na d slednou řivotní orientaci lidu na Boha a na personální p imknutí k Bohu, a tedy na odhlédnutí od v cí pozemských (v. 47). V neposlední ad pak zve jednotlivé leny zástupu, aby z stávali a p ebývali v jeho p ítomnosti a naslouchali jeho slov m, jejichřl po- chopení je osvobodí z tenat epistemické slepoty (v. 31-32).⁴⁰⁷

Podmínky, které Jeffí-klade p ed zástup, aby napomohl p ekonání epistemické temno- ty, se v-ak stávají kamenem úrazu. Lid místo následování a p ebývání v p íkladu Jeffí-e Krista spí-e p echází do opozice a záv re ného odmítnutí (8,59). Na vin je jejich závazek v i ři- votní orientaci na sv t a vlastní standardy, jimifl neadekvátn posuzují novum Boflího zjevení. D vody shrnuje sám Jeffí-, kdyřl diskutuje s p edáky zástupu.

Lid podle Jeffí-ova soudu nezná Boha, a nem řle proto ani docenit pomoc jeho slufeb- níka a prost edníka, protořle nep ebývá v jeho p ítomnosti, ani jej nenásleduje, aby jej mohl poznat a byl uveden do poznání Boha (v. 19). Lid naopak z stává ve své orientaci soust ed n na v ci pozemské, takřle v ci řh ry nem řle dostate n pojmut, natořl zcela pochopit a p i- jmout (v. 23). Postoj lidu se tak konkrétn projevuje ve zp sobu, jakým p ijímá Jeffí-ova slo- va, tedy v jejich doslovném smyslu, aniřl by byl schopen nahlédnout a p ipustit jejich hlub-í a závařn j-í d sledky a implikace (v. 21-22).⁴⁰⁸

K náleflitému poznání Boha v-ak nejsou disponováni ani ti, kte ř se po ítají za pokrev- ní potomky praotce Abrahama (v. 33), který uv řil Boflímu zjevení a byl ospravedln n (Gn 15,6). Nejde uřl totifl o rodový p vod, ale o jednání, postoje a řivotní závazky v i Bohu, podle kterých se Abraham snařil orientovat, kdyřl hledal konkrétní obrisy Boflího plánu

⁴⁰⁶ Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 142.

⁴⁰⁷ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 120.

⁴⁰⁸ Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 144.

ve svém životě (v. 39). Mítko, které orientuje lid, však není zájem o Boflí v li, jako tomu bylo u Abrahama, ale zájem o prospěch ve světě, který je poznačen hříchem (v. 34-35; 12,43).

Zástupci lidu tedy posuzují Ježíše a ospravedlují sami sebe na základě standardů, o kterých předpokládají, že odpovídají božské tradici (v. 13.48.52), když se odvolávají na Abrahama a implicitně také na Mojžíše (srov. v. 13 a Dt 19,15). Jenže jejich světská orientace zatajuje jejich kognitivní schopnosti, na jejichž základě mylně vykládají a resp. desinterpretují tradici, která měla provést napomoci jejich poznání. Jednání a poznání lidu je tak ve skutečnosti dokonce i jejich vlastní orientací na svět, takže jednájí proti Božím zájmům (v. 40-43), čímž Boží standardy zaměňují za lidské. Jejich jednání se tak podobá jednání a postoji mlaďáka, který byl odpočátku otcem Iffi (srov. v. 44 a Gn 3,1-5).⁴⁰⁹

Modelové situace 6. a 8. kapitoly Janova evangelia tedy prezentují určitý pesimistický pohled, jakým evangelista Jan poukazuje na okolnosti podmiňující odmítavou reakci lidu na zjevitelské dílo a osobu Ježíše Krista.⁴¹⁰ Osvětlující poznání je zde tak zcela pohlceno temnotou lidské epistemické slepoty, která je uzavřena do vlastních hodnotících standardů orientovaných výhradně na světskou logiku. Pod vlivem tohoto zatemnění pak nejsou schopni navázat důležitý vztah s prostředníkem poznání.

Navzdory temnotě epistemické slepoty si však Ježíš získává u edníky, kteří jej následují. Jsou uváděni do hlubšího poznání, které je vede k porozumění a následnému přijetí, resp. vyznání víry. Evangelista Jan proto zároveň poukazuje na význam personálního zaujetí pro osobu Ježíše Krista a navázání důležitých vztahů, který u edníky postupně orientuje na poznání, do kterého je Ježíš uvádí nejen svými slovy, ale také svým jednáním a postoji. Nejde tedy jen o získávání poznatků podporujících víru, ale také o zaujetí závazku víry vedoucímu k určitému poznání.

Cornelis Bennema tento závazek víry nazývá švírou vědoucí (angl. knowing belief),⁴¹¹ když rozlišuje dvě základní možnosti přístupu k poznání. První přístup charakterizuje člověk, který na cestě k poznání Boha sbírá argumenty, které by jej přesvědčily o postoji víry podle principu *šintelligo ut credamõ*. Usiluje tedy o jakési odvodněné přesvědčení. V Janově evangelii by tento přístup odpovídal modelu Nikodémova dotazování (3,1-21). Druhý přístup je vlastní člověku, který na základě závazku důvěry v Bohu zaujímá takovou orientaci své pozice, že postupně nachází argumenty, které jej vedou k poznání podle principu *šcredo*

⁴⁰⁹ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 112.

⁴¹⁰ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 111.

⁴¹¹ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 122.

ut intelligamō. Tento p ístup by byl v Janov evangeliu charakteristický pro Sama anku, se kterou se Ježí–setkává u Jákobovy studny (4,4-42).⁴¹²

Modelové situace Janova evangelia, ve kterých Ježí–diskutuje se svými oponenty, poukazují na skute nost, že ani jeden z p ístup k poznání není v oblasti náboženské epistemologie zcela dosta uující, je-li uvařován samostatn . Na Nikodémov p íkladu je patrné, že ten, který cht í uv ít v Ježí–e Krista, nepřijal Ježí–ova slova, protože jim nerozum í (3,9-12.19). Zástup naopak není ochoten ani schopen p ístoupit na Ježí–ovy argumenty, protože je orientován na jiná východiska. Jaké jsou tedy podle Janova evangelia náležitě podmínky napomáhající p íjetí zjeveného poznání Boha?

Poslání Ježí–e Krista spo ívá v dokonání plného zjevení Boha (19,30) a v zprostředkování v něho řivota zalobeného na náležitém vztahu k Bohu, který vyv rá díky řivotu z Boha (10,10). Zjevuje tedy charakter, identitu a dílo Boha jako dílo svého Otce, jak je nejprve sám poznal a přijal jakořto jeho Syn (1,18).⁴¹³ Jeho zjevitelská strategie tedy analogicky odpovídá způsobu a formě, jakým Syn přijal poznání Otce (15,9-10.15-16): šJako si Otec zamiloval mne, tak jsem si já zamiloval vás. Z sta te v mé lásce. Zachováte-li má p íkázání, z stanete v mé lásce, jako já zachovávám p íkázání svého Otce a z stávám v jeho lásce. (í) vám jsem dal poznat v–echno, co jsem sly–el od svého Otce.ř

Tuto zjevitelskou strategii nejlépe ilustruje 5. kapitola Janova evangelia. Syn poznává Otce díky podstatě své existence, která pramení v jeho Otcí (5,26), ze kterého se zrodil jako jediný Syn (1,18), od n hoř má podíl na jeho slávě (1,14). Syn je zcela orientován na svého Otce (1,1), takže plně sdílí standardy (věřilí a soudy), podle kterých společně soudí sv t (5,22; 8,16), a sd ěluje to, co přijal od Otce (8,19.26). Toto jejich vzájemné, láskyplné a důvěrné p e–bývání v úzkém společenství (5,20) oř svou jednotou podobné stromu o dvou výhoncích (15,4-5) oř ovliv ůje Syna natolik, že ne iní nic jiného, než to, co vidí a poznává u svého Otce (5,19-20.30). Díky tomuto vztahu je jednání Syna s Otcovými natolik totořné, že ti, kdo vidí Syna a trvale z stávají v jeho p ítomnosti, vidí také Otce (14,6-10) a z stávají v řivotě, který Otec dává prostřednictvím svého Syna sv tu (5,21.24).

Syn v takové míře ovlivněným vztahem k Otcí, pak zakládá podobný vztah také v ěi svými u edníky (15,9), které motivuje k epistemickému jednání podobnému jednání Syna před svým Otcem (15,10). Chť jí-li tedy Ježí–ovi poslucha ěi poznat Otce a pochopit Ježí–ovo poslání (14,5-12), musí si osvojit podmínky poznání dané jejich mistrem: tedy způsob, poznatky a styl (14,6: cestu, pravdu, řivot). Na tento proces je tak možně nahlířet jako na proces

⁴¹² Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 123.

⁴¹³ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 17.

postupně se rodící víry, jeho první krok za jiná zaujetím a tušením cíle poznání. V Janově evangeliu je tento moment popsán při setkání prvních Ježíšových učedníků s mistrem u Jordánu.

První dvojice z Ježíšových učedníků (1,35) patřila do okruhu kolem Jana Křtitele. Pravděpodobně byli přitomni svědectví, které Jan o Ježíšovi vydal kněžím a levitům (v. 19-27). Naslouchali popisu vidění, které Jan měl, když Ježíše křtí, a zaslechli vyznání o Synu Božím (v. 32-34) a slova o beránku Božím, která Jan možná bezdůvodně vyslovil, když viděl Ježíše odcházet kolem místa, kde křtí (v. 36).

Dvojici posluchačů zřejmě zaujala Ježíšova osoba ve spojení se s věcmi uvedenými tituly, které rezonovaly s mesiášským očekáváním té doby. Rozhodli se tedy, že chtějí Ježíše blíže poznat.⁴¹⁴ Nevstupují však do kontaktu s Ježíšem jako první, ale nechávají se oslovit. Na otázku, co hledají, odpovídají: rabína ó učitelle. Prozrazují tak, že chtějí poznat jeho učení, nebo předpokládají, že bude vyučovat a kázat jako jejich předchozí mistr Jan Křtitel. Vzápětí se ptají také na jeho bydliště, protože chtějí znát jeho prostředí a celkový životní kontext, aby mohli lépe porozumět dříve jeho učení.⁴¹⁵ Ježíš je tedy zve, aby šli, viděli a zůstali v jeho přítomnosti (v. 38-39). Když na druhý den od Ježíše odcházeli, vyslovili svůj první dojem a své tušení: „Nalezli jsme Mesiáše“ (v. 41).

Druhý krok procesu rostoucího poznání víry je charakteristický přebýváním s mistrem. Pouhé naslouchání slov mistra nestačí. Ježíšovi učedníci totiž nejsou ušetřeni vlivu epistemické slepoty. Jsou sice zaujati Ježíšovou osobou a vědí, co říká a koná, a přeci vyjadřují pochybnosti a nepochopení (6,5-13; 11,11-16). I oni potřebují osvícení nepoznané, objasnit nepochopené a přivést k hlubšímu vhledu, který nezůstane jen na úrovni doslovného pojmání. Pro učedníky je tak bezpodmínečně nutné následovat mistra věde, kam jde. Pozorují jej při diskusích (např. 6,25-59), stávají se svědky jeho skutků (2,11; 6,16-21; 11,1-4), ale vnímají také jeho postoje. V tomto vzájemném přebývání s mistrem prochází zvláštní formací, jejímž cílem je sjednocení i ztotožnění se s mistrem (12,26) a osvojení si mistrových důrazů, standardů a životní orientace (perspektivy), která jim napomůže v prohloubení a upevnění jejich prozatím tušeného poznání, které se v závěru celého procesu vynoří ve své celkové podobě (srov. 2,22 a 20,8).⁴¹⁶

Učedníci tedy sice nechápou a nerozumí Ježíšovu životu, ale přeci zůstávají a uchovávají v paměti ony nepochopené události do chvíle, kdy budou uvedeni do plného obsahu, kte-

⁴¹⁴ Srov. BRANT, J. A. *John*, s. 50.

⁴¹⁵ Srov. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*, s. 117.

⁴¹⁶ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 122.

rý zjeví svůj skrytý smysl podle Ježíšových slov: š ikám vám to již nyní předem, abyste potom, ať se to stane, uvěříli, že já jsem to (13,19). Tím se liší od Nikodéma a zástupu lidu, kteří sice byli také zaujati Ježíšovými skutky a výroky, ale nepřebývali spolu s ním a nebyli postupně a intenzivně uváděni do poznání Boha a nevyužili možnost osvojit si mistrovy postoje a držby spolu s jeho životní orientací.

Tento krok procesu rostoucího poznání víry je podmíněn závazkem víry. Ježíš na mnoha místech Janova evangelia apeluje na víru a držbu ve svou osobu, výroky a skutky (např. 6,29; 10,38; 12,36; 14,11), ale také vyzývá své učedníky, aby vytrvali a zůstali v jeho přítomnosti a na cestě poznání (srov. např. 15,4-10 a 1Jan 2,27). Jde o jakousi zaangażovanost učedníka plného držby a věrnosti, který tuší, že přebývání v okolnostech, které sleduje, mu napomohou ke křesťanému poznání. Ježíšovi učedníci tento závazek vyjadřují např. v jednom z nejvýznamnějších okamžiků Ježíšova veřejného působení, když jej opouští v tichá posluchače. Nechápeš smysl Ježíšových výroků o chlebu života a přeci ve svém závazku vyznávají: Špane, ke komu bychom šli? Ty máš slova věrného života. A my jsme uvěříli a poznali, že ty jsi ten Svätý Boflíš (6,67-71).

Tento tedy krok tedy předpokládá obě předchozí podmínky, které však také za něj uje a podporuje. Bez prvotního tušení cíle poznání by byl závazek víry skutečným bláznovstvím neopodstatněné pověry. Bez přebývání s mistrem a přebývání v událostech vedoucích k poznání by byl závazek víry neopodstatněnou drživostí. Tušení a přebývání bez závazku víry by vedlo k opuštění kognitivního procesu, protože by se ztratila držba spolu s nadějí na naplnění. Podobně tomu bylo např. u Jidáše, který spolu s ostatními učedníky sice tušil ve svém mistru Mesiáša, následoval jej a přebýval v jeho přítomnosti, ale bez závazku víry odpadl a Ježíše opustil (srov. 6,64; 12,4-8; 13,21-22.30; Mt 27,5).⁴¹⁷

Zachování těchto podmínek pravého učednictví vede k rozptýlení epistemické temnoty a prohlédnutí směrem k rostoucímu poznání, které v závěru kognitivního procesu zjeví plný obsah. Na jedné straně tak postupné získávání poznatků a jejich reflexe a vzájemné propojování vede k hlubšímu poznání, které se stává základem předsevzetí víry. Na druhé straně postupné osvojení orientace, postojů a standardů v závazku víry napomáhá získání a porozumění jednotlivým poznatkům, jež vedou k vyslovení předsevzetí víry.⁴¹⁸

Zjevení Boha tak nenabývá charakteru jakéhosi vlitého či diktovaného poznání, nebo předaných poznatků. Jde spíše o rostoucí poznání, které je postupně osvětlováno a objasňováno na základě vzájemně sdíleného personálního vztahu, bez kterého není možné vstoupit do

⁴¹⁷ Srov. BENNEMA, C. *Encountering Jesus*, s. 122.

⁴¹⁸ Srov. BENNEMA, C. Christ, the Spirit and the Knowledge of God. In *The Bible and Epistemology*, s. 122.

hlubší dimenze poznání. Ze strany Boha tak jde spíše o postupné vyno-ování tajemství, která byla dosud lov ku skryta a o následné objas-ování jejich obsahu a smyslu. Ze strany lov ka pak jde o postupné prostupování této zjevující se reality v personální zku-enosti s Bohem, která je racionáln- reflektována a promý-lena. Ob- strany pak spojuje prost edník. Ten v rámci formace svých u edník- napomáhá osvojení náleflité orientace a standard , které na- pomohou rozpoznání a p- ijetí zjevujícího se Boha, jefl se vyno- uje v realit- sv- ta.

4.2 PROBLÉM ZJEVENÉHO POZNÁNÍ BOHA

Poznání Boha z jeho zjevení je jedno z klí- ových témat náboflenské epistemologie, kterým se li-í od sekulární. Diskuse o tomto problému se dotýkají p- edev-ím možnosti a limi- t- poznání Boha v porovnání se zp- sobem, jakým je dosahován objev na poli p- írodních v- d. Podle Polányiho tkví celý spor v myln- položených d- razech obou typ- epistemologií. D- raz sekulární epistemologie byl doposud položen p- edev-ím na ideálu nestrannosti poznávajícího, který zjednodu-en- e- eno objevuje data tak, fle je p- ijímá- i spí-e odezírá z hmatatelné zku- -enosti p- irozené dimenze reality tohoto sv- ta. D- raz náboflenské epistemologie byl položen na participativní charakter poznání Boha vymykajícího se p- irozené realit- sv- ta, takže jeho zjevení je spí-e aktem milosti p- ijaté vírou. Akt objevu se tak v takovémto podání li-í od aktu zjevení v tom, fle p- irozené poznání sekulární epistemologie je p- ístupné v- em bez rozdílu, zatímco zjevené poznání náboflenské epistemologie je ur- eno jen vyvoleným adresát- m, skrze které je prost edkováno náboflenské komunit- , a nelze je proto považovat za objektivní. Ná- boflenské poznání se navíc vymyká racionáln- založenému poznání sekulárnímu, protofle je budováno p- edev-ím ve ví- e v nehmotného Boha, v jeho výroky a interpretaci jeho jednání.

Polányi v- ak upozor- uje na to, fle oba druhy epistemologie p- íli- vyhrotily vlastní d- razy a p- istoupily na rozli- ení, která se nyní dají bez ztrát na obou stranách jen t- flko smí- it. Obhajoba t- chto d- raz- totiž vedla na jedné stran- k nedocen- ní personálních schopností po- znání a na stran- druhé k absurdnímu vylou- ení významných aspekt- reality. Na poli sekulár- ní epistemologie bylo do jisté míry p- ehlédnuto, fle objevu m- fle dosáhnout jen ten, kdo je na- n- j kognitivn- p- ipraven a nemá tedy zcela universální charakter. Na stran- náboflenské epistemologie bylo p- ehlédnuto, fle poznání Boha se p- izp- sobuje lidským kognitivním schopnostem a neffláá tedy n- jakou jejich nadp- irozenou zm- nu, ani ob- tování rozumu, ani vystoupení z p- irozené reality sv- ta. Oba epistemologické d- razy se pak svorn- omezily jen na tu doménu reality, která jim byla vlastní. Takfle sekulární epistemologie by m- la usilovat o interpretaci sv- ta jako by Boha nebylo, zatímco náboflenská epistemologie by m- la ztratit možnost interpretovat p- irozenou realitu s ohledem na Boffí existenci, jako by bylo možné

nutit teologii, aby mluvila toliko o Bohu a ne spolu s ním rovní o p irozeném sv t . Oba pokusy se tak jeví jako absurdní, protože jsou nuceny p ehlíftet to, co spoluutvá í obsah jejich poznání. Odli-né zám ry poznání totiž je-t neznamenají také zcela odli-né typy epistemologie!⁴¹⁹

Richard Gelwick v této souvislosti upozor uje, že Polányi nechce tak snadno p istoupit ani na pokusy o rozli-ení mezi teologií zjevení a p irozenou, protože i zde se vyskytnou ur ité problémy, za ne-li se hovo ít v intencích té í oné teologie. P irozená teologie podle Polányiho p íli-zd raz uje poznání Boha bez ohledu na jeho d jinné p sobení, zatímco teologie zjevení vylučuje jako základní materiál lidského poznání sekulární zku-enost a pojednává o zku-enosti transcendentní, resp. mysteriu Bofího mluvení a jednání. S ohledem na toto rozli-ení je podle Gelwicka nutné spí-e uváftit, že p ízna nost zjevení Boha spo ívá v tom, že transformuje interpretaci p irozeného sv ta z hlediska událostí Bofího jednání ve sv t . Takže ani zde se nejedná o dva odli-né typy poznání, jako spí-e o dva komplementární zp -soby poznání Boha. První zp sob zd raz uje závislost lov ka na Bofím sebeobjevení (angl. selfdisclosure), zatímco druhý zd raz uje závislost lov ka na Bofím sebezjevení.⁴²⁰

Podobn hovo í o Bohu Avery Dulles, když íká, že je šnejpodstatn j-ím základem ve-keré reality, které poskytuje smysl a hodnotu,⁴²¹ nebo neviditelná Bofí p ítomnost ve stvo ené realit se objevuje pod ur itými náznaky, jeft lov ku umofl ují, aby prost ednictvím kontempace p írodních jev vnímal Bofí existenci a moc. Sv t je tak popisován ve spojení s Bohem, který jej stvo íl, zachovává jej, p sobí v n m, manifestuje svou moc a svou v íi.

Realita sv ta tedy nem že být zcela odd lena od reality Boha, protože šp irozená sféra reality,⁴²² podle Heinricha Frieše šdefinuje prostor, ve kterém se uskute uje Bofí zjevení.⁴²² Musí tedy být prostupována a ovliv ována tv r í i spásnou ínností Bofí, aby bylo možné Boha poznat. Náznaky Bofí p ítomnosti ve sv t tak nejsou samostatným jevem ode teným pouze pomocí rozumu, takže by nem ly fládnou hodnotu pro víru, ale na základ závazku víry odkazují na to, co se pln projevuje v Bofím jednání v d jinách, ale co je prozatím ve stvo ení rozumem orientovaným vírou jen tu-eno. Slovy Williama Abrahama, šjde o to, že poznávající vstupuje do prostoru Bofí p ítomnosti a p eci z stává sou ástí tohoto sv ta.⁴²³ Kategorie rozumu a víry, podobn jako kategorie zjevení a p irozeného poznání Boha, proto nejsou

⁴¹⁹ Srov. POLANYI, M. *Science and Religion*, s. 4.

⁴²⁰ Srov. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude*, s. 291-4.

⁴²¹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 3.

⁴²² FRIES, H. *Revelation*, 50.

⁴²³ ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, s. 64.

v protikladu, ani výlučně vztahené k jedné z dimenzí reality, ale v procesu poznání se ukazuje význam jejich oboustranné vzájemnosti.

Zjevení je tedy zakotveno v dějinných událostech, ve kterých Bůh ó dosud skrytý lidským kognitivním schopnostem ó náhle a neočekávaně odhaluje něco ze své podstaty, charakteru, vlně a vystupuje ze svého mlčení.⁴²⁴ Podle Emila Brunnera se tak děje v událostech dějinných, které člověku šumoflují sdílet Bůhů přítomnost a vstoupit do vzájemné komunikace, z níž bude možné odvodit poznání Boha, podle způsobu, jakým se on sám odhaluje.⁴²⁵ V tomto ohledu je Bůhů sebezjevení v první řadě poskytnuto lidu Izraele a tím, které Bůh vyvolil jako prostředníky mezi ním a lidmi. Tím je však také zjevení konkretizováno podle osoby Boha, který se zjevuje, podle adresátů, jimiž se zjevuje, a podle formy a obsahu zjevení. Na tento kontext je nutné brát zřetel při následném promýšlení a posuzování poznatků vzešlých ze zjevení Boha, protože vymezuje a určuje smysl obsahu zjevení, podle kterého je událost dále interpretována.⁴²⁶ V dějinných zjeveních totiž může dojít k tomu, co Edward Schillebeeckx nazývá kouzlem druhého kontextu.⁴²⁷ To se projevuje jednak v okamžiku, ve kterém smysl přivodní revelatorní události může být posunut, prohlouben, doplněn nebo přeznačen jinou událostí (např. Iz 7,10-17 a Lk 1,31-33), jednak v okamžiku, kdy je událost minulosti v pozdějším výkladu přeznačena vlivem soudobého kontextu.

Bůhů teofanie tedy není pouhým zjevením Bůhůho obrazu, který by bylo možné vystihnout a vysvětlit toliko popisem jevu. Není tedy možné spokojit se s předmětem zjevení vymezeným jen sumou informací vzešlých z observace i její interpretace. V procesu poznání jde totiž zejména o osobu Boha, jehož zjevení snoubí epistemickou a soteriologickou dimenzi Bůhůho jednání, které je vyvíjeno v úzkém a vzájemném společenství s člověkem.⁴²⁸ Výsledkem zjevení je tak plná reorientace člověka na Boha, jejíž přímou do té míry, jež je přetváří v procesu, který by bylo možné přirovnat ke stavu znovuzrození (1Jan 4,7).

Ve zjevení jde o flivoucí personální bytí Boha, které vstupuje do přímého kontaktu s člověkem, navazuje na vztah orientovaný vůči sobě samému a zakládá společenství s tím, komu je jeho zjevení určeno a komunikováno, a proto nelze poznávat Boha v jakési neutrální distanci mezi pozorovatelem a poznávaným objektem.⁴²⁹ Bůh totiž mluví jazykem událostí dějinných, jejichž přímým účastníkem je také člověk, který Boha poznává v závazku své víry. Bez tohoto úzkého a personálního vztahu v dané události a bez vzájemně sdílené komunikace by

⁴²⁴ Srov. FRIES, H. *Revelation*, 25.

⁴²⁵ BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 92.

⁴²⁶ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 15.

⁴²⁷ Srov. SCHILLEBEECKX, E. *Revelation and Theology*, s. 16.

⁴²⁸ Srov. FRIES, H. *Revelation*, 26.

⁴²⁹ Srov. BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 27.

historická událost zůstala pouze dále vyvolaným politickými i sociálními okolnostmi, nebo by na tyto události nebylo možné nahlédnout jako na projevy Boží intervence (Ezd 1,1-4).⁴³⁰ Proto také nelze Boha vyložit z dále jin a historických událostí a pozorovat jej v jakési abstrahované podobě, protože Boží sebeodhalující jednání není jednáním o sobě a pro sebe, ale vždy jednáním ve prospěch člověka, se kterým sdílí dané události. Teprve z personální participace na takovém jednání můžeme pozorovatel odvodit poznatky o zjevujícím se Bohu.⁴³¹

4.3 PROCES OBJEVU

Závěry Polányiho teorie poznání naznačují, že pojem zjevení nemusí být výlučným pojmem náboženské epistemologie, ale ve své obecnosti může označovat proces postupného sebeodhalování objevu i na poli sekulární epistemologie. Srovnáním obou přístupů se tak ukazuje spíše jejich podobnost, než procesuální nesmiřitelnost. Polányi totiž proces vedoucí k objevu chápe jako proces vynoření (angl. emergence) koherentního vzorce reality, který zjevuje vizi daného objevu. Důjde se tak za účasti kreativní touhy mysli, která tíhne k osvětlení dříve, nežli zapíjí, že tichotně utváří spojitý smysl reality, když nahlíží její jednotlivé prvky. Tento tichotný vjem transformuje ono utváření do jakéhosi předporozumění, jehož subsidiární pozornost je vedena vodítkem za vodítkem, od dohadu k domněnce až ke zjevení objevu, resp. zjevení vize toho, co poskytuje v-embodimentním prvkům reality jejich vzájemnou souvislost. Tato předcházející vzájemné koherence se náhle a spontánně vynořuje před poznávajícím i spíše v jeho mysli jako výsledná vize daného objevu, přičemž jako zjevení svého druhu. Předmětem takto pojatého procesu vedoucího k objevu však není pouhý obraz poznávané předcházející abstrahovaný od všech vztahů v realitě, ale obraz jejího zakotvení ve všech souvislostech reality, jaké spoluvytváří, tzn. v jeho celistvosti.⁴³²

O spontaneitě a náhlosti objevu pak Polányi mluví proto, že objev není zapíjen n svévolným propojením prvků reality ze strany poznávajícího ve prospěch jeho libovůli o tedy toho, co by si přál objevit, ani postupnou identifikací jednotlivých částí reality. Je odvíjen přímo z kontaktu s realitou, která se takto manifestuje, a jak Polányi podotýká, její špičatost záleží přednáší tváří a řečí, ať otevře své oči.⁴³³ Poznávající přichází k jejímu poznání tichotným způsobem prostřednictvím subsidiárního nahlédnutí poznávané reality, takže se její obraz vynoří v jeho mysli neočekávaným způsobem, a proto má výsledek překvapující charakter. Jinými slovy, ono subsidiární utváření utváření vzorce reality ponouká v domě po-

⁴³⁰ Srov. BRUNNER, E. *Revelation and Reason*, s. 85.

⁴³¹ Srov. FRIES, H. *Revelation*, 24.

⁴³² Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 19-20.

⁴³³ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 21.

znávajícího k jakémusi intuitivnímu záblesku, v němž náhle spatí určitou souvislost, jež ho vede k objevu i novému porozumění. Objev tak podle Polányiho přichází neekan jako blesk z čistého nebe a veškerá badatelská snaha o jeho dosažení je ve své podstatě především vlastní přípravou na hlavní událost objevu.

To je také důvod, proč akt objevu není zcela universálním, což znamená, že není přístupný všem beze zbytku, by se stává, že ke stejnému objevu mohou dojít různé nezávislé badatelské týmy. Sama praxe bádání podle Polányiho naznačuje, že celý proces má ryze personální povahu. Odhalení objevu má na jedné straně svůj inkubační postup i dobu zrání. Toto období je charakteristické snahou rozvinout a prohloubit poznání prvotních náznak objevujícího se problému, ale také snahou vyrovnat se s neúspěchy a stagnací celého procesu. Jde o období kontemplace, které je podle potřeby a potřebit vyuffito k aktivnímu zkoumání i pasivnímu přemýšlení i prostému čekání na další impulsy, než je dílo provedeno k cíli vynoření objevu. Personální motiv se na této úrovni projevuje v míře schopnosti vytvořit kontakt s poznávanou realitou, v jejím rámci bude možné objevující se prvky kontemplotovat. Takže čím hlouběji se poznávající bude schopeno, tím více objeví.⁴³⁴

Na druhé straně je možnost odhalení objevu závislá rovněž na personálních predispozicích poznávajícího. Jinými slovy, do jaké míry a zda je poznávající na objev předem připraven např. jistými znalostmi, formací badatelské komunity sledující určitou tradici a směr bádání, vlastní kreativitou a originalitou, trvajícím zájmem o daný výsek problému, přístupy, dovednostmi, vzhledem do obtíží problému, porozuměním a taciálním tušením smru, kterým by se mělo bádání dále ubírat. Takže čím lépe je poznávající připraven, tím více může objevit.⁴³⁵

Celý proces je pak závislý na taciální dimenzi poznání, která je podle Polányiho dominantním principem veškerého poznání. Její úloha spoívá zejména v tom, že pomáhá přenést vzorec poznávané reality do mysli poznávajícího podle způsobu, jakým se před poznávajícím manifestuje ve všech vztazích a souvislostech. Jde o snahu i spíše schopnost dostat se za hranici zjevného až k podstatě daného jevu a jeho smyslu. Nejde tedy jen o postížení hmatatelných prvků reality, ale o postížení jejich příznanosti, na kterou poukazují. Taciální dimenze poznání se tak vyznačuje jakýmsi metafyzickým aspektem porozumění, nebo se soustředí především na to, co jednotlivé prvky reality ve vzájemnosti vztahů společně komunikují.

⁴³⁴ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 20.

⁴³⁵ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. x.

V rámci tacitního poznání tak poznávající odhlíží od jednotlivých prvků, aby subsidiárním způsobem přihlédl, resp. nahlédl jejich společný smysl, na který poukazují.⁴³⁶

Nejde však o to, aby poznávající v celém procesu sehrával pasivní roli čekatele na objev, ale o to, aby se celý proces odehrával ve vzájemné interakci poznávajícího a poznávaného, přičemž nelze docela dobře odlišit, kdy jsou oba aktéři pasivní a kdy aktivní. Skutečnost, aby poznávající rozeznal přítomnost skrytého smyslu reality, je totiž jen částečným úspěchem. Ten dále závisí na schopnosti poznávajícího nechat se k objevu přivést v závislosti na manifestacích přítomného smyslu, který poznávaná realita před poznávajícím zjevuje. Tento proces je pro své tacitní nastavení nespécifikovatelný, ale Polányi podotýká, aby se takto postupuje na všech úrovních kognitivního procesu – řešením hádanek počinaje, vynalézáním nástrojů, diagnózou nemocí, identifikací neznámých organismů i chemických látek konče. Ne jinak je tomu podle Polányiho i při hledání Boha, jehož poznání se po období příprav v aktu porozumění náhle vynoří před tvář hledajícího přesto, že tam byl vždy přítomen.⁴³⁷

Tyto závěry potvrzují také někteří teologové. Podle Williama Abrahama se Bohem známým prostřednictvím svého přebývání a jednání v realitě tohoto světa, takřka švýmským jednáním konstituuje vjemy své přítomnosti v tomto světě a otevírá se možností lidského vnímání.⁴³⁸ Poukazuje k tomu nejznámější varianty in, které však šněsdlují svůj obsah přímým, ale spíše jej sdělují prostřednictvím nejznámějších forem aktů.⁴³⁹ Tyto projevy Boží existence a jeho přímý přích na poznávajícího, který je vnímá, takřka stimulují a orientují jeho pozornost do prostoru, ve kterém je možné tušit poznání Boha, jehož přítomnost se tímto způsobem postupně vynoří, resp. zjevuje. Jde tak o vzájemný kontakt mezi oběma aktéry kognitivního procesu, mezi Bohem i člověkem.

Avery Dulles se pokouší aplikovat Polányiho teorii poznání na teologii zjevení konkrétnějším způsobem, když rozpracovává svůj model zjevení jako symbolické komunikace. Podle Dullese se zjevení Boha uskutečňuje prostřednictvím symbolu, tedy skrze externě vnímaný znak, který na lidské v domě přích mysteriózní.⁴⁴⁰ Mezi těmito symbolickými znaky zjevení rozlišuje kosmické i přirozené znaky odkazující na osobu Boha projevující se pomocí vodítek přirozeného světa (např. skrze design světa), personálně historické události upozorující na Boha jednajícího v dějinách lidstva (např. dějinné události spojené s exodem z Egypta, teofanická setkání, inaugurační vize proroků, vtělený Logos, zatmění slunce) a

⁴³⁶ Srov. POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 13-22.

⁴³⁷ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 20.

⁴³⁸ ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, s. 79.

⁴³⁹ ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, s. 79.

⁴⁴⁰ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 131.

uk iflování apod.) a na um lecké symboly, které spí-e napomáhají lidské pozornosti p i komunikaci s Bohem (nap . chrámy, ikony apod.).⁴⁴¹ Tyto symbolické a p eci reálné události chápe jako šbody vstupu, skrze které se obsah zjevení objevuje v jazyce a poznání p íjemc .⁴⁴²

Symbol je totiž podle Dullese zcela zvlá-tním typem znaku, který je nadán plností význam , které jsou spí-e tacitn vyvolávány v daném kontextu, nejl aby byl jejich smysl explicitn dán, takfle nap . pruh bílé látky v podob vlajky m fle v daném kontextu posloufít jako symbol ukon ení spor , zatímco v jiném kontextu se m fle jako kus od vu stát d kazem Kristova vzk í-ení. Symbol svou podstatou tedy tacitn nazna uje více, nejl je explicitn vysloveno. Symbolická událost jakofito výjev reality m fle být otev ena více výklad m, protofle je schopna v daném kontextu odhalit r zné initele, kte í mohou jednat paraleln , stejn jako více význam , které mohou paraleln odkazovat ke svým p vodc m. Tyto výklady si v-ak nemusí odporovat, ale mohou se ovliv ovat, dopl ovat nebo se vzájemn rozvíjet a roz-i ovat podobn jako k tomu dochází nap . p i výkladu osvobození Izraele z Babylonského zajetí, které je chápáno jako Boffí zásah do d jin prost ednictvím politiky pohanského Boffího slufebníka Kýra (Ezd 1,1-4).⁴⁴³

Funkce symbolu jakofito vodítka poznání je tak dána spí-e subsidiárním vnímáním. Poznávající, anifl by musel explicitn rozpoznávat subsidiární vjemy p ítomnosti tu-ených vodítek, vstupuje do prostoru, v n mfl je odkazován k tomu, na co je fokáln zam ena jeho pozornost. Jinými slovy, symbol neodhaluje sv j obsah tak, fle by prezentoval sám sebe. Stává se vodítkem pozornosti. Uvádí poznávajícího do koherence reality, na kterou poukazuje a v nífl se teprve odhalí jeho pravý význam. Spolu s kontextem, ve kterém je vnímán, tak poukazuje na perspektivu, ve které se vyno í konkrétní smysl, jaký se symbol pokou-í zjevat.⁴⁴⁴ Podobn tomu bylo nap . v okamflíku, kdy ímský setník reflektuje okolnosti Jeffí-ovy smrti, v jejímfl záv ru vysloví své tu-ení: šTen lov k byl opravdu Syn Boffíö (Mk 15,39).

4.4 KONTAKT S REALITOU JAKO FORMA P EBÝVÁNÍ

Poznání na základ podn t v realit , které Polányi nazývá vodítka poznání nebo Dulles symbolickým vyno ováním význam , vyfladuje personální zapojení do poznání reality tohoto sv ta a ufl-í míru vzájemné zú astn né participatorní komunikace s poznávaným objektem. Dulles toto zapojení do kognitivního projektu chápe jako zasnoubení s poznávanou

⁴⁴¹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 133,135.

⁴⁴² DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 135.

⁴⁴³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 136.

⁴⁴⁴ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 137.

realitou (angl. engaged participation), podobně jako Polányi pojednává o personálním přebývání (angl. personal indwelling) v poznávané realitě. Význam tohoto kontaktu je zásadní, protože vede od identifikace jednotlivých vodítek k hlubšímu porozumění poznávaného objektu.

Tento apel odhaluje jistý neoddelitelný aspekt kognitivního procesu, který zdrazňuje, že se způsob poznání neomezuje toliko na identifikaci jednotlivých projevů existence poznávaného objektu jako vodítek upozorujících na jeho přítomnost v realitě. Dokud poznávající personálně nevstoupí do vzájemné komunikace s poznávaným, zstanou tato vodítka jen fokálně vnímanými nespojitými prvky, které v realitě zstanou přítomny bez většího úniku na samotný objevitelský proces.

Samotné poznávání v rámci observace a reflexe zkušenosti totiž neznamená jen zachytit určité skutečnosti, které by poznávající fokálně vnímal tím, že se na ně zamíří, ale také tím, že se pokusí vstoupit do zkušenosti s nimi, že se ponoří do jejich přítomnosti a kontextu, subsidiárně se spolehne na jejich schopnost naznačovat směr bádání a nechá se jimi tacitně vést a k vynoření objevu jejich přítomnosti. Poznání tak pro Polányiho neznamená, že by se poznávající šel zaměřit na určitou smyslu vnímatelnou skutečnost, nebo ji pomocí observace zachytil, ale že v ní bude flitř a že v ní bude personálně přebývat a kontemplovat ji, aby nejen nahlédl jednotlivé prvky, ale šel také schopen proniknout do jejich vnitřních souvislostí a pojmout i to, co není explicitně patrné.⁴⁴⁵

V procesu poznání se tak podle Polányiho propojují jakési dva akty přebývání v realitě. Na jedné straně přebývá v realitě poznávaný initel, který zde svým jednáním naznačuje vlastní existenci a její povahu. Na straně druhé přebývá v realitě initel poznávající, který se pokouší vnímat a integrovat tyto projevy v jeden celek snahou přebývat mezi těmito projevy a nechává se těmito náznaky subsidiárně vést k jejich podstatě. Svou snahou o poznání tak nezastává distancovanou pozici, která by mu umožnila jen popis jednotlivých fenoménů, ale zastává špozici explorativního přebývání, pomocí níž nabývají jeho poznatky svůj osobitý smysl a vedou jej k poznání skrytého objektu a k jeho plnějšímu porozumění.⁴⁴⁶ Poznávající tak vstupuje do prostoru jednotlivých vodítek, na která tacitně spoléhá, že jej provedou k setkání s něčím, co tím vším pohybuje, tedy k přítomnosti jejich smyslu. Tím, že personálně vstupuje do vztahu s poznávaným objektem, však dochází i k poznání toho, co nelze poznat jednoduše observací, ale i toho, co zůstává tacitní součástí zkušenosti setkání s poznávaným objektem.

⁴⁴⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196,197.

⁴⁴⁶ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 30.

Tento druh tacitního poznání v-ak není získáván jako jakési vlité poznání, je-li by se náhle ocitlo v jeho mysli. Spí-e jde o typ poznání, které roz-i uje explicitní poznání na základě niterného porozumění určitým podmínkám.⁴⁴⁷ Nejedná se tedy o poznání bez předem-lého poznávání, ale právě naopak o poznání, které vrcholí náhlým porozuměním i vzhledem ve spojení s objektem, který v-emu poskytuje celkovou koherenci. Jde tedy o poznání, které integruje již nabyté v domosti spolu s nově pozorovanými prvky a s těmi vodítky, které badatel vnímá tacitně p obýváním ve zkušenosti s poznávaným objektem a díky tomu integruje celek v závěrečném porozumění.⁴⁴⁸

Tato integrace nahlédnutím je podle Polányiho tacitní schopností, která se může plně rozvinout teprve v okamžiku personálního p obývání s poznávaným objektem, i spí-e v aktu personálního ponoření do tacitně vnímaných souvislostí poznávaného objektu. V tomto ponoření p ichází poznávající k porozumění tím, že jeho mysl asimiluje všechny prvky poznávané reality spolu s jejich subsidiárně vnímanými souvislostmi a vztahy.⁴⁴⁹ K této asimilaci smyslu dochází podle Polányiho prostřednictvím lidského těla, které se stává nástrojem poznání, protože je výsostným prostředníkem kontaktu mysli poznávajícího s poznávanou realitou. Šna-e tělo, o čemž zdrazuje Polányi, však není pouhou věcí, kterou bychom zakouřeli jako věc o sobě, ale je nástrojem, pomocí něhož zakouříme svět, na který zaměrujeme svou pozornost. Dá se se tak inteligentněm použitím (angl. intelligent use) na-eho těla, které nám v-ak nebrání ve výhledu, by ho vnímáme jako svou vlastní součást.⁴⁵⁰ Takže proces, ve kterém je poznání asimilováno, je podobné procesu, ve kterém tělo asimiluje nástroj, jaký používá při práci. Tento nástroj přestává být věcí o sobě, ale stává se součástí těla. Ve své podstatě je nástroj jednak tělem inkorporován a jednak je způsob jeho použití myslí interiorizován o zvnitnění. Co jinými slovy znamená, že se s ním jeho uživatel identifikuje.⁴⁵¹

Na poli sekulární epistemologie se to podle Polányiho děje napříč, když se švédě společná na nějakou teorii. Když v-í, že mu pomůže porozumět poznávané realitě, což znamená, že ji interiorizuje. Výsledkem aktu interiorizace tak je přijetí vize, s jakou na poznávanou realitu pohlíží. Zároveň to znamená, že se v jeho mysli obraz reality nahlížený pod touto vizí vynoří. V rámci tacitního aktu interiorizace tak v mysli poznávajícího dochází k zvnitnění obrazu reality, a tím i k jejímu tacitnímu porozumění, nebo tento obraz sebou nese i subsidi-

⁴⁴⁷ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 31.

⁴⁴⁸ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 32.

⁴⁴⁹ Srov. POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 57-58.

⁴⁵⁰ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 16.

⁴⁵¹ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 17.

árn vnímané souvislosti a vztahy.⁴⁵² Zam í-li se v-ak poznávající toliko na jeden z t chto prvk jako na jeden z detail obrazu, dochází k zp tnému chodu celého procesu, který Polányi nazývá exteriorizací, jehož výsledkem je sice identifikace ásti poznání, ale rozbití daného obrazu a ztráta souvislostí odkazujících na spojitý smysl poznávané reality.⁴⁵³ V kontaktu s realitou se tak projevuje schopnost sebetranscendence mysli, v jejímfl rámci v-ak nedochází ke ztrát sama sebe, ale k poznání druhého.⁴⁵⁴

Na náboženské rovin jde o obdobný zp sob poznání Boha. Toto poznání sice za íná tam, kde se lov k ocitne v prostoru Boflího jednání, jehož projevy p sobí na jeho vnímání jako vodítka, jeff zaujímají a vedou jeho pozornost k otázkám po Bohu a k tu-ení Boflí p ítomnosti, ale p esahují je tam, kde se B h vymyká lidským o ekáváním. Samotné zhlédnutí i vjemy této p ítomnosti tak je-t nejsou dosta ující, dokud stojí v odd leném osamocení od svého p vodce, takže mohou být následn interpretovány nejr zn j-ími zp soby, protoffe zatím není nalezen podn t, který by poskytl vjem jejich propojení, a schází d vod, který by zap í inil jejich konkretizaci (srov. nap . Mdr 13,1-5 a ím 1,21-23).

Avery Dulles proto spolu s Polányim klade d raz na vy-í míru p ebývání poznávajícího v revelatorní události, kterou chápe jako švstup do sv ta význam , mezi kterými se lov v k stává pozorovatelem zasnoubeným s realitou svého bádání.⁴⁵⁵ Teprve v okamfliku, ve kterém se pono í do mysteriózní události a p istoupí na mořnost její revelatorní podstaty, takže se stane její zú astn nou sou ástí, m fle proniknout do tajemství Boflí innosti, která p esahuje lidský intelekt, a m fle si osvojit tacitním zp sobem více porozum ní, neff by poznal explicitním zp sobem.

John Puddefont charakterizuje Polányiho koncept p ebývání jako vstup do d v rného vztahu, ve kterém šje hledání fokálního smyslu umofln no díky p ebývání v subsidiárním rámci Boflí p ítomnosti.⁴⁵⁶ Poznávající tedy nez stává toliko nezú astn ným pozorovatelem kdesi na okraji, ale ú astníkem setkání s Bohem v samém centru revelatorní události, do které vstupuje jako poznávající, ale zároveň jako ten, kdo se do poznání nechává Bohem uvád t.

Heinrich Fries v této souvislosti upozor uje na to, fle šzjevení Boha je formou Boflího odhalení, které není dáno jen reflexí designu stvo ení, ani nem fle být jen výsledkem samostatné lidské kognitivní innosti, ale spo ívá na vlastní manifestaci Boha, jejíff nejzákladn j-í

⁴⁵² Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 17.

⁴⁵³ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 146.

⁴⁵⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 268.

⁴⁵⁵ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 133.

⁴⁵⁶ PUDDEFONT, J. *Indwelling*. In *Belief in Science and in Christian Life*, s. 44.

forma má podobu personální komunikace s člověkem jakožto jeho adresátem.⁴⁵⁷ Teprve v hlubokém zapojení do personálního vztahu s ním, který je vyjádřen postojem bohoslužebné kontemplace, může být zjevující se Bohem plně poznán a pochopen. Šel bych totiž nemůže být poznán toliko na základě pozorování, jak upozorňuje Polányi, šale v aktu bohoslužby. Teprve, když se poznávající nechá uchvátit Boží krásou, majestátem a láskou, když vstoupí do bohoslužebného vztahu s ním,⁴⁵⁸ získají jednotlivá vodítka svého tematický svorník, pomocí něhož dojde k odhalení smyslu, na který poukazují, a poznávajícímu je umožněno nejen vstoupit do přítomnosti Boha, ale rozumem proniknout a nahlédnout i smysl zjevané události. Jde o jakousi fúzi smyslu našich subsidiárních vjemů do fokálního ohniska našeho pohledu, v jehož rámci poznávající spatřuje to, na co hledí ve spojení s Bohem.⁴⁵⁹

Zjevení Boha tak pokračuje s lidským intelektem, jeho zkušenostmi, již nabytými poznatky apod., ale zároveň v okamžiku personálního ponoření do revelatorní události napomáhá tomu, co William Abraham nazývá překročení prahu přirozené dimenze tohoto světa, ve kterém se poznávající šjedinak přizpůsobuje formě Božího sebeodhalování a nechává se inspirovat vodítky Boží přítomnosti v tomto světě, jednak se zcela oddává události setkání a nechává pod jejím vlivem reorientovat svou pozornost na dříve sledované zjevení Boha,⁴⁶⁰ a tak absorbuje (resp. interiorizuje) vnitřní zkušenost nejen v její pozorovatelné, ale i v její vnitřní kvalitě.

Takto podobně jedná Abraham, když se nechává do tajemství Božího vle uvádět samotným Bohem, se kterým sdílí své životní události. Podobně jednají i Ježíšovi učedníci, když následují svého mistra a nechávají se formovat nejen jeho slovy, ale i příkladem, takže k porozumění jeho poslání dojde teprve v okamžiku, kdy se zcela ponoří do okolností jeho života. Tímto ponořením do revelatorní události tedy dochází k získání vhledu, který poznávajícímu přispěje k tacitnímu porozumění vodítkům, které v tomto okamžiku zjeví svou souvislost a poukážou na podstatu své přítomnosti, takže si poznávající tacitně uvědomí i to, co přesahuje možnosti jeho explicitního vnímání.⁴⁶¹

Ponoření a přebývání v revelatorní události tak poskytuje participatorní v domění navázaného vztahu s Bohem, se kterým člověk sdílí prostor oné události a vzájemnou komunikaci. Tato událost přináší transformativní únikem, který uvádí příjemce zjevení do nových souvislostí a nových vizí reality, jakou Bohem v dané události zjevuje. Člověk je tak disponován,

⁴⁵⁷ FRIES, H. *Revelation*, s. 23.

⁴⁵⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 198.

⁴⁵⁹ Srov. POLANYI, M. & PROSCH, H. *Meaning*, s. 156.

⁴⁶⁰ ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, s. 87.

⁴⁶¹ Srov. PUDDEFONT, J. *Indwelling*. In *Belief in Science and in Christian Life*, s. 44.

aby vhlédl do mysteria Bofího p sobení a podstaty jeho existence, které jsou jinak jeho kognitivním schopnostem nep ístupné, a modifikoval i konvertoval své poznání.⁴⁶²

4.5 FIDUCIÁRNÍ NAPROGRAMOVÁNÍ POZNÁNÍ

Jiřl bylo uvedeno, ře podstata dimenze tacitního poznání tkví ve vlastním uv dom ní jednotlivých prvk reality, na které se poznávající spoléhá, ře jej p ivedou k poznání celku, resp. p í iny, která tyto prvky spojuje ve smysluplný celek. Kognitivní proces tak v sob kombinuje dva druhy vnímání. Pomocí prvního typu, který Polányi nazývá fokálním, poznávající v nuje svou pozornost (angl. attend to) jednotlivým prvk m, které vnímá a rozli-uje na explicitní úrovni poznání. Druhým typem, který nazývá subsidiárním v domím, se spoléhá (angl. rely on) na své v domí, ře dosáhne n eho navíc, tedy postifení spojitého smyslu t chto prvk . Tento druh poznání pak z stává tacitním (nevyslovitelným).⁴⁶³ Polányi zárove upozor uje, ře nejde o n jaké mystické poznání, ale o poznání, které bu nelze docela dob e specifikovat, nebo jen velmi nejasn . Jde tedy spí-e o jakési instrumentální poznání, které napomáhá explicitnímu poznání av-ak bez možnosti vyslovit, jak k tomu dochází.⁴⁶⁴ Pro tuto nespecifikovatelnou podstatu je snaha o zachování tacitního poznání aktem závazku víry ó oddanosti (angl. commitment), který je výsledkem dojmu i spí-e emoce intelektuálního dru- hu, jeřl má povahu p esv d ujícího podn tu, na jehoř základ se poznávající zavazuje spolé- hat na subsidiárn vnímanou koherenci prvk reality. Tato emoce upozor uje poznávajícího na to, ře se nachází p ed n ím, co by mohlo a m lo být objeveno. Úloha poznávajícího pak spo ívá ve sluffb tomu, co se takto v poznávané realit odhaluje, p íp. zjevuje. Poznávající se tak stává prost edníkem objevu, který má sd lit sv tu.⁴⁶⁵

Ze své podstaty nespecifikovatelného aktu je tedy tacitní poznání nekritické, nebo je zachováváno v aktu závazku víry v í kontaktu s poznávanou realitou, v aktu závazku víry v í zp sobu manifestace poznávané reality i v aktu závazku víry v í tomu, jak do-lo k její- mu poznání, resp. v í zp sobu její interiorizace v mysli poznávajícího. V rámci kognitivního procesu je tedy možné hovo it o šostrafitosti p ed omylem, av-ak systematizovaná forma kri- tiky m ře být aplikována pouze na artikulované formy poznání.õ⁴⁶⁶ Z toho dvodu Polányi pojednává o tzv. fiduciárním naprogramování poznání podle augustinovského principu po- znání Šnisi credideritis, non intelligitis, ÷ neboli jestliře neuv íte, neporozumíte.

⁴⁶² Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 138.

⁴⁶³ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 9.

⁴⁶⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 88.

⁴⁶⁵ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 25.

⁴⁶⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 270.

Polányi tato tvrzení obhajuje s poukazem na to, že šna-e mysl říká p edev-ím v jedná-
ní a kařdý pokus specifikovat její p edpoklady produkuje toliko soubor axiom , které nemo-
hou sd lit d vody, pro bychom je m li p ijmout,ø ale že jejich p ijetí je nutné ve prosp ch
poznání, takže šna-e základní p esv d ení jsou nepochybná jen proto, že v íme v jejich ne-
pochybnost.⁴⁶⁷ Sama v da podle Polányiho šexistuje pouze v rozsahu, ve kterém říkáme
v oddanosti v í její kráse, o které v íme, že [obsah jejího poznání] je universální. Navíc
víme, že tento cit pro krásu v dy je sám o sob nejistý, nebo je p edm tem vnímání hrstky
adept v dy, což znamená, že ani p enos p edm tu tohoto citu na následovníky není jistý.⁴⁶⁸
Polányi totiž vychází z p esv d ení, že vizi reality a na-e kognitivní možnosti šmotivují im-
pulsy, které stojí na tacitním souhlasu, intelektuální oddanosti, sdílení idiom a kulturního
d dictví p íslu-né komunity, a proto (í) fládná inteligence, jakkoliv kritická i originální,
nem že operovat mimo tento rámeček,⁴⁶⁹ který je zachováván na fiduciární bázi ó tedy vírou.

Poznávající se nachází v tenzi mezi dv ma póly poznání. Prvním pólem poznání
je sama poznávaná realita, která p itahuje jeho pozornost pomocí vodítek poukazujících
na spojitý smysl jednotlivých prvk reality. Druhým pólem jsou personální schopnosti pozná-
ní tacitního druhu, které na tato vodítka reagují. Závazek víry, který v tomto nap tí vzniká,
je tak personálním rozhodnutím pro akt oddanosti v í p esv d ení, že to, co p ijímá, je dáno
nepersonáln . Jinými slovy, že to pochází z reality, jakou poznává, a ne z jeho subjektivní
touhy nahlířet realitu, jak by si sám p edstavoval.⁴⁷⁰ Tato oddanost má pak podle Polányiho
za následek heuristický impuls, který poznávajícího provokuje vydat se sm rem, v jakém se
objev nazna uje.⁴⁷¹ Polányi trvá na tom, že jde o projev víry, která poznávajícího ó poeticky
e eno ó ponouká i nutí ud lat krok do tmy v od vodn né d v e, že vkro í do prostoru ob-
jevu, o kterém tu-í i p edpokládá, že je v této epistemické temnot p ítomen.

Zdá se, že podobn postupuje sv. Tomáš- Akvinský v rámci svých p tí cest vedoucích
k poznání Boha, když na konci v-ech svých racionálních úvah dojde k poznání jejich poslední
meze a v aktu závazku od vodn né víry u iní krok do tmy, nebo se spoléhá na své tu-ení i
spí-e víru, a prohlásí, že za touto mezí se nachází ten, jehoř v-ichni zvou B h.⁴⁷² V tomto
smyslu pak Polányi uvádí i známý Luther v výrok Šde jsem a nemohu jinak÷; jehoř rozhod-
nutí je produkováno v závazku víry, který svobodu jako možnost ínit, jak chce, m ní ve svo-
bodu ínit, jak musí v závislosti na tom, na co se spoléhá. Vřdy tím, kdo poznává, je sice

⁴⁶⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 267.

⁴⁶⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 267.

⁴⁶⁹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 266.

⁴⁷⁰ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 302.

⁴⁷¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 308.

⁴⁷² Srov. AKVINSKÝ, T. *Theologická summa*, I. II. 3.

osoba poznávajícího, ale to, co poznává, a to, co jej nutí k dalšímu kognitivnímu postupu, je sama poznávaná realita, v níž poznávající vstoupí.⁴⁷³ Závazek oddanosti je tak nejen pod tlakem víry, ale zároveň i pod tlakem poznávané reality, k jejímuž poznání by však bez víry nemohlo dojít.⁴⁷⁴ Proces objevu je pak možně přirovnat ke konverzi, v jejímž rámci se poznávající definitivně rozhodne pro náhled na realitu v intencích subsidiárně vnímaného obrazu reality ve své mysli.

Pokud jde o problém fiduciárního naprogramování poznání a problém závazku víry v oblasti náboženské epistemologie, není ani zde bláhovým projevem slabosti vstoupit i obtováním rozumu ve prospěch víry, ale spíše postojem otevřenosti vstoupit i poznání Boha, kterého vnímá, se kterým přichází do kontaktu a kterého poznává na základě důkazů v náznaky, které událost, v níž se poznávající nachází, má revelatorní charakter. Jde tak i zde o poznání tušeného, skrytého a přeci přítomného objektu v realitě světa, takže i bohovodný fiduciární typ poznání podle Torrance šimplikuje zvláštní formu porozumění, resp. určitěho vzhledu do přítomnosti Boha, který se v realitě přirozeného světa zjevuje.⁴⁷⁵ Nejde však o víru, která pouze poslouchá i pasivně přijímá poznání, ale o víru, jež poznání aktivně předchází, podporuje a napomáhá.

Již bylo výše poznamenáno, že William Abraham přiblížuje zjevení Boha jako překročení prahu, jakým Bohem oslovený člověk vstupuje do prostoru nové vize reality. Jde o vnímání jevů, které byly dosud lidskému v domě skryty a nyní začínají naznačovat přítomnost něčeho nového, resp. toho, kdo se přirozenému řádu světa nějakým způsobem vymyká. Nejde tedy o náhlé získání nového poznatku, jako by byl do mozaiky poznání vložen nový kámen, ale spíše o zcela podmanivou událost, která napomáhá reorientovat úhel pohledu, s jakým dochází k porozumění novým souvislostem, které Bůh revelatorní událostí zjevuje.⁴⁷⁶

Podle Heinricha Frieše jde o vnímání určitých jevů, které poznávající považuje za projevy Boží existence a přítomnosti (resp. vstoupí, že takovými jsou), a svou vírou se oddává svému tušení, no i se do souvislostí, které naznačují, a nechává se uvádět do poznání, na které odkazují.⁴⁷⁷ Toto tušení navíc opodstatňuje subsidiární vnímání souvislostí mezi jednotlivými jevy, jejichž společným jmenovatelem je v domě setkání s Bohem.⁴⁷⁸ Vyslovení víry je tak součástí bohoslužebného jednání o přebývání v oblasti tušené přítomnosti Boha. Toto přebý-

⁴⁷³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 309.

⁴⁷⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 312.

⁴⁷⁵ TORRANCE, T. F. The Framework of Belief. In *Belief and Christian Life*, s. 10.

⁴⁷⁶ Srov. ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, s. 87.

⁴⁷⁷ FRIES, H. *Revelation*, s. 26.

⁴⁷⁸ FRIES, H. *Revelation*, s. 36.

vání je nadané snahou navázat s Bohem personální vztah, je-li by napomohl orientovat pozornost poznávajícího na prvky, které s událostí zjevení souvisí a vedou k poznání Boha.

Setkání s Bohem je tedy hlavní příčinou tacitní integrace vodítek projevu Boží existence, je-li se škonvenčním způsobem myšlení jeví jako nespojité a nesouvislé, které však mohou upoutat lidskou pozornost k novému vzorci reality, je-li se zjevuje, pokud se na ně bude poznávající soustředil na základě své víry.⁴⁷⁹ Závazek víry tak podněcuje zcela zvláštní formu porozumění, resp. napomáhá vzhledu do tajemství Božího působení.

Víru je tak možné zaujmout právě jen ve spojení s Bohem. ŠBoží zjevení dává podmínky víry a poznání a vytváří rámec závazku víry, který si člověk osvojuje a ve kterém se orientuje na Boha díky působení v tomto rámci o v jeho přítomnosti.⁴⁸⁰ Víra je tak na jedné straně odpovědí tacitního souhlasu o jako reakce na tušení zjevení Boha, ale zároveň rozhodnutím pojímat realitu jako revelatorní událost podle toho, co vnímá, že se v ní naznačuje. Pokud tedy člověk nevstoupí do tohoto vztahu a neuvěří (tzn. nevydá se ve směru tušených náznaků), nebude schopen ani porozumět (srov. Iz 7,9).⁴⁸¹

Podle Avery Dullese je tak zjevení pro víru šnormativní veličinou, nebo jí předchází a tvaruje ji. Víra však zároveň připravuje půdu významu zjevení svou otevřeností v různých perspektivách dané zjevením a závazkem hledat Boha. (í) Víra pak aktivně přijímá zjevení tím, že člověk působí v dané události, vnímá vodítka projevu Boží přítomnosti a hledá porozumění, i spíše tíhne k poznání.⁴⁸² Poznávající tak na základě své víry, je-li jej orientuje na vodítka projevu Boží přítomnosti v tomto světě, zaměřuje své kognitivní schopnosti v Boží přítomnosti a nechává se s důvěrou uvádět do poznání, jaké se před ním objevuje. Jinými slovy, závazek důvěry v Bohu jej motivuje k tomu, aby zaujal takovou orientaci své pozice, která mu umožní postupně najít opodstatňující argumenty, které jej přivedou k porozumění poznávaného.

⁴⁷⁹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 258.

⁴⁸⁰ CREWSDON, J. *Christian doctrine in the lights of Polanyi's Theory of Personal Knowledge*, s. 137.

⁴⁸¹ Srov. TORRANCE, T. F. *The Framework of Belief. In Belief and Christian Life*, s. 3.

⁴⁸² DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 279,280.

5 TRADICE: FIDUCIÁRNÍ PROGRAM PŘEDÁNÍ UMĚNÍ POZNÁVAT (1. ČÁST)

Fiduciární naprogramování poznání, jak bylo naznačeno v předchozí kapitole, je označení pro podstatu souborného kognitivního procesu, který spočívá na oddanosti víry v i-tacitní dimenzi poznání a na věrnosti v i-kulturnímu dědictví příslušné komunity, ke které poznávající přínáleží. Takové naprogramování tedy zachovává poznávajícího v tenzi mezi manifestacemi poznávané reality, mezi vlastními personální-tacitními schopnostmi poznání a mezi tradicemi nesenými děrady, zájmy a přístupy k příslušnému předmětu poznání. Právě tento poslední aspekt byl doposud opomíjen, přestože byl vřdy okrajově přítomen, a proto bude následující kapitola věnována snaze o jeho prezentaci na pozadí Polányiho teorie personálního poznání.

Polányi poukazuje na to, že pojem tradice si nese z kritického období filosofie zátěží předškolní, pro které je obtížné navrátit tradici jako takové její kognitivní vliv. Podle Polányiho byla tradice v minulosti pojímána zejména jako proces uchování a předávání sumy informací jakožto doktríny příslušné badatelské, náboženské i sociálně-kulturní komunity. S prohlubujícím se poznáním se však některé tradiční výroky nutně ukázaly jako nepřítomné, by si jejich zachování v které oficiální autority vyměňovaly. To vedlo ke krizi děrady v i-tradici jako takové a k nedvěřivým výroky, které jsou využívány jen proto, že je přetím zastávala nějaká významná autorita. Tradice nakonec byla vnímána jako nástroj indoktrinace, který objektivnímu poznání spíše brání.⁴⁸³

Polányi však zdrazňuje, že toto pojetí souvisí spíše s poněkud redukovaným chápáním kognitivního procesu, jehož výsledkem je soubor explicitně formulovaných poznatků, k jejichž dosazení postačuje aplikace implicitně užitých metod bádání. Zároveň upozorňuje na to, že v kognitivním procesu se hraje svou roli příliš mnoho inicitelů tacitního druhu, kteří obohacují kognitivní proces o tacitní dimenzi poznání. V tomto rámci si poznávající nevystačí ani s explicitně stanovenými pravidly bádání, ani s explicitně formulovanými závěry předchozích badatelských projektů. Kognitivní proces totiž spočívá také na tom, co nelze předat explicitní formou výuky, přestože to je právě předmětem tacitní dimenze poznání. Polányi zejména poukazuje na využití personálních perspektiv, přístupů, porozumění, technik interpretace a subsidiárního vnímání, které poznávající neodmky aplikuje na svůj badatelský projekt, vedle vědomě použitých poznatků a postupů. Z toho vyplývá, že předmětem tradice nemůže být toliko výuka v minulosti získaných poznatků i metod, které se osvědčily. Jako

⁴⁸³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 269.

neoddílitelná součást procesu předání musí být také uvážena tacitní dimenze poznání a formace poznávajícího vedoucí k osvojení umění poznávat.

Podle Polányiho však zároveň nejde o opakování či konzervaci minulého v přítomné současnosti. Minulé funguje jako prostředek inspirace a orientace pro přítel. Tradované poznatky a umění praxe jsou spíše pojaty jako výbava určená k řešení problémů, avšak nikoliv podle vnitřních předchůdců, ale více pod vlivem jejich formace a podle úvahy, porozumění a možností současníků. Každý objev totiž nespouští se v ideovém vakuu, ale ve spolupráci s předchůdci, kteří předávají dané problémy k dalšímu zpracování v novém kontextu obohaceném o nové zkušenosti a podmínky.⁴⁸⁴

Tuto problematiku můžeme dobře ilustrovat kniha Deuteronomium, která z hlediska náboženské epistemologie staví předtěl problém tradice a její aktualizace. Její obsah se snaží zachovat a chránit poznání Boha a identitu národa ve vztahu k Hospodinu, ale zároveň prezentuje kanonický způsob předání tradice otel, její aktualizaci, reinterpretaci a transformaci v kontextu nové situace nástupnické generace. Tradice je tak v tomto smyslu představena jako způsob kontinuální formace možných přístupů k poznání Boha a způsob rozšíření, prohloubení, ale i obnovy poznatků ve smyslu posunu v dělezech a způsobu nahlížení Boha v novém kontextu doby či specifického problému, který se v dané situaci vynoří a potřebuje nové i odlišné řešení.

Označení knihy Deuteronomium bylo poněkud mylně vzato z eckého předkladu verše Dt 17,18 (τὸ δευτερονόμιον),⁴⁸⁵ které se na tomto místě předkládá jako opis (EP), připomenuť (BKR), nebo kopie (NKJ), zkrátka jakési druhé opakování zákona. Toto přednesené pojetí názvu vychází z nepřesného předpokladu, že Deuteronomium jednoduše nepřidává nový materiál k tomu, co by mělo být již známo, avšak znovu-uvádí a vztupuje smlouvu.⁴⁸⁶ Specifikum knihy by tak spočívalo zvláště v tom, že sumarizuje zákony zapsané v knihách Exodus, Leviticus a Numeri. Baker a Wenham však uvádí, že kniha Deuteronomium sice koresponduje s ostatními knihami Pentateuchu, a tak dává znát, že je určena právě i přetl knih Mojžíšových, a přeci zdá se, že šejde toliko o opakování zákona.⁴⁸⁷ V obou částech souboru je sice možné najít paralelní místa, která se liší jen nepatrně: dobytí Zajordání (Dt 2-3 ~ Nm 21,21-35), Dekalog (Dt 5,6-21 ~ Ex 20-23), série zákonů (Dt 12-26 ~ Ex 21-23), nebo závazek zachovat zákon (Dt 26,17 ~ Ex 19,8.24,3-7), ale kniha obsahuje zároveň výroky,

⁴⁸⁴ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 43-44.

⁴⁸⁵ Καὶ ἔσται ὅταν καθίσῃ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ καὶ γράψῃ ἑαυτῷ τὸ δευτερονόμιον τοῦτο εἰς βιβλίον παρὰ τῶν ἱερέων τῶν Λευιτῶν.

⁴⁸⁶ Srov. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 17.

⁴⁸⁷ BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 19.

ktelé jdou výkladem smyslu p vodních text dále, nejl starší citáty: nap . Dt 12,5 proti Ex 20,24 a obdobn Dt 15,12-18 proti Ex 21,2-6, nebo uvádí zcela nová ustanovení (nap . v dikci v. 12,2-28).⁴⁸⁸

Podle O'Dowda má kniha Deuteronomium mnohem specifit jší poslání, nejl mají knihy, které ji v biblickém kánonu p edchází. Kniha Deuteronomium totiž šosciluje mezi Izraelskou minulostí, p ítomností a budoucností jako pom cka aktualizace,⁴⁸⁹ takfle pomocí dob e známých slovních h í ek, d jinných vypravování, p ipomínek událostí, výrok a metafor napomáhá obnovovat p ítomný flivot, ú el a poznání Izraele. Je tak jakýmsi znovu-vypráv ným p íb hem Izraele a znovu-p íjatou smlouvou zp ítomn nou v Dekalogu, a zároveň funguje jako reinterpretae a reaktualizace tradice odvozené od podání a rozí ené, i obohacené o novum vze-lé z nového d jinného a sociálního kontextu.

Nejde v-ak jen o pojetí tradice jakofito výrazu ortodoxie, která by mohla být jednodu-e charakterizována souborem poznatk a lánk víry, jejl by byly p edávány prostou výukou a memorizací. Tradice je v knize Deuteronomium chápána také jako soubor p ístup , um ní, diskusí apod. V rou ný obsah tradice je tedy spí-e upozad n ve prosp ch chápání tradice jakofito um ní podílet se na p edání a tvorbu ortodoxie. Sama kniha Deuteronomium se proto vyrovnává spí-e s posunem ve vnímání, chápání a v kladení d raz , jak jsou zaznamenávány v my-lenkových a praktických projevech nastupující generace, a snaflí se najít optimální zp -sob p edání a aktualizace tradice, ímfl do jisté míry proces aktualizace kanonizuje.⁴⁹⁰

Z hlediska zájmu o teorii poznání Boha budou proto v následujícím rozboru biblického textu akcentovány zejména odkazy na možnosti zachování, aktualizace i p ípadné transformace nebo prohloubení a dopln ní tohoto poznání ve form tradice rozvíjené po Mojflí-ov smrti, jenfl má výsadní postavení mezi autoritami prost edkující poznání Boha.

5.1 EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY KNIHY DEUTERONOMIUM

Kniha Deuteronomium je len na p tí velkými Mojflí-ovými proslovy, které za ínají ver-í 1,6; 5,1; 12,1; 29,2 a 33,2. T mito slovy Mojflí-oslovuje p ed svou smrtí (Dt 34,1) nejen p ítomný lid, ale také v-echny pokračující generace, a zasazuje tak obsah knihy do d jin národa v jeho minulosti (zejm. kp. 1-3), p ítomnosti (zejm. kp. 4 a 6) a budoucnosti (zejm. kp. 12-26), ímfl dodává obsahu svých e í jakýsi trans-genera ní význam.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Srov. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 19-20.

⁴⁸⁹ O'DOWD, R. *The Wisdom of Torah*, s. 25.

⁴⁹⁰ Srov. O'DOWD, R. *Memory on the Boundary*. In *The Bible and Epistemology*, s. 7.

⁴⁹¹ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 8.

První Mojžíš v proslov v kp. 1-3 připomíná izraelskou minulost na cestě z Chorebu do Moabu. Do jisté míry jde o znovu vyprávěný příběh, jehož úelem je především připomenout nové generaci základní identitu lidu, která má být do budoucna chráněna. Mojžíš v tomto proslovu zvláště zdrazňuje, že Izraelité jsou potomky Abrahama, Izáka a Jákoba, kteří od Hospodina dostali do vlastnictví zaslíbenou zemi (1,8). Mojžíš také připomíná Boží pomoc na cestě a pokračující opatření pro správu lidu – dar zákona a ustanovení soudců (1,13), ale připomíná i vzpomínky na přepady neposlušnosti lidu, které uflívá jako vysvícení dle vod, pro lid do země nevstoupil již dříve (1,34) a jako varování před možnou ztrátou země i národní stability, například suverenity (4,26-30).

Základ vztahu mezi Bohem a jeho lidem, který je nejvýznamnějším identifikačním elementem, je položen zvláště na smlouvě dané praotci (Gn 12,1-3). Hlavním posláním lidu je snaha poznávat Boha a na svém vlastním životě dosvědčovat vřstnost zákona a jeho smysl pro lidskou společnost. Podle Ryana O'Dowda tak švyprávěný děj v kp. 1-3 není uvedeno pro udržení dobového fildovského folklóru, ale jako připomenutí fildovské korporativní zkušenosti, v níž jsou všichni fildé jakékoliv generace prezentováni, jako by byli stále na cestě do zaslíbené země.⁴⁹²

Tato korporativní zkušenost se pak stává jádrem obsahu společné historické paměti, která má být nástupnickou generací aktualizována v nových podmínkách doby a místa, ve které se v daném okamžiku národ jako celek ocitá. Podle Marka Biddle má španělská tradice předávaná z generace na generaci později vytvořit z jedné generace svédky minulých událostí pro další potomky národa. Lid proto nesmí nikdy zapomenout!⁴⁹³

Kapitola 4 ve svém prvním veršech obrací pozornost od minulosti k přítomnosti a poskytuje kontury postupu aktualizace obsahu identity národa, která se kontinuálně uskutečňuje v průběhu dalších událostí. Mojžíš tedy oslovuje přítomný lid všech generací (4,1), nebo v tomto přítomném okamžiku vyjádřeného šdneso bude stát a stojí každá generace národa, která te slova knihy zákona a nezafila zkušenost zjevení Boha na Sinaji. Škaždá generace tak, š podle O'Dowda, šm ffe prostřednictvím aktualizace vzpomínek svého národa realizovat vztah s Bohem svých otců.⁴⁹⁴

V tomto ohledu se spojují tři fenomény: Boží přítomnost v minulosti a přítomnosti, aktualizace paměti národa každou jednotlivou generací a etika poslušnosti navázaná na poznání Boha a jeho zákona, resp. poznání Boží v le projevené v dějinách prostřednictvím Mojžíše,

⁴⁹² O'DOWD, R. Memory on the Boundary. In *The Bible and Epistemology*, s. 7.

⁴⁹³ BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 83.

⁴⁹⁴ O'DOWD, R. *The Wisdom of Torah*, s. 33.

nebo šta generace, která pozná a zachová zákon, bude svým jednáním do jisté míry zpítomovat zkušenost teofanie na Chorebu (Dt 4,39-40).⁴⁹⁵

Kniha Deuteronomium proto není jen pouhým opakováním zákona nebo opatovnou realizací toho, co již minulo, ale je mimo jiné také přídáním k sobě znovu-přijetí zákona v nových podmínkách soudobé situace, s čímž je spojeno také obohacení tradice o jisté nové prvky. Ono šyní ó dnes,š jeř zaznívá v knize asi –edesát –estkrát, poskytuje v literárním smyslu odvolání na paměť lidu a výzvu k její aktualizaci, což však předpokládá nejen proces memorizace, ale i snahu porozumět a transformovat do současné podoby obsah předávané tradice, jak to naznačuje v. 6,2: šabys dbal na věchna na ízení a přikazy, které ti udílím, ty i tv j syn a vnuk.š

S výzvou k aktualizaci souvisí rovněž výroky Dt 6,4-9 začínající výzvou špšššš. Jsou proložené tverým naléhavým apelem: nosit naléhavě v srdci (v. 6), učit se (v. 7a), rozmlouvat si a připomínat je, vysvětlovat (v. 7b) a rituálně nosit o zdražovat slavením (v. 8-9), aby lid nepokřivil Boží poznání v nastalém pokoji a blahobytu zaslíbené země, nebo pod možným vlivem jiné kultury a náboženství lidu, který by přišel do kontaktu s lidem Boží smlouvy (6,10-15).

Podle O'Dowda obsahují tyto výroky jakési škontextuální varování o budoucím životě v zemi a přídáním výzvu zachovat učení a předávat je.⁴⁹⁶ V rámci těchto výroků jsou proto navrženy jakési kanály hřidovské paměti. Prvním významným kanálem paměti je pro Deuteronomium rituál a recitace, pro nějž je předznačený princip zachování paměti (srov. 6,4-9). Další vodítko paměti apeluje na optimální způsob tradicí předávaného teologicko-etického poznání: z otce na syna, což je předznačeno pro princip uednictví. Poslední vybraný kanál paměti sleduje význam předaného poznání, který spoívá v orientaci, jakou tradované poznání umožní uje díky jeho mnohaletému ověření a pozdější aktualizaci. Pro tento kanál paměti je ústřední princip inspirace minulostí a orientace do budoucnosti.⁴⁹⁷ Pozornost se tak z přídání nyní obrací k očekávané budoucnosti a tradice se stává autoritou zaručující náležitě porozumění obsahu zákona a garantující odpovídající způsob zachování Boží vůle, jakožto projev báni před Bohem (6,2-3).

Kniha Deuteronomium tak uvádí své tená e do obrazu tradovaného obsahu vyprávěním velkolepých narativ, které připomínají významné d jiné události. Tímto krokem se snaží připomenout jakési kompendium poznatků z korporativní zkušenosti starších

⁴⁹⁵ O'DOWD, R. Memory on the Boundary. In *The Bible and Epistemology*, s. 9.

⁴⁹⁶ O'DOWD, R. *The Wisdom of Torah*, s. 45.

⁴⁹⁷ Srov. O'DOWD, R. *The Wisdom of Torah*, s. 46-49.

generací s Bohem a ochránit formulované poznání v nové generaci. Nejde však jen o prosté vyprávění a výuku. Oboje obohacuje o institut komemorativních rituálů, v jejichž rámci se tená i, resp. členové náboženského společenství do jisté míry opírají a stávají ústředními osobnostmi událostí a spolu s poznatky si osvojují i základní perspektivy komunity a obnovují, a zároveň navazují svůj vztah s Bohem. V rámci tradice tak na sebe formativně působí dvě vzájemně se setkávající generace, přičemž nutně dochází k oscilaci mezi minulostí, přítomností a budoucností.

Tuto skutečnost dobře ilustruje Deuteronomistický zákoník, který tvoří myšlenkové jádro knihy Deuteronomium. Tento zákoník do jisté míry podle obsahu jednotlivých kapitol rozvíjí a interpretuje Bohem zjevený Dekalog.⁴⁹⁸ O to se však pokouší i jiné biblické zákoníky. Svitek zákona je především snahou vyrovnat se s napětím mezi tím, co uchovat z minulosti jako nosné, co obnovit (resp. aktualizovat) podle soudobých podmínek a co změnit i odložit. Deuteronomium se proto snaží podle O'Dowda zachovávat a chránit poznání Boha od ideologických a idolatrických pokusů v budoucnu⁴⁹⁹ a zároveň ukazuje způsob, jakým je možné aktualizovat a reinterpretovat poznání otce v budoucím změněných okolnostech.⁵⁰⁰

Hlavní témata, která se v různých proměnách opakují, se týkají centralizace kultu, odpadlictví a idolatrie, správy lidu a etického učení. Je patrné, že kodex šerozlišuje občanské, trestní a rituální právo, ale sleduje jejich prolínání především v profánním a sakrálním prostoru.⁵⁰¹ Snad také proto vedle legislativního charakteru představuje svou funkci i do povzbuzení, instrukcí a vysvětlení (Dt 1,5).⁵⁰²

Pro účely této práce bude naznačen výklad pouze sedmi kapitol tohoto zákoníku (12-18), které více souvisí s ochranou Božího poznání v Izraeli a lépe objasní úlohu Deuteronomia jako knihy, která má do budoucna pomáhat re-interpretovat a aktualizovat tradici, a tím pomoci zastoupit Mojžíšovu autoritu.

Dvanáctá kapitola otevírá problematiku kultu. Hlavní stáse v ní netoleranci k pohaným náboženským praktikám země a ukazují, že pokoj země je založen na pravé bohoslužbě. Dále stanovují, co jeisté a co neisté, a tím vyzývají lid k výše zmíněné bohoslužbě (v odlišném od vás, jídelníku i životním stylu než je vlastní okolním národům země,

⁴⁹⁸ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 200.

⁴⁹⁹ O'DOWD, R. Memory on the Boundary. In *The Bible and Epistemology*, s. 14.

⁵⁰⁰ MANN, T. W. *Deuteronomy*, s. 5.

⁵⁰¹ BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 202.

⁵⁰² Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 203.

kp. 14)⁵⁰³ a zakazují kultické sm –ování na ochranu vlastní identity lidu v kontrastu k praktikám okolních národ .⁵⁰⁴

Zákaz sm –ování, napodobování, nebo dokonce zám ny Hospodinova kultu s p vodními náboženstvími zem (12,2-3) se snaží lid uchránit od nebezpečí pokiveného poznání Boha. Výhodiskem procesu aktualizace má být hlavní poznatek lidu o Bohu odvozený z jeho záchranné mise, která je p ivádí z otroctví v Egypt do zaslíbené zem (flivota podle pravého zákona). Myšlenka centralizace kultu a posílení identity jednotného národa (12,11) takové poznání jen zdrazuje, když p ipomíná, že šaktivita je zejména na stran Boflí, který nevolil jen místo bohoslufby a zemi, ale také lid, který sám svou mocí na tato místa p ivádí a k flivotu zde poskytuje lidu zákon.⁵⁰⁵

Bohoslufba má tak n kolikový význam. P edn je sou částí Boflího zaslíbení Mojžíšovi daném v ho ícím ke i (Ex 2,12). Je odpovídá a díky vzdáním lidu svému Bohu (nap . fl 100). Má sociální a etickou dimenzi spojenou s pořadavkem shromáždění celého Izraele s ohledem na otroky a cizince (Ex 20,10) a zároveň funguje jako prostředek p ipomenutí a p edání d jiných zkušeností, utvrzení identity lidu jako Boflího d dictví a obnovy vztahu s ním. Tím je obsah minulých událostí zformován v porozumění p ítomné ó soudobé etapy d jin do podoby, ve které je možné jej p edat dalšímu kroku následného procesu aktualizace pod vlivem budoucích očekávání.⁵⁰⁶

Knih Deuteronomium v souvislosti s kultickými na ízeními a s ohledem na výzvu k aktualizaci d jinných událostí zvlášt zdrazuje význam periodicky se opakujících slavnostních dn , jejichž obsah nejenže rozí uje, ale uvádí také do zcela nového kontextu, a tím do jisté míry obm uje. Tyto pasáže se tak stávají zcela konkrétním p íkladem postupu aktualizace tradice v Izraeli.

V patnácté kapitole je p idán a rozí en komentář k sobotnímu odpo inkou o uflívání zem a nakládání s otroky, p i emfl jifl nejde jen o odpo inek osob a obdlávané p dy (Ex 20,8-11.23,10-13), ale i o radost z osvobození (Dt 5,12-15), která se nyní rozí uje také na dlufníky (Dt 15,1-2), cizince (15,3) a otroky (15,12-18). Lid tak nemá napodobovat Hospodina jen v jeho tv r ím p sobení, ale také v intencích rovnocenného zacházení s druhem a ostatními členy komunity, na n fl je rozí en redemptivní charakter Boflího díla.⁵⁰⁷

⁵⁰³ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 235.

⁵⁰⁴ Srov. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 214.

⁵⁰⁵ BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 220.

⁵⁰⁶ Srov. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 231.

⁵⁰⁷ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 250.

Kapitola 16 pak stanovuje, že dnem odpočinku nebude jen sobota, ale také výroční slavnosti, které jsou zde nově chápány rovněž jako náboženské poutí do centrálního obětiště (srov. Ex 12,7.27 proti praxi Dt 16,16). Prvním z těchto svátků je svátek Paschy (Dt 16,1-8), který je v nových souvislostech zřejmě spojen s jinou slavností nekvašených chleba.⁵⁰⁸ Zatímco Deuteronomium je stále trvá na jejím slavení v centrálním chrámu, prvotní i následná praxe situuje tuto slavnost spíše do rodinného kruhu. Její význam je však jednoznačně orientován na připomenutí osvobození z Egypta. Mark Biddle dodává, že šv deuteronomistickém porozumění konstituuje paměť na otroctví jakousi hodnotu definující smysl etického a politického filivota,⁵⁰⁹ a tak se připomínka dějinných událostí promítá také do eticko-politického uspořádání, jak je nakonec patrné i z výzev týkajících se sabatického odpočinku dluhu v kp. 15.

Svátek týdně následuje jako druhý v pořadí (Dt 16,9-12) a i zde je naznačen jasný posun. Zatímco Ex 23,16 hovoří o svátku prvoplodu, Lv 23,15-16 a Nm 28,26 připoující pořádkávek připravené oběti, Deuteronomium klade důraz na dobrovolnost této oběti, když ponechává na dárci, jaký obětí dar přinese před Bohem tvář (16,10).⁵¹⁰ Tento svátek má především lid připravit k vděčnosti za dar země, který je udělen společně celé komunitě Izraele (16,11).

Těmito vyjmenovanými svátky stánek (16,13-15) je spojen s poslední fází sklizně (v. 13). A koliv je u tohoto svátku zcela opomíjen jakýkoliv odkaz na Exodus nebo dar země, Leviticus odkazuje ve verších 23,39-43 na období putování pouští, kdy se sám Hospodin staral o obživu putujícího lidu, který se však již usadil v zaslíbené zemi.

Věchny těmito svátky tedy vracejí pohled národa k minulým událostem na základě připravené paměti, aby v budoucnu hledal centrální těžiště orientace svého dějinného směřování prostřednictvím společně sdílené zkušenosti s Bohem. Tyto svátky tak mají charakter památky, která chrání lid, aby nezapomněl na Bohem dobrodiní a na vztah k němu a s ním, ale také umožní ujasnění jejich obsahu o prvky, které se objevují později, ale nabývají na významu a důležitosti a stávají se součástí komunitního poznání, porozumění, přístupů a důrazů.

Poslední část tohoto rozboru se týká nařízení o správě lidu, která je u Marka Biddle souhrnně označena jako komentář ke čtvrtému přikázání o úctě k autoritám.⁵¹¹ Zde v kp. 16-18 to jsou soudci, králové, kněží a proroci, kteří zastupují Mojžíše v oddělených funkcích, které byly jeho osobou kumulovány (Ex 18,17-22). Kodex však přikázání Dekalogu rozvíjí dále, když šrespekt k autoritě vykládá jako podmínku spokojeného, resp. pokojného, filivota v zemi (Dt 5,16). Ještě, kterou příslušné autority požívají, však není dána k jejich osobnímu

⁵⁰⁸ Srov. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 272.

⁵⁰⁹ BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 264.

⁵¹⁰ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 264.

⁵¹¹ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 277.

prospěchu, ale k ochraně práva, víry a komunity jako celku.⁵¹² Nejde proto o neomezenou moc, ale o dŕaz na zodpovĕdnost, která se má prolínat vĕmi rovinami správních úřadŕidů, nebo participují na autoritĕ Boha, Mojžíšĕ a tradice, kterou hájí, formují, reformují a pĕedávají.

Soudci a správci (Dt 16,18-20) jsou ustanoveni v lidu kvŕli ochranĕ práva a politicko-vojenské obranĕ.⁵¹³ Jejich zodpovĕdnost spočívá pĕedevším v úctĕ k zákonu, nebo jej nejen vykládají, ale také zároveň v nezávislosti, nestrannosti a nepodplatitelnosti aplikují (v. 18-19).

Institut kráľ (Dt 17,14-20) je naproti tomu nahlížen s určitou mĕrou skepticismu, který snad plyne z dŕívších negativních zkušeností s kráľi (srov. nap. Dt 17,14 nebo 1Sam 8,11-22). Kniha Duteronomium vypočítává podmínky jmenování (v. 14-15), vymezuje se vŕi nepŕipustnému obohacování (v. 16-17), klade kráľi pŕžadavky vŕi Tó e (v. 18-19) a pĕedstavuje sumá varování a slib (v. 20). Škráľ se proto nemá stavĕt do svrchované role nad Izraelem, ale má být Boží m sloužebnĕkem. K spravedlivĕ vládĕ podle Boží vŕle mu má napomoci svĕtek zákona zprostĕdkovaný knĕžími⁵¹⁴ (Dt 18,1-8), kteŕí jsou dalšimi ochránci Božího zákona a vŕdcovĕ obĕtního shromáždĕní, i kdyŕli tento aspekt knĕšské sloužby Duteronomium opomĕjí (nap. Lv 7,28-36 nebo Nm 18,8-10). Na post nejvyššĕ vlády je tak napojena celá správní komunita lidu.

Zcela zvláštĕní sloužbu zastávají v Izraeli proroci (Dt 18,9-22). Zatímco nebyla z hlediska zákona pŕipustná jakákoli vĕtecká praxe (13,2.18,9-12), pokud by odvádĕla od pravĕho poznání Boha (v. 3), praví proroci své místo pĕed Bohem mají. Pŕíklad a jakýsi šparadigmatický vzor⁵¹⁵ tomu poskytuje Mojžíšova osoba (18,15), nebo v intencích události zjevení na Chorebu se i prorok stává prostĕdnĕkem Boží vŕle a áste nĕ také reprezentantem Božího lidu.⁵¹⁶ Prorok tedy toto poznání nesmĕ vŕlášdnĕm pŕípadĕ zkreslovat, ŕi zatemňovat, ale odhalovat, upozorňovat a obracet k nĕmu. Legitimizaci proroka proto neurčují jen jeho skutky (13,3), ale i áas (18,22), který tŕbí projevy jeho zvláštĕní moci v návaznosti na prorokovu shodu s Boží m zákonem, který je jednozna nĕjším prvĕkem posuzování autenticity prorockých výrokŕ.

Institut autority, jak je z rozboru patrnĕ, prochází v rámci vývoje tradice svými formálními i obsahovými zmĕnami. Dŕinný vývoj a sociálnĕ etické dŕazy poukazují na autori-

⁵¹² BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 279.

⁵¹³ Srov. BI, M. *Knihy kráľovské a druhá Paralipomenon*, s. 250.

⁵¹⁴ BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 290.

⁵¹⁵ Srov. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 304.

⁵¹⁶ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 294.

tu, nejen v jejích funkcích správy svěřených úkolů i péče o bohoslužbu, ale také jako výsostného formátora, ochránce a prostředníka obsahu tradice.

Dvacátá –está kapitola uzavírá Deuteronomistický kodex v podobě jakéhosi vyznavačského formuláře,⁵¹⁷ který je uveden například také v Dt 6,20-24 a týká se naplnění zaslíbení prarodci, země jako daru a Tóry. Počíná se slavnostní výstavou: „Vyznávám dnes Hospodinu, tvému Bohu, že jsem vstoupil do země, o které přísahal Hospodin našim otcům, že nám ji dáš (26,3).

Tento formulář má svůj liturgický charakter založený na apelu kontinuálního předání obsahu tradice, ale zároveň nejistoty z budoucích událostí a způsobu transformace.⁵¹⁸ Lid je nabádán, aby vyznal své dříve křesťanské písmo i přijetí daru zákona a země s tím spojené a v každé nové generaci šrealizoval svou odpověď očekávanou od celého Izraele na Boží prikázání a jejich život v zemi.⁵¹⁹ Tato smlouva je tak uzavřena nejen s generací, která poprvé vstoupila do zaslíbené země, ale s každou jednotlivou generací, která se cítí vázána svou poslušností k Tóře. Vztah k smlouvě mezi Bohem a lidem tak není problémem již uplynulých dnů, ale stále přítomnou výzvou časem posazenou v tolikrát vyjádřeném šdneso, která poskytuje skutečnou identitu dřívejším a jejím prostřednictvím rovněž nesené tradici.⁵²⁰

Smysl knihy Deuteronomium může podhalit také její dříve zasazení, které je spojeno s tzv. Jošiásovou náboženskou reformou v roce 622, jež následuje po vládě dvou modloslužebných králů: Manasesov (2Král 21,1-18) a Amonov (2Král 21,19-26). Jošiás nastupuje na trůn v osmi letech (2Král 22,1). Je tedy velmi pravděpodobné, že za něj vládnou jeho rádci, kteří nadále pokračují v intencích předchozích vládnů. Ve stejné době působí také prorok Sofonias, jehož kázání mohla zapůsobit na mladého krále, aby započal s prvními reformními opatřeními o čistotě kultu a opravou jeruzalémského chrámu (2Král 22,2-7.34,3 a 2Kron 34,3-7).⁵²¹

Skutečný reformní proces nastává podle textu 23. kapitoly druhé knihy královské až s objevením knihy zákona při renovaci chrámu (22,8). Text nepopisuje, jak došlo k tomu, že byla kniha zapomenuta. Podle Miloše Biše byl svitek zřejmě severoizraelského původu, který se do Jeruzaléma dostal při Asyrském vpádu, kam jej donesli kněží, kteří se snažili uchránit posvátné texty před zničením. V chrámě pak svitek upadl do zapomnění, a byl přibližně po stu letech nalezen ve kmeňské zemi Chilkijáem.⁵²²

Jošiás se chopil iniciativy a podle textu svitku započal druhou, konkrétnější, fázi reformy: očištění a centralizaci kultu směrem k Jeruzalému (2Král 23,4-14), obnovu sinajských

⁵¹⁷ Srov. BIŠ, M. *Knihy královské a druhá Paralipomenon*, s. 290.

⁵¹⁸ Srov. OGDOWD, R. Memory on the Boundary. In *The Bible and Epistemology*, s. 16.

⁵¹⁹ BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*, s. 375.

⁵²⁰ Srov. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*, s. 392.

⁵²¹ Srov. BIŠ, M. *Knihy královské a druhá Paralipomenon*, s. 305.

⁵²² Srov. BIŠ, M. *Knihy královské a druhá Paralipomenon*, s. 308.

a mojží-ských tradic (2Král 23,21-23; 2Kron 35) a obnovu davidovského království postupným dobýváním severních území směrem k Betelu (2Král 23,15).⁵²³

Deuteronomium tak pomáhá Jo-íá-ovi pochopit Boží zákon a podle tohoto poznání vést a napomínat lid. Podle Jesse C. Longa se tak král Jo-íá- stává druhým Mojžíšem šnebo znovu stanovuje smlouvu mezi lidem a Bohem v intencích Deuteronomia a znovu obnovuje život lidu. Nový Mojžíš – a pravý David – v synotifl osvobozuje novou generaci Izraele po příkladu svých předků.⁵²⁴ Jifl nejde o tutéfl situaci, v jaké byl lid na poušti, ale o posun dle, který se nyní odehrává v monarchickém zřízení.

Rolf Rendtorff si však v této souvislosti klade otázku, zda je možné, aby podkladem k reformě bylo Deuteronomium ufl ve své nynější podobě, anebo zda je pravděpodobnější, aby reformním krokem předcházel nějaký starší vývoj později zapsaný a kanonizovaný v podobě nynějšího Deuteronomia. V zásadě tak zpochybňuje, že by Jo-íá-ova reforma nabývala nějaké celkové a komplexní podoby, a spíše se přiklání k tomu, že výsledek reformního procesu byl později ztvárněn ve formě Deuteronomia a přibíhu jejího nalezení.⁵²⁵ Spokojuje se s předpokladem, že ške konci královské doby vzniklo v Izraeli teologické hnutí, které podniklo úspěšný pokus uvést komplexní izraelskou zkušenost do přesvědčivých formulí umocňujících chápat a vykládat minulost a konstruktivně utvářet budoucnost.⁵²⁶

Pro účely tohoto článku není zcela nutné rozhodnout o míře pravděpodobnosti obou návrhů, neboť každý z nich může dobře ilustrovat jiný aspekt tradice. Smysl Deuteronomia, jak je uvádí druhá kniha královská, tkví v nutnosti aktualizovat paměť národa a reinterpretovat jeho novou náboženskou a politickou situaci v teologii, která staví na opozici připomenutí/zapomenutí Božího slova, přičemž zdůrazňuje roli autority, která proces transformace tradice moderuje.⁵²⁷ Rendtorff v výkladě se naopak zaměřuje na samotný proces vývoje tradice, který je otevírá jiným vlivům v podobě zlomů a přerodů, a vyjadřuje tradici jakofto kontinuální komunikaci, která tihne k harmonizaci tohoto napětí.

V každém případě kniha Deuteronomium nezůstává u převzatého obsahu tradice jakofto opakování minulosti nebo její konzervace. Spíše nese z minulosti to, co se stalo podstatným jádrem identity náboženské komunity, tj. zákon a smluvní vztah s Bohem, vnímá toto jádro jako trvalý bod inspirace a orientace a otevírá prostor pro aplikaci tohoto jádra v nových a jiných okolnostech, které si však vyfládají nové způsoby řešení. Navíc autoři i redaktoři

⁵²³ Srov. BI, M. *Knihy královské a druhá Paralipomenon*, s. 310-312.

⁵²⁴ LONG, J. C. *1 & 2 Kings*, s. 502.

⁵²⁵ Srov. RENTDORFF, R. *Hebrejská bible a d jiny : Úvod do Starozákonní literatury*, s. 202.

⁵²⁶ RENTDORFF, R. *Hebrejská bible a d jiny : Úvod do Starozákonní literatury*, s. 203.

⁵²⁷ Srov. OWENS, J. E. *Deuteronomy*, s. 30.

knihy sami n co z této obnovy tradice jifl integrovali v jejím textu a n co ponechali dal-ímu vývoji, jak je patrné nap . z výkladu k deuteronomistickému zákoníku.

5.2 PROBLÉM TRADICE

Problematické rysy základních princip tradice se projevují v pojetí vlivu na proces poznání. Polányi v této souvislosti reaguje zvlá-t na ustálené a pon kud omezené pojetí tradice, která je obvykle chápána jako proces uchovávání a p edávání sumy poznatk , které byly v minulosti odmítnuty jako nástroj indoktrinace, jaký objektivnímu poznání spí-e brání. Tomuto destruk nímu vlivu by se m lo p edejít jednak zakotvením kognitivního procesu p ímo ve zku-enosti s realitou, jednak stanovením obecného metodologického postupu, jenfl by p ísp l k ochran objektivity kognitivního procesu.

Polányi p ípou-tí, fls soubor tradicí nesených citát í definic m fls mít dogmatizující í indoktrina ní vliv, pokud jsou tyto výroky vy aty ze svého p vodního hermeneutického kontextu a nenapomáhají rozvoji poznání jako ukazatelé dal-í cesty, nebo mu p ímo brání a konzervují jej.⁵²⁸ Na druhou stranu v-ak popírá, fls takovému destruk nímu vlivu by se bylo moflné vyhnout p edem danými pravidly výzkumu. Tento p edpoklad platí jen ve velmi omezené mí e, nebo poznávaná realita je podle jeho soudu p ízna ná zna nou rozmanitostí, která neumofl uje aplikaci omezeného po tu metod, ale musí v první ad zohlednit bezmeznou moflnost variací, prom n í p ekvapivých zlom , jakými se poznávaný objekt zájmu m fls v realit vzájemn propletených vztah manifestovat. Kognitivní proces tedy nem fls za ít stanovením metod í standard , ale sv j po átek musí primárn najít v kontaktu se samotnou realitou p íslu-ného objektu zájmu.

Kognitivní proces ve v d proto podle Polányiho za íná spí-e objevem n jakého problematického místa v jifl zbudovaném systému poznání a pokrač uje snahou tuto problematiku e-ít n jakým novým pohledem. Vzhledem k zna né rozmanitosti reality v-ak není moflné ekat, fls nás k e-ení tohoto problému p ívede p edem stanovená metodologie. Ve skute nosti je v decký postup vyvíjen ve sm ru objevování nových fakt a ve sm ru objevování dosud neznámých mechanism í systém . Ty sice obsahují fakta jifl známá, a p eci nov zhodnocená, resp. p ehodnocená v jiném kontextu. Poznávající si tak vlastn musí nejprve pov-ímnout odli-né organizace jev v realit , nefl o jaké pojednávali jeho p edch dci, jiflfl porozum ní by mohlo poskytnout vhodn j-í e-ení daného problému, nefl tomu bylo doposud. Poznávající tedy za íná zájmem o jakési náznaky, které poukazují na nesrovnalosti v jifl stávajícím systé-

⁵²⁸ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 153.

mu poznání. Reaguje na subsidiárně vnímaná vodítka, které jako kognitivní stimuly přitahují jeho pozornost k určitým aspektům reality. Tato vodítka se před poznávajícím náhle vynoří z dosud neprobádaného prostoru a poznávající je začíná následovat, protože se zdá, že by jej k poznání, a tudíž i k řešení daného problému mohla přivést.⁵²⁹

Tato vodítka, jak upozorňuje Marjorie Grene, jsou ve stejném okamžiku nejen v reálném vztahu mezi těmito fragmenty, ale také v osobě poznávajícího, v jeho představech, dovednostech, již nabytých poznatcích, formaci oborové komunity, intuitivním tušením celku jako aspekty jeho vlastní transcendence,⁵³⁰ nebo tacitně spolupudují jeho personální přístup k poznání. Kognitivní proces tak v tomto smyslu nabývá personálně relativní charakter. Poznávající se totiž na jedné straně nachází v napětí mezi tím, co hledá v poznávané realitě a tím, jak se tato realita před ním objevuje. Na straně druhé zaznamenává tenzi mezi svými předpoklady a limity a tím, jak je formován svými učiteli a předchůdci v oboru.⁵³¹

Poznání je tedy jinými slovy dosahováno prostřednictvím schopností, dovedností a již nabytých poznatků, které v souhrně personálního a kreativního přístupu k představitelnému poznání pomáhají dosáhnout objevu nového poznatku, přičemž nemusí jít o dovednosti a techniky, které jsou poznávajícímu zcela známy a v domě uplatňovány. Nejde totiž o to, že by se poznávající musel nebo spíše mohl vždy předem formulovaných pravidel řídit v průběhu svého výzkumu. Taková pravidla mohou sloužit pouze jako maximy, jež pomáhají k orientaci v problematice daného oboru, protože, jak Polányi upozorňuje, neexistuje žádný metodický návod, jehož následování by každému zaručilo, že dosáhne objevu.

Polányiho kritika však nemá za cíl zcela zdiskreditovat obvyklý apel na zachování striktních a explicitních metod výzkumu, protože si je dobře vědom významu aplikace určité metodologie (či spíše metodologických důrazů) při výzkumu v každém z oborů vědy. Spíše chce upozornit na to, že v široké komunitě s tímto apelem přehlídá význam celého komplexu vnitřních schopností vnímat a následovat náznaky či stimuly vycházející z manifestací poznávané reality, které jsou spíše tacitního charakteru, a přičemž mnohem více ovlivňují a motivují samotný kognitivní proces, než samotné explicitní metody. Novum v širokého objevu tak není odhalováno ani s pomocí osvědčené, ani nové metodologie, uzavírá Polányi, ale spíše pomocí nové vize, která nové poznání doprovází. (1) Tato vize je jakýmsi předporozuměním v cíli dosud nepoznané a zároveň dosud nikým nepředstavitelné. Průvodcem interpretace naší nové zkušenosti tak není předem určená metodologie, ale naše vize obecné podstaty věci a naše

⁵²⁹ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 7-15.

⁵³⁰ GRENE, M. Introduction. In *Knowing and Being*, s. x.

⁵³¹ Srov. GRENE, M. Introduction. In *Knowing and Being*, s. x.

personální a zaujatá participace na ní. Na počátku nového bádání proto nejde o návrh metodologie, ale zejména o náležitou formulaci otázky vycházející z nově zaujatého postoje v reálné realitě, která by vzbudila zájem poznávajícího o její existenci a poskytla důvod k poznávání.⁵³²

Polányi proto navrhuje rozšířit pojetí tradice a doplnit je o dimenzi tacitních schopností i tacitního umění poznávat. Vliv takto pojeté tradice pak podle jeho soudu napomůže obnovit v řadě v oblasti kreativní originalitě poznávajícího, aniž by musela být tradice předchozího bádání zcela zpochybněna.⁵³³ Dříve objevené poznatky tak spolu s uměním realizovat proces poznání mohou tvořit podstatný a jednotný základ kognitivního procesu, který by mohl vést k prohloubení poznání, k jeho pozemnění i novému objevu. Uměním realizovat poznání totiž propojuje explicitní dimenzi poznání reprezentovanou formulovanými poznatky a v domněně užívanými metodami spolu s tacitní dimenzí poznání, která je původně neodmyslitelným základem poznání a uměním poznávat jevy, které poznávajícího obklopují a které na subsidiární úrovni vnímání fungují jako kognitivní vodítka k poznání smyslu.⁵³⁴

V rámci tradice jde proto především o vložení poznávajícího do formálně nespecifikovaného tacitně-kognitivního rámce, který však poskytuje techniky interpretace, dovednosti i způsoby bádání,⁵³⁵ jež poznávající v domněně i neodmyslitelně v kognitivním procesu užívá. Tím je obsah pojmu tradice v Polányiho pojetí rozšířen a týká se především určení umění v jeho explicitní, ale i tacitní (nespecifikovatelné) podobě.⁵³⁶ Tradice je tak na jedné straně tvořena souborem poznatků, které jsou především využívány, ale na druhé straně ovlivňuje kognitivní proces jakožto vzor umění postupů, důrazů, interpretačních vodítek apod., které jsou především formace poznávajícího v rámci postupů, důrazů a způsobů poznání jednotlivé badatelské komunity.

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že tradice nemůže být chápána pouze jako jakýsi soubor poznatků, který by mohl být jednoduše předán z generace na generaci a chráněn i zachováván pomocí memorizace. Tradice totiž vedle toho š nabízí i především poskytuje interpretativní rámec a vzory racionality těchto poznatků, které jsou komunikovány například jazyky a mají hlavní úkol na tvarování postupů a otevírání směrů k cílům a především bádání, což jak zdůrazňuje Alister McGrath.⁵³⁷

Dějiny bádání, debaty a konflikty jsou především zvláštními odlišnostmi v základních perspektivách a zaměřeních, s jakými představitelé jednotlivých tradic postupují k především tu

⁵³² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 135.

⁵³³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 49-54.

⁵³⁴ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 31, 44.

⁵³⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 51.

⁵³⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

⁵³⁷ MCGRATH, A. E. *A Scientific Theology : Reality*, s. 68.

svého bádání. Každá jednotlivá tradice je tak identifikována tím, co je společným prvkem tempora a vlastními standardy, na jejichž základě posuzuje racionalitu svých členů,⁵³⁸ jak upozorňuje Alasdair MacIntyre. Rozdíly mezi jednotlivými tradicemi jsou pak motivovány různými standardy bádání, od vodními jejich výsledky, postoji, drazy, zájmy a směry v orientaci bádání, což v konečném důsledku působí také na formulaci poznatků, které se liší v závislosti na perspektivách a přístupech dané tradice. Každý nový poznatek tak nemá svůj původ v jakémsi myšlenkovém vakuu, ale je dosahován, přijímán a poznáván v závislosti na bádání předchozích generací i ve srovnání s bádáním jiných badatelských komunit a je klasifikován a systematizován pomocí tacitního porozumění, které je předáváno v rámci formace poznávajícího v oborové komunitě nejen současně, ale i těch předchozích.⁵³⁹

5.3 ROLE PAMĚTI NA EXPLICITNÍ A TACITNÍ ÚROVNI TRADICE

Tradice se ve své podstatě stává nositelkou paměti dané komunity. Je však nutné zohlednit nejen její explicitní, ale i tacitní úroveň. Na explicitní úrovni tradice jsou obsahem paměti zvláště vzpomínky na fakta, poznatky a události, zatímco na tacitní úrovni jde o předání a zachování určitého smyslu nebo spíše přítomnosti explicitních vzpomínek, jejichž projev se realizuje v konkrétních přístupech, dílech i určité praxi jednání.⁵⁴⁰ Jde o průtnutí explicitního a tacitního obsahu minulých událostí dříve s přítomnými problémy, přičemž se hledají východiska pro budoucí členění v novém kontextu. ŠMinulé události tak mají, podle Davida Browna, špamatovávat na tradici nesený obsah a orientovat i inspirovat snahu o porozumění nadcházejícímu.⁵⁴¹

Podle Siegfrieda Wiedenhofera se v procesu předání (tradování) propojují dva koncepty, jež tvoří obsah tradice. Jde o koncept dříve a koncept paměti. Pokud jde o koncept dříve, je proces předání chápán jako narativní reprezentace smyslu a přítomnosti minulých událostí, která slouží k iniciačnímu uvedení do porozumění komunity a poskytuje jistou základní orientaci a poučení. Koncept paměti pak v rámci tradice napomáhá dříve jinému přenosu, nebo nese přítomný obsah explicitního a tacitního poznání. Paměť tradice je jinými slovy chápána jako určitá vzpomínka na způsob a obsah poznání a jednání předchozích generací, která má tvořit základ pro orientaci dané komunity v procesu předání, rekonstrukce i aktualizace přenosu

⁵³⁸ MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 351.

⁵³⁹ Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současně angloamerické teologii*, s. 33.

⁵⁴⁰ Srov. BROWN, D. *Tradition and Imagination*, s. 114.

⁵⁴¹ BROWN, D. *Tradition and Imagination*, s. 114.

dávaného obsahu v kontextu současné generace. Paměť tak má do jisté míry zpřítomovat minulost v přítomnosti.⁵⁴²

Pokud však jde o realizaci paměti tradice, nemělo byt o prostém opakování minulosti. Tradice jakožto paměť je chápána spíše jako jakási výbava explicitního a tacitního poznání, která nese jisté odkazy na minulé události i zkušenosti v přípravě na spojení s novými a přeci podobnými situacemi. V okamžiku, ve kterém se protíná nová událost i problém se vzpomínkou na podobnou událost v minulosti, mohou se aktivizovat explicitní a tacitní aspekty paměti ve prospěch orientace v problému a vést k jeho řešení (podobně a přeci jinak). Na tomto principu je vlastně postavena výchova nové generace, která je formována zkušenostmi, poznatky, přístupy a dírady svých předchůdců ve prospěch řešení problémů, které mohou nastat, ale o kterých generace otce neví.

Podle Gabriela Motzkina tedy paměť štenduje k ohodnocení vztahu minulosti a přítomnosti, protože je spojuje ve společné identitě díky společným rituálům i památkám, resp. vzpomínkám. (í) Znovuztvárnění přiznačného odkazu minulých událostí v přítomnosti vytváří kulturní dictví (í), jež napomáhá interpretaci soudobých problémů vzhledem k budoucímu řešení v situaci nového kontextu.⁵⁴³ Paměť je tak představena jako soubor explicitního poznání formovaného tacitní dimenzí poznání, jež je charakterizována dobovými kontexty, dírady, přístupy apod., které však napomáhají orientaci, interpretaci a řešení problémů v novém kontextu dírjin, čímž dochází k aktualizaci obsahu paměti a jejímu obohacení o nové poznatky a zkušenosti.

5.4 AUTORITATIVNÍ VLIV TRADICE NA POZNÁNÍ

Polányi chápe tradici nejen jako sásem prověný sumá poznatků přijatý od předchůdců, ale především jako předání jistého nespécifikovaného umění, které předchůdci rozvíjeli a předávali.⁵⁴⁴ Toto umění je prováděno na jedné straně na úrovni paměti, která formuje základní přístupy, perspektivy a dírady, jaké poskytují spolu s nabytými informacemi interpretační rámec novým podnětům i poznatkům. Na straně druhé je toto umění vykonáváno na jakési praktické úrovni, která formuje jisté tacitní dovednosti, jaké napomáhají identifikaci, propojení a postupnému zpracování určitých vodítek v realitě, jež vedou badatelovu pozornost ať k odhalení nového poznatku, aspektu reality i k jaké zákonitosti. Tradice se tak špodílí na

⁵⁴² Srov. WIEDENHOFER, S. Tradition ó History ó Memory. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 377.

⁵⁴³ MOTZKIN, G. Tradition, Time and Memory. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 184.

⁵⁴⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 51.

formaci a funkci tacitního základu poznání, které ovlivňuje explicitní poznání tím, že je obdarovává smyslem a významem.⁵⁴⁵ Tím nabývá vlastní autoritativní vliv.

Obsah a autoritu tradice přijímá poznávající zejména v rámci profesní komunity (ať už badatelské, náboženské či občanské), resp. prostřednictvím jejich představitelů, jimiž jsou společně členy, na základě jakéhosi instruktivního příkladu.⁵⁴⁶ Na poli vedy je nová ektradice (resp. student) v rámci výuky uváděn do hlavních témat oboru, přijímá poznatky nutné pro orientaci v daných otázkách a spolu se svými učiteli vybírá vlastní témata podle svého specifického zájmu, společně volí techniky řešení zvolené problematiky, společně reagují na nepředvídané obtíže a diskutují témata spojená s oborem a úkolem bádání. Postupně tak dochází k navázání vztahu uitele a studenta jako mistra a jeho učedníka. Na základě tohoto vztahu student přijímá vdecké standardy, hodnoty a ideály, které s časovým odstupem samostatně v domě i nevdomeky vyvíjí ve svém vlastním badatelském projektu a postupně se s nimi spojuje k tradici bádání vlastní komunity, jejímiž členem se takovými postupem stal.⁵⁴⁷

Badatelská komunita a její jednotliví členové špebývají v tradici formovaném a předávaném rámci jako ve svém těle, nebo tento rámec v procesu formace asimilovali a identifikovali se s ním. Jsou s ním svázáni natolik, že určují podobu jejich bádání a interpretaci získaného poznání.⁵⁴⁸ Tradice tak představuje jakýsi formální vzor a komunitně sdílený rámec přístupu, perspektiv, díraz, poznatků a dovedností, které jsou natolik hluboce zakoreněnou sociální realitou, že nutně ovlivňují logiku bádání, vyjadřovací schopnosti pomocí pojmů a symbolů, postupně interpretace, explanace, klasifikace a verifikace poznatků, ale i míru jejich normativního významu v porovnání s ostatními poznatky v systému badatelského projektu.⁵⁴⁹

Autoritu tradice je pak možné spolu s Terencem W. Tilley vnímat ve spojení jednotlivých vizí (resp. předsevzdání), přístupu a stylu (resp. vzorců jednání) v komplexu jednotlivých praxí, které tacitně ovlivňují umění bádání daného oboru.⁵⁵⁰ V procesu tohoto kreativního propojování pak postupně dochází k stanovení vdeckých standardů, ideálů a hodnot, které se stávají předem tem norem ovlivňujícími pojetí a postupně řešení badatelského projektu,

⁵⁴⁵ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 60.

⁵⁴⁶ Srov. CONGAR, Y. *The Meaning of Tradition*, s. 33.

⁵⁴⁷ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 29-30.

⁵⁴⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 60.

⁵⁴⁹ Srov. WIEDENHOFER, S. *Tradition ó History ó Memory*. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 387.

⁵⁵⁰ TILLEY, T. W. *Toward a Practice-based Theory of Tradition*. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 247.

a tím pomáhají badatelé aplikovat poznatky a nalézat způsoby práce v otázkách daného oboru.⁵⁵¹

Tímto způsobem se tradice stává proirozenou autoritou, která není budována jako jakýsi dogmatický systém, ale spíše s ohledem na tacitní dimenzi poznání škonstituuje [tzn., třeba u nás, ovlivňuje, tvaruje a zakotvuje] určitá jednání a způsob realizace badatelského projektu,⁵⁵² aniž by pravidla a normy takto vzniklé musely vůbec mohly být explicitně formulovány. Poznávající je tak, díky badatelské formaci a v závazku své víry, tacitně odevdomky následuje, což je hlavním rysem principu autority tradice.

Nejinak je tomu i na poli náboženské epistemologie, kde tradice formuje neofyta podle způsobu flivota nejen náboženské komunity, ale i způsobu flivota s Bohem. Neofyt je tak uváděn i spíše iniciován do tacitního rámce náboženství, ve kterém jsou jeho tacitní schopnosti uschopněny porozumět a zorientovat se natolik, aby se takový nováček mohl stát plněnem dané tradice nejen v závislosti na doktríně, ale i v závislosti na tradičních drazích, postupech a standardech.⁵⁵³

Tradice, jak byla prezentována výše, sice představuje jakýsi konformní řád, který je proznačným transformací praxí postupů, podnětů a poznatků, ale zároveň je otevřená originalitě příspěvků jednotlivých badatelů i badatelských týmů. ŠPodstata tradice tak, samozřejmě, spoívá v napodobování i následování předchůdců v bádání jakožto vzor, což jak upozorňuje Jaroslav Vokoun, což však neznamená, že následovníci šbudou v dané situaci konat stejně, ale že jsou oprávněni něco vynechat a něco zdraznit.⁵⁵⁴

Podle Kathryn Tanner má tradice špedaný materiál své vlastní vnitřní bohatství [tacitního druhu], o kterém nemusí mít předávající fládně tušení a které díky tomu může být aplikováno na různé kontexty na pozadí odlišného dotazování. (í) Výsledek předání tak může být poněkud odlišný v závislosti na vnějších vlivech a jiného i kulturního druhu.⁵⁵⁵ Tím se otevírá prostor svobody a autonomie badatele i badatelského týmu i v rámci určitého kontextu, jakým je tradice proslulé komunity. Následovník tak nemusí nutně přijmout místo a pozici svého učitelského vzoru, byť je značně tímto vzorem ovlivněn, ale má se kreativně se svým vzorem vyrovnat a na základě svého osobitého tvůrčího postupu se snažit nalézt své vlastní místo v daném systému. ŠVzor i jeho dílo je tedy nutné i nadále vzít závazně, což

⁵⁵¹ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 30.

⁵⁵² TILLEY, T. W. *Toward a Practice-based Theory of Tradition*. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 261.

⁵⁵³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 374-5.

⁵⁵⁴ VOKOUN, J. *Dynamika křesťanské tradice*, s. 9.

⁵⁵⁵ TANNER, K. *Tradition and Theological Judgement in Light of Postmodern Cultural Criticism*. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 284.

jak zdrazuje Vokoun, šale zároveň je nutné zachovat svobodu bádání a autonomii vlastní kreativity.⁵⁵⁶

Polányi vnímá tuto tenzi mezi vlivem autority tradice a požadavkem autonomie jako pirozenou souást procesu, který koordinuje aktivity badatelské komunity na bázi fiduciárního naprogramování poznání, tedy v závazku víry a oddanosti vůči tradici bádání, vůči badatelské komunitě a vůči personálním schopnostem jednotlivých badatelů. Proto tuto koordinaci rozlišuje podle tří základních principů. První se týká procesu, který je podle Polányiho příznávný spontánním principem sdílení společných poznatků, standardů, kritérií, témat a zájmů bádání, které identifikují jednotlivé initele v procesu bádání do jednotné tradice, jež pomáhá společné interpretaci jevu. Druhý koordináční princip je vyjádřen vzájemnou kooperací mezi jednotlivými initeli, kteří se snaží přizpůsobit své bádání dosud dosaženým výsledkům jiných badatelů, a ufl svých souasných předchůdců a tím poskytují své projekty vzájemné inspiraci a obohacení. Třetím koordináčním principem, který Polányi zvláště zdrazuje, je princip respektu k originalitě poznávajícího, který otevírá prostor invencím a posunům ve prospěch rozvoje badatelského projektu, který by jinak ustrnul, vyčerpal se a navzdory konzervujícím pokusům pirozeně zanikl.⁵⁵⁷

5.5 DYNAMIKA TRADICE

Tradice byla výepředstavena jako komplex toho, co je neseno, uchováváno a předáváno jako obsah, tedy jistá suma poznatků spolu s uměním praxe, jež zahrnuje základní postupy a způsoby konání. Polányi tento proces chápe jako výuku a formaci, která se uskutečuje ve vztahu jednáajícího a učícího mistra a učeníka, který svému vzoru naslouchá a napodobuje jej. Kathryn Tanner tento proces nazývá jednoduše socializací, tedy uváděním nováka do určité společnosti (a ufl obanské, náboženské, badatelské apod.), která se neděje toliko verbálním způsobem, ale zejména výchovou k patřičnému způsobu praxe.⁵⁵⁸

V rámci tradování tohoto komplexu však nejde o prostou mechanizaci aktivního předání a pasivního přijetí, ale o oboustranný a tvůrčí proces, jehož podstatou je mezigenerační propojení, ve kterém se může předané a přijaté poněkud lišit. Gabriel Motzkin proto proces tradice představuje jako proces vzájemné socializační komunikace, která je založena na schopnosti prezentovat obsah skrze slova a obrazy, ale i jednání a spolufití. Tato komunikace se tak děje na dvou úrovních: verbální a neverbální a vidomé a nevidomé.

⁵⁵⁶ VOKOUN, J. *Dynamika křesťanské tradice*, s. 12.

⁵⁵⁷ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 50-54.

⁵⁵⁸ Srov. TANNER, K. Tradition and Theological Judgement in Light of Postmodern Cultural Criticism. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 230.

Odesílatel, i spí-e nositel tradice, komunikuje spolu s verbalizovaným (zformulovaným) obsahem také neverbalizovaný soubor um ní a perspektiv a na základ vlastních d raz se snaží v dom p edat to, co pokládá za nosné. Spolu s tím v-ak p edává i to, co je nev - dom lou sou ástí tohoto obsahu, tedy p ístupy, perspektivy, zp soby interpretace apod. Adresát, i spí-e p íjemce tradice, se snaží v dom vyrovnat s verbalizovaným obsahem a zároveň v závislosti na svých schopnostech vnímání a chápání nev domky p íjímá tacitní základ p e-dávaného obsahu a na základ vlastních d raz n co p íjímá, n co odkládá a n co transformuje.⁵⁵⁹

Polányi tento popis procesu formuluje na základ zji-t ní, fle švíme více, nefl m fleme vyslovit,⁵⁶⁰ a tím pádem p íjímáme více, nefl je nám e eno, a tak rozvíjíme více, nefl si uv - domujeme. Poznávající je tak podle jeho soudu na jedné stran schopn tacitn vnímat mnohem více vjem a informací, nefl si explicitn uv domuje a na druhé stran explicitním vyslovením jednotlivých poznatk , tacitn nazna ovat -írokou -kálu p edpoklad , na jejichfl základu postavil své hypotézy a teorie, které dále rozvíjí.⁵⁶¹

Tradice je tímto zp sobem p edstavena jako p edání poznatk a um ní s t mito poznatky nakládat, ale také jako uvedení do flivota kognitivního projektu a jeho praxe. Takové pojetí v-ak m fle vyvolat mylný dojem, fle se pojednává o tradici jakofto šrepetici i konzervaci minulého v p ítomném po zp sobu znovuproflití jakéhosi dějà vu,⁵⁶² jak upozor uje Gabriel Motzkin. Ve skute nosti jde p edev-ím o zd razn ní výchovy k um ní jakofto interiorizace, inkorporace i asimilace tohoto um ní, cofl se projevuje jako schopnost šaplikovat p e-dané poznatky, p ístupy, perspektivy a normy, které napomohou e-ení sou asných problém ,⁵⁶² jeftl p edchozí generace bu nevnímala, nebo je nebyla schopna adekvátn ji e-it.

Proces p edání tradice je proto moflné p írovnat spí-e k oboustranné interakci, p i emfl plody minulosti z stávají, ale nejsou bez prom ny. Toto nap tí vychází ze samotné podstaty d jin pojatých v rámci tradice jako d jiny diskusí a spor , které šjsou plné invencí, otázek, iniciativ, jeftl p sobí na zp sob p edání stejn jako na zp sob p íjetí obsahu tradice. P edávající, ani p íjemce, dokonce ani forma p edání a p íjetí tak nejsou stále stejné, ale znovu a znovu se v-e d je nov a jinak.⁵⁶³

Podle Delwina Browna je prom nlivost tradice v d jinách dána zvlá-t prom nou zájmu a doktríny. K ur itým posun m tradice totifl dochází v okamfliku, ve kterém se ur ité

⁵⁵⁹ Srov. MOTZKIN, G. Tradition, Time and Memory. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 174-175.

⁵⁶⁰ POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 4.

⁵⁶¹ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 6.

⁵⁶² MOTZKIN, G. Tradition, Time and Memory. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 183,184.

⁵⁶³ CONGAR, Y. *The Meaning of Tradition*, s. 107.

okrajové téma posouvá blíž k centru pozornosti. Tradice není jednotný blok, ale je složená z celé řady elementů, které na sebe vzájemně působí a ovlivňují se. Proto i se změnou témat zájmu dochází k pozmenění způsobu kladení otázek, což ovlivňuje i způsobu bádání. Dochází tak k přehodnocení i k novému zhodnocení stávajících elementů ve světle nového i pozmeněného zorného úhlu a k rozšíření doktríny o nové poznatky i prohloubení stávajícího poznání.⁵⁶⁴ Staré důrazy a přístupy i poznatky nemusí být nutně odhozeny, ale mohou být vyváženy jinými novými i ukázány v nových souvislostech. V rámci těchto posunů tak nemusí dojít k úplné změně, pokud se nastupující generace zcela neodkloní od určitých aspektů předávaného podání, ale spíše o adaptaci i mutaci stávajících elementů tradice. Tilley přirovnává tento proces k adaptaci virů, které mutují v závislosti na svém přijemci.⁵⁶⁵

V tomto smyslu se také skrývá důvod, proč nelze tradici jednoduše memorizovat, i zcela zakonzervovat. Pozornost se nemůže zcela soustředit jen na poznatky, výroky i způsobu praxe předchůdců, ale i na to, jak na výuku a výchovu budou reagovat samotní studenti o učenící, resp. nastupující generace. Podle Yves Congara je štradiční nakonec předána tak, jak je dotazována a podle způsobu, jak se s ní přijemci vyrovnávají v závislosti na tom, zda a do jaké míry je předávaný obsah schopen reagovat na soudobé problémy.⁵⁶⁶ V konečném důsledku nejde ani tak o to, co znamená předávaný obsah, ale o to, jak je předán a jak je přijat, nebo shodnota toho, co se doručuje, se projevuje právě v tom, co bylo přijato a z jakého důvodu!⁵⁶⁷

Alasdair MacIntyre vysvětluje přijetí tradice, je-li zároveň plodí i její proměnu, jako výraz pokusu o řešení epistemickou krizi, která dává pocit, že štradiční argumenty přestávají být adekvátní ve prospěch potvrzení v rozhodnosti určitých v tradici nabízených výroků a že určité metody poznání i bádání již přestávají být v kognitivním procesu opodstatněné.⁵⁶⁸ Řešení takovéto krize, podle MacIntyrea, fládá nové a konceptuálně obohacené schéma, které by poskytlo možný řešení problémů, je-li předchozí schéma nebylo schopno vyřešit. To by se však mohlo dít s ohledem na tradici formulované i předané poznatky a pojmy. Jde totiž o problémy, které vznikly již řešení podle staršího způsobu, ale vyřešeny nebyly. Řešení je tedy hledáno nové, ale neoddělené. Tradice tak není překonána, ale rozšířena, aby mohla pokračovat.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ Srov. BROWN, D. Limitations and Ingenuity. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 216.

⁵⁶⁵ Srov. TILLEY, T. W. Toward a Practice-based Theory of Tradition. In *Tradition and Tradition Theories*, s. 250.

⁵⁶⁶ CONGAR, Y. *The Meaning of Tradition*, s. 114.

⁵⁶⁷ CONGAR, Y. *The Meaning of Tradition*, s. 114.

⁵⁶⁸ MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?* s. 362.

⁵⁶⁹ Srov. MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?* s. 362-363.

Takto prezentovaný proces přijetí tradice s ohledem na její přítomnost může být lépe popřeháněn v několika fázích, jak je nastihuje Jaroslav Vokoun. V první fázi jde o zaměření na to, co je nové pro stávající tradici. Pro tuto fázi je charakteristické, že některé aspekty minulého jsou vnímány jistě jako nedostatečné a neodpovídající pro stav, který právě nadchází. Druhá fáze je popsána hledáním zásadních východisek přijatých z minulosti, které poskytnou kontury řešení soudobých a nových problémů. Nové je nyní reinterpretoáno jako součást tradice, která se díky tomu rozvíjí, aktualizuje a obohacuje. Ve třetí fázi dochází k odložení těchto aspektů, které se ukázaly jako neplodné pro nově se rozvíjející diskusi. Nové objevy jsou kontextualizovány spolu s předcházejícím vývojem a v celkové dohromady je nahlíženo v novém světle. Ve čtvrté fázi jsou pak novoty asimilovány a identifikovány v nově pojaté tradici, takže jsou schopny orientovat poznatky a praxi směrem k dalšímu vývoji.⁵⁷⁰

Tradice je tak představena jednak jako nositelka poznatků předchozích generací, jednak jako formátorka vdeckých standardů, ale také jako pokračovatelka v komunikaci vedené napříč generacemi. Uchovává totiž poznání a perspektivy a zároveň podporuje jejich modifikace nesoucí progres, čímž napomáhá k jejich reformaci.

Polányi tuto komunikaci ilustruje veršivzatyými z básně T. S. Eliota *Little Gidding*:
Še mrtví mluvili, když žili, mohou ti říci, a jsou mrtví. Rozhovor s nimi je totiž planoucím jazykem ohně skrytým v jazyce života.⁵⁷¹ A pak dodává: Štak je to i ve vědě: Koperník a Kepler naznačili Newtonovi, kde najít objev, který však byl tehdy pro ně téměř nemyslitelný.⁵⁷² Jinými slovy, nastupující generace svým bádáním vyslovuje to, co bylo předchozím generacím skryto, ale co jistě bylo latentně obsaženo v jejich práci. Poznatky a umění praxe jsou tak zachovávány jako identita tradice, ale zároveň jsou poskytnuty k dalším modifikacím. V tomto smyslu pak není tradice přítomná, ale důdictvím získaným od našich předchůdků jakožto autorit ovlivňujících kognitivní proces.⁵⁷³

⁵⁷⁰ Srov. VOKOUN, J. *Dynamika k esanské tradice*, s. 42.

⁵⁷¹ And what the dead had no speech for, when living, They can tell you, being dead: the communication is tongued with fire beyond the language of the living. (POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 67).

⁵⁷² POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 67.

⁵⁷³ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 42.

6 AUTORITA: FIDUCIÁRNÍ PROGRAM P EDÁNÍ UM NÍ POZNÁVAT (2. ÁST)

Kontury fiduciárního programu p edání um ní poznávat se lépe ukáží na zp sobu, jakým je toto um ní p edáváno prost ednictvím jednotlivých autorit p íslu-né komunity.

V p edchozích kapitolách bylo nazna eno, že proces vedoucí k objevu je natolik širokým a rozmanitým komplexem kreativních aktivit, že jako jakési t flko specifikovatelné um ní poznávat m že být z generace na generaci p edáno jen velkým po tem badatel . V da tak podle Polányiho m že existovat jen proto, že její premisy nejsou sepsány do explicitn formulovaného metodologického p edpisu í návodu, který by komukoliv a kdykoliv napomohl k objevu, ale jsou vt leny v tradici, která je zachovávána celou komunitou t chto badatel .⁵⁷⁴

Každá jednotlivá komunita badatel má v-ak své p ední p edstavitel, kte í jako jakési autority oboru jednak p ebírají kontrolu nad tím, co by se dalo nazvat jako ortodoxie v dy (tj. výstupy a postupy jednotlivých badatelských projekt), jednak se ujímají výuky a formace svých nástupc , kterým v-ak nep edávají toliko soubor poznatk svého oboru, ale zároveň jsou povinni p edat rovn fl samo um ní poznávat (tj. standardy, d razy a ideály v dy). Proto vedle formace badatelské sv domitosti í preciznosti formují také jakési badatelské sv domí, které kritéria správn provád ného um ní poznávat nebude mít jen nau ené, ale jaksi v-típe-né.⁵⁷⁵ K takovému typu p edání v-ak m že podle Polányiho dojít pouze prost ednictvím p íkladu, který bude vykonáván autoritou u ítele a v aktu d v ry víry následován a napodobován jeho flákem.⁵⁷⁶

Tento proces p íléhav ílustruje kniha P ísloví. Její obsah sice prezentuje tradi ní moudrost zaloflenou na principu bázn Boffí spolu se souborem jednotlivých p ísloví, r ení a podobenství, ale z hlediska nábofenské epistemologie je zajímavá práv tématem prolínajícího se vztahu autority a tradice.

Kniha P ísloví je nadepsána jménem krále TMalamouna (P 1,1), který platí za jakéhosi Bohem obda eného mudrce na tr n (1Král 3,12),⁵⁷⁷ i kdyfl on sám je spí-e autorem ásti sebraných ponau ení, p ísloví a r ení vedle dal-ích len královského dvora, nebo autor z ad kn flí, p íp. dal-ích izraelských u ítel : nap . Agúra (P 30,1) a Lemúela (P 31,1).⁵⁷⁸

Základem této knihy jsou p ísloví a r ení, která jsou v eckém pojmosloví souhrnn nazvaná jako παροιμία ó obrazné výroky (1,1) a παραβολή ó podobenství (1,6), které p edsta-

⁵⁷⁴ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 42.

⁵⁷⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 163-4.

⁵⁷⁶ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

⁵⁷⁷ Srov. BI , M. *P ísloví ó Kazatel ó Píse* , s. 17.

⁵⁷⁸ Srov. LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 27.

vují odkazy na nějakou událost, stav, i zkušenost.⁵⁷⁹ Jinými slovy vyjadují, jak se v ní mají, nebo jaké by mohly být na základě podobnosti jedné události, o které není pojednáváno s událostí, kterou prožívá člověk. Hebrejský pojem מִשְׁפָּל v-ak neodkazuje jen k substantivu p ísloví, ale má i svůj slovesný význam ve smyslu vládnout, i panovat.⁵⁸⁰ Z obou významů tak vyplývá, že p ísloví nejsou chápána jen jako výroky mudrce, o kterých je možné polemizovat nebo polemizovat s nimi, ale také jako výroky, které jsou dány k zachování nějakého pravidla.⁵⁸¹

P ísloví tedy podle Johna J. Collinse vyjadují štrádované učení postavené na obvyklé zkušenosti a autoritě jednotlivců předchozích generací, p ísloví jejich zkušenost se může stát i zkušeností posluchače.⁵⁸² Učedník se proto zprvu učí tímto p íslovím nazpaměť, protože je třeba nenachází jejich ozvěnu ve své zkušenosti. Situace se změnila až ve chvíli, kdy se člověk v domě setká s podobnou realitou, jakou popisují jednotlivá p ísloví například v relacích narození a smrti, láska a nenávisť, radost a smutek, spravedlnost a bezpráví, bohatství a chudoba atd. V těchto situacích mohou p ísloví volbu učení a způsobu jednání mudrce orientovat, nebo uvarovat od opaku a omylu.⁵⁸³ Špatná p ísloví tedy nakonec vyjadují zkušenost společnou, nebo se s jejich realitou může setkat dokonce i pozdější člověk, uzavírá Collins.⁵⁸⁴

Kniha P ísloví tak může být vedle knihy Deuteronomium, která tvoří základ předchozích kapitol, do jisté míry chápána jako sbírka konkretizovaných a kontextualizovaných zákonů biblického kánonu. Deuteronomium zakládá aktualizaci komunitního života Izraele a jeho poznání pomocí slovních hříbek, vypravování, připomínek událostí, dalších výroků a metafor a stává se tak pomocí reinterpretace a aktualizace tradice národa (Dt 1,1). Kniha P ísloví zas klade svůj důraz na personální reaktualizaci a reinterpretaci životních souvislostí jednotlivce v kontextu nábožensko-etického chápání Izraele neseného tradicí předků, ke které se zároveň hlásí i aktuální současníci. Je tedy možné říci, že Deuteronomium odpovídá na otázku: kdo povede lid a zprostředkuje mu poznání Boha v době po Mojžíšově smrti? Kniha P ísloví na druhou stranu odpovídá na otázku: kdo poradí dětem, až jejich rodiče zemnou?

V knize P ísloví je také užitá paralela, které nepřímo odkazují ke knize aktualizovaného zákona, jak by bylo možné nazvat Deuteronomium.⁵⁸⁵ Otec hovoří k synovi podobně, jako Mojžíš hovořil k Izraeli (Dt 5-11). Otec často vyzývá syna k slyšení a naslouchání

⁵⁷⁹ Srov. BI, M. P. *Ísloví o Kazatel o Píse*, s. 17.

⁵⁸⁰ Srov. například Gn 45,26: וְיֹסֵף אֶת־עֵינָיו וְיִבְרָא מִשְׁלַל בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם ó Josef je třeba říjje, a dokonce je *vlada em* nad celou egyptskou zemí.

⁵⁸¹ Srov. HORNE, M. P. *Proverbs - Ecclesiastes*, s. 23.

⁵⁸² COLLINS, J. J. *Proverbs, Ecclesiastes*, s. 6.

⁵⁸³ Srov. COLLINS, J. J. *Proverbs, Ecclesiastes*, s. 6.

⁵⁸⁴ COLLINS, J. J. *Proverbs, Ecclesiastes*, s. 7.

⁵⁸⁵ Srov. HORNE, M. P. *Proverbs - Ecclesiastes*, s. 43.

(Dt 6,4), emufl p edchází také úvodní slova o instrukcích, která garantují prosp ch Izraele (Dt 6,2-3), podobn jako p ísloví otce slibují prosp ch synu. Paralela mezi knihami P ísloví a Deuteronomium tak tkví p edev-ím v pohledu na tradici, která ó jak se ukáfle pozd ji, je v knize P ísloví chápána jako d vod souvztafnosti jednotlivých generací a jejich d v ry p i p íjímání hodnotového systému p edávaného p edky svým potomk m doprovázená ochotou jej p íjmout.

Tyto aspekty poskytují podn ty následujícímu rozboru knihy P ísloví, který se bude v novat p edev-ím problému autority jako prost edníka, garanta a korektora náboflenského poznání a jeho tradice.

6.1 EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY KNIHY P ÍSLOVÍ

Vstupní ver-e knihy P ísloví osv tlují ú el knihy, která má být jakýmsi didaktickým pr vodcem⁵⁸⁶ k osvojení si⁵⁸⁷ moudrosti jako nástroje poznání a porozum ní, ale také flivotního postoje k realit a úhlu pohledu na sv t a vztahy v n m (P 1,2-4). Úvodní slova knihy proto rozli-ují jednak teoretickou stránku moudrosti, ze které plyne chytrost, d vtip a um ní vyuflívat znalostí, ale rovn fl poukazují na její praktickou stránku pro osvojení spravedlnosti, práva a p ímosti. V knize P ísloví se tak k sob vztahují v jednom okamfliku epistemologicko-etické d sledky moudrosti a kázn (v. 2) v konkrétních partikulárních situacích lidského flivota.⁵⁸⁸ Také proto je kniha adresována v-em, kdo jsou ochotni nechat se u ít této moudrosti, nevyjímaje prostoduché a hlupáky, aby šprostodu-í byli obda eni chytrostí a moudrému p i- bylo moudrostiō (P 1,4-5).⁵⁸⁹

V první, osmé a deváté kapitole knihy P ísloví vystupuje moudrost jako druhá osoba, která v otcov podání získává personifikované rysy: paní Moudrost (8,12,9,1).⁵⁹⁰ V tomto smyslu není chápána jako druhá Boflí Osoba jednající sama o sob , ale spí-e vedle Boflího Slova p edstavuje autoritu samotného Boha (Sir 24,3), nebo je od Boha neodlu itelná

⁵⁸⁶ Srov. HORNE, M. P. *Proverbs - Ecclesiastes*, s. 19.

⁵⁸⁷ V P 1,2 je uflito výrazu פָּנָה (*γινώσκει*) ke zd razn ní poznání jako uznání, p íp. ocen ní (angl. to acknowledge), nebo zji-t ní, p íp. rozpoznání (angl. to recognize) plod moudrosti.

⁵⁸⁸ Srov. LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 96.

⁵⁸⁹ Moudrost v-ak m fle být chápána také v opa ném, negativním smyslu jako chytrost i spí-e vychytralost, která je v Bibli p ísouzena p edev-ím nejvychytralejšmu (*φρονιμώτατος*) z tvor , které B h stvo il: hadovi (Gn 3,1) ó poku-íteli. Novozákonní texty uvád jí tuto vlastnost v dvojím kontextu. V Matou-ov evangeliu (7,24) hovo í Jeffí- o rozváfném (EP), p íp. moudrém (BKR, NKJ) muflí (*ἀνδρὶ φρονίμῳ*), který sv j d m vystav l na skále, stejn jako o obez etnosti (EP), opatrnosti (BKR), moudrosti (NKJ) had (*φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις*) mezi vlky (10,16). Na druhé stran , sv. Pavel upozor uje na nebezpe í spoléhat se toliko na vlastní moudrost (*ἑαυτοῖς φρόνιμοι*), která m fle být zavád jící, m fle dezinformovat, dezorientovat (ím 11,25).

⁵⁹⁰ Srov. LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 110.

(P 8,22).⁵⁹¹ Vřdy ve Starém zákoně je moudrost (חכמה ó σοφία) chápána nejen jako osoba, ale také jako nástroj rozumu, jako dar udělený Bohem coby dovednost (např. Ex 31,3 nebo 35,26), jako etická ctnost vyufflíváná p ři rozlišování dobra a zla (Dt 4,6 nebo 34,9; p řip. 1 Král 3,28), jako určitá znalost ři poznání (fil 51,8 nebo Iz 10,13.11,2 nebo Dan 1,4), jako vnímavost (2Sam 2,20), nebo jako světový řád (fil 104,24).⁵⁹²

Moudrost jifl od počátku stvoření stojí v úzkém vztahu s Bohem (P 8,30). Stvořitel jí klade do samého základu stvoření jako rozumný smysl svého díla.⁵⁹³ V tomto odkazu na stvoření však do jisté míry zaznívá také záměr Boha stvořit lidstvo podle svého obrazu, aby vládl nad celou zemí jako mufl a řena (Gn 1,26-27). Co do podoby s Bohem je tak lidstvo k volánku zodpovědnosti rozvíjet moudrost a dovednost krále a velitele p ři správě cíve ejných ři soukromých, které mu svěřuje B h (P 8,15-16). B h je zde podle Daniela Estese poznán jako řzdroj hodnot, nad je a úřelu a moudrost je vykreslena jako jakási spojnice mezi ním a lidem,⁵⁹⁴ z níž plyne chytrost, prozíravost a odpor ke zlému, dále odvrací od povýšenosti, pýchy, zvráceného jednání, aby poskytla dobrou radu, pohotovou pomoc a sílu k vládě.⁵⁹⁵

Hlas moudrosti je určen všem lidem bez rozdílu, nebo se staví na nejvýznamnější (8,2) a nejrušnější místa obce a svatyně (1,20-21.8,3-4), odkud oslovuje všechny lidi. Na konflovatkách volby (1,19) povolává jak ty, kteří chtějí kráčet cestou moudrých, tak rovněž ty, kteří chtějí zvolit cestu hlupáků, protože šejším potřebou je být s lidskými syny (8,31). Hlas moudrosti a rozumnosti (8,1) proto nepředstavuje řládné tajné poznání, ale universální, řivodárné poznání Boha.⁵⁹⁶ Rozum založený na Bohu je tak velmi cenným ukazatelem pravé cesty (8,10-11).

Přesto kniha Přísloví klade silný důraz na odlišení hlupáků od moudrých. Lidé první skupiny totiž, na rozdíl od moudrých a rozumných, nezachovávají zákon a jejich pošetilost spočívá v tom, ře nejsou schopni zahlédnout tragický konec plynoucí jako důsledek z jejich vlastních rozhodnutí (P 1,30-32). Mezi hlupáky jsou tedy zařazeni prostoduchí p řestupující zákon pro svou nevědomost (např. Ez 45,20), posmívající se pro svou pýchu a namyšlenost (např. Iz 28,14) a hlupáci pro popírání Boží péře a Božího soudu (např. fil 94,7).⁵⁹⁷ Právě poznání Boha, změnání smýšlení a jednání a spokojený řivot jako důsledek tohoto p řiklonu k Bohu

⁵⁹¹ Srov. BI, M. *P řisloví ó Kazatel ó P řise*, s. 53.

⁵⁹² Srov. BARUCQ, A. Moudrost. In LEON ó DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 243.

⁵⁹³ Srov. LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 203.

⁵⁹⁴ ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 25.

⁵⁹⁵ Srov. BI, M. *P řisloví ó Kazatel ó P řise*, s. 53.

⁵⁹⁶ Srov. ATKINSON, D. *The Message of Proverbs*, s. 31.

⁵⁹⁷ Srov. BI, M. *P řisloví ó Kazatel ó P řise*, s. 23.

je téma, ke kterému Moudrost smůje, když se ptá: šDokdy budete (í), hlupáci, poznání nenávid t?õ (P 1,22).

Vyvrcholením t chto pasáflí jsou p edlofená zaslíbení zalofená na vztahu k Bohu a jeho moudrosti: bezpečný flivot (1,33) a zalíbení u Hospodina. Zatímco protivníci tohoto vztahu si p ivozují násilí na du-i a smrt (8,32-36). lov k je jasn postaven p ed volbu mezi plody moudrosti a plody hlouposti shrnuté v 9. kapitole.⁵⁹⁸ Atraktivita moudrosti je zalofena zejména na zaslíbeních evokovaných metaforou stromu flivota (3,18). A koliv plody v ného flivota byly v rájí lov ku odep eny (Gn 3,22), plody spokojeného pozemského flivota jsou nabízeny t m, kte í hledají moudrost celým srdcem: šευθεσθε καρδίανõ, p íp. srozum li srdcem (P 8,5; BKR), které švní má moráln náboflenskou dimenzi moudrosti, jefl srdce oblaflujeõ⁵⁹⁹ (2,10).

Za základní korektiv poznání, moudrosti, i um ní povafluje kniha P ísloví ten stav, o kterém Tmlamoun uzavírá úvodní slova své knihy: šPo átek poznání/ moudrosti je báze p ed Hospodinemõ (P 1,7/ 9,10). Tento výrok je zároveň klí ovým konceptem mudroslovné literatury Písma (mj. fil 111,10. Job 28,28. Kaz 12,13).⁶⁰⁰

V tomto ohledu je v-ak nutné odli-it báze od oby ejného lidského strachu, a koliv je v Písmu ve spojení s pocitem bázň Boffí p ítomen i strach a zd -ení (nap . Ex 19,16). Báze je p esto více spojována s pocitem pesafnosti,⁶⁰¹ který bývá ozna ován jako mysterium tremendum.⁶⁰² V Bibli v-ak také v souvislosti s vyvolaným pocitem bázň (nap . p i setkání s Bohem) zaznívá výzva k d v e v Boha (nap . Gn 15,1), a proto spí-e nefl o strach z Boha, nebo strach p ed Bohem, je kladen d raz na úctu k Bohu, váflnost jeho slov (Dt 6,2.5.13), zboflnost (Sir 1,11-20),⁶⁰³ a tedy flivot s Bohem v úzkém personálním vztahu s ním.

Stabilita lidského poznání a moudrosti je p edev-ím zalofena na vztahu k Bohu, po n mfl lidské srdce touflí (fil 42,2), nebo šza átek moudrosti je báze p ed Hospodinemõ (P 9,10), jeho poznání je rozumnost, která spo ívá v odmítnutí zla (8,13). Báze p ed Bohem tak má být projevována ochotou nechat se pou it p ed spoléháním jen na své vlastní síly (3,7), na jejichfl základ m fle dojít ke zkreslení morálního chápání.⁶⁰⁴ Úcta k Bohu, jeho zákonu, ale také ke generacím p edk je proto chápána jako vhodný orienta ní bod pro posuzování konkrétních návrh e-ení jednotlivých problém lidského flivota.⁶⁰⁵

⁵⁹⁸ Srov. LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 208.

⁵⁹⁹ ATKINSON, D. *The Message of Proverbs*, s. 34.

⁶⁰⁰ Srov. ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 35.

⁶⁰¹ Srov. AUVRAY, P. Báze Boffí. In LEON ó DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 20.

⁶⁰² Srov. OTTO, R. *Posvátno*, s. 26-35.

⁶⁰³ Srov. AUVRAY, P. Báze Boffí. In LEON ó DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 21.

⁶⁰⁴ Srov. ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 97.

⁶⁰⁵ Srov. BI , M. *P ísloví ó Kazatel ó Píse* , s. 57.

Bible ve svém pojetí autority klade hlavní důraz na uznání autority Boflí, nebo Boha představuje jako Stvořitele a resp. autora reality, jenž vtiskuje v němu stvořenému smysl a řád. Zároveň se však Bůh zjevuje svému, a stává se tak do jisté míry i autorem i spíše iniciátorem svého poznání a resp. sebezjevení v dějinách spásy.⁶⁰⁶ V postoji bázně Boflí však nejde ani tak o hodnocení možnosti poznatelnosti Boha, ale spíše o rozlišení vztahů, resp. hierarchizaci vztahů, mezi Bohem a jeho stvořením, nad nímž Bůh svrchovaně vládne a je mu se zjevuje.⁶⁰⁷ Báze Boflí proto, mimo své jiné významy, představuje v domění podřízenosti a vydanosti člověka Bohu v otázce jeho poznání, nebo bez jeho revelatorní iniciativy by člověk o Bohu vypovídal jen poskrovnu. Koncept poznání mudroslovné literatury je proto podle Estesepostaven zejména na předpokladu, že špokud vě záleží na Bohu, pak nic nemůže být interpretováno bez ohledu na něj.⁶⁰⁸

Ve způsobu poznání, jak jej prezentuje kniha Písloví, tak šnejde jen o ryze racionalistický nebo empiristický projekt shromáždění informací a vdeckých faktů, ale o bádání nad významy, které jsou založeny v Bohu.⁶⁰⁹ Báze Boflí není pouhým šodmítnutím rozumu a přijetím víry bez racionální reflexe,⁶¹⁰ jak upozoruje Collins, ale spíše pokorným vdomím, že člověk není vrcholným bodem universa, ale jeho součástí před Boflí tváří.⁶¹¹ Toto pokorné vdomí se nestává jen metodou přístupu ke zkoumání, ale zároveň odkazuje k vdomí přesehu a stává se počátkem poznání Boha (P 2,5). Nejde tedy o strach, který by zabral i ochromoval touhu po porozumění, ale o báze ve smyslu touhy po poznání ve slufb Bohu.

To je vhodně ilustrováno v následujícím rozboru, který se bude vnovat n kterým epistemologickým aspekt m pojmu autority vze-lým z etby prvních čtyř kapitol knihy Písloví. Tyto kapitoly prezentují souvislý a jednotný text výchovného proslovu otce k synovi. Otec v této e i dává synovi řadu rad, napomenutí a varování. Autoritu svých slov odvíjí od Boflího zákona a ze zkušeností předchozích generací i své vlastní, přiměl počátek a závěr jeho argumentace tvoří poetické shrnutí témat, o kterých hovoří a které klade na srdce svému synovi (1,20-33).

Pro knihu Písloví je základem výchovy a formace poznání, moudrosti, i umění přede-věním vztahů lásky a důvěry ke zkušenosti předků (tradicí) a k Bohu provázený předpokládáním ochotou nechat se poučit. Toto tvrzení se jednak opírá o výzvu otce k nepřelivému naslou-

⁶⁰⁶ Srov. NEWBIGIN, L. *Truth and Authority in Modernity*, s. 16.

⁶⁰⁷ Srov. ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 27.

⁶⁰⁸ ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 36.

⁶⁰⁹ OGDOWD, R. P. A Chord of Three Stands. In *The Bible and Epistemology*, s. 67.

⁶¹⁰ COLLINS, J. J. *Proverbs, Ecclesiastes*, s. 16.

⁶¹¹ Srov. BIL, M. *Písloví o Kazatel o Píse*, s. 18.

chání (2,1-5) a napodobování jeho p íkladu (4,11), jednak o výzvu k bázni Boffí (nap . 1,7), jak jifl bylo nazna eno. Tím se vedle tématu tradice otevírá zejména téma vztahu k autorit prost edníka poznání. Neustále nesená tradice, jejímifl plody jsou zformulovaná jednotlivá p ísloví jako moudrost p edk p íjatá jejich potomky, je totifl projevem oboustranného vztahu lásky a d v ry syn k otc m jako p írozeným autoritám, kte í si po mnohá pokolení p edávají zku-enostmi prov enou moudrost.

První snahou o upoutání synovi pozornosti je upozorn ní na flivotní styl jeho rodi , který má synovi sloufít jako p íklad, jemufi se m fle p ípodob ovat (1,9).⁶¹² Otec si je totifl v dom, fle stejn tak se m fle jejich syn ztotofnit s negativním p íkladem h í-ník (1,10), a proto odhaluje moflné d sledky rozhodnutí mezi t mito protikladnými p íklady (1,32-33). Rodi ovský p íklad a rodi ovské kárání jsou tak synovi nabídnuty jako první zákon jeho flivota (1,8: תורה ó pou ení EP; nau ení BKR; law NKJ), jako jakýsi první ukazatel cesty.⁶¹³

Otci v-ak nejde jen o prosté sly-ení, nebo naslouchání, ale o niterné p íjetí jeho slov (2,1-2). Ve 2. kapitole totifl nep edstavuje prosp ch z moudrosti v podob ímperativ , ale na bázi zaslíbení a jejich napln ní (nap . 2,4-5), a proto krok za krokem poukazuje na jakýsi svobodný, nikým nevnučený, vývojový postup v úsilí stát se moudrým v relaci porozum ní ó získání schopností.⁶¹⁴

Ufítek, který vyplývá z postupného osvojování moudrosti, je trojí. Prvním je poznání, fle za v-ím ve sv t stojí B h, který stvo ení poskytuje ád a garantuje pravdivost zákona (2,6-9). Druhým je zaujetí postoje vnit ní integrity (2,10) a t etím je neoblomnost v rozhodování vyplývající z druhého prosp chu moudrosti (2,12-15).⁶¹⁵ Takový koncept poznání v sob obsahuje jak racionální stránku reflexe otcových ponau ení (spí-e 2,1-8), tak i etickou stránku v osvojování si rozumem p íjatých hodnot (spí-e 2,9-15), nebo podle intencí knihy P ísloví šhlupáctví spo ívá práv v tom, fle po-etilí nechápou Boffí zákon, a proto h e-í, ō jak upozoruje Estes.⁶¹⁶

Knih P ísloví nep edstavuje autoritu prost edníka náboflenského poznání v jakési vzne-ené a tajemné odd lenosti od ostatních, ale v úzkém vztahu k t m, kterým toto poznání prost edkuje. Oprávn nost nad azeného í lépe v d ího postavení autority je z ejmá pro její prvenství v poznání, v osvojených dovednostech, morálních postojích a flivotních zku-enos-

⁶¹² Srov. ATKINSON, D. *The Message of Proverbs*, s. 38.

⁶¹³ Srov. BI , M. *P ísloví ó Kazatel ó Píse* , s. 20.

⁶¹⁴ Srov. LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 120.

⁶¹⁵ Srov. BI , M. *P ísloví ó Kazatel ó Píse* , s. 25-26.

⁶¹⁶ ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 50.

tech.⁶¹⁷ Vztah, který se vytváří mezi autoritou a jejím posloupníkem, je však spíše pirovnáván k autoritě otce co do vztahu náklonnosti k podřízené osobě jako otce syna, ale i k autoritě mistra co do obsahu poznání předávaného učiteli.⁶¹⁸

Ve třetí kapitole knihy Písloví je patrná otcova snaha položit určitě mantinely synovu samostatnému rozhodování (3,5.7). Nejde ani tak o omezení individuální svobody rozhodování, ale spíše o vyvarování se svéhlavosti (1,25). Otec se snaží vést svého syna spíše k šprogramu sebeodevzdání se⁶¹⁹ autoritě otce a Bofí. Jde o výzvu upřednostnit více komunitní racionalitu nesenou moudrymi a spravedlivými předky, ale i souasnými, před individuálními libovlí, ⁶²⁰ nejl bude zahrnut proces výchovy a nejl syn zcela pochopí Bofí zákon a smysl tradice. Nejde však o podcenění slov ka,ž jak upozoruje Miloš Biš, šale o jeho reálné ohodnocení. Slovo k je teprve slovo kem, je-li bytostně zakotven v Hospodinu,⁶²¹ ve slubě Bohu a v ochotě nechat se poučit (3,1.5-6), ale i ve schopnosti pracovat samostatně stejně jako v souhře se svými kolegy (2,20). A tak se otec na základě své zkušenosti snaží vyvarovat syna od mofných omylů, i kdyfl osobní zkušenost omylu předináí ršst, pokud slovo k pozná svou mýlku a napravuje ji. Dobrý otec jistě nechce tuto předléžitost svému synovi brát, ale snaží se jej vychovávat k prevenci vůči omylu v pokorné ochotě nechat se poučit.⁶²²

Ve čtvrté kapitole knihy Písloví vysvětluje otec, fl předává to dobré, co získal jako moudrost a co sám pochopil jako velmi užitečné od svých předků jako autoritu, která se osvědčuje v jeho flivotě (4,2-4). Představuje tradici jako předjatou moudrost, která se projevuje v poznání jako soubor informací, v porozumění jako způsob výkladu tohoto poznání, v učení a jednotlivých instrukcích svých předků. Přitom kvalita tohoto učení nespoívá v tom, fl by šlo o nějakou novinku, ale o starobylé učení prověšené flivoty lidí předcházejících pokolení.⁶²³ Jeho syn se k této tradici má předklonit a nést ji také svým synům, nebo šnaručení této tradice by se v nastupujícím pokolení mohlo projevit zhoubně jako dezorientace smysluž (4,10-13.20-21).⁶²⁴ Tradice je tak pojímána jako moudrý odkaz předků, jako předklad jednání a způsob řešení problémů.

⁶¹⁷ Srov. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 308.

⁶¹⁸ POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 29.

⁶¹⁹ HORNE, M. P. *Proverbs - Ecclesiastes*, s. 55.

⁶²⁰ Srov. HORNE, M. P. *Proverbs - Ecclesiastes*, s. 56.

⁶²¹ BIŠ, M. *Písloví ó Kazatel ó Píse*, s. 28.

⁶²² Srov. ESTES, D. *Hear, My Son*, s. 48.

⁶²³ LONGMAN, T. *Proverbs*, s. 148.

⁶²⁴ BIŠ, M. *Písloví ó Kazatel ó Píse*, s. 36.

6.2 AUTORITA BOHŮHO ZJEVENÍ

Polányi chápe náboženské poznání spíše jako šakti bohoslužby, jakou je člověk uchvácen a v ní je ponořen. (1) A proto Bůh nemůže být popsán na základě prosté observace, je zakotven v rozmanitém vztahu odkázaném na zjevení a zakotveném v celoživotní pokorné službě. Modlitba, vyznání víry, rituály a kázání církve jsou vodítky poznání směřujícími k Bohu jako svrchované autoritě, ve které je toto jednání a způsob poznání založen.⁶²⁵ Thomas Torrance spatřuje v tomto bohoslužebném aktu poznání především pokorné setkání člověka s realitou Bůh, ne proto, že by do této reality mohl člověk jednoduše vstoupit, ale vstupuje do ní, protože se mu sama otevírá a nechává se poznávat.⁶²⁶

Zájem o poznání Boha vede poznávajícího, stejně jako náboženskou komunitu jakožto celek, k přebývání (angl. indwelling) ve zkoumané realitě Boha, je-li se sám zjevuje a manifestuje.⁶²⁷ Polányi tuto přinnost chápe jako inteligentní kontemplaci (angl. intelligent contemplation), je-li se vztahuje jednak k promýšlení obývané reality, jednak k uznání nejvyšší autority Boha. Vlivy šesamotné pozorování nepostažuje k tomu, aby byla skutečnost Boha v ní zachycena.⁶²⁸ Pozorování postažuje toliko k reflexi okolností poukazujících na zvláštní charakter Bůhého jednání v dějinách nebo na projevy jeho existence v přirozené realitě světa. Proto Polányi vidí v náboženské oblasti toto přebývání především ve fenoménu bohoslužebného aktu poznání, protože šBůh může být milován a uctíván, nikoliv pozorován.⁶²⁹

První autoritou náboženského poznání, která před člověkem stojí, je tedy sám Bůh a zdrojem poznání je zkušenost životního bohoslužebného a revelatorního setkávání s ním. ŠTato zkušenost nevyrstává jen z lidských zdrojů a člověk není její příčinou,⁶³⁰ jak zdrazžuje Peter Forsyth. ŠZkušenost zjevení je spíše materiálem, od kterého žadná náboženská epistemologie pracovat.⁶³¹ Nejde však o popisní aktivitu člověka, který by jen pasivně přijímal poznatky o Bohu. Bohoslužebný vztah předpokládá aktivitu obou žinitelů vzájemného vztahu: aktivitu zjevujícího se Boha, který se člověku prostednictvím dějinných událostí představuje, stejně jako aktivitu člověka vnímajícího a reflektujícího Bůhí jednání v dějinách a reagujícího na ně. Lidský žinitel je však odkázan na autoritu Bůhí iniciativy, která odvádí poznávajícího od sebe samotného a svých projekcí žižkreslujících teorií k náležitému poznání Boha odpoví-

⁶²⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 279, 281.

⁶²⁶ Srov. TORRANCE, T. F. The Framework of Belief. In *Belief in Science and in Christian Life*, s. 6.

⁶²⁷ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 20.

⁶²⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 196.

⁶²⁹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 198.

⁶³⁰ FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 24.

⁶³¹ FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 92.

dajícimu jeho pravé podstaty.⁶³² Ilov k se tak v rámci nábofenského poznání nestává ni ím jiným nefl Boffím u edníkem v nábofenské komunitě, jífl je ílenem.

Zjevení je tudífl chápáno jako interakce Boha a ílov ka, p í emfl obsah jejího sd lení musí být komunikován í spí-e prost edkován takovým zp sobem, aby jí poznávající mohl vnímat, uchopit, promý-let, ínit jí svým vlastním poznáním v souhrnu poznatk a formulací vztah a dále p edávat osvojený obsah poznání.⁶³³ Obsahem tohoto typu poznání pak není jen explicitní vyslovení íánk víry, ale í implicitní í tacitní zachovávaný vztah podn cující poznávajícího k vytvo ení postoj , které není nezbytn í nutné vyslovit, í moflné popsat.

P íjemce poznání Boha se tak sám následn í stává prost edníkem tohoto poznání a jeho autorita je odvozena od Boffí autority, která zakládá první kontury autority lidských prost edník Boffího poznání, jakými jsou míra autoritativnosti prost edníka stejn í jako mofnosti autonomie p íjemce, úzký vztah mezi ob ma vyjad ený principem u ednictví, obsah a zp sob p edávání poznatk , dále komunitní charakter poznávání vyjad ující spole né úsilí o poznání Boha a kone n í tradici bádání a formulací poznání.

6.3 NOSITEL AUTORITY

V oboru nábofenské epistemologie zastává osoba ílov ka poflívajícího d stojnost autority, jak jífl bylo nazna eno vý-e, p edev-ím roli prost edníka autority Boffí. To se ned je pro n jaký posvátný útlak lidstva ze strany Boha, ale proto, fle lidská autorita prost edkuje to, co B h odhalil celku lidstva prost ednictvím jednotlivce. Tento jednotlivec dosv d uje svou personální zku-eností a svým poznáním to, co B h svým sebezjevením odhalil. Napomáhá tak navázání vztahu s Bohem, který p edev-ím sám v kontinuit í svého jednání ve prosp ch lidstva garantuje smysluplnost a pravdivost íeho, s ím navazuje vztah s ílov kem v rámci d -jín spásy.⁶³⁴

Jakákoliv odchylka, í opomenutí, nebo p ekroucení smyslu obsahu Boffího zjevení pak samoz ejm í naru-uje í oprávn nost ílov ka prost edkovat tento vztah s Bohem, který by neodpovídal zamý-ílenému a tradicí prokázanému obsahu a zp sobu vztahu s Bohem. Prost edník nábofenského poznání tak nemá sledovat jen obsah, ale rovn ífl í zp sob jakým B h s ílov kem jedná p í zachování jeho autonomie. Tato skute nost pak vylu uje jakýkoliv autoritá ský eliticismus, v n mfl by se ur íté osoby vyvy-ovaly svým postavením nebo svým po-

⁶³² Srov. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 94-95.

⁶³³ Srov. NEWBIGIN, L. *Truth and Authority in Modernity*, s. 18.

⁶³⁴ Srov. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 21.

znáním nad ostatní,⁶³⁵ stejně jako oligarchizaci náboženské komunity, ve které by si určitá výlučná a uzavřená skupina osob uzurpovala právo rozhodovat o obsahu v rouky.⁶³⁶ Nejde, přirozeně, o popření autority skupiny odborníků, ale o důraz na kooperaci nositelů autority s těmi, kterým své poznání prostědkují.

Otcovský koncept autority naznačuje ideální podstatu a poslání autority prostředníků náboženského poznání. Toto poslání spočívá na těchto základních pilířích. Prostředníci poznání mají pomáhat formovat náboženskou komunitu úzce vztaženou k Bohu a tedy nikoliv k sobě. Mají rovněž předávat učením přijaté a rozvíjené toutéž komunitou a prostředkované různými pedagogickými formami. Sami pak mají zůstávat otevřeni transcendenci Božího působení a vedení prostřednictvím Ducha svatého.⁶³⁷ Jinými slovy, mají v rámci předávat to, v čem sami byli vychováni a co sami obdrželi (obdobně 1 Kor 15,3).

Místo autority tak není v autoritářské nadřazenosti, a koliv s podobnými riziky se osoby zastávající roli autority musí vypořádávat. Avšak díky vlastní sebeformaci a v zájmu zachování náležitěho poznání Boha by měli nositelé autority spatřovat švou esenciální funkci spíše v rámci nasměrování volby i zájmu, které jsou orientovány společným dobrem jednotlivce i náboženské komunity.⁶³⁸

Yves Simon proto spatřuje základní podstatu poslání autority v úloze, jakou mohou tyto osoby zastávat. Špokud je úlohou badatele hledat poznání, pak na sebe bere autorita podobu svádka poznání, nebo dosvědčuje to, čím badatel dosud nemá zkušenost, a doprovází a pomáhá korigovat kognitivní proces. (í) Pokud jde o formaci i spíše v rámci tréninku studentů budoucích badatelů o p íp. teolog , zastává autorita spíše úlohu mistra, který napomáhá osvojení metod a jiných dovedností.⁶³⁹

Navzdory možným rizikům se výhody autority jeví plodnými. Polányi v této souvislosti chápe autoritu obecně, při zachování principů výše zmíněných, spíše jako šsubjekt vytvářející všechny nejdůležitější interpretace poznatků z centra badatelské komunity, u nichž se předpokládá, že má autentický kontakt s fundamentálními zdroji poznání, ze kterých vyrůstá sama tradice bádání a ze kterých může být obnovována. Proto tato autorita pochopitelně požaduje nejen oddanost zásadám tradice bádání, ale i podřízenost konečnému úsudku oficiálního centra.⁶⁴⁰

⁶³⁵ Srov. GAILLARDÉZ, R. R. *Teaching with Authority : A Theology of the Magisterium in the Church*, s. 133.

⁶³⁶ Srov. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 372.

⁶³⁷ Srov. NEWBIGIN, L. *Truth and Authority in Modernity*, s. 28-30.

⁶³⁸ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 51.

⁶³⁹ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 84. 96.

⁶⁴⁰ POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 45.

Tato podízenost se však neobejde bez vzájemného vztahu. Polányi tento vztah vyjadřuje principem učednictví, v jehož rámci je vytvořen vztah mezi mistrem a jeho učedníkem, který se pod vedením svého mistra uvádí do tématu svého oboru, společně volí témata bádání a techniky řešení, společně reagují na nepředvídatelné obtíže a diskutují nad problémy hem řešeného projektu s ohledem na diskuse vedené v rámci badatelské komunity.⁶⁴¹ Polányi doslova cituje knihu Písloví (9,5) šdomlouvej moudrému a bude tě milovat, když vysvětluje, že ochota nechat se poučit je jednou z možností, jak se vyhnout omylu.⁶⁴² Na jiném místě pak Polányi doplňuje, že tento vztah naplněný oboustrannou důvěrou je bezpodmínečně nutný, protože učedník následuje svého mistra dokonce i ve chvíli, kdy není sto analyzovat nebo vysvětlit efektivitu jednání svého učitele, a proto si napodobováním osvojuje i takové typy umění, které nejsou explicitně formulovány.⁶⁴³

Polányi v této souvislosti připomíná rozlišení dvojí dimenzi poznání. Obvyklým typem poznání, o němž je nejastěji řeč, je artikulovaný obsah poznání, který je předáván slovy, pojmy a definicemi prostřednictvím výuky. Avšak vedle tohoto obsahu poznání je učedníku předáváno také pojmy nspecifikovatelné tacitní umění bádání, které je představeno jako rozmanitý komplex umění poznávat, jaký nemůže být zcela a beze zbytku specifikován, a tudíž nemůže být ani explicitním způsobem předán.⁶⁴⁴ Nejde totiž o nějakou mechanizaci bádání, při které by bylo možné naordinovat i předem definovat nebo využít, jak objevu dosáhnout. Jde spíše o tacitní formaci učedníkovu citu pro bádání, na jehož základě badatel intuitivně postupuje v souladu s artikulovaným vzděláním a příspívá tradice badatelské komunity a k vyslovení toho, co je ostatním skryto.⁶⁴⁵

Šuťit se příkladu mistra, což pokračuje Polányi, šznamená podídit se jeho autorit na základě vztahu a důvěry k němu.⁶⁴⁶ Nejde totiž o nic menšího a nic většího, než o přebývání, či lépe souflití, učedníka v mistrově přítomnosti, jako o přebývání či souflití syna s otcem. ŠPod mistrovým vedením pak učedník prochází celou řadou zkušeností, které vedle citu pro obor, formují také vztah k oboru jako jakési tacitní znaectví (angl. *connoisseurship*) a orientaci v oboru,⁶⁴⁷ které nelze předat jiným způsobem než imitací, či nápodobou v procesu, který spíše odpovídá výchově.

⁶⁴¹ POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 29.

⁶⁴² Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 25.

⁶⁴³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

⁶⁴⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

⁶⁴⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

⁶⁴⁶ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 53.

⁶⁴⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 54.

Charakteristický rys této situace spoívá ve snaze porozum t výkonu mistrový dovednosti. U edník se p itom musí pokusit vstoupit do mistrový mysli a mentáln kombinovat hnutí, která jeho mistr kombinuje prakticky. Jinými slovy, musí si osvojit takový vzorec jednání, který bude podobný vzorci jednání jeho mistra. Celý proces tak tkví v u edníkov snaze korelovat vlastní dovednostní pohyby s dovednostními pohyby svého mistra tím, že se bude snažit do projev tohoto provedení vstoupit zven í a p ebývat v nich. V rámci tohoto p ebývání dojde k interiorizaci t chto pohyb a osvojení si vlastního zp sobu provedení. Afl u edník dosáhne samostatnosti, bude opakovat vzorový p íklad svého mistra takovým zp sobem, že nebude schopen vyslovit, co d lá, pro to d lá a jak se to nau il, ale bude to um t provést a bude v d t, kdy to má provést, protože samo provedení se stane sou ástí jeho tacitního um ní. Prost edníky této nápodoby jsou i zde kognitivní vodítka smyslu, která vedou u edníkovu subsidiární pozornost afl k vyno ení um ní dovednosti v jeho mysli. Dovednost tak není jen odpozorována, ale zároveň kontemplována a asimilována.⁶⁴⁸

Spolu s dovedností si v-ak u edník osvojuje rovn í ideály, standardy a d razy v dec-ké práce, které mistr zastává, anifl by o tom u edníka informoval, protože ani ty nejsou zcela sou ástí výuky. Jsou spí-e sou ástí provedení dovednosti samotné ó jakofto sou ást um ní poznávat. šfiádná dovednost,ž jak zd raz uje Polányi, štotifl nem že být p edávána tak, že by její konstituenti mohli být odd leni, nebo v d sledku jejich vyd lení by do-lo k paralyzování výkonu dovednosti.ž⁶⁴⁹

Polányi v-ak upozor uje také na to, že proces p edání um ní není jednostranný, ale že šv poslední fázi musí u edník spoléhat [i ekat] na to, že [zda] sám v sob objeví cit pro výkon dovednosti, i pro výkon um ní poznávat, protože k tomu fládný mistr nem že napomoci.ž⁶⁵⁰ Tento cit u edník bu má, a proto m že své um ní poznávat rozvíjet, nebo se musí smít s jeho absencí a od svých badatelských ambicí upustit.

6.4 KONTURY VZTAHU MISTRA A U EDNÍKA

Z podstaty svého postavení a z obsahu svých poznatk a zku-eností má podle Petera Forsytha autorita mistra, otce i star-ího šsamoz ejmou moc ínit spolehlivým to, co koná, nebo zadat ád u ebního programu, a proto má také právo fládat jeho zachování a poslu-nost v procesu u ení, stejn jako fládat d v ru v teoretickém p edm tu p edávání poznatk .ž⁶⁵¹ Proto vztah, který mistr se svým u edníkem navazují, má podle Yves Simona švytvá et po-

⁶⁴⁸ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 29-30.

⁶⁴⁹ POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 126.

⁶⁵⁰ POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 126.

⁶⁵¹ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 95.

služnost takového druhu, je-li je vyvolávána zejména úctou, důvěrou a láskou u edníka ke svému mistru. (1) Jde totiž o zcela zvláštní vzájemnou náklonnost, která napomáhá p e- tvo ení osoby u edníka i jeho v le. 652 Obdobný postoj je však fládán i od mistra, který šje láskou k u edníku motivován zdokonalit jeho kvality a posouvat jej k prohloubení znalostí oboru a v atmosfé e vzájemného p átelství sdílet samotný p edm t oboru. 653

Simon upozor uje na p irozenou skute nost, fle šautorita ásto substituue lidského jednatele, který pro svou nedosp lost v poznání nem fle pe ovat o své vlastní v ci, a tak je zastupován autoritou, která vyrovnává to, co prvnímu schází (a ufl jde o nedostatek poznatk , nedokonalost v ovládnutí techniky bádání, neschopnost podat d kazní materiál apod.). Nem fle v-ak potla it autonomii a originalitu svého u edníka. 654 Jde o zachování obdobného vztahu, jakým B h vytvá í spole enství s lov kem, proto fle šskute ná autorita má zachovat svobodu u edníka, a p eci jej ovlivnit. Není proto mocí nad u edníkem, ale spí-e posilou v jeho prosp ch. (1) Nep edstavuje sama sebe a neprosazuje sv j prosp ch, ale prezentuje realitu a prost edkuje vztah k ní, 655 jak uzavírá Forsyth.

Vztah k autorit mistra, vý-e zevrubn ji zd razn ý, je zcela zásadní pro formaci u edníka a jeho následné bádání. D leffitost a neoddlitelnost tohoto vztahu jednak potvrzuje skute nost, fle v rámci konfliktu s autoritou se proces p edávání a formování poznání vý- znamn znesnad uje, 656 jednak d leffitost vztahu dokazuje i to, fle šv t-ínu sumy poznání na- bývá u edník v tradici poznání, které bylo formováno úsilím p edchozích generací a p edáno jeho mistrem, 657 jak upozor uje Lesslie Newbigín. U edník je tak vázán jakousi vnit ní po- vinností p íjmout tuto sumu poznání s d v rou ke svému mistru a k p edchozím generacím badatelské komunity a zachovat jim v rnost, nebo není sto provést d kazní -et ení o celém obsahu takto p edané sumy poznání. 658 Jeho následné bádání tak bude stav t na d v e v po- znatky, je-li p íjal, cofl mu v-ak zároveň uleh í jeho práci.

Adept poznání proto nejprve hledá odborníka ó prost edníka, který je nejen inspirativ- ní pro jeho osobu a jeho práci, ale který bude ochoten a schopen navázat d v ryplný vztah v rámci výuky a formace. Výhodou tohoto vztahu, jak jifl bylo zmín no, je mořnost vzájem- ného sdílení procesu poznání t eba ufl v rámci formace u edníka, dále spole nou volbou za- mý-leného výseku oboru í problematiky, spole nou volbou techniky e-ení, spole nou reakcí

652 FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 58-59.

653 SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 135.

654 SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 133.

655 FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 315-316.

656 Srov. POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 33.

657 NEWBIGIN, L. *Truth and Authority in Modernity*, s. 12.

658 Srov. POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 25.

na nep edvídatelné potífle projektu, vzájemnou a společnou diskusí nad tématy oboru i o pr b hu projektu, na n mfl oba více i mén spolupracují.⁶⁵⁹

Postupem času se pak u edník stane odborn více dosp lým, samostatným a zodpov dným, ale také více nezávislým na svém mistru, i kdyfl základ jeho poznání a formace bude jifl nap í-t tvo it to, co mistr do svého u edníka vložil, a ufl zp sobem explicitním (formulovanými poznatky), i tacitním (intuitivním osvojením technik nap . v rámci nápodoby).⁶⁶⁰

6.5 PROBLÉM AUTORITY: BALANCOVÁNÍ MEZI AUTORITOU A AUTONOMIÍ

Je z ejmé, fle aspekty autority není mofné omezovat pouze na obrazy otce i mistra, kte í doprovází své sv ence. Richard Gaillardetz proto upozor uje, fle je nutné také uváflit obraz u itele, i spí-e obránce v rouky i sumy poznání, který nese šodpov dnost za celek náboflenské i odborné komunity, která je centrována kolem doktríny lánk víry, ale zároveň se pod izuje subjektu a objektu normativního u ení.⁶⁶¹ Gaillardetz s ohledem na tento aspekt poukazuje na jakýsi transcendentální základ autority. Ten spo ívá na prvotním uznání autority Boflí. Poslu-nost, která z tohoto vztahu vyr stá, motivuje prost edníka náboflenského poznání k innosti v intencích kodifikovaného obsahu Písma svatého. To znamená k jednání v otev enosti v í Boflímu vedení v rámci d jin spásy s apelem na jistou snahu jednat a smý-let ve shod s morálním kodexem implikovaným z obsahu a zp sobu Boflího sebezjevení.⁶⁶²

Prost edník poznání Boha je tak sám vázán jakýmsi stupn m poslu-nosti sdílet poznání Boha s ostatními, p edávat, korigovat a hájit je. Tento postoj v-ak v sob zachovává jak roli obhájce vyřadujícího poslu-nost v í sum poznání, tak roli sv dka dosv dujícího svou personální zku-enost poznání i roli mistra napomáhajícího k osvojení technik poznání, ani fl by nutn muselo dojít ke kolizi mezi t mito rolemi autority. Sama normativní formulace doktríny náboflenského poznání,õ jak pí-e Gaillardetz, šprochází vývojem promý-lení, p edávání pomocí symbol a rituál nebo disciplinárními p edpisy a nabývá tak r zných funkcí, je fl v sob obsahují vý-e zmín né aspekty tradice.⁶⁶³

Jako doklad této provázanosti aspekt tradice a autority jmenuje Gaillardetz ty i charaktery normativní formulace doktríny. Prvním je konfesní charakter vyjad ující obsah víry náboflenské komunity p edstavovaný závaznými lánky víry. Druhým je doxologický charakter prezentující bohoslufební akt, v n mfl lov k vyjad uje svou odpov na p edávaný sou-

⁶⁵⁹ Srov. POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 29.

⁶⁶⁰ Srov. POLAYNI, M. *Personal Knowledge*, s. 49.

⁶⁶¹ GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. xiii.

⁶⁶² Srov. GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 138.

⁶⁶³ GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 86.

bor komunitních přesvědčení. Těm je katechetický charakter konkrétně tvarující identitu jednotlivce náboženské komunity a čtvrtým je regulativní charakter definující a zpešující články víry v kontrastu k názorům jejich odporců.⁶⁶⁴ Učení náboženské komunity tak není jen souborem výroků vázaných poslušností přijetí, ale šaktivním přisvojením, kterému napomáhá vztah k autoritě, když učedník obo vzoru svého mistra, učitele a svádka představovaného poznání obo přijímá, asimiluje a transformuje obsah náboženského poznání⁶⁶⁵ ve svém životě, postojích a způsobech bádání rozvíjejících toto odevzdané poznání/ resp. víru. Autorita tak vnáší do procesu poznání organizační a profesní standardy, které obrací pozornost jednak k podstatě poznávaného objektu (charakteru reality Boha), jednak k postupům, je-li se v rámci tradice náboženského poznání osvobodily.⁶⁶⁶

Polányi v tomto smyslu definuje tři základní postoje, které může autorita v procesu poznání zaujmout k badatelskému projektu svých poslušníků, a kterými může oprávněně uplatnit svůj vliv, a to v podpoře konformity, nebo inovace bádání. První možnost se týká posouzení v rozhodnosti badatelského příspěvku, přičemž censura a jakýkoliv jiný zásah autority do procesu bádání je konán ve prospěch eliminace či odmítnutí neadekvátních výstupů. Druhou možnost vnímá v oprávněně posoudit odbornou hodnotu výstupu bádání a jeho systematickou významnost a plodnost. Třetí možnost spíše představuje postoj respektu k originalitě badatele, resp. k možnostem neokévaných invencí či objevů, ale i k důvěře v jeho vlastní sebekritiku.⁶⁶⁷

Téma cenzury a posuzování výstupů bádání vnáší do diskuse o autoritě rovněž problém obav z rizika a zneužití vlivu autority v neprospěch badatelů a jejich bádání a rovněž vnáší otázku po možnostech autonomie badatelů. Podle Simona jde zejména o problém špedudk, slepého tradicionalismu, neodvodných uspořádání systému, imperializace vlivu jednotlivých tematických směrů nad jinými, dogmatismus určitých typů učení či poznatků, egocentrismus oponentů apod.⁶⁶⁸ Taková rizika však přichází v úvahu ve chvíli, kdy autorita opomíjí rovnováhu všech rolí a na jejich úkor redukuje své poslání pouze na autoritativní nadhled nad badatelským projektem. Tehdy se vytrácí autentický vztah k učedníkovi a laskavý zájem o jeho formaci a nastupuje pouze zájem o téma či kánon bádání obhajovaný

⁶⁶⁴ Srov. GAILLARDÉTZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 87-91.

⁶⁶⁵ GAILLARDÉTZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 230.

⁶⁶⁶ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 52.

⁶⁶⁷ Srov. POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 53-54.

⁶⁶⁸ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 100.

autoritá skými elitami nebo oligarchickým p edsednictvem badatelské i náboflenské komuni-ty,⁶⁶⁹ jak jífl bylo zmín no vý-e.

Polányi p iblifljuje tento v decký dogmatismus a tradicionalismus, kterým netrpí jen oblast náboflenská (ale i komunita p írodov dc), jako šnabývání p evahy autority nad fakty a zd raz ování striktních pofladavk na kritéria bádání s pop ením dal-ích moflností inovativ-ního p ínosu badatele.⁶⁷⁰ Ani v da ani náboflenství proto pochopiteln neprezentují pouhou školekci fakt , ale spí-e systém fakt , které podléhají interpretaci odborné komunity.⁶⁷¹ Ji-nými slovy, prezentují systém podporovaný p íslu-ným typem odborné autority nebo autori-tou soudobého odborného pojímání problému. Pozitivn se tento postoj projevuje v jednot badatelské komunity, kterou sjednocuje autorita spole ného zájmu. Negativn se projevuje v opomíjení šrozsařlosti a rozmanitosti reality, jeřl poskytuje moflnost existence více p ístup ó by by -lo o jeden aspekt reality, ale i v p ehlířlení moflnosti vícera typ adekvátní argumen-tace vze-lé z jiných perspektiv bádání, cofl neumofl uje ani formulaci odli-ných termín poro-zum ní témuřl problému bádání.⁶⁷²

St edovou pozici nabízející ur ítá východiska e-ení tohoto problému uvádí Polányi svým výrokem o bádání jakořto šbalancování mezi autoritou a autonomií.⁶⁷³ Upozor uje, řle osoba badatele řnem řle být ani zcela svobodná, ani zcela poslu-ná, protořle má setrvávat v úct k fundamentálním prvkm svého bádání,⁶⁷⁴ cofl znamená k objektu poznání odhalují-címu se p ed badatelem, k autorit zku-en j-řho, k personálním moflnostem a limit m bádání a ke svému sv domí kontrolujícímu poctivost p ístupu.

Autorita by naproti tomu m la p edstavovat moc, která má badatele orientovat a inspi-rovat, a proto by poslu-nost podle Forsytha řnem la být vzdávána v zájmu míru a harmonie, ani nemá být konána z obavy p ed hrozbou a sankcemi, ale m la by být zastávána ve prosp ch bádání samotného. (í) Autorita u ítele a svoboda řláka jde proto ruku v ruce a ob p sobí ve vzájemné kooperaci ve prosp ch badatelské konverze řláka sm rem k prohloubení jeho po-znání a zvý-ení efektivity práce.⁶⁷⁵ Proto ani ústupek domluv autorit nemusí být vnímán jako osobní prohra, pokud není ústupek v le motivován agresí p íkazu ó zákazu, by dob e my-leného.

⁶⁶⁹ Srov. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 265.

⁶⁷⁰ POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 76.

⁶⁷¹ POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 65.

⁶⁷² POLANYI, M. *Knowing and Being*, s. 77.

⁶⁷³ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 59.

⁶⁷⁴ POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 51.

⁶⁷⁵ FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 285.

Ctnost odborné poslušnosti je, podle Simona, pojímána jako šuznání v t-í míry relevantnosti názoru zkušeného oproti vlastnímu, u kterého je vnímána jistá nedokonalost.⁶⁷⁶ Naproti tomu by bylo možné charakterizovat ctnost odborné pokory jako v domí vlastní podmínosti a závazku vůči objektu poznání a vyústěním do dobro. Proto také šten, kdo u í, u í v mezích a intencích svého oboru, kterému se pod izuje a ten, kdo naslouchá, pod izuje se autorit u itele, ale i t-ému oboru, kterému se společně v nují.⁶⁷⁷ V kone n-ém d sledku v-ak váha volby a rozhodnutí závisí na badateli samotném. Forsyth v této souvislosti zd raz uje právo a svobodu p íjemce poznatk na formulaci svého vlastního názoru, šnakolik je p íjemce kvalifikován a nakolik je jifl kompetentní se rozhodnout.⁶⁷⁸

Autonomní kooperace badatele s autoritou bádání proto p edpokládá vnímání švlastní kompetence bádání v porovnání s kompetencí p edch dc a p edstavených, zhodnocení vlastních schopností a míry vlastní originality, ale i adekvátnosti vlastních sm r bádání a možnosti nových objev .⁶⁷⁹ Tradice bádání p edchozích generací nemá být p ít flí ani zcela omezujícím i paralyzujícím faktorem, ale oporou pro vlastní bádání, jakým se badatel p ipojuje k dialogu v komunit bdatel nap í minulými generacemi.⁶⁸⁰

Badatel k zachování své osobitosti, originality, odli-nosti, ale i svobody bádání pot e- buje autonomii, i kdyfl obohacenou o podn ty autorit tradice. Staví tak šna propozicích za-ti- ovaných autoritou, které v-ak znovu shrnuje ó znovu promý-lí a soust edí se na to, co je-t nebylo vysloveno. Do jisté míry se tak podrobuje známému a p ítomnému, aby dále samostat- n pokračoval v novém.⁶⁸¹ Polányi tento problém vhodn dokresluje s poukazem na to, fle šn kdy je vzpoura proti p edchozí generaci jedinou možností, jak prosadit nový zp sob práce a nový zp sob pojímání podn t bádání, nebo objev m fle nabývat takové síly, fle p e- konává starý zp sob my-lení,⁶⁸² jako tomu bylo nap . na p elomu 15. a 16. století v p ípad tzv. kopernikánského obratu, nebo na po átku 20. století v p ípad posunu newtonovské fyziky Albertem Einsteinem.⁶⁸³

6.6 KOMUNITNÍ CHARAKTER AUTORITY

Výchova a formace náboflenského poznání, moudrosti, i um ní se d je na dvou pomyslných rovinách: na rovin náboflenské komunity a na rovin p edávání a p íjímání tradice

⁶⁷⁶ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 154.

⁶⁷⁷ FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 283.

⁶⁷⁸ FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 284.

⁶⁷⁹ FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 284.

⁶⁸⁰ Srov. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority*, s. 297.

⁶⁸¹ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 88.

⁶⁸² POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 58.

⁶⁸³ Srov. TORRANCE, T. F. *The Framework of Belief*. In *Belief in Science and in Christian Life*, s. 8.

ve vztahu mezi jednotlivci. Forsyth vnímá toto propojení v samotné podstatě náboženské komunity, když zdrazňuje, že je členem komunity, která je produktem dějin. Svě vyznání víry proto vyslovuje ve shodě s komunitou, v níž je doslova zakotven. Jeho personální zkušenost Boha spoívá a vyrstá spolu v komunitní zkušenosti, jež ho formuje a kultivuje.⁶⁸⁴

Richard Gaillardetz navrhuje v otázce poznání Boha, zvlášt pokud jde o poznání jeho zjevení, do jisté míry odhlédnout od pyramidálního uspořádání náboženské komunity. Pro vysvětlení tohoto návrhu užívá metaforu komunity církve jako putujícího Božího lidu, pro který je šarakteristické společné putování směrem k plnému spoleenství s Bohem. Toto putování je totiž společné věm, jak t m, co vedou, tak t m, kteří jsou vedeni, proto že všichni jakožto celek jsou vedeni intencí Boží vůle, resp. jeho záměru.⁶⁸⁵ V komunitním charakteru náboženské pspolitosti tak nejde jen o to, co její předáci předkládají k přijetí vírou, ale i o to, co šsama komunita jako celek přijímá a transformuje do svého života a do života jednotlivce,⁶⁸⁶ a uží jde o společnou víru projevovanou nap . společným liturgickým životem, nebo o víru jednotlivce projevovanou osobní zbožností participující na životě a porozumění komunity. Jde zejména o vyjádření společného souhlasu víry, který není motivován jen podřízením autoritám, ale více aktivním přisvojením pod vedením autorit. ŠNejedná se totiž o pouhé memorování souboru poznatků i článků víry, ale i o asimilaci a transformaci celistvého obsahu náboženského poznání projevovaného souhlasem vyznání víry i souhlasným jednáním ve shodě s morálním kodexem implikovaným ze zjevení.⁶⁸⁷

Tato metafora a důsledky, které z ní vyplývají, nechtějí popírat relevanci úlohy představitelů náboženské autority, ani umenšit autonomii jednotlivého věřícího. Komunitní charakter náboženského poznání spíše tihne k zdraznění společného zájmu i účelu jednotného konání náboženského spoleenství, ve kterém jsou spojeny a do kterého jsou zapojeny odlišné osoby s odlišnými zájmy a zkušenostmi podle svého poslání a vzdělání.⁶⁸⁸

Simon spatuje důležitost komunity ve dvojmyslu. Oproti zájmům jednotlivce hraje komunita svou významnou roli zejména šve společné kooperaci projevované společnou selekcí problémů, společným úsilím ovládat výstupy bádání a společným rozlišováním předsudků od náležitěho poznání.⁶⁸⁹ Oproti nárokům autority shromažďuje komunita své vlastní šve společné komunikaci projevované společným úsilím zpřesňovat a ovládat výstupy, společnou snahou vyloučit omyly, uchovávat a předávat poznatky, nabízet oporu a podporu

⁶⁸⁴ FORSYTH, P. *The Principle of Authority*, s. 25.

⁶⁸⁵ GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 24.

⁶⁸⁶ GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 228.

⁶⁸⁷ GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority*, s. 232.

⁶⁸⁸ Srov. SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 29.

⁶⁸⁹ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 122.

badatel m a inspirovat novou generaci.⁶⁹⁰ Sama náboffenská i badatelská komunita tak reprezentuje zároveň společné úsilí o poznání i společnou autoritu poznání, aniž by vyloučila vliv jednotlivých osob představujících autoritu učitele, mistra či svdka poznání, které, samozřejmě, také zahrnuje do společného díla.

Polányi představuje organizační strukturu badatelské komunity, která se dá vztáhnout i na oblast náboffenského poznání, jako jakousi zvláštní republiku v dědy, potažmo náboffenství, nebo šje organizována takovým způsobem, který přejímá jisté prvky politického organismu. (í) Takže, badatelé si sice svobodně volí problematiku svého bádání a e-í ji ve svdtle svého personálního soudu, i když ve skutečnosti kooperují jako členové úzce propojeného organismu.⁶⁹¹ Tato kooperace, jež zároveň koriguje jejich badatelské úsilí, spoívá na společné diskusi a sdílení poznatk . šJde o vnitní způsobení nezávislých iniciativ, které jsou přirozeně koordinovány tím, že berou svůj obsah a podstaty od jiných nezávislých iniciativ operujících ve stejném nebo přibuzném organickém systému.⁶⁹² Tato koordinace vede šk odhalení skrytého systému v cí. Přitom konečné odhalení i objev je učiněn badatelem, který je k tomu nejvíce kompetentní.⁶⁹³ Takovým způsobem se však zároveň formuje i decký názor, který představuje závaznou autoritu badatelské komunity, a proto podle Polányiho šnení názorem jedné osoby, ale je rozdělen na množství fragment zachovávaných množstvím jednotlivých badatel , ale vztahujících se k sobě na základě konsenzuálního z et zení, které je spojuje prost ednictvím sekvence překrývajících se názorových přibuzenství.⁶⁹⁴

Z této provázanosti vztah uprost ed procesu bádání vyplývá také provázanost vztah autority v rámci komunity badatel . Komunita badatel sama představuje autoritu, která šposuzuje proces bádání jednotlivých badatel a hodnotí jejich výstupy na základě odborných standard vytvořených v rámci oborové tradice například šponováním záv re ných výstup , recenzováním projekt , konzultacemi apod., práv š ohledem na obsah a rozsah poznání zachovávaný a nesený badatelskou komunitou, jíž je posuzovaný badatel lenem.⁶⁹⁵ Proto, pokud je šnabídnut k přijetí neobvyklý názor, vyřaduje odborná komunita doklad, že novum pochází ze stejné tradice, nebo že jí neodporuje, ale roz-í uje.⁶⁹⁶

Vedle autority komunity badatel se však přirozeně vy le uje také skupina jednotlivých badatel , kteří představují autoritu na základě svých zkušeností, odborného vzdělání

⁶⁹⁰ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 123.

⁶⁹¹ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 49.

⁶⁹² POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 50.

⁶⁹³ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 51.

⁶⁹⁴ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 56.

⁶⁹⁵ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 56.

⁶⁹⁶ POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 41.

a věřnosti, jakou požívají mezi ostatními badateli jako senio i v dy. Tato autorita by v-ak m la šz stávat ve vzájemném vztahu, jenfi je budován v rámci badatelské komunity, nikoliv nad badatelskou komunitou samotnou,⁶⁹⁷ aby nedo-šlo k oligarchizaci ur íté skupiny p edstavitel v dy, potařmo nábořenské komunity. Nejde proto o pop ení relevance magisteria v dy ani církve, ale o zd razn ní vzájemné kolegiality v rámci kařdē p řslu-nē komunity jakořto spole enství usilujícího o náleřfitē poznání reality i Boha.

Autorita komunitního charakteru tak p edpokládá, podobn ě jako autorita jednotlivc ě, personální vztah badatele ke komunit ě, ke které se svým bádáním p ipojuje. řBadatel si v-ak i nadále zachovává jistou míru autonomie volby,⁶⁹⁸ jak p ipomíná Simon, řkterá není konána jen mezi dobrem a zlem, pravdou a řří, ale i mezi vícero mořnostmi bádání i uchopením problému na základ ě více mořností pro zaujetí základní perspektivy bádání. (ř) Tato autonomní volba je v-ak i zde provázena autoritou mistra ř-kolitele, se kterým jsou ony mořnosti konzultovány.⁶⁹⁸ Autorita tak stojí v samotném základu procesu poznání, nikoliv jen jako substituent nedostatku, ale z podstaty samotného bádání, jako partner a sv ědek poznání.⁶⁹⁹

Podobným zp sobem pak funguje ve v t-řm m řtku tradice sama, nebo je nejen nositelkou poznatk ě p edchozřch generací, ale také nositelkou v deřkřch standard ě, tedy jako rāmec p řstupu k problému a zp sob interpretace nových poznatk ě,⁷⁰⁰ p řp. jako pokračování komunikace vedené nap ř ě generacemi, která řuchovává poznání a zároveň podporuje jeho modifikace nesoucí progres.⁷⁰¹ Jinými slovy, nastupující generace svým bádáním vyslovuje to, co bylo p edchozřm generacřm skryto, ale co jifl bylo latentn ě obsařeno v jejich práci. V tomto smyslu pak není ani tradice ani autorita p řt řř. Tradice se stává spř-e d dictvřm a autorita institucř, ve kterých jsou asná generace pokračuje a na nichř je nutn ě závislé souasné poznání.

⁶⁹⁷ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 56.

⁶⁹⁸ SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 43.

⁶⁹⁹ Srov. SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*, s. 49.

⁷⁰⁰ Srov. POLAYNI, M. *Science, Faith and Society*, s. 42.

⁷⁰¹ POLAYNI, M. *Knowing and Being*, s. 66.

7 OBHAJOBA NÁBOŽENSKÉHO POZNÁNÍ: VÍRA JAKO NÁSTROJ OBHAJOBY

Z předchozích kapitol vyplynulo, že víra je druhem porozumění tacitně vnímaných aspektů reality. Toto porozumění se projevuje tím, že víra tyto aspekty napomáhá integrovat do určitého obrazu reality. Tato schopnost víry orientovat naše porozumění spočívá na oddanosti v její tacitní dimenzi poznání a v její kulturnímu dimenzivnímu působení v komunitě, ke které poznávající náleží. Tímto dále razem na víru jako základ poznání se Polányi pokouší poukázat na to, že celý kognitivní proces od svého počátku až po dosažení objevu je fiduciárně naprogramovaný a jako takový si pak řádí stejný program své vlastní obhajoby.

Tímto dále razem rovněž reaguje na námitky kritického období filosofie, které byly charakteristické neochotou přijmout nedokázaná přesvědčení víry, přičemž pravda měla být dosažena spíše cestou pochybnosti. Šli jsme varováni, což vysvětluje Polányi, že následování náboženských dogmat, autority předků a tradice je projevem důvěrnosti, před kterou (i) nás ochrání ideál objektivnosti, jež napomáhá vykořenění všech voluntárních komponent víry.⁷⁰² Přes bližší prozkoumání tohoto apelu se však ukazuje, že pochybnost (spíše než pojistkou objektivního poznání) je ekvivalentem víry, nebo bývá vyjádřena spíše z pozice přesvědčení víry, o níž pochybnost nepanuje, resp. z pozice, která neměla být odvozena zpochybněna. Polányi tím chce poukázat na skutečnost, že slavní skeptikové tohoto období zaujali ve prospěch svých pochybností v tradici předávané víry široký rámec přesvědčení, jemuž se rozhodli dleovat v naději, že jim pomůže dosáhnout objektivního poznání. Přehlédli však, že důvody pro jejich přijetí nebyly podloženy empirickými důkazy, ale obhajobou racionality těchto přesvědčení. Ukazuje se tedy, že víra má schopnost stát se nejen relevantním prostředkem poznání, ale zároveň i základem odvození a obhajoby, který nepostrádá náležitou racionalitu.⁷⁰³

Fiduciární základ poznání je tedy jakýmsi elementárním závazkem v předpokladu, které jsou budovány v rámci oborového studia, komunitního porozumění, tradice bádání a vlastních personálních zkušeností a perspektiv poznávajícího, které poskytují vnitřní racionalitu víry, resp. důvody k zachování a rozvíjení takto nabytých poznatků. Nejde tak jen o obhajobu pouhé deskripce jevu, ale i o obhajobu personálního porozumění vztahům, které tyto jevy vytváří a dávají se v těchto souvislostech poznat. Víra je tak v Polányiho myšlenkovém systému chápána rovněž jako konstitutivní základ pro hledání důkazního materiálu ve prospěch poznatků vzetých z reality světa a formulovaných do výsledných hypotéz.

⁷⁰² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 269.

⁷⁰³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 269-272.

Pokud jde o problematiku obhajoby náboženského poznání, pak pokusy o demonstraci její racionality směřují zvláště k identifikaci Boha ve zkušenosti reality sv. ta. Z toho zkušeností se náboženská epistemologie pokouší odvodit charakter Boží existence a následně toto přesvědčení obhájit. Demonstrace racionality theismu má jednak prokázat, že výroky o Bohu neodporují vizím reality sv. ta, jednak prezentovat způsob jejich dosazení, oprávněnosti a možnosti explanace reality, v níž jsou zakotveny. Důkaz proto nemůže pracovat bez ohledu na fiduciární charakter poznání, ale v závislosti na obsahu víry a způsobu poznání. Víra tak poskytuje důkaznímu přesvědčení patřičná vodítka a rámec. Nejde přitom o to, že by byl důkaz veden a formulován tak, aby odpovídal víře bez ohledu na realitu, ale že je motivován poukázat právě na jejich spojení. Důkaz totiž nerealizuje víru, ale obhajuje ji a objasňuje její důvody. Nemá jen zabezpečit tvrzení víry, nebo je podpořit, ale má představit způsob jejího poznání, resp. doložit obsah víry podle způsobu, jak poznávající k poznání došel na základě přesvědčení, které přitom nabylo.

Bible neuvádí žádné systematické a logicky uspořádané důkazy Boží existence, i když v celku jejího textu je možné najít některé jednotlivé odkazy, které se tematicky blíží klasickým theistickým argumentům.⁷⁰⁴ Boží existence je v Písmu jednoduše předpokládána jako reálná skutečnost, nebo je díky Božím revelatorním jednáním v dějinách ve prospěch Izraele považována za dostatečně prokázanou. Téma, které je však v tomto ohledu pro Bibli příznačné, je právě snaha o obhajobu racionality židovského monotheismu proti iracionalitě pohanického ateismu (např. fil 10,4) a polytheismu (např. fil 97,7). Vypovídá se tak na jedné straně s problematikou kultu vůči deifikovaným osobám, nebeským tělesům, zvířatům, předmětům apod. (srov. např. Ex 20,3-7 nebo Dt 4,15-20) a na straně druhé reaguje na pokusy zesměšnit židovské náboženské představy (např. 2Kron 32,17).

Pro účel této práce je z rámce biblického kánonu vybrána kniha Moudrosti, protože se mj. zabývá onou kritikou iracionality pohanické idolatrie, přičemž své argumenty formuluje na základě zobecněného poznání Boha a z hlediska jeho definičních charakteristiky. Nejde však o obhajobu Boží existence, ale o obhajobu samotného židovského kultu a jeho racionality. Autor knihy Moudrosti se totiž zabývá jednak základními prameny, ze kterých je možné Boha poznat, jednak obsahem definičních charakteristiky Boha, na jejíž obhajobu se argumentační materiál soustředí především. Soubor tradičního poznání Boha pak vyúsťává především komparaci

⁷⁰⁴ Kosmologický argument: např. Job 38-41; fil 19,2-6. Teleologický argument: např. Gn 1,1-31. Morální argument: fil 2,14-15. Argument z naplnění proroctví: např. Dan 2,25-47 (Srov. RAMM, B. L. *The God who makes a Difference*, s. 100.).

fidovského a pohanského kultu, aby demonstroval racionalitu judaismu a iracionalitu pohan-
ských kult .

7.1 EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY KNIHY MOUDROSTI

Kniha Moudrosti byla napsána v prostředí helénské kultury, zejména v egyptské Ale-
xandrii za doby Ptolemaiovc pod nadvládou říma ve druhé polovině 1. století p . Kr.⁷⁰⁵ Je-
jím autorem byl nejspíše učitel synagogální školy dobře obeznámený nejen s fidovskou kultu-
rou, ale i pohanským náboženstvím a filosofií.⁷⁰⁶

Text knihy je rozdělen do jakýchsi čtyř esejí, které jsou však vzájemně propojeny jed-
notlivými odkazy na hlavní témata knihy. Prvním tématem je eschatologický rámec pojedná-
vající o údělu lidské duše a posmrtné existenci (1,1-6,21). Druhé téma představuje mudro-
slovný rámec obsahující zejména chvalozpěvy na moudrost (6,12-10,21). Třetí rámec obsahuje
úvahy o pravém náboženství a idolatrii (11,1-15,19) a čtvrtý rámec prezentuje interpretaci
fidovských dějin (16,1-19,22).⁷⁰⁷ Zájem tohoto článku však bude soustředěn zvláště na třetí
část a ostatní témata budou spíše upozaděna.

Důvodem sepsání textu je zejména snaha o reakci na postupující krizi identity a zpo-
chybovanou víru fidovských učenců, kteří stále více upřednostňovali atraktivní helénskou
kulturu a její filosofické směry. Kniha proto nabývá apologetického a exhortativního charak-
teru, aby posílila kulturní a náboženské sebevědomí fidovských učenců a obhájila hloubku
vlastního náboženského přesvědčení judaismu. Proto shrnuje hlavní názory a příklady praxe,
s jakými se lidé mohli v kosmopolitní alexandrijské společnosti setkat, poukazuje na jejich
přednosti a omyly a nabízí způsob, jak se s nimi vyrovnat na pozadí vlastní fidovské kultury
a tradice.⁷⁰⁸

Zdá se, že autor textu je dobře vyškolen ve znalosti antických filosofických spisů a ná-
zor své doby, když činí nejrozumnější narážky na slavné výroky svých myšlenkových protivní-
ků (např. 1,7; 2,6; 9,15) a používá některé přední filosofické kategorie a pojmy (např.
v. 7,20: přirozenost $\acute{\omicron}\ \acute{\phi}\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, nebo v. 11,17: forma a látka - $\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\mu\acute{\omicron}\rho\phi\omicron\upsilon\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$). Jeho argumen-
tace však spočívá zejména na interpretaci náboženských obrazů a historických příkladů vz-
etých z dějin Izraele a z nich odvozeného poznání (kp. 11-12.16-19).⁷⁰⁹ Nejvýznamnějším
základem jeho argumentace je podle Jamese Reese přesvědčení, že šunikátní podstatou fidov-

⁷⁰⁵ Srov. WINSTONE, D. *The Wisdom of Solomon*, s. 3.

⁷⁰⁶ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 17.

⁷⁰⁷ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 18.

⁷⁰⁸ Srov. WRIGHT, A. G. *Wisdom*. In *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 511.

⁷⁰⁹ Srov. KECK, C. E. & CLIFFORD, R. J. *The Book of Wisdom*. In *The New Interpreter's Bible*, s. 437.

ské bohoslužby je B h ó Hospodin, který je v–emohoucí, v–ev doucí a plný milosrdenství, a fle pouze takové Bofstvo, v porovnání s bohy jiných nábofenských kult , m fle znát lidské pot eby a umí na n nálefit odpov d t.õ⁷¹⁰

První dv kapitoly knihy Moudrosti uvádí tená e do tématu a zavádí zásadní rozli–ení mezi Bohem a jeho služebníky na jedné stran a mezi jeho odp rci i modloslužebníky na stran druhé. Základní p ístup, na n jfl autor v úvodu svého spisu apeluje vý tem ctností, jako je spravedlnost, dobrota, v rnost, úcta, pokora a poslu–nost (v. 1,1-3), se implicitn rovná postoji bázn Bofí.⁷¹¹ Ta je v mudroslovné literatu e Starého zákona vnímána jako orienta ní bod jednání, základní podmínka nálefitého poznání Boha a p ední p edpoklad vztahu k n mu (P 1,7; Kaz 12,13).⁷¹² Tato báze ov–em rouha m (Mdr 1,6) a svévolník m (1,16) schází, jak je patrné z vý tu jejich provin ní v í lidem i Bohu ve v. 1,9.2,1-20.

Úvodní defini ní charakteristika Boha Izraele je shrnuta ve v. 1,14 a 2,21-24, které mají povahu polemiky s filosoficko–nábofenskými koncepty doby, p í emfl se zárove vyrovnávají s argumenty oponent uspo ádanými v jakémsi sumá i druhé kapitoly (v. 1-20). Sv t podle knihy Moudrosti není v ným, seberegulujícím se systémem, který by byl n jak negativn pozna en í pok iven. Sv t má naopak svou p í inu v Bohu, který jej p ivedl k existenci jako dobrý (srov. Gn 1), toto bytí udržuje a sv t je tak svou existencí zcela na Bohu závislý.⁷¹³ B h totiž stojí na stran flivota, jenfl chrání í od kone ného zmaru a zániku (Mdr 1,13-14), takže v–e, co mu odporuje, je ve spojení se smrtí (2,21-24).⁷¹⁴

flivot proto není jen pouhou epizodou plnou nahodilostí, jak tvrdí svévolníci, a smrt nemusí být finálním zavr–ením lidské existence a nezsm nitelným úd lem lidského flivota (2,1-20). B h si totiž nep eje zmar lidských bytostí, ale jejich existenci otevírá mořnost spásy (1,14). Proto jakákoliv snaha o ctnostný flivot s ohledem na zodpov dnost v í druhým (4,1-3) nabývá o to v t–ho smyslu, protofle spravedlnost je nesmrtelná (1,14; 2,23).

Úvod knihy Moudrosti tedy p edstavuje Boha jako mocného (1,13) stvo itele sv ta (1,14), který v–e drřlí v jednot a napl uje sv t (1,7), ve kterém se dává nalézt (1,2). Není zto tofl ován s tv rcem smrti, ani není tím, kdo by se t –il ze záhuby (1,13). Protofle v–e udržuje v bytí (1,13), stává se spasitelem p ed zánikem a zmarem (1,14; 2,24). Je v–ev doucí (1,6), a proto trestá zvrácenost (1,9), ale odm úje v rnost (2,23).

⁷¹⁰ REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 16.

⁷¹¹ Srov. WINSTONE, D. *The Wisdom of Solomon*, s. 100.

⁷¹² Srov. BI , M. *P ísloví ó Kazatel ó Píse* , s. 249.

⁷¹³ Srov. WINSTONE, D. *The Wisdom of Solomon*, s. 110.

⁷¹⁴ Srov. HAYMAN, A. P. *The Wisdom of Solomon*. In *Commentary on the Bible*, s. 765.

Svévolníci a rouhaři jsou prezentováni jako ti, kdo jsou zaslepeni vlastní špatností, a proto se mýlí ve svém hodnocení existenciálních souvislostí (2,21). Nebyli schopni poznat Boha ani jako cíl své naděje (2,22). Jejich preference (2,6-9) je vedly k mnohým špatnostem (2,10-20), takže zcela odpadli od poznání pravého Boha, pohrdli moudrostí a propadli hříchu (3,10-12), což mj. otevírá jejich epistemické zaměření pokivenému i zcela pomýlenému idolatrickému kultu a jeho praktikám, jak naznačují pozdější kapitoly knihy (srov. 12,3-6).

Stejná část knihy Moudrosti (kp. 11-15) se vnuje apologii monotheismu a demonstraci jeho racionality proti iracionalitě pohanických kultů. Postupuje podle tradičních výhrad Písma vůči idolatrii (např. Iz 44,9-20; Jer 10,1-16), které shrnuje a rozvíjí.⁷¹⁵ Tuto pasáž lze možná rozdělit na dvě části. První se zabývá fílovským kultem a interpretací dějin jako prostoru Božího zjevení a posobení (11,1-12,27). Druhá část pojednává zejména o posobu a děvodu rozvíjení idolatrie a následně se vnuje její kritice (13,1-15,19).⁷¹⁶

Obsah knihy Moudrosti je motivován snahou povzbudit zájem fílovských učenců a studentů o kulturu a náboženství jejich otců. První krok autorovy argumentace tedy směřuje k slavným událostem dějin Izraele, zvláště k okolnostem a náboženskému významu východu z Egypta za Mojžíšových dob, který posobí díky Božímu posobení a intervenci (kp. 10-11) odu pozitiv ve prospěch fílovského národa (11,1-3).⁷¹⁷ Autor si proto vybírá jednotlivých událostí a popisuje je v jakýchsi antitezích, na kterých ukazuje jejich dvojí úinek. Zatímco Izraelité pod ochranou Boha posobí ke svobodě a autonomii na poušti, kde o nich Hospodin posobí a později je vede do zaslíbené země (10,17-21.11,4), Egypťané o zařtí ni neřivými modlami (11,15-16) o zaznamenávají pouze ztráty v podobě pohrom, úmrtí prvorozeneců a zkázy vojska v hlubinách vod (11,5).

Tento popis funguje jako demonstrace poznání moci Božího posobení interpretovaného z děsledků dějinných událostí, nebo posobily Hospodinovým stoupencům plody řivota, kdeřto jeho odpřci zaznamenali pouze ztráty, i když se zprvu zdálo, ře z daných událostí budou profitovat spíše oni (10,20). Srovnáním těchto ambivalentních děsledků, v nichř se zjevuje Bůh Izraele, posobí autor knihy Moudrosti k poznání Boha a m ře definovat Boří atributy (resp. definici charakteristiku) odvozené z těchto zkuřeností (11,13).⁷¹⁸ Neřtí pohan řak podle svatopisce spová v tom, ře sice byli posobitmi těmto specificky revelatorním událostem a m ři tedy podobnou možností rozpoznat moc jediného Boha jako Izraelci, ale tuto

⁷¹⁵ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 118.

⁷¹⁶ Srov. HAYMAN, A. P. *The Wisdom of Solomon*. In *Commentary on the Bible*, s. 765.

⁷¹⁷ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 118.

⁷¹⁸ Srov. WINSTONE, D. *The Wisdom of Solomon*, s. 228.

možnost nepřijali, z čehož proto, že nepochopili její obsah, nebo si její myšlenky vysvětlili (12,10).⁷¹⁹

Kniha Moudrosti tak v této části prezentuje první zásadní pramen poznání Boha, totiž z jeho zjevení v dějinách lidstva, resp. říšského národa. Předznamenání významu tohoto typu zdroje poznání Boha je možné najít již v 9. kapitole (v. 13-18), kde autor pojednává o jeho nenahraditelnosti z důvodu nekompetentnosti lidských kognitivních schopností,⁷²⁰ nebo *ἄλογισμοὶ γὰρ θνητῶν δειλοῖο* (v. 14).⁷²¹ V následujících verších se pak zaměřuje na specifika obsahu takového poznání, zejména znalost svatých v čí (10,9-10). Výklad vrcholí v konkrétním popisu dějinných událostí spojených s Božím působením (11,2-20), z jejichž důsledků je odvozována argumentační obhajoba poznání, jak bylo představeno výše.

Definice charakteristiku Boha demonstrovanou argumenty z dějin spásy shrnují v tomto oddílu v. 11,21-12,2 s odkazy na předchozí zmínky tohoto druhu. Hospodin, Bůh Izraele, je obdán svrchovanou mocí, o kterou je všemohoucí, takže mu nikdo a nic neodolá (11,21) a nikdo a nic jej neovlivní (6,7). Je stvořitelem světa, který je nesmrtelný, sám udržuje v bytí vše (11,25), co pořídá podle míry, pořadí a váhy (11,20), a proto se s nikým a nikým nedá srovnat (11,22). Je plný lásky a milosrdenství (11,24), což se projevuje jednak tím, že o všechny stejně se stará (6,7), jednak jeho touhou spasit všechny a všechno (11,23).

Druhá část sledovaného oddílu (kp. 13-15) se věnuje kritice idolatrie, i když se nepřímou vyjadřuje i k dalším pramenům poznání Boha, a tedy i k dalším argumentům ve prospěch definice charakteristiky Boha Izraele. Půjde zejména o předvod a důvod rozdílné modloslužby, ale i o demonstraci slabín pohanských kultů ve srovnání s judaismem. Centrálním tématem této části je útok na idolatrii jako náboženství zcela lidského původu a zdroje morálního úpadku.⁷²²

Akoliv je pro autora knihy Moudrosti charakteristické spíše poznání Boha prostřednictvím zkušenosti zjevení, zdá se, že se nevyhýbá ani možnostem poznání přirozeného. Třináctá kapitola je proto navozena s údivem nad neschopností pohanů poznat Boha, o čemž resp. toho, který je (*τὸν ὄντα*) o čemž, co je obklopuje (13,1), tedy z toho, co je smyslově i empiricky natolik evidentní, že tak sama vypovídá o slávě Boží (srov. např. fil 19).⁷²³ V první řadě však podle Addisona Wrighta nejde o šhledání možností, jak poznat a dokázat existenci Boha,

⁷¹⁹ Srov. HAYMAN, A. P. *The Wisdom of Solomon*. In *Commentary on the Bible*, s. 772.

⁷²⁰ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 117.

⁷²¹ EP: myšlení smrtelníků je **nedokonalé**; DRA: For the thoughts of mortal men are **fearful**; NAB: For the deliberations of mortals are **timid**; NJB: For the reasoning of mortals is **inadequate**; EIN: **Unsicher** sind die Berechnungen der Sterblichen.

⁷²² Srov. WRIGHT, A. G. *Wisdom*. In *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 519.

⁷²³ Srov. HAYMAN, A. P. *The Wisdom of Solomon*. In *Commentary on the Bible*, s. 773.

ale spí-e o problém náležitě identifikace Boha,⁷²⁴ což je chápáno jako jeden ze st řejních problémů defektního poznání pohanů .

Kniha Moudrosti podle Reese šprezentuje poznání Boha p írozeným zp ůsobem podle toho, jak je toho lov k samostatn ůschopen na racionální úrovni kognitivních schopností svého vnímání,⁷²⁵ z dokonalosti a řádu p írody (13,1.3), srovnáním analogií (ἀναλόγως; 13,5) vznešenosti stvořených v cí s jejich tv ůrcem (ὁ γενεσιουργός; v. 5) a z p íiny existence (13,3). Tento vý et, jak se zdá, je pro ú el kritiky pohanských kult ů pln ě dosta uující, a koliv p íklady konkrétních argument ů t chto typ ů schází.

Pisatel knihy Moudrosti, podle Milo-e Bi e,⁷²⁶ zavádí na tomto míst ě zcela nový pohled na Boha nejen jako stvo itele, ale i tv ůrčího um lce i emeslníka (ὁ τεχνίτης),⁷²⁷ resp. designéra (13,4),⁷²⁸ z jehoř krásného a velkolepého díla a jeho dokonalého uspo řádání je možné poznat, nebo alespo ů tu-it jeho skute ného a d ěmyslného autora.

Epistemický problém pohan ů v-ak spo řívá v tom, ře se řve svém poznávání Bořích projev ů ve sv ět zastavili p ří-řazy, kdyř zcela nedocenili kvalitu p írody,⁷²⁹ takře řuchvá-ceni její krásou⁷³⁰ (13,3) ozna ěili jiř samo dílo za bořské, jak upozor ůuje Reese. Zastavili se totiž řjen u jev ů postřitelných toliko smysly, aniř by se zamysleli nad tím, ře nic nemohlo vzniknout samo od sebe⁷³⁰ dodává Bi ě. Jejich zam ění z stalo u obdivu majestátnosti řivl ů i nebeských t ěles (13,2), ale uř neuvářovali o p řvodci tohoto díla, takře si zamezili i mořnost analogického srovnání (13,9), kterou mají ti, co vnímají ří eji a hloub ěji otisky Boří p řítomnosti ve sv ět ě (15,2-3).

Argumenty sesbírané ve t ěináčt ě kapitole (v. 1-9) tedy mí ří p ředev-řím proti t ěm, kdo namísto Boha, uctívají pouze p írozené jevy, resp. jakořto bořské ozna ějí universum.⁷³¹ A p řesto, ře je autor knihy Moudrosti shovívav ě-ří k lidem tohoto typu, nebo ře Bohu p říblí-řili alespo ů svým zájmem o jeho dílo (13,7a), nechce se spokojit jen s ůctou v ří obecným princip ěm sv ěta (13,6.8).⁷³² Hlavní d ěraz klade na náležitou identifikaci Boha prost ědnictvím p írozených fenom ěn ů, jakoby se snařil iniciovat pokračování bádání od jiř dosařřeného bodu

⁷²⁴ WRIGHT, A. G. Wisdom. In *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 519.

⁷²⁵ REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 137.

⁷²⁶ Srov. BI ě, M. Moudrost. In *Výklady ke Starému zákonu : Knihy deuterokanonické*, s. 109.

⁷²⁷ Tento pojem se pro ozna ění Boha objevuje v BGT pouze na dvou místech Mdr 13,1 a řid 11,10. V ostatních p řípadech výskytu ozna ěje lidského emeslníka (nap . 1Kron 22,15 nebo Mdr 14,18). Srov. pro Mdr 13,1 nap . KJA: workmaster; NJB: artificer; RSV: craftsman; L⁴⁵: Meister.

⁷²⁸ Mdr 13,3 : BGT: γὰρ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης ἔκτισεν αὐτά; DRA: first author of beauty **made** all those things; NAB: the original source of beauty **fashioned** them; VUL: speciosior est speciei enim generator haec omnia **constituit**. Mdr 13,4 : BGT: ὁ κατασκευάσας; EP: ten, kdo je **uspo řádal**; NJB: is he who **formed** them.

⁷²⁹ REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 137.

⁷³⁰ BI ě, M. Moudrost. In *Výklady ke Starému zákonu : Knihy deuterokanonické*, s. 109.

⁷³¹ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 137.

⁷³² Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 139.

poznání, pokud ufllov k není schopen rozeznat Boflí p sobení v d jinách. Hospodin sám má totiž být pravým centrem náleflité bohoslufby.⁷³³

V následující ásti vymezeného textu (13,10-15,19) se kniha Moudrosti zam uje na dal-í projevy idolatrie, ironizuje je a demonstruje jejich iracionalitu na základ tradi ních argument Písma (nap . Iz 44,9-20; Jer 10,1-16) a rozebírá d vody p vodu a roz-í ení modloslufby. Zatímco první skupina lidí se zam íla svou úctou na p írozené jevy, které je obklopují, i kdyfl se zmýlili v ohodnocení jejich p írozenosti (13,1), druhá skupina modloslufebníků vkládá nepochopitelnou nad íi do výrobků lidských rukou, které vze-ly z jejich bujně p edstavivosti (13,10), by by i n jak byla založena na zku-enosti vnímání (ἐμπειρία συνέσεως; 13,13). Proto se kritika nyní zam uje p edev-ím na tv rce obraz a soch ur ených pro pohanské kulty jako jsou nap . ezba í (13,11-19), socha í a hrn í i í jiní um lci (14,18-20.15,7-13), nebo na ctitele jejich výrobků , mezi nimiž jsou zvlá-t zmín ni lovníci, kte í zastupují v-echny profese vystavující sv j flivot nebezpe í zemských flivl (14,1). Domn lá moc jejich výrobků se totiž nem fle ani náznakem srovnávat s ni ím neomezenou mocí Boha Izraele, který má ve své moci v-echny p írodní síly a není omezen svou vládou jen na jeden národ a jejich zemi, ale svým panstvím zasahuje celý sv t (14,3).

Knih Moudrosti odhaluje absurditu t chto výtvor nap . v porovnání s ufltkovými nástroji, které jsou vyrobeny ze stejných materiál jako obrazy r zných boflstev. Rozdíl spo-ívá v prosp chu, který lidem p íná-í. Zatímco ufltkové nástroje p íspívají ke zdaru práce, protofle sniflují námahu a zvy-ují kone ný prosp ch innosti, sukovitý materiál ur ený na tvorbu b flků , by se nehodil na nic jiného nefl k um leckému vyufflití (13,11-13), které sice také není bez ufltku, ale je-t nezakládá d vod k náboflenským nad ím (14,1). V takovém p ípad jen odvádí lidskou pozornost a poznání od samotného základu v-ech v cí.⁷³⁴

Tato argumentace v-ak sama neposta uje k demonstraci iracionality idolatrie. Proto pisatel knihy Moudrosti ve trnácté kapitole pojednává o jejím p vodu a roz-í ení. Podle výsledků komparace s flidovským monotheismem jí nepokládá za p írozené náboflenství, které by sahalo k po átk m lidstva, ale ozna uje jej za produkt zmatené lidské mysli a potvrzení jejího morálního úpadku, resp. odpadnutí od pravého Boha (14,13.22).⁷³⁵

Hlavní d vod-í ení idolatrie je spat ován v zájmu o pov ry a oby eje (14,14.16), v prosazování v le mocných (14,17.20-21), ve vlastní ctifládnosti um lci (14,18-20), i v emocích vlastního nitra, které promítá své touhy do nejzr n-jích zpodobení (14,15). Výsledkem

⁷³³ Srov. WRIGHT, A. G. Wisdom. In *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 519.

⁷³⁴ Srov. WRIGHT, A. G. Wisdom. In *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 519.

⁷³⁵ Srov. BI , M. Moudrost. In *Výklady ke Starému zákonu : Knihy deuterokanonické*, s. 110.

idolatrie je tak celkové intelektuální i morální zotročení lovka (14,22-27) a ufl vlastním ne-tím, nebo krutovládou (14,21). Stoupenec pohanských kultů tak byl podle knihy Moudrosti oklamán a donucen k slufb deifikovaným flivým bytostem (lovku i zvíeti), p edm -t m, charakterovým vlastnostem i společenským hodnotám personifikovaným dílem lidského rozumu a dovednosti (15,7-9.13), v emfl spo ívá nejvýznamn jí d vod absurdity t chto kult .⁷³⁶

Patnáctá kapitola má charakter shrnutí, kdyfl porovnává definici charakteristiku fli-dovského theismu (15,1-6) s charakteristikou bláznovství modlá ství (14,28-29.15,12-17). Celá argumentace je postavena na p edpokladu náleflitého poznání reality Boflí moci, a tedy i podstaty jeho existence (15,3). Reakcí na toto poznání má být navázání personálního vztahu s Bohem ve spojení s celkem dané náboflenské komunity (15,2). O ekávanou odpov dí na nabízené argumenty je víra, nebo jen v závazku víry mohou být tyto argumenty docen ny v plnosti kontextu a jejich dosahu a zcela potvrzeny, resp. p ijaty (15,4).⁷³⁷

Definice absurdity idolatrie spo ívá na argumentech, které vze-ly z komparace pohanských kultů s kultem judaistickým. V porovnání s Bohem Izraele jsou pohanské idoly neuffi-tené, protofle jsou pouhými výtvyry lovka, jejichfl existence závisí na existenci jejich tv rce a ctitel (15,16-17). Proto jsou také pouhým zrcadlem jejich omezeného poznání, nebo nahodilosti lidských vlastností a preferencí (15,15). lov k propadlý takovému kultu sám nevnímá, fle je znamenit jí nefl jeho dílo (15,17), nebo tím, fle klame druhé, sám sebe zavádí ve flfi (14,28-29).⁷³⁸

Záv re né shrnutí tezí exegetického rozboru knihy Moudrosti ukazuje, fle p edm tem apologie theismu je obhajoba racionality jeho poznatk a demonstrace adekvátnosti zp sobu jejich poznání, cofl se odvíjí p edev-ím z porozum ní definici charakteristice Boha. Tento postup se zam ũje zvlá-t na problém poznání Boflí existence a problém identifikace Boha v realit tohoto sv ta. D kazní materiál pak sleduje linii námitek oponent ũ i skeptik ũ, na které obhajoba reaguje, a ufl jde o argumenty z d sledk ũ jiných událostí v p ípad obhajoby poznatk zjeveného poznání, nebo o argumenty z p íiny existence, z dokonalosti a ádu sv ta i z analogického srovnání tv rce a stvo ení v p ípad poznatk vze-lých z p iro-zeného poznání Boha. O ekávaným výsledkem demonstrace argument ũ ve prosp ch teismu je pak v závislosti na podstat námitek podpora theismu a jeho definici charakteristiky, posílení p esv d ivosti jeho hypotéz a prohloubení poznání. Základním p edpokladem této snahy

⁷³⁶ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 161.

⁷³⁷ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 159.

⁷³⁸ Srov. REESE, J. M. *The Book of Wisdom*, s. 159.

v-ak je apel na zaujetí závazku víry, který vytváří jediný náležitý rámec v rohodnosti těchto argumentů a napomáhá jeho přijetí. Bez tohoto závazku se budou jevit jednotlivé argumenty toliko jako zrelativizované oponentní názory.

7.2 PROBLÉM POCHYBNOSTI A FIDUCIÁRNÍ PODSTATY OBHAJOBY POZNÁNÍ

Pokus o obhajobu tacitního poznání naráží podle Polányiho na problematické aspekty principu filosofické skepse. Její standardy mají bránit v důsledku v tom, aby zachovávali přesvědčení, je-li nejsou podložena ověřitelnými důkazy. Toto varování se podle Polányiho týkalo především přesvědčení hájených z pozice náboženského a vědeckého dogmatismu, nebo z pozice explicitně formulovaného obsahu tradice či výroků autorit, tedy takových přesvědčení, která jsou zastávána jen proto, že je u lidí vyvolává významný. Metoda filosofické skepse tak neměla chránit jen před omylem, ale rovněž před indoktrinací a dogmatizací v důležitě zejména ze strany náboženské autority. Tento apel však postupně se ztrátou vědeckého zájmu o náboženství zeslábl a přerostl v ideál universálního objektivismu, s jehož aplikací se předpokládalo, že vykořenění všech voluntárních komponent víry bude možné dosáhnout nenapadnutelný zbytek poznání, který bude nadví pochybnost a ve prospěch nezlomné jistoty zcela podložen empirickými důkazy.⁷³⁹

Obvyklá představa, že obhajoba poznání a její verifikace se bude soustředěna na výroky vzetlé z kognitivního procesu a na porovnání míry jejich koherence s empirickými evidencemi, je však podle Polányiho mylná. Artikulované tvrzení je totiž složeno ze dvou částí. Z výroku vystihujícího obsah toho, co je vysloveno, a z tacitního porozumění, které je nejpodstatnějším základem poznání a zároveň základem samotného procesu artikulace. V aktu provokování tedy není možné oddělit výrok od jeho tacitní dimenze. Ztratilo by se totiž tacitní v domnělech subsidiárně vnímaných komponent, které se v závazku víry spolupodílely na interiorizaci tacitního porozumění, motivovaly je a opodstatňovaly jeho personální rozhodnutí přijmout to, čemu poznávající porozumí. Polányi proto nehovořil ani tak o empiricky zakotveném poznání, ale spíše o tzv. fiduciárním naprogramování poznání, protože jakousi ořidností tacitního poznání je, že je ze své podstaty nekritické. Je totiž zachováváno v aktu závazku víry v ústředním kontaktu s poznávanou realitou, v aktu závazku víry v ústřední podobě manifestace poznávané reality i v aktu závazku víry v ústřední podobě jejího poznání, resp. v ústřední podobě její interiorizace v mysli poznávajícího. V rámci kognitivního procesu je tedy možné hovořit o šoštrafistosti před omylem, avšak systematizovaná forma kritiky může být aplikována pouze

⁷³⁹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 269.

na artikulované formy poznání.⁷⁴⁰ Obhajoba tacitního poznání musí proto plně zohlednit rovněž celý kognitivní proces i v hloubce jeho tacitní dimenze a z tohoto procesu musí zpětně vyjít.⁷⁴¹

V této souvislosti Polányi rovněž zpochybňuje pořádek na dosažení jistoty poznání. Míra jistoty v deských hypotéz vzetých z kognitivního procesu se podle jeho soudu spíše odvíjí jednak od míry důvěry v poznatky a objevy, na nichž je ve výzkumu navazováno, jednak od zákonitosti v konceptuálním rámci formovaném personálními konstituenty poznání. Jistota tak podle Polányiho závisí více na personálním úsudku a je tedy ve své podstatě odvozena rovněž od aktu víry a stává se spíše jistotou víry samotné.⁷⁴²

Spíše než se pokoušet tematizovat jistotu, je podle Polányiho vhodné zasadit téma pochybnosti do lépe odpovídajících souvislostí a poukázat na její kladné aspekty. Pochybnost je totiž podle jeho soudu prozíravou součástí kognitivního procesu a jeho obhajoby a zároveň vhodné ji zohledňuje fiduciární podstatu kognitivních výroků. Ukazuje se to v případě různých kontroverzí, kdyliš pochybnost o nějakém přesvědčení implikuje pokus o jeho popření ve prospěch přesvědčení jiného, o kterém pochybnost nepanuje.⁷⁴³

Polányi poukazuje na dva základní typy skeptických výroků. První typ nazývá kontradiktorním. Jeho předmětem je nevíra v oponentní přesvědčení a víra ve vlastní hypotézu. Problém může být vyřešen na základě jakéhosi diskuzního řešení, v jehož rámci dojde k porovnání obou přesvědčení. Cílem diskuzy však bude především snaha přesvědčit oponenta o relevanci vlastního přesvědčení, takže diskuzy bude spíše nabývat role argumentu napadajícího teze oponenta. Druhý typ poukazuje na nemožnost rozhodnout mezi jedním a druhým přesvědčením a Polányi je nazývá agnostickým. Tento typ implikuje přesvědčení o existenci dosud tacitního a neformulovaného základu objevu, v jehož rámci by sice bylo možné poukázat na rozhodnutí, ale možnost explikace schází. Podle Polányiho se tak oponenti v obou případech pohybují na rovině víry, nebo implikují tacitní porozumění danému problému, na jehož základě jsou protichůdná tvrzení posuzována a explicitními diskuzy jen podporují ono tacitní porozumění. Spíše tedy krouží kolem problému bez možnosti zacílit na podstatu.

Tímto rozlišením chce Polányi zvláště poukázat na fiduciární základ obhajoby. Jako je fiduciární odvodněn kognitivní proces, je rovněž fiduciární odvodněna i sama pochybnost. Se ztrátou víry v příslnou vizi i koncepci dochází ke ztrátě důvěry ji zachovávat, a tedy i hájit a stejně tak se zaujetím víry v i nové vizi se objevují nové důvody a motivy pro

⁷⁴⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 270.

⁷⁴¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 250.

⁷⁴² Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 14-16.

⁷⁴³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 272.

její zachování.⁷⁴⁴ P i obhajob vlastního p esv d ení se tak v podstat postupuje stejn jako p i procesu samotného objevu, tedy od n jaké vize reality, resp. z úhlu pohledu dané v decké koncepci reality, která v aktu víry opodstat uje jak nasm rování poznání, tak i jeho výstup.

Tuto skute nost dokládá i porovnání tradi ních text o metod filosofické skepse, na nichfl Polányi ilustruje, fle její pr kopníci zastávají v její prosp ch –iroký rámecek personálních p esv d ení zachovávaných s d v rou v její uplatnitelnost, anifl by jejich rozhodnutí bylo podlofeno n jakým d kazem, ale spí-e p edpokladem. Jejich rozhodnutí následovat tuto metodu se rovná témufl personálnímu závazku víry i rozhodnutí, jehofl relevanci pro kognitivní proces s personálním zanícením popírali, anifl by si uv domili, fle má stejný fiduciární základ, jako p esv d ení, které s jejím vyufitím zpochyb ovali. Tím se v–ak paradoxn navrátili k dogmatizaci v dy a její metodologie, by se nejr zn j–ích dogmatických vyjád ení cht li sami uchránit.⁷⁴⁵

Na základ t chto úvah proto Polányi uzavírá, fle štěst d kazu i pokus o vyvrácení p íslu–ného tvrzení je ve skute nosti nepodstatný pro p íjetí i odmítnutí tak fundamentální víry [jako jsou vý–e zmín né závazky víry] a fle výroky o tom, fle v dci nebudou v ít ni emu, co se nedá empiricky dokázat, je jen plá–tkem p íkrývajícím jejich vlastní závazek víry, který míru nejistoty beztak neumen–il.õ⁷⁴⁶ Jinými slovy, ukazuje se, fle i navzdory absenci relevantních d kaz je mofné na poli v dy s d v rou p íjmout ur ítá personální tvrzení a fle snaha n jaké d kazy nalézt je jen projevem snahy p esv d it o pravdivosti výroku nikoliv sama sebe, ale na–e kolegy a strhnout jejich zájem ve prosp ch na–í vlastní vize reality. Je to tedy na–e hluboké p esv d ení vyr stajících z ko en tacitního porozum ní daného problému, které nás tacitn oprav uje k obhajob na–eho poznání a k jeho uvařlování. Nejde totifl o zcela neopodstatn ý dogmatismus, ale v závazku víry interiorizovaný obraz poznávané reality, který je opodstatn ým tacitním p esv d ením nikoliv pro na–i personální víru, ale pro na–e personální rozpoznání jeho spojení s realitou.

⁷⁴⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 273-274.

⁷⁴⁵ Sv d í o tom nap . text druhé ásti Descartovy *Rozmluvy o metod* : šTak jsem se **domníval**, fle místo onoho velkého po tu pravidel, z nichfl je slofena logika, budu mít dosti na ty ech, jen **rozhodnu-li** se pevn a nastálo, fle se od nich ani jedinkrát neuchýlím. První bylo, nep íjímat nikdy fládnou v c za pravdivou, jifl bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal: tj. vyhnout se pe liv ukvapenosti a zaujatosti; a nezahrnovat nic víc do svých soud nefl to, co by se objevilo tak jasn a z eteln mému duchu, abych nem l fládnou mofnost pochybovat o tom. Druhé, rozd lit kařdrou z otázek, jefl bych prozkoumával, na tolik ástí, jak je jen mofno a fládoucnou, aby byly lépe roz e–eny. T etí, vyvozovat v náleřitém po adí své my–lenky, po ínaje p edm ty nejjednodu–ími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovn jakoby se stupn na stupe afl k znalostí nejslořit j–ích, a p edpokládaje dokonce ád i mezi t mi, jefl p írozen po sob nenásledují. A poslední, ínit v–ude tak úplné vý ty a tak obecné p ehledy, abych byl bezpe en, fle jsem nic neopominul.õ

⁷⁴⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 271.

S kritikou metodické skepse v–ak Polányi nehájí slepou i fundamentalisticky oddanou víru v i jakémukoliv p esv d ení, ale zd raz uje, fle ur ité mí e pochybnosti (explicitní i tacitní) se nelze vyhnout a fle nejistota bude v badatelském projektu i nadále p ítomna. Polányi tuto nejistotu dokonce vítá. Soudí o ní totiž, fle je na jednu stranu projevem badatelovy zodpov dnosti za sv j projekt a jeho výstupy, kterými nechce mást ve ejnost i p ekrucovat poznanou pravdu, a proto v rámci pochybnosti usiluje o co nejpravdiv j–í záv r svého poznání. Na stranu druhou pochybnost chrání poznávajícího p ed v deckým i nábofenským fanatismem a tvrdohlavou neoblmností. Poukazuje na to, fle skute ný objev má pro svou tacitní dimenzi vřdy p ekvapující povahu a sd luje více, neř si sám objevitel m fle uv domit, a proto je otev ený dal–ímu prohlubování a roz–i ování. Proto Polányi spí–e apeluje na badatelskou komunitu, aby p ipustila mořnost a p ítomnost nejistoty na cest za objevem a vyrovnala se s ní jako vlastní a podstatnou sou ástí kognitivního procesu. To v–ak p edpokládá i jakousi slevu na pofadavku d kazního –et ení, resp. slevu z ideálu v decké skepse.

Neznamená to, fle se poznávající bude utáp t v agnostických pochybnostech tam, kde není mořné na základ z ejmého a explicitního d kazu rozhodnout pro to i ono. Neznamená to ani, fle se pochybnosti vyhne upnutím na víru v ur itém slepém risku mezi mořnostmi v relaci bu ó nebo v nad ji, fle se nezmýlí. Neznamená to ani, fle se absurdn omezí jen na to, co je zcela jisté, a zbytek odloří jako nepodlořené, by by to bylo sebepravdiv j–í. Znamená to v–ak, fle si kařdý badatel musí uv domit, fle rozhodnutí zachovat n jakou propozici není odvozeno z explicitních pravidel verifikace, ale závisí na personálním soudu o evidenci a na zhodnocení, zda je dostate ná, oprávn ná a v rohodná. Polányi p ítom nepopírá relevanci n kterých verifika ních postup , na které se obvykle v dci odvolávají, jako je nap . experimentální verifikace, reproduktibilita výsledk i napln ní predikcí, ale nepovařuje je za rozhodující, protofle v jejich základu z stává fiduciární dimenze poznání, která spo ívá na mí e zaníceného zaujetí pro daný problém, na mí e jeho tacitního porozum ní a na odhalení skrytých souvislostí, jeř ve skute nosti od vod ují pravd podobnostní tvrzení o vzorci reality d íve, neř obvyklé a zjevné metody v dy.⁷⁴⁷

Podle Polányiho tak šve v d neexistuje řládná maxima, na jejímř základ by bylo mořné doporu it v co v ít, i o em pochybovat. Vřdy nejvýznamn j–í objevy jsou podn covány p esv d ením, fle cosi ve v d schází, nebo naopak cosi p ebývá v tom, co uř bylo realizováno. Taková p esv d ení jsou zpravidla p íjímána skepticky a je jim nejvíce zabra ováno v rámci existující ortodoxie v dy, protofle v da je v zásad konzervativní a trvá na plat-

⁷⁴⁷ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 17-18.

nosti toho, co ufl bylo v badatelské komunitě uznáno. Avšak jako nejsou fládné zásady, které by v momentu vjemu určitého problematického místa v současně vdecké koncepci napomohly rozhodnutí, jak pokračovat v dalším kroku, nejsou ani pro to, aby pomohly v rozhodnutí co ponechat a co odložit.⁷⁴⁸ Jako se tedy při zohlednění personálních schopností v kognitivním procesu proměny standardy jeho provedení, je nutné poukázat na nutnost zohlednit také proměnu standardů obhajoby poznání a obhajoby tacitního porozumění vbec.

7.3 PERSONÁLNÍ DIMENZE OBHAJOBY POZNÁNÍ

Již bylo výše naznačeno, že proces obhajoby poznání opisuje podle Polányiho obdobnou strukturu jako proces artikulace poznání, nebo oba logicky vychází ze struktury kognitivního procesu a jsou s ním nutně spojeny. Tato struktura má fiduciární povahu vyjádřenou postojem závazku vůči závaznému personálnímu výroku, který vychází z vlastního předání o interpretaci poznané reality. Tato skutečnost znemožňuje aplikaci předem stanovených standardů obhajoby poznání podobně, jako ji ruší v případě samotného bádání vedoucího k poznání. Výsledný kognitivní výrok, který má Polányi na mysli, je totiž předem temně ekvativního objevu, který se náhle vynořuje před poznávajícím a přináší jisté revoluční změny, jež byly dosud latentně skryté a jsou proto nové a překvapivé.

Nelze proto docela dobře zkoumat výrok i pojem podle obsahu, který doposud označovaly, ale také podle toho, co jim přisoudil objevitel nového poznatku i aspektu. Polányi nechce v tomto ohledu zdraznit nic jiného, než to, že samy pojmy mají otevřenou strukturu, a tedy jejich význam je dán nejen objektivním polem reality, ale rovněž poznávajícím jakožto mluvčím, který jim v závislosti na svém personálním úsudku n jaký význam přisuzuje. Obhajoba personálního významu závazného výroku (resp. závazné hypotézy i navržené definice) jeho bádání je tak zároveň personální sebeobhajobou poznávajícího, který hájí nejen výrok, ale rovněž vlastní způsob jeho poznání spolu s perspektivou, předstoupem, preferencemi a závazky, jaké zaujal vůči poznávané realitě a které ovlivnily výslednou formulaci poznání.⁷⁴⁹ Proto je nutné v procesu obhajoby vedle snahy o potvrzení platnosti výroku zároveň hledat a prozkoumat důvody, pro které se mluvčí rozhodl personálně svázat s navrhovaným výrokiem a identifikovat se s ním.

Problém však podle Polányiho spoívá v tom, že šnaře poznání má tacitní charakter, a tak zůstáváme neschopni vyslovit, že [explicitně] známe vee, co [tacitně] implikuje nae

⁷⁴⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 277.

⁷⁴⁹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 253.

poznání a co implikuje na-í e , abychom vyslovili to, co víme.⁷⁵⁰ I nadále budeme muset z stat na rovině personálního úsudku vyjádřeného pomocí fiduciárního aktu ve formě: mluvím o tom, čemu jsem uvěřil, resp. o čem jsem tacitně přesvědčen.⁷⁵¹ V procesu obhajoby výsledného výroku tak nejde jen o snahu prověřit, zda je výrok sám o sobě pravdivý či není, nebo by k tomu obhájce či oponent neměl pro novou významu daného výroku a pro jeho tacitní dimenzi přistoupit k nové metodologii, ale pokusit se o nahlédnutí personálních dimenzí badatelova závazku v rámci závěru jeho bádání.

Z výše uvedeného však nevyplývá, že bychom mohli přijmout každý návrh hypotézy jako pravdivý jen pro líbivost neobložené víry a pro platnost její platnosti, ale ani to, že bychom mohli propadat pochybnosti vyvolávané v neochotu vyslovit jakékoliv tvrzení platnosti možných hypotéz. Cesta, kterou Polányi nabízí, vede přes uznání všech personálních konstituentů poznání a náležitě uvážení jejich vlivu jak na poznání, tak i na jeho obhajobu.

Mezi těmito konstituenty Polányi zvláště vyzdvihuje vliv tradice badatelské komunity, která formuje schopnost zručnosti problematiky oboru ve prospěch kompetentního rozhodnutí, s jakým poznávající hodnotí možnosti a limity objevu. Dalším konstituentem je podle Polányiho personální vybavení poznávajícího, která podporuje rozhodnutí vzít ze zručnosti oboru. Tímto zvláště jmenovaným konstituentem je závazek v rámci kontaktu s realitou, v jehož rámci poznávající přijímá obraz reality tak, jak se před ním objevuje v závislosti na předchozích konstituentech. Tento rámec kognitivních konstituentů pak rovněž napomáhá posoudit, zda výsledný objev odpovídá vlivu všech zúčastněných konstituentů, nebo se v posuzovaném objevu vyskytuje ještě něco, co potřebuje korekci či vysvětlení a co tedy bude poznávajícího i nadále tacitně provokovat a ponoukat jako jakýsi vjem trvající disharmonie.⁷⁵²

ŠKafldý pokus eliminovat tyto konstituenty porušením zásad testování, uzavírá Polányi, že odsouzen k neúspěchu ufl od svého počátku. Takové zásady je totiž možné odvodit teprve zpět z výroku, který jsme ufl [personálně] přijali jako pravdivý (í) na základě tacitního souhlasu s tím, co vzelo z našeho personálního úsudku, resp. s tím, s čím se poznávající personálně identifikoval.⁷⁵³ Jinými slovy, poznávající poznává hodnotu výroku v samotném aktu poznání a nikoliv v jeho reflexi. Tato reflexe slouží spíše k identifikaci významných prvků, které výrok budují a jsou explicitně vyslovitelné. Problém spoívá v tom, že k objevu dochází v překvapivé náhodě subsidiárně z soběného vjemu, který nelze specifikovat a je zachováván jako poznání toliko aktem závazku víry. Poznávající tedy vyslovuje

⁷⁵⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 95.

⁷⁵¹ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 28-29.

⁷⁵² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 97.

⁷⁵³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 254.

jako pravdivé to, o čem je v závazku oddanosti vůči tacitnímu poznání neoblohmá přesvědčen, že to odpovídá způsobu poznání a porozumění, se kterým se plně ztotožnil, a jeho procesem pro-el.

V aktu poznání tak dochází rovněž k aktu personální sebeakreditace, nebo v rámci fiduciárního aktu obhajoby nejde jen o vyslovení výroku a prohlášení jakési míry platnosti, ale o to, že šmluví je s tímto výrokiem [díky tacitnímu zakotvení poznání v jeho mysli] personálně svázán (angl. commit). Proto nevyslovuje jen výrok, ale spolu s ním sděluje rovněž své přesvědčení. Ve své podstatě jde o vyjádření personální podpory či souhlasu s výrokiem svého poznání.⁷⁵⁴ Takový výrok nabývá podle Polányiho jakési vášnivé (angl. passionate) kvality, je-li ponouká jeho zastánce k zaujetí pozice personální zodpovědnosti za jeho obsah, protože k jeho poznání došlo v podobně vášnivém stavu, ve kterém byl poznávající pod tlakem reality do jisté míry přinucen k poznání, jak to bylo naznačeno v předchozích kapitolách, a proto hájí výrok ve smyslu Lutherova Štde jsem a nemohu jinak.

Takovýmto způsobem se v procesu poznání a jeho obhajobě projevuje personální dimenze kognitivního charakteru, která podle Polányiho spočívá na šaktivním principu, je-li pramení z naší vnitřní schopnosti vnímavosti a ostražitosti. (í) V této oblasti tak poznávající nachází sebe-hybné a sebe-uspokojující impulsy, které přechází kognitivnímu procesu a pohání jej.⁷⁵⁵ Pod tímto aktivním principem pak Polányi chápe především šintelektuální touhu, která hledá své vlastní uspokojení jednak ve snaze o dosažení poznání, jednak v úsilí přijmout toto poznání na základě vnitřního souhlasu.⁷⁵⁶ Dle se tak ve shodě s interpretativním rámcem poznání a jeho kognitivními konstituenty, které poskytují mysli poznávajícího tacitní standardy, je-li napomáhají aktu tacitního závazku víry vůči vlastnímu poznání a opodstatují jej.

Podobně uvádí i Richard Swinburne, když upozorní na to, že si poznávající špří-nevybírání, čemu bude věřit. (í) Přesvědčení je špříe pasivním postojem, který nezávisí ani tak na věli jako špříe na určitých vlivech, přímých nebo principech⁷⁵⁷ kognitivní povahy. Swinburne v této souvislosti pojednává o induktivních standardech poznání, což je jakýsi vnitřní základ poznání, který díky vlastním obecným soudům poskytuje racionalitu a nevyslovené š tacitní odvodnění konkrétním přesvědčením. Induktivní standardy totiž mají povahu švnitních kritérií, které u formulovaných hypotéz či propozic určují míru pravděpodobnosti

⁷⁵⁴ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 28-29.

⁷⁵⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 96.

⁷⁵⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 96.

⁷⁵⁷ SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 25.

a personální přijatelnosti.⁷⁵⁸ Ve své podstatě se jedná o období Polányiho teze o konstituentech tacitní dimenze poznání.

Swinburne v tomto ohledu rozlišuje dva základní typy propozic. Prvním typem jsou posteriori (angl. initial) propozice, které vypovídají o zkušenostech, na kterých jsou závislé. Poznávající tak na kterým propozicím inklinuje v případě bez nutného důvodu, pro které naopak kvůli jejich nepřekvapivé novosti opodstatňující důkaz hledá. Druhým typem jsou přednostní (angl. prior) propozice, které nejsou založeny na zkušenosti, ale na rozumu a spíše induktivním (resp. tacitním) poznání, i když je zkušenost může potvrdit.⁷⁵⁹ Na tyto propozice jsou pak uplatňována kritéria pro potvrzení předpokladů, která jim mají v budoucnu poskytnout racionální a důvodný základ pro zaujetí postoje víry o přesvědčení.

Swinburn v této souvislosti rozlišuje jakési tři základní typy racionality. Prvním typem jsou předpoklady, které jsou díky důkazem pravděpodobné vlastním induktivním standardem, resp. tacitní dimenzi poznání. V tomto případě důkaz podporil personální pravděpodobnost tvrzení.⁷⁶⁰ Druhý typ racionality je vztažen k pravděpodobnosti samotného důvodu, který nespočívá na pravděpodobnosti personálního soudu, ale na adekvátnosti důvodu. Jsou-li pravděpodobné důvody jakožto premisy, je pravděpodobné také tvrzení jakožto vyplývající závěr.⁷⁶¹ Třetí typ racionality klade důraz na náležitě zkoumání a analýzu důkazů i předpokladů v průběhu celého procesu bádání. Jedná se především o míru pravděpodobnosti na počátku zkoumání, o pravděpodobnost předvedných tvrzení a důkazů, důležitost podporovaných akcí výzkumu, pravděpodobnost dosažení v rozhodnosti závěru apod.⁷⁶²

Podle Swinburna jde v podstatě o v domění, řešná počátku kognitivního procesu poznávající zastává základní předpoklady díky induktivním a personálním tacitním i explicitním v doměm důvodům s tím, řešením které z nich jsou postupně podrobovány kritice za účelem pochopení, například potvrzení.⁷⁶³ Podle Polányiho ve výkladu poznatků svou roli sehrávají jisté tacitní standardy, kterými je člověk vybaven v rámci fiduciárního naprogramování svých kognitivních možností a schopností. Tyto standardy provází poznávajícího po celou dobu kognitivního projektu a spolu s poznávaným objektem modelují základní předstupy a vize reality, aniž by si jejich poznávající musel být nutně explicitně vědom.⁷⁶⁴ Odvodnění v rozhodnosti přesvědčení o víře ve prospěch určitého rozhodnutí i jednání tak může v závislosti na jeho

⁷⁵⁸ SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 39.

⁷⁵⁹ Srov. SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 33-36.

⁷⁶⁰ Srov. SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 63.

⁷⁶¹ Srov. SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 63.

⁷⁶² Srov. SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 72.

⁷⁶³ SWINBURNE, R. *Faith and Reason*, s. 57.

⁷⁶⁴ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 264-268.

podstatu přijít jednak na základě vnitřních personálních (tacitních) důvodů, jednak na základě zkušenosti druhých (v rámci formace tradice či učené autority) i odvodně domněnkou.

To je důvod, proč obsah víry nespočívá zcela pod v domou kontrolou člověka, a proto si jej nelze volit, ani nutit k jeho přijetí, i kdyby mohou existovat skutečnosti, které požadavek důkazů náležitě nahrazují a poskytují důvod připustit propozice víry jako možná, pravděpodobná i racionálně odvodně. Polányi v této souvislosti mluví o podmínkách stability víry například ve vztahu oprávněných důvěry k autoritě i tradici, na základě podporné zkušenosti i díky korelaci vedlejších propozic víry s fundamentální perspektivou poznávajícího.⁷⁶⁵

Svojí výrok tedy poznávající podle Polányiho vyslovuje v závazku víry vůči personálním konstituentům svého poznání, v závazku víry vůči tradici bádání a v závazku vůči kontaktu s realitou a na tyto konstituenty pak zejména při obhajobě také poukazuje. Fiduciární podoba výroku má tak naznačovat, že výrok je poznáván v závislosti na manifestačním charakteru reality za podmínek, za jakých k poznání došlo, a tedy, že jeho obhajoba bude odkázána na stejný fiduciární tacitní způsob jako poznání samotné. Výsledkem tohoto aktu pak nebude důkaz potvrzující obecnou pravdivost, ale potvrzení racionality vlastního personálního přesvědčení.⁷⁶⁶ Z toho vyplývá, že šofaktech, důkazech a standardech bádání lze hovořit jen v rámci závazku svého vlastního přesvědčení, který konstituuje výzkum faktů a proces hledání důkazů. (í) Závazek víry je tak jediným prostředkem, jak navázat kontakt s tím, co je univerzálně platné.⁷⁶⁷

Polányi proto především usiluje o navrácení důvěry v kognitivní schopnosti, které každý z badatelů v různé míře má. Vždyť totiž podle jeho soudu nejsou jakýmsi strojem na hledání pravdy řízeným intuitivní citlivostí, ani vlastní metodikou, ale jejich funkce spočívá mimo jiné v tom, že každý z nich je sám soudcem toho, co přijímá jako pravdivé. Jde zejména o uspokojení vlastních požadavků podle personálních kritérií aplikovaných na vlastní úsudek na základě vlastních kompetencí (resp. znalostí) v oboru. V rámci této snahy se proto badatelé nesnaží o jisté poznání, ale spíše o vyvarování se toho, co by mohlo být v kognitivním procesu zavádějící. Proto formulují námitky i zkoušky vlastních tvrzení, přijímají i odmítají hypotézy a v závěru vyslovují vlastní úsudek, nebo se v důjinech vždy ukázalo, že některé zvláště významné objevy se prosadily navzdory všem oponentním důkazům díky důvěře, jakou do nich jejich objevitelé kladli.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 289-91.

⁷⁶⁶ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 255-6.

⁷⁶⁷ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 303.

⁷⁶⁸ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 24-25.

Polányi proto také poukazuje na skutečnost, že poznání není chráněno před omylem aplikací principu metodické skepse, ale spíše apelem na zachování určitého morálního aspektu, který se projevuje v souboji mezi estetickým a nemorálním zájmem, který má být poznávající ve svém badatelském projektu prosazovat. Vždyť ani veda (ale ani náboženství) není zcela svobodným prostorem, kde by bylo možné tvrdit a konat cokoliv. Polányi v této souvislosti upozorňuje, že není nutné spoléhat na ideál objektivitu a ideové neutrality, které nejsou ani pro proces verifikace, ani pro samotný objev příliš prospěšné, ale šje nutné spíše zohlednit otázku vdeckého úsudku a v rnosti ideál m jako je estet, sebeovládání a sebekontrola, spravedlnost, správnost a pravdivost, které z vdeckého bádání íní p edm t sv domí (angl. conscience) a zodpov dnosti.⁷⁶⁹

P edm tem v deckého sv domí v-ak není ani tak sv domitost (angl. conscientious) co do pedanterie uflívání metod bádání, ale spíše rozvaha (zpytování) o mí e závazku v í konstituent m intelektuálního rámce poznání. Zodpov dnost pak nespo ívá v tom, že badatel bude následovat správná pravidla bádání, ale že se stane svým vlastním soudcem a kritikem, který b hem svého výzkumu bude jednak oponovat svému projektu, jednak posuzovat nakolik je d v ryhodný, protože cílem jeho výzkumu je p edev-ím a hlavn pravdivé poznání.

Kultivaci badatelova sv domí napomáhá celá badatelská komunita, která má podporovat pr kopníky v dy, ale potírat její defraudanty. V rámci formace v této komunitě by si m l proto každý jednotlivý badatel v-típit zejména lásku k pravd a víru v pravdu, lásku k v d a k vlastnímu oboru, poslu-nost v í autoritám v dy a jejím tradicím, ochotu ke spolupráci, pokoru p ed kritikou a úctu k práci svých koleg . V decké sv domí by si tudífl m lo osvojit citlivosti v í specifík m svého oboru, v í jeho koopera ním a koordina ním princip m, ale i v í právu na svobodnou kreativitu, originalitu a bádání, které podporuje v domí tolerance.⁷⁷⁰

7.4 PODSTATA KONTROVERZE

Zvlá-tností Polányiho teorie poznání je, že nehovo í o poznání pravdy, ale spíše o poznání platnosti kognitivního výroku, jefl se ukazuje samotnou praxí vyuffití objevu. O p edpokladu, že je možné hledat a najít pravdu existující samu o sob , totífl tvrdí, že je mylný. Podle logiky závazku víry je špravda n co, co m fl být my-leno pouze tak, fl jí slouflíme. Závazek nás tak vede spíše k tomu, o em je mluv í p esv d en, fl je to pravda.⁷⁷¹ P emý-let o prav-

⁷⁶⁹ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 25.

⁷⁷⁰ Srov. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 41.

⁷⁷¹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 305.

d podle Polányiho spí-e znamená, že šimplifikujeme touhu po pravdě, což má personální rozsah [co do způsobu dosažení poznání] doprovázený nepersonálním úmyslem [co do snahy o její dosažení].⁷⁷² Jinými slovy, personální akt poznání spočívá v oddanosti vůči pravdě, resp. ve snaze správně se rozhodnout a vynést personální úsudek. Jde o akt nejvyšší míry zodpovědnosti, v jejím rámci se poznávající pokouší co nejblíže přiblížit pravdě, a tak uspokojit svou touhu po pravdivém poznání. Proces v deského objevu se tak podobá procesu hledání obtížného rozhodnutí, přičemž proces obhajoby dosaženého objevu se rovná procesu obhajoby vlastního rozhodnutí.⁷⁷³

Pro fiduciární dimenzi poznání však podle Polányiho neexistují žádná relevantní pravidla verifikace, stejně jako neexistují žádná metodologická pravidla, která by s jistotou napomohla dosažení objevu, než ta, která podpořila vlastní personální úsudek. V nich kterých případech se totiž ukazuje, že se šobjev dokáže prosadit i navzdory všem možným [odporujícím] důkazům,⁷⁷⁴ jak bylo naznačeno výše. Podle Polányiho je tedy spí-e nejen o pravidlech i standardech verifikace možno hovořit o maximech, tedy hranicích možností správné aplikace umění poznávat a poznané hájit. Tato maxima nejsou podle Polányiho špravidla vhodného praktického kognitivního umění, ale spí-e vyjadřují porozumění tomuto umění⁷⁷⁵ v závislosti na způsobu, jak byly poznávajícímu vřtěpena v rámci badatelské formace. Jsou tedy především personálních dovedností i personálního úsudku poznávajícího. ŠVci totiž nejsou v poznávané realitě označeny nálepkou důkaz, že upozoruje Polányi, ale šstávají se důkazem v rozsahu, jaký je přijatý poznávajícím a přijatelný jeho oponentem. Volba dobré otázky pro kognitivní proces, [ale i volba způsobu obhajoby,] je projevem badatelova talentu, který se projevuje právě v míře, v jaké si osvojuje ono kognitivní umění, nebo ani na poli exaktních věd není snadné odpovědět, co by mohlo jako důkaz posloužit.⁷⁷⁶

Jde tedy nejprve o to, co uspokojí samotného poznávajícího, resp. jeho intelektuální touhu. Ta tihne dvojím směrem. Na jedné straně je nasměrována k vyřešení kognitivního problému, který se předtím poznávajícího objevuje jako jakási disharmonie. Na straně druhé usiluje o to, co poznávajícímu napomůže k přijetí tacitního souhlasu s tím, co v této disharmonii vnímá jako věrohodající příčinu spojitého smyslu poznávané reality. Na úrovni této touhy se pak zapojují mechanismy vyplývající z konceptuálního rámce, který si během formace kognitivního umění poznávající osvojuje, ale zároveň také mechanismy, které napomá-

⁷⁷² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 308.

⁷⁷³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 309-10.

⁷⁷⁴ POLANYI, M. *Science, Faith and Society*, s. 24-25.

⁷⁷⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 31.

⁷⁷⁶ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 30.

hájí transformaci tohoto rámce, pokud je objev revolučního charakteru, jenž fládá n jakou míru změny dosavadního porozumění. Tento proces je tak závislý na míře interakce poznávajícího s poznávaným. Přitom k satisfakci poznávajícího resp. k nalezení podpůrných důkazů přichází prostřednictvím subsidiárního vjemu kognitivních vodítek, která poukazují na přítomnost této přítomnosti a tím ji jednoduše obhajují a poznávajícího o ní tacitně ujišťují. Proto k aktu obhajoby i sebeakreditace dochází v samotném kognitivním aktu, jak bylo poznamenáno výše.⁷⁷⁷

Podobně se postupuje, pokud jde o snahu předsudit o platnosti objevu příslušné opozice. Polányi v této souvislosti poukazuje na to, že šedomněnka o procedurách vedy, které by poskytovaly prostor pro posuzování velkých vědeckých kontroverzí, je-li by byl charakteristický systematickým a nezaujatým empirickým provedením, je mylná. (í) V vědecké kontroverze byly, podle jeho soudu, švedeny spíše s vázáním akcentem, takže spor o jednotlivé argumenty byl spíše provázen jakousi ironickou rozverností,⁷⁷⁸ než klidnou silou rozumu. Ukazuje se tak, že snaha obhájit určité novum ve vědě je provázena heuristickým zanícením (angl. passion), které provází kognitivní proces od prvního okamžiku rozeznání v vědeckého zájmu o problém až po jeho závěr, a že obhajitelné je v zásadě jen to, co objeviteli stojí za úsilí spojené s problémy vyplývajícími ze situace v vědeckých názorech. Ukazuje se totiž, že nejde ani tak o vědecké argumenty, jako spíše o konflikt mezi vědeckými vizemi reality.

Problém spoívá ve snaze přivést opozice do stejného konceptuálního rámce, v němž by bylo možné demonstrovat propozice objevu v závislosti na perspektivě, v jaké se objevují. To znamená, že by opozice nejprve museli do tohoto rámce vstoupit a přebývat v něm do té míry, aby byli schopni interiorizovat všechny tacitní prvky budující vizi nového objevu. Fideciární povaha obhajoby poznání tedy vede objevitele k tomu, aby špropast, která jej dle od jeho opozice, překonal tím, že je přivede k jakési intelektuální konverzi. Vlastně se musí pokusit obrátit jejich pozornost směrem, ve kterém by spatřili v cíli stejným způsobem, jako je nahlíží on sám.⁷⁷⁹ Obhajoba je tak podle Polányiho ve své podstatě šformou vyznání víry, je-li tuto konverzi může navodit. Takže jediná šance, jak toho dosáhnout vede přes pokus zdiskreditovat opozitní intelektuální rámec a poukázat na míru jeho absurdity,⁷⁸⁰ nebo na jeho nedostatky. Jinými slovy, proces, ve kterém opozice postupně přistupují na to, co bude v rámci závazku víry považováno za pravdivé, je vlastně procesem, ve kterém se posouvají z pozice, kterou opouští jako závadnou, směrem k pozici, kterou postupně shledávají jako

⁷⁷⁷ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 96-97.

⁷⁷⁸ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 159.

⁷⁷⁹ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 150.

⁷⁸⁰ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 151.

více uspokojující i spíše racionálnější vzhledem k nově nabízené vizi nebo lépe perspektiv v naší poznávané realitě.⁷⁸¹

Nováto i tedy podle Polányiho s obhajobou nového objevu doporučí pozornosti badatelské komunity určitý nový druh koncepce, jaká by měla být považována za hodnověrnou, i když jsou v ní vztahovány skeptické námitky pramenící ze staré koncepce podporované konzervativní ortodoxií v dané době. Důvodem je vlastnost v ní principům dosavadního způsobu umění poznávat, které byly jako jakési zásady vědeckého bádání v minulosti přijaty v závislosti na objevitelských úspěších, kterým napomohly. Při bádání i při obhajobě se tak postupuje stejným způsobem jako v minulosti, protože úspěch se již jednou dostavil, a proto existuje oprávněná naděje, že se bude opakovat. Polányi však upozorňuje, že k objevu nedochází v závislosti na předem stanovené metodologii, ale v závislosti na způsobu, jakým se před poznávajícím poznávaná realita objevuje. Každý nový objev tak má svou vlastní metodologii, která je však patrná teprve při způsobné reflexi způsobu, jak bylo objevu dosaženo. Samotná přítomnost totiž nebyla vedena fokálním vědomím, v jehož rámci by bylo známo, jak k aktu poznání dochází. K objevu totiž dochází vlivem subsidiárního vjemu, který se uskutečňuje na tacitní úrovni poznání, tedy v rámci umění poznávat.⁷⁸²

Polányi proto poukazuje na nutnost poznamenat perspektivu hodnocení takového poznání. Jelikož není možné fokálním způsobem posoudit proceduru poznání pro její tacitní ladění, je nutné zaměřit pozornost hodnocení na samotný akt umění poznávat na subsidiární úrovni pozornosti. V první fázi tedy nemůže být posuzován ani tak výrok, jako spíše způsobem umění, jehož prostřednictvím bylo poznání dosaženo. Jinými slovy, je možné posoudit jen to, zda umění poznávat příslušného jednotlivého badatele odpovídá umění poznávat, jak je v rámci všech svých závazků vyznává i sama badatelská komunita. To se pak nemůže obejít bez úsudku kompetentních autorit v dané době, jejichž autorita je odvozena od vlastního kognitivního umění, takže jsou ve své podstatě považovány za mistry kognitivního umění svého oboru, a proto jsou dotazovány na své mínění.⁷⁸³

Lze však předpokládat, že v případě revolučního objevu dochází k určité změně v způsobu, v jakém se umění poznání vykonává. Ve druhé fázi tedy obhájce své hypotézy musí spíše poukázat na to, že se novum nikterak nevymyká tradici bádání, ale že objev byl vředy její součástí, by si ho ať do tohoto okamžiku nikdo jiný nevymyslil. Objev tedy navazuje na tradici badatelské komunity, i když pro svůj případný revoluční charakter transformuje

⁷⁸¹ Srov. POLANYI, M. *The Study of Man*, s. 26.

⁷⁸² Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 160-162.

⁷⁸³ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 163-165.

dosavadní hájenou metodologii a systém jejích poznatků. Tato podmínka je podle Polányiho natolik významná, že bude-li ze strany novátora ignorována, bude ignorována i fládnost o přímé objevení na straně hodnotící autority a to i v případě, že v předkládané hypotéze nebude nalezena žádná chyba. Samotný závěr totiž musí být pro badatelskou komunitu ním zajímavý, resp. musí poukázat na možnost i spíše nutnost posunu dosavadního souboru poznání, aby byla v něm se jím v oboru zabývat a navržená hypotéza nezůstala kdesi na okraji vědeckého zájmu jako jakýsi vědecký výstřelek do doby, než se o něj začnou zajímat také jiní badatelé, kteří její pomocí, rehabilitují a rozvinou. Úcta je pak ve vědě vzdávána nejen autoritám v daných hájícím její ortodoxii, ale i novátorům, kteří budou schopni představit badatelskou komunitu, aby jí přejímaté názory modifikovala.⁷⁸⁴

7.5 PROBLÉM OBHAJOBY NÁBOŽENSKÉHO POZNÁNÍ

Podobně se celá problematika obhajoby poznání projevuje i na poli náboženské epistemologie. Specifikum theistické argumentace, jak v této souvislosti upozorní Kelly J. Clark, tkívá především v její personální relativní a fiduciární povaze, která však není vlastně jen náboženstvím, ale také například v politice i ekonomice, ale do značné míry se odráží i v předpokladech přírodních věd. Není bez zajímavosti, že právě politika i ekonomika jsou obory, jejichž závěry nabývají spíše podoby návodného řešení problémů, které jsou navrhovány v rámci perspektivy jednotlivých myšlenkových systémů daného oboru, s jakou pohlídky na realitu podle svých zájmů, preferencí a předpokladů a interpretují ji v závislosti na svém porozumění. Tyto teze se nakonec stávají podnětem k vytváření nejrozličnějších zájmových skupin ve společnosti, jež jednotlivá tvrzení považují za ideální řešení daných problémů a snaží se je jako takové hájit.⁷⁸⁵

Zcela konkrétně se tak zde projevuje fiduciární povaha argumentace, která však nechce zúžit smysl bádání pouze na oblast víry. Jde spíše o potvrzení přítomnosti fiduciárních aspektů na poli základního charakteru poznání, které není zacíleno jen na identifikaci a deskripci jevů ve smyslově vnímatelné oblasti reality, ale také na personální porozumění vztahům a významům mezi jednotlivými jevy reality a na jejich výklad a vysvětlení, čímž je následně dána také podoba argumentace.

Tvrzení, že každý obor se tak sice dotýká reality, v nichž jednotlivé obory přitom sobě, avšak závěry popisující realitu jsou formulovány více na pozadí fundamentální vize i perspektivy daného oboru, jakou jednotlivé badatelské komunity v tomto oboru zastávají jakožto

⁷⁸⁴ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 63-65.

⁷⁸⁵ Srov. CLARK, K. J. *Return to the Reason*, s. 42.

základní předpoklad svého přístupu k problematice svého oboru ve vztahu k realitě. Tato perspektiva nabývá takového významu, že ovlivňuje následnou interpretaci, která jednotlivé poznatky spojuje v souhře vzájemných souvislostí daných onou perspektivou. Závěrečné výroky tak spíše nabývají podoby určitého modelu reality, který vystihuje spíše její aspekty, než realitu jako celek, takže není možné hodnotit ani tak pravdivost daného argumentu, ale spíše jeho pravdivost a adekvátnost, resp. míru přiléhavosti.⁷⁸⁶

Perspektiva jakožto základní přístup daného oboru, v jakém je realita bádání pojímána, nabývá v tomto smyslu charakteru závazku víry, je-li se tak stává orientačním bodem a prostředkem poznání. Polányi o ní hovoří ve smyslu jakéhosi šintuitivního uchopení a porozumění (angl. intuitive apprehension), ze kterého bere akt objevu svůj vzestup.⁷⁸⁷ Takto pojetá víra umožní obnovu vztahu mezi myslí a realitou v kognitivním procesu. Realita totiž zobrazuje jevy a mysl poskytuje kognitivnímu procesu základní přístupy, když pod vlivem intuitivního a perspektivního tušení zacílení svého poznání navrhuje možnosti kombinace a interpretace poznatků vzetých z reality. Poznávající tak podle Torrance díky šňutkání reality tohoto svého zakouření operativní soubor představení nebo jejich rámců, které jej pobízejí, vedou jeho snahu o poznání a kontrolují interpretaci objevovaných dat.⁷⁸⁸ Tím se víra stává ve spojení s realitou nástrojem poznání, porozumění, odvodnění, ale i kontextem vnímání, aniž by postrádala náležitou racionalitu. Tím se však stává také příčinou odlišnosti vizí oponentní badatelské komunity, protože její zájmová orientace může být dána odlišnými tacitními vodítky personálního přístupu k realitě, by komunitně sdíleného a v realitě zakotveného.

Proto je v rámci otázky demonstrace racionality náboženské argumentace kladen důraz na obhajobu fiduciárního charakteru poznání prezentovaného závazkem v rámci fundamentálního předpokladu theismu, na nichž tacitně stojí theistické argumenty. Jinými slovy, jde o položení důrazu na význam role základního úhlu a perspektivy interpretace zkušeností svého, kterým je přisuzován náboženský smysl. Podle Clarka se jedná zejména o obhajobu šňinklinace vnímat svůj určitým způsobem, nebo (í) je možné vyslovit oprávněný předpoklad, že nepřijímají-li ne-theisté názorovou obhajobu theistů, nemusí být náboženská víze svého iracionální,⁷⁸⁹ ale oprávněná podobným způsobem jako perspektiva vnímání svého ne-theistů, i když z jiného hlediska. Šťotva se totiž najde argument, který by byl stejně platný pro všechny, (í)

⁷⁸⁶ Srov. CLARK, K. J. *Return to the Reason*, s. 42.

⁷⁸⁷ TORRANCE, T. F. The Framework of Belief. In *Belief and Christian Life*, s. 9.

⁷⁸⁸ TORRANCE, T. F. The Framework of Belief. In *Belief and Christian Life*, s. 10.

⁷⁸⁹ CLARK, K. J. *Return to the Reason*, s. 45.

protople paradoxem argumentace je, fle stejných premis, na kterých stojí obhajoba theismu, m fle být zaloflena i jeho kritika,⁷⁹⁰ jak dodává Charles Hartshorne.

Problém theistických argumentů tak spoívá p edevím v tom, fle nejsou zcela pr kazné, ale z stávají na rovin víry. P edpoklady, které hájí, jsou sice op eny o realitu tohoto sv - ta, a tak jsou z ásti dosaflitelné prost ednictvím zku-eností a racionálních úvah, ale zároveň významnou ástí tkví ve zku-enosti zjevujícího se Boha, takfle jsou rovn fl p edm tem víry. Nabývají proto spí-e vysv tlující povahy, kdyfl shrnují d vody theistických tvrzení, nabízí jejich interpretaci a napomáhají orientaci v dané problematice.⁷⁹¹ Nemají proto být chápány jako jakási šcesta k poznání Boha,⁷⁹² jak upozor uje John Hick, šale více jako zp sob podpory a objasn ní poznatk tohoto poznání, p i emfl (í) bez zku-enosti setkání s Bohem, z stávají tyto argumenty pouhými propozicemi, které mohou leccos napov d t, ale neprozradí celé pozadí a rozmanitost vztahu s Bohem.⁷⁹²

Roger Hazelton proto vnímá theistickou argumentaci jako sociální akt, který je rozvíjen mezi lidmi diskutujícími o Bohu a nábofensství, tedy nejen mezi v ícími a nev ícími, ale i mezi v ícími a pochybujícími. šZatímco se theisté pokou-í objasnit základy v rnosti Bohu a vysv tlit, posílit, prov ít a ut ídit strukturu svých tvrzení, a-theisté (resp. ne-theisté) i pochybující fládají solidní argumenty a d kazy pro theistická tvrzení a nabízí zp tnou vazbu a dal-í podn ty pro uvařlování o obsahu a zp sobu prezentace nábofenského poznání.⁷⁹³ Podstata argumentace tak nabývá charakteru oboustranného rozhovoru.

Má-li v-ak být diskuse skute n plodná, je t eba, aby se ob strany chápaly jako rovnocenní partne i. Úsilí o adekvátní záv r diskuse by m lo být proto provázeno snahou o dosaflení vzájemného porozum ní d vod m p edkládaných otázek i námitek, a snahou dosáhnout pravdivé poznání. Diskuse by se m la tudfl sjednotit ve společ né oblasti význam a smysl uřlých pojmu, ale zároveň by m lo být zvoleno společ né uspo řádání problému a kontury e-ení p íjatelné ob ma stranám.⁷⁹⁴ Samotná podstata theistické argumentace v-ak spí-e spoívá v obhajob racionality nábofenské víry, nefl v argumentaci ve prosp ch Boflí existence.

Fiduciární charakter obhajoby argumentu tak spoívá spí-e ve snaze posílit ochotu oponenta p ípustit i p íjmout oprávn nost a pravd podobnost prezentovaného a hájeného záv ru na základ posouzení oné základní vize a zp sobu poznání.⁷⁹⁵ Samotný úsp ch takto personáln vřtařleného argumentu tedy podle Swinburna p edpokládá, fle se šd kaz materiál-

⁷⁹⁰ HARTSHORNE, CH. *A Natural Theology for our Time*, s. 27,29.

⁷⁹¹ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 13.

⁷⁹² HICK, J. *Arguments fo Existence of God*, s. 103,105.

⁷⁹³ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 33.

⁷⁹⁴ Srov. HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 34-35.

⁷⁹⁵ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 6.

n dotkne něho, co v oponentovi vyvolá spojení daného argumentu s jeho vizí světa⁷⁹⁶ a odhalí určité přijatelné aspekty, společné principy i východiska, ale i názorové animozity.

Roger Hazelton proto přirovnává nabídnuté vysvětlení i argument obhajoby k jakémusi pozvání, aby se oponent špičkově připojil k hájenému názoru tím, že personálně vstoupí do stejného, nebo alespoň podobného, typu situace, která dala povstat onomu přesvědčení, (i) přímým úspěch navázání kontaktu závisí na možnostech sdílení dané zkušenosti tvrzení připraveného k dostatečnému odvodnění a trpělivé verifikaci.⁷⁹⁷ Jde o jakousi obdobu Polányiho koncepce poznání prostřednictvím přebývání (angl. indwelling) v prostoru, který je interpretován ve smyslu příslušných argumentů s nadějí, že se pozvaný oponent ponoří do tacitních náznaků argumentu, interiorizuje je ve své mysli a dosáhne porozumění. Vždy šargumenty o Bohu mohou nabývat svého účelu jen tehdy, když člověk vstoupí do personální zkušenosti Boha, třeba ne vlastní, ale do zkušenosti někoho jiného. Pouze tak totiž může být Bůh poznán a uznán jako Bůh.⁷⁹⁸ Do jisté míry může jít o experiment s určitou vizí světa, kterou poznávající na okamžik ó jakoby na zkoušku přijme. V závěru tohoto experimentu pak může dojít k potvrzení a úspěšnému úplnému přijetí, nebo úspěšnému úplnému odmítnutí. Švíra totiž neeká, ať jí bude dán důkaz, ale sama důkazy plodí, kterou nahrává i skutečnost, že důkaz může být dán a přijat jen na jejím základě,⁷⁹⁹ podobně jako poznání samo, jak vyplývá z fiduciárního charakteru kognitivních schopností, jak o nich referuje Polányi.

7.6 OBHAJOMA NÁBOŽENSKÉHO POZNÁNÍ

Pochybnost, která je v tomto ohledu vůči theismu vztažena, se tedy dotazuje, zda theistická perspektiva světa nabízí náležitě vysvětlení těchto jevů, ze kterých je koncept Boha dedukován, a zda je oprávněná formulovat poznání Boha ve vztahu k realitě světa právě způsobem, jakým to bylo provedeno. Demontrace racionality theismu proto spoívá ve snaze prokázat (ad intra i ad extra), že švýroky o Bohu neodporují vizí reality světa a že jsou obdoba eny oprávněnou motivací zachovat víru v takový obraz Boha,⁸⁰⁰ ke kterému se člověk připojuje svým vyznáním, a které ohlazuje svým posluchačem. Theismus se proto v tomto ohledu i obhájob svých tezí, ale i při prohlubování porozumění svému badatelskému předmětu, sou-

⁷⁹⁶ CLARK, K. J. *Return to the Reason*, s. 42.

⁷⁹⁷ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 81.

⁷⁹⁸ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 83.

⁷⁹⁹ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 83.

⁸⁰⁰ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 30.

st edí na obhajobu poznání a snaží se najít takové důkazy, které podpoří výsledné závěry. ŠD kaz proto nemůže být sobě nezávisle na víře, ale je závislý na jejím obsahu.⁸⁰¹

To nás staví před jisté obtíže, které jsou spojeny se zpřístupněním náboženského poznání, které je na jedné straně determinováno zpřístupněním, jakým se Boha odhaluje a na straně druhé ovlivněno omezenými kognitivními schopnostmi člověka odkázanými na Bůhovo zjevení a na vodítka, která vedou k rozpoznání Boha v realitě světa. Boha, jakožto transcendentní bytost, není předem tem pozorovatelných, měřitelných a empirických dat světské reality, aby mohl být poznán a verifikován v technickém smyslu.

Náboženské poznání je spíše společné chápání spolu s Polányim výhradně jako interaktivní akt bohoslužby, jelikož Boha nemůže být pozorován, ale vnímán zejména v bohoslužebném vztahu, a proto (i) nelze oddělit akt přijetí poznání od toho, co je přijato.⁸⁰² Boha je předem tem víry a zkušenosti člověka říjícího v realitě světa a jeho výpovědi mají spíše charakter svědectví vzájemných z bohoslužebné zkušenosti Boha zakotvené v přirozené realitě. Interpretace zkušenosti Boha je tak podle Rogera Hazeltona odkázána na špomoc jiných zkušeností, které odhalují, ukazují a objasňují toto zakouření Boha. (i) Zároveň však nejde o to, aby obhájce theismu ukázal, jak může být Boha odhalen mezi ostatními jevy reality světa, ale že všechny přirozené jevy mají svůj základ a mohou být pochopeny právě v zakouřené realitě Boha,⁸⁰³ protože Boha je poznán jako jejich svorník. Formulace takového závěru však předpokládá vizi světa (nebo alespoň inklinaci k této vizi), která umožní nábožensky pojetý výklad a poskytuje mu určitou míru racionality, opodstatnění i v rozhodnosti.

ŠPoznání i zkoumání Boha, jeho existence a charakteru, jak upozorňuje Willam Van Roo, štak za íná od v cí, se kterými se člověk, resp. náboženská komunita, setkává a které zná, přímě postupuje od známých jevů k dosud nepoznanému, ale projevujícím se Bohu v realitě světa,⁸⁰⁴ jejichž prostřednictvím se dává poznávat. Jde tedy o propojení poznání Boha přirozeným zpřístupněním na základě rozumového uvážení přirozených odkazů na Bůhovo přítomnost ve světě, spolu s poznáním Boha z jeho objevování se o resp. zjevování o v různých událostech tohoto světa.

Podle Reaburna Heimbecka tak patří mezi hlavní úkoly obhájce na poli náboženské epistemologie šidentifikovat Bůhovo přítomnost a existenci ve zkušenosti reality světa a z těchto zkušeností odvodit jeho charakter a podstatu,⁸⁰⁵ což se v posledku stane také předem tem

⁸⁰¹ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 60.

⁸⁰² POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 279-280.

⁸⁰³ HAZELTON, R. *On Proving God*, s. 70.

⁸⁰⁴ VAN ROO, W. A. *Telling about God : Understanding*, s. 80-81.

⁸⁰⁵ HEIMBECK, R. S. *Theology and Meaning*, s. 108.

obhajoby jeho teologických tvrzení. Vždy práv do tohoto momentu náboženského bádání sm uje ve–keré úsilí o demonstraci racionality kognitivního procesu a obhajoba konceptu Boha vze–lého z tohoto poznání.

Richard Swinburne v této souvislosti rozli–uje dva typy vysv tlení: v decké a personální, p i emfl každé vysv tlení sleduje komponenty, které je ur ují. První komponenta se týká p vodu, i p í iny ur itého jevu a je charakteristická otázkou po p í inách jevu (kdo? co?). Druhá komponenta vysv tluje d vody a podmínky stavu ur itého jevu, kdyfl odpovídá na otázku d vodu uskute n ní daného jevu (pro ? jak?). Odpov di na tyto otázky pak mohou být bu plným vysv tlením, pokud z posouzení p í in a d vod deduktivn vyplývá ú inek daného jevu, nebo jen áste ným vysv tlením, pakliže vysv tlení chybí n která z komponent, nebo je p ítomna n jaká nejasnost.⁸⁰⁶ Poznávající je pak nucen bu pokračovat v bádání dál, nebo ó pokud p eci jen do–lo k umen–ení od vodn né pochybnosti ó se s daným áste ným vysv tlením m fle spokojit.

V decké vysv tlení spo ívá na šidentifikaci p í in skupiny událostí i stav jakofito po áte ních podmínek (angl. initial conditions) a identifikaci d vod jakofito zákonitostí vysv tlujících jev, pokud z nich ú inek daného jevu deduktivn vyplývá. (í) Stav v cí i událostí je v decky vysv tlen, pokud ur itý stav v cí za ur itých událostí spolu se zákony p írody mají za následek, fle p í ina fyzicky vynucuje, nebo íní pravd podobným, ú inek zkoumaného jevu.⁸⁰⁷ K vysv tlení daného jevu tedy dochází identifikací p í in a zákonitostí, které spolu za ur itých podmínek p sobí v et zci událostí výsledný jev.

Personální vysv tlení událost jevu vykládá šp sobením osoby racionálního initele, který ur itou akci i p sobení na výsledný efekt vyvíjí úmysln , zám rn a bezprost edn .⁸⁰⁸ Vysv tlení je uspokojeno jednak poukazem na initele, jednak poukazem na jeho zám r. K vysv tlení jev v–ak naopak nedojde, pokud jevy byly sice do jisté míry zap í in ny osobou p sobící n jakou zm nu i pohyb, ale tato p í ina by byla neúmyslná, nebo by jev byl vedlej–ím ó druhotným produktem zám rné innosti. Takovému vysv tlení by totiž scházela odkaz na p ímého p vodce, nebo p ímou p í inu, takfle by existence jevu postrádala hledaný d vod.

V decké a personální vysv tlení se tedy li–í vzorcem p í in a d vod . Zatímco se v -decké vysv tlení zabývá objektem s ur itými fyzikálními vlastnostmi, personální vysv tlení se týká osoby s ur itými zám ry. To je také d vod, pro nelze oba typy vysv tlení jednodu–e

⁸⁰⁶ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 24-25.

⁸⁰⁷ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 25,30.

⁸⁰⁸ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 32.

sm –ovat, nebo zam –ovat, p íp. redukovat personální vysv tlení na v decké. V takových p ípadech by totiž mohlo dojít k omezení plného vysv tlení na áste né, nebo k zmatení pojmu a zkreslení výsledné hypotézy. To v–ak neznamená, že by alespo ást personáln vysv tlovaných operací nemohla být zd vodn na v intencích vysv tlení v deckého a opa n .⁸⁰⁹

Theistické vysv tlení tíhne svou podstatou k personálnímu vysv tlení p í in a d vod stavu v cí, kdyfi za racionáln jednajícího initele na nejzákladn j–í úrovni reality dosazuje šosobu Boha, který v dom a zám rn zap í i uje stav v cí sv ta, p i emfi toto jednání nem že být pln ji vysv tleno v deckým zp sobem.õ⁸¹⁰ K personáln theistickému vysv tlení daného jevu tedy dochází identifikací p sobení Boha,⁸¹¹ které spolu za ur itých podmínek (p írodních zákonitostí nevyjímaje) zap í i uje v et zci událostí výsledný jev. Pokud není ov–em jako p í ina identifikována p írozená zákonitost, která by daný jev vysv tnila pln ji. Je v–ak také nutné zd raznit, že nelze osobu Boha postupn vytla ovat do jakýchsi mezer lidské nev domosti s tím, že dokud nebudou známy p írodních zákonitostí, které ve skute nosti zap í i ují dané jevy, bude jako jejich p í ina postulován B h, ani nelze Boha v posledním pokusu o obhajobu racionality theismu s t mity p írodních zákonitostmi identifikovat.⁸¹²

Swinburnovy teze odpovídají Polányiho modelu reality jakofto hierarchizované, jak je to uvedeno nap . v l. 3.4, p i emfi vysv tlení podmínek nífl–ích vrstev reality dochází s pomocí vy–ích, nebo v sob obsahují prvky nífl–ích vrstev. Zam í-li se snaha o vysv tlení na neffivou p írodu, vysta í si s tvrzeními nepersonálními, tedy s vysv tleními pojednávajícími o vlivu p írodních zákonitostí. Bude-li tato snaha orientována na ffivé bytosti, je nutné spolu s nepersonálním vysv tlením zohlednit rovn fl ur ité personální vlivy, nemá-li dojít k redukci a zplo–t ní podstaty ffivota.⁸¹³ B h na nejvy–ím stupni reality v–ak není konstituován prvky nífl–ích vrstev, ale sám je konstituuje, a tak zap í i uje jejich existenci. V hierarchii celé reality je jeho bytí p íznané nejv t–í m rou bohatství a komplexností. Proto je pro theisty nejpodstatn j–ím a vy erpávajícím personálním vysv tlením, jako vliv neovlivn ý ni ím jiným neff svou vlastní v lí.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 37,47.

⁸¹⁰ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 47-48.

⁸¹¹ Samotný obsah pojmu B h je nevysv tlitelný, protože B h nemá d vod ani p í inu své existence. To neznamená, že by byl zcela nepochopitelný, nebo zcela nepoznatelný, ale že se badatel se svou snahou o poznání a pochopení Boha nachází na samotné hraně mezi kompletní explanací Boha. Koncept Boha tak m že být do zna né míry poznán, pochopen a pouflit pro vysv tlení sv ta, ale sama existence osoby Boha bude nutn ponechána bez vysv tlení. (Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 93.)

⁸¹² Srov. HEIMBECK, R. S. *Theology and Meaning*, s. 221.

⁸¹³ Srov. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, s. 35.

⁸¹⁴ Srov. GILL, J. H. *The Tacit Mode*, s. 150.

Je však zjevné, že proti takové každé tezi lze z hlediska základních perspektiv a názor namítnout oponentní vysvětlení, ale je také možné najít možnosti kooperace jednotlivých vysvětlení, jejich principy i oprávnění, ale také jejich výlučnost pokud jde o plnost a úplnost vysvětlení, která nabízí v okamžiku, kdy se jedno z nich dostává do tzv. konečného bodu vysvětlení (angl. stopping point of explanation), tzn. na mez možného vysvětlení nabytých poznatků.⁸¹⁵

Základ pro rozhodnutí mezi nabídnutými vysvětleními různých jevů reality svatá spatuje Swinburne v míře jejich přesvědčivosti (angl. explanatory power) a v míře jednoduchosti pravděpodobnosti (angl. prior probability) daného vysvětlení.⁸¹⁶ Míra přesvědčivosti závisí podle Swinburna na míře plnosti daného vysvětlení (nakolik definice příčin, důsledků a podmínek vysvětluje daný jev a zda vysvětlení postihuje všechny příčiny, důsledky a podmínky vedoucí k příslušnému jevu). Míra jednoduchosti pravděpodobnosti pak závisí jednak na jednoduchosti navržené vysvětlující hypotézy (tj. jak přímá a složitá je prezentace a vysvětlení jednotlivých kauzálních spojení mezi příčinami a účinky), jednak na souladu s vnitřním rámcem poznání a ufil badatele i badatelské komunity (resp. v souladu s induktivními standardy a tacitní dimenzí poznání), jednak na tom, jak je navržená hypotéza schopna snížit, resp. vyložit, počet alternativních teorií.⁸¹⁷

Pokud jde o míru jednoduchosti pravděpodobnosti a explanatorní přesvědčivosti theistických tvrzení, stojí theismus podle Swinburna před šnutostí dokázat, že v deické hypotézy svým vysvětlením nepokrývají jistou jevovou oblast reality. Jinými slovy, že jejich vysvětlení není úplné, ale ponechává určitou oblast reality i její dimenzi bez náležitěho komentáře. Musí tedy nabídnout vlastní pochopitelné a srozumitelné vysvětlení.⁸¹⁸ Vlastně musí překonat šstopping point v deického vysvětlení a jako konečné vysvětlení reality svatá obhájit osobu Boha. Tato snaha je podstatou jednotlivých důkazů Boží existence, avšak liší se podle jejich konkrétních pokusů.

Podobný úkol však stojí i na straně oponentů theismu, ovšem v opačném gardu. Proto Heimbeck dodává, že špokusy o verifikaci i falsifikaci výroků o Bohu nemohou být v praxi zcela vyčerpávající, a pokud, pak jen prozatím. Je totiž nutné falsifikovat nebo naopak verifikovat nejen teze o Boží existenci, ale i výroky, které jsou s tímto existenčním tvrzením spojeny, štakže v okamžiku, kdy obě možnosti tvrzení o Bohu stojí neoblomně proti sobě, nezbyává, než šshromáždit alespoň takové argumenty, které by pomohly přiklonit se k jedné z těchto

⁸¹⁵ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 79-80.

⁸¹⁶ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 51.

⁸¹⁷ Srov. SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 52.

⁸¹⁸ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 71.

dvou hypotéz i vysv tlení.⁸¹⁹ Preferováno je v-ak vřdy to vysv tlení, které nabízí pln j-í vysv tlení. Tento moment nás op t vrací k problému závazku i rozhodnutí víry, názorové preference, fiduciárnímu charakteru poznání a pojetí nábořfenství jako aktu bohosluffby.

Podle Heimbecka je proto řnejprve nutné formulovat výroky o Bohu [jeho defini ní charakteristiku] a následn je mořné zahrnout i jiné výroky, které v-ak nejsou výroky o Bohu, a hledat analogie, vztahy, d sledky i náznaky potvrzení víry.⁸²⁰ S tím je v-ak také spojen problém identifikace Boha ve zku-enosti reality sv ta, nebo řvyjád it Boha v n jakém smyslu,⁸²¹ podle Heimbecka znamená, ře řje tímto zp sobem ve sv t rozeznáván, a proto je o n m takto referováno.⁸²² Jinými slovy, řkoncept Boha je odvozován z ur itých zku-eností, které pomáhají rozli-ovat jednotlivé poznatky i domn nky o Bohu.⁸²³ Zp sob formulace defini ní charakteristiky Boha tak poukazuje na vzájemný vztah Boha ke sv tu, který theismus p edpokládá, poznává a jako takový vyslovuje a své oponenty zve k ú asti na tomto vztahu. Poznávající vlastn podle Williama Van Roo řposouvá svou pozornost od v cí, které zná, k podstat samotného bytí, které zakládá v-e ostatní.⁸²⁴

Polányi v této souvislosti upozor uje, ře ze samotné podstaty nábořfenství nem ře být na poli nábořfenské epistemologie zd razn n jeho afirmativní aspekt, ale ře řnábořfenství znamená spí-e p ebývání myslí s Bohem, neř mluvení o Bohu. B h,⁸²⁵ podle Polányiho, řexistuje spí-e v tom smyslu, ře je uctíván a poslouchán, a tak m ře být poznáván jen tím, ře mu slouříme.⁸²⁶ Tyto úvahy jej p ivádí ke koncepci bohosluffby jako heuristické vize, v jejímř rámci je mořné vyslovit své pro i proti v i Bohu.

Základní teze k es anského theismu o Bohu jsou formulovány ve vyznání víry, jehoř akcent je polořfen práv ve slovech řv řím: Swinburne shrnuje tyto výroky do základní defini ní charakteristiky Bořřích vlastností a mluví o Bohu jako o řv n existující osob (personálního, net lesného bytí), která je v-emohoucí, v-ev doucí, v-udyp řtomná, dokonale svobodná, dokonale dobrá a je stvo itelem v-ech v cí.⁸²⁷ Z t chto základních Bořřích atribut je pak odvozován jejich význam a d sledky ve vztahu B h ó sv t, na kterých spo řívá následná demonstrace racionality theismu.

Polányi v-ak upozor uje, ře v-echny tyto výroky fungují jako subsidiarity vedoucí k aktu p ijetí Boha vyjád eném v navázání bohosluffebného vztahu, protoře pouze ten, kdo stojí ve sluffb Bohu, m ře t mto výrok m skute n porozum t, nebo jsou sou řástí praxe

⁸¹⁹ HEIMBECK, R. S. *Theology and Meaning*, s. 191, 195.

⁸²⁰ HEIMBECK, R. S. *Theology and Meaning*, s. 94.

⁸²¹ HEIMBECK, R. S. *Theology and Meaning*, s. 110.

⁸²² VAN ROO, W. A. *Telling about God : Understanding*, s. 88.

⁸²³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 280.

⁸²⁴ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, s. 92.

víry. Ve které pokusy o formulaci důkazů Boží existence jsou tak ve skutečnosti podle jeho soudu absurdní, pokud nebudou nabídnuty jako vodítka poukazující na subsidiární v domě smyslu reality svatá spojující v Bohu, resp. jako prostředky ponoukající oponenta k záněnému hledání Boha, který je jejich prostřednictvím vyzván k tomu, aby ve víře učinil krok do tmy a doufal, že se dotkne Boha, jako se to přihodilo jeho theistickým kolegům.

Úspěch argumentu tak nespočívá ani tak na jeho obsahu či racionalitě, jako spíše na jeho schopnosti napomoci vytvoření kontaktu s Bohem, resp. schopnosti orientovat subsidiární pozornost v různých prvcích reality, které napovídají přítomnost Boha v realitě tohoto světa poukazují. Není však v moci obhájce racionality víry přesvědčit svého oponenta, nebo předmětem jeho argumentace není neřivý objekt, ale řivý Bůh, který čeká před tvářičkou na to, ať otevře oči a ve světě subsidiárního vnímání spatří znaky jeho přítomnosti a přijme své poznání v závislosti na způsobu, jak se Bůh před ním zjevuje. Theistické argumenty tak ve své podstatě mají napomoci pochybnosti jakožto váhání, zda uinit risk víry, v jeho rámci poznávající buď vše získá, nebo všechno ztratí.⁸²⁵

⁸²⁵ Srov. POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 280-286.

Polányi Michaela Polányiho nespoívá v tom, že by teologii odkazoval do epistemologických mezí, které by odpovídaly specifickému předmetu jejího zájmu, čímž by podporoval její odlišnost. Ani se nesnaží dehonestovat osvěcensky pojatou sekulární epistemologii tím, že by se jí pokoušel navracet před její kritické období, čímž by podporoval v domění výlučnosti teologie. Polányi není teolog a jeho narážky na teologii a její epistemologii jsou přílišné na to, aby mohl rehabilitovat teologii jako vědu. Jeho přednes spoívá především v tom, že se snaží jednak obhájit náležitost personálních konstituent poznání, jednak jim navrátit jejich příslušné místo v kognitivním procesu. Poukazuje tak na to, že vědecký zájem se odvíjí spíše v závislosti na personálním ocenění problému. Proto rovněž usiluje o obnovu v domění důležitosti personálního vztahu mezi poznávajícím a poznávaným a zvláště upozorňuje na to, že k poznání dochází právě v tomto vztahu a ve vzájemné interakci.

Polányi vlastně volá po rehabilitaci personálních konstituent poznání, kteří sice byli v kognitivním procesu přítomni vždy, ale jejich úloha byla v minulosti spíše přehlížena. Vyplňuje tak bílá místa v linii kognitivního procesu, která byla v rámci kritického období filosofie v rámci snah o jeho popis implicitně přehlížena, upozaděná nebo zcela přehlížena. Tím však pomáhá vyplnit rovněž propast rozdělující epistemologii sekulární a náboženskou, nebo ke svému obnovnému úsilí poufívá náboženské pojmy, kterým tímto způsobem vrací náležitou souvislost, čímž se ukazuje, že oba typy poznání stojí na týchž konstituentech, a koliv zájem o poznání se liší v závislosti na předmetu zájmu.

Polányi popisuje poznání jako cestu k objevu, který je přijímán jako proces vynoření určitého tajemství reality. Část tohoto procesu je podřízena personálnímu zájmu, se kterým poznávající přistupuje k poznání. Část tohoto procesu je podřízena manifestujícím se vodítkům poznávané reality, která je však otevřená širokému pole možnosti, jak k jejímu poznání přistoupit, jak je hodnotit, interpretovat, jak prohlubovat toto poznání v bezpočet kombinacích nejrozličnějších souvislostí. Přesto k poznání dochází jaksi pod tlakem reality samotné, která prostřednictvím manifestujících se vodítek ponouká poznávajícího, aby odhalil její smysl.

Pozávající je tak zároveň volán nejen k pozornosti vůči těmto vodítkům, ale rovněž k oddanosti vůči poznávané realitě, resp. vůči způsobu, jakým se před ním tato realita manifestuje. To znamená, že její poznání musí být vedeno jednak ve shodě se způsobem, jak se realita nechává poznávat, jednak na základě předpokladu vlastního zájmu, se kterým poznávající vstupuje do kontaktu s poznávanou realitou. Samotné poznání se tak zároveň neděje bez

ohledu na formaci poznávajícího v komunitě badatelů, která formuje nejen obsah jeho poznání, ale zároveň ovlivňuje i jeho dovednosti a zájem, se kterými k poznání přistupuje.

Tato oddanost nabývá fiduciární povahu, nebo právě víra napomáhá propojovat vztah myšlení a reality na základě oddanosti v předpokladem poznání a na základě oddanosti v manifestacím reality. Role víry je podle Polányiho od kognitivního procesu neoddelitelná, což se projevuje na úrovni pochybnosti, která proces poznání buď zpomaluje ve snaze provést předpoklady a manifestace, nebo jej znesnadňuje podle míry obav z možnosti omylu. Víra je tak charakterizována jako ochota uinit risk ve prospěch možnosti dosáhnout poznání na základě uvážlených vodítek smyslu naznačujících cíl poznání.

K poznání pak dochází prostřednictvím subsidiárního vnímání spojitého smyslu jednotlivých prvků reality v závislosti na perspektivě personálního zájmu. Jde spíše o poznání ve smyslu nahlédnutí onoho spojitého smyslu, o jakési kontemplativní ponoření do zúžených souvislostí, nebo poznávající nemůže doufat, že problém pochopí jaksi zvenčí prostřednictvím pouhého popisu toho, co je zjevné vnějším smyslem, ale skrze participativní ústředí na poznání, která jej vede ke skryté podstatě spojitě přítomného poznávaného jevu.

Proces poznání tak poznávajícího ponouká rovněž ke kontaktu s poznávanou realitou, aby bylo možné objevit přítomnou, která vytváří onu koherenci prvků, jež k ní odkazují, ústředí se jí a spolu s ní a v ní vytváří přítomnost smyslu objevovaného aspektu reality. Nejde však o vdomý akt, v jehož rámci by poznávající viděl, co chce najít. Spíše jde o druh dohadu, na jehož počátku poznávající tuší, že v realitě před ním se nachází něco, co je možné objevit. Víra se tak zároveň stává odhadem, jak k poznání přistoupit, na jehož základě bude možné rozhodnout, zda a jak orientovat vlastní pozornost v přítomných náznacích této přítomnosti. Víra je tedy jakýmsi heuristickým impulsem, který ponouká poznávajícího změnit perspektivu poznání, změnit předpoklady porozumění a také změnit sama sebe podle způsobu, jakým je poznávající k poznání přiváděn. Víra je vposledku způsobem racionality podpořeným tlakem poznávané reality a poznávající se ve víře stává svým způsobem udržitelným poznávanou realitou. Víra tedy není překážkou poznání, ale jeho základní podmínkou!

Spolu s tímto na participativní způsob poznání je podle Polányiho nutné obnovit důvěru v přítomnému i vácnivému zanícení pro proces poznání. Nejde o nic jiného, než projev hlubokého personálního zájmu o dosažení objevu, který poznávajícího jednak udržuje v kontaktu s poznávaným navzdory případným obtížím, jednak mu pomáhá jako jakýsi intelektuální cit zhodnotit, do jaké míry by mohly být některé kognitivní vjemy pro poznání cenné, a ponouká poznávajícího k větší pozornosti a k hlubšímu zájmu.

Základ ve–kerého poznání spo ívá podle Polányiho na tacitní dimenzi poznání, která pomáhá p enést skrytý vzorec poznávané reality do mysli poznávajícího. Díky subsidiárním vjem m dochází zárove k odhalení p ízna nosti poznávané reality a k poznání p í iny koherentních souvislostí mezi jednotlivými prvky reality. Akt tacitního poznání je v–ak z podstaty své nevýslovnosti nespécifikovatelným a tím nevyslovitelným druhem poznání, a proto o n m lze hovo it spí–e jako o jakémsi instrumentálním poznání. Pro tuto nespécifikovatelnou podstatu je snaha o zachování tacitního poznání aktem závazku víry, který je výsledkem p esv dujícího podn tu p íjatého pod tlakem takto poznávané reality. Poznání je tak ve své podstatě fiduciárn ě naprogramováno, nebo je zachovááno v aktu závazku víry v í kontaktu s poznávanou realitou, v aktu závazku víry v í zp sobu manifestace poznávané reality i v aktu závazku víry v í tomu, jak do–lo k jejímu poznání, resp. v í zp sobu její interiorizace v mysli poznávajícího.

Podobn ě je tomu v p ípad ě náboženské epistemologie. K poznání Boha dochází v závislosti na tom, jak se íní z ejmým. B ěh je iniciátorem tohoto poznání, který volá poznávajícího k tomu, aby zm ěnil pohled na sv ět, ve kterém žije, a spat il v n kterých jevech a událostech manifestaci Bofího p sobení. P edm ětem tohoto poznání je p edev ím teologický smysl vložený do t chto jev ě a událostí, p í emfl rozhodujícím elementem tohoto procesu je rozli–ení vjemu posvátného, který poznávající p íjímá s vírou, resp. ve ví e, fl takový druh smyslu je v daném jevu í události p ítomen.

Realitu tohoto sv ěta proto nelze rozd lovat na jakési dv ě nespojitě ásti jako p írozenou a nadp írozenou, protofl B ěh je poznáván prost ednictvím tohoto sv ěta jako ínitel, který ovliv ũje kařdrou úrove ě reality od té nejzákladn ě–í afl po úrove ě lidského bytí. P ítomnost Boha a d sledky jeho p sobení tak mohou být objeveny jen v rámci t chto úrovní, které jsou zárove jediným flivotným prostorem poznávajícího, jífl nelze fládným zp sobem opustit a vymanit se z ní. Proto také nelze sv ět jakořto místo p ebývání a poznávání opou–t t v nad jí na získání p íhodn ě–ího poznání Boha, protofl se ztrátou zakotvení v realit ě p írozeného sv ěta by do–lo i ke ztrát ě možností jak Boha poznat. ílov k se totiž z podstaty svého bytí nem fl ocitnout mimo tento sv ět.

Bofí poznání v–ak není n ím, co by bylo možné nazvat prozrazeným poznáním, ale poznáním nazna eným a otev eným ne ekaným p ekvapujícím moment m. B ěh eká na lidskou odpov ě, na jeho hledání a poskytuje írokový rámecek možností, jak vstoupit do nevýslovné hlubiny Bofího tajemství. Poznávající je tak ponoukán k tomu, aby personáln ě vstoupil do prostoru, v n mfl ve ví e tu–í možnost Bofího zjevení, oddal se p íslu–ným subsidiárn ě vnímaným náznak m a poznal, zda svorníkem smyslu jednotlivých jev ě í událostí

je právě Boh. Poznávající je na druhou stranu však také volán k úctě a bázni Boží vzhledem k nevýslovným hlubinám Božího bytí, před kterým si nutně musí uvědomit, že na ně které otázky nikdy nenalezne uspokojivou odpověď a musí se v určitých chvílích smířit s tím, že jedinou možnou odpovědí místo marných a bláhových pokusů jak vyslovit nevýslovné je chvíle tiché adorace před Božím mysteriem.

Boh zároveň dává uje poznávajícímu a jeho inteligenci a je ochoten nechávat se poznávat nejen v závislosti na jeho schopnostech a limitech, ale i v závislosti na době zrání lidského náboženského poznání, tedy tak dlouho, jak to bude třeba, i kdyby plný obsah zjevení už byl dán, jak je tomu v případě teologických traktátů, které jsou stále promýšleny, prohlubovány a nově hodnoceny.

Personálně pojaté poznání Boha však nemůže být chápáno jako individualistický projekt, ale má své nutné zakotvení v náboženské komunitě, resp. církvi. Boží poznání totiž není určeno jen jednotlivci jako takovému, ale jednotlivci jako prostředníkovi onoho poznání, které je adresováno lidu celé země a zvláště Božímu lidu jako celku. Toto poznání není promýšleno ani na sobě nezávislými jednotlivci, ale je především dle jin diskusí usilujících o hledání a prohlubování možností náležitě formulace a způsobu předání, jakož i hledáním přístupů, což se pak stává především formace každého nábožensky uvažujícího člověka, který je volán k tomu, aby toto poznání rozvíjel a s úctou k autoritám předchozích generací je posouval dál k hlubší reflexi a interpretaci.

Poznání Boha je tak spíše aktem bohoslužby svého druhu, nebo poznávající vstupuje do procesu poznání s vírou, oddaností, úctou a odevzdáním. Poznání Boha tak vyžaduje spíše míru velmi úzkého personálního spojení s poznávanou realitou Boha, nebo naopak poznání Boha závisí právě na něm a od něho se odvíjí. Takto nastavené poznání fládá po poznávajícím vyší míru participace na poznání, která se projevuje v zaujaté, vášnivě i horlivé snaze o dosažení kontaktu a kontemplativní přebývání s poznávaným Bohem. Jde o projev hlubokého personálního zájmu a zároveň i o jakýsi intelektuální cit, resp. cit víry, který se projevuje skrze planoucí rozechvění poznávajícího, dostane-li se do blízkosti Boha. Toto poznání se však nedá bez tápavého hledání, které je ve své podstatě projevem kognitivní svobody člověka, nebo Boh člověka k poznání ponouká, ale neznásil uje jeho rozum ve prospěch jakéhosi vlitého poznání, ale čeká, ať člověk sám pozná. Poznávající tak má svobodu k tomu, aby Boha poznal, ale zároveň má svobodu k tomu, aby jeho poznání ignoroval.

Víra implikuje zvláštní formu porozumění, i určitého vzhledu do přiblížení Boha, který se v realitě svatě zjevuje. Nejde však o víru, která by poznání toliko přijímala. Jde o víru, jež poznání přijímá, podporuje a napomáhá mu. Víra, o níž je zde pojednáváno, tak není zcela

darem Boflím v novaným lov ku. Fiduciární naprogramování náboflenského poznání spí-e ukazuje, fle k poznání Boha nedochází jednak bez závazku víry v í poznávanému, jednak bez aktivity poznávaného, který na sebe p itahuje pozornost poznávajícího, ani bez aktivity poznávajícího, který poznává v závazku víry, d v ry, v rnosti a oddanosti jak v í poznání, které jifl p ijal, tak v í nov poznáním aspekt m aktivity poznávaného. Sou ástí tohoto fiduciárního naprogramování náboflenského poznání tak je zboflnost a báze Boflí, poslu-nost v í Boflímu zjevení, úcta k mysteriu, náboflenské zanícení a nad-ení, kontemplativní p ebývání v aktu bohosluflebné adorace í vyznava ská ochota ke sv dectví. Hlavní a nejpodstat-n jí p í inou náboflenského poznání v-ak je setkání s Bohem, bez n hofl jsou v-echny nábo-flenské výroky jen prázdným mlácením pouhé slámy.

SEZNAM LITERATURY

1. ABRAHAM, W. *Crossing the Threshold of Divine Revelation*. Eerdmans : Grand Rapids, 2006. ISBN 978-0-8028-2958-0.
2. ATKINSON, D. *The Message of Proverbs*. Leicester : Inter ó Varsity Press, 1996. ISBN 0-85110-166-1.
3. AUGUSTIN, A. *De libero arbitrio*. Peter Reilly Company : Philadelphia, 1937.
4. AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vyd í, 2015. ISBN 978-80-7195-189-6.
5. BAKER, D. W. & WENHAM, G. J. *Deuteronomy*. Apollos : England, 2002. ISBN 0-85111-779-1.
6. BARCLAY, W. *The Gospel of John, vol. 1*. Westminster John Knox Press : Louisville, Kentucky, 1975. ISBN 0-664-24104-2.
7. BARCLAY, W. *The Gospel of John, vol. 2*. Westminster John Knox Press : Louisville, Kentucky, 1975. ISBN 0-664-24105-0.
8. BARCLAY, W. *The Letters to the Corinthians*. The Westminster Press : Philadelphia, 1975. ISBN 0-664-24108-5.
9. BARCLAY, W. *The Letter to the Romans*. Westminster Knox Press : Louisville, 1975. ISBN 0-664-24107-7.
10. BARR, J. *Biblical Faith and Natural Theology*. Clarendon Press : Oxford, 1994. ISBN 0-19-826376-7.
11. BENNEMA, C. *Encountering Jesus : Characters Studies in the Gospel of John*. Paternoster : Milton Keynes, Colorado Springs, 2009. ISBN 978-1-84227-666-2.
12. BI , M. *Genesis*. Praha : Kalich, 1968.
13. BI , M. *Knihy královské a druhá Paralipomenon*. Kalich : Praha, 1980.
14. BI , M. *P ísloví ó Kazatel ó Píse* . Kalich : Praha, 1979.
15. BI , M. *Výklady ke Starému zákonu : Knihy Deuterokanonické*. Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vyd í, 1996. ISBN 80-7192-150-5.
16. BIDDLE, M. E. *Deuteronomy*. Smith & Helwys : Macon, Georgia, 2003. ISBN 1-57312-061-8.
17. BRANT, J. A. *John*. Baker Academic : Grand Rapids, 2011. ISBN 978-0-8010-3454-1.
18. BROWN, D. *Tradition and Imagination : Revelation and Change*. Oxford University Press : Oxford, New York, 2004. ISBN 978-0-19-927591-5.
19. BROWN, R. E. *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice-Hall : New Jersey, 1990. ISBN 0-13-614934-0.
20. BRUNNER, E. *Revelation and Reason : The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. The Westminster Press : Philadelphia, 1946.
21. BUILLARD, H. *The Knowledge of God*. Burns & Oates : London, 1968. ISBN 223-97651-1.
22. CLARK, K. J. *Return to the Reason : A Critique of Enlightenment Evidentialism, and a Defence of Reason and Belief in God*. Eerdmans Publishing Comp. : Grand Rapids, 1990. ISBN 0-8028-0456-X.

23. COBB, J. B. *A Christian Natural Theology : Based on Thought of A. N. Whitehead*. Lutterworth Press : London, 1966.
24. COLLINS, J. J. *Proverbs, Ecclesiastes*. Atlanta : Knox Press, 1980. ISBN 0-8042-32180.
25. CONGAR, Y. *The Meaning of Tradition*. Ignatius Press : San Francisco, 2004. ISBN 1-58617-021-X.
26. CONZELMANN, H. *First Corinthians : A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Fortress Press : Philadelphia, 1975. ISBN 978-0-8006-6005-6.
27. COTTER, D. W. *Genesis*. Berit Olam. Minnesota : Liturgical Press, 2003. ISBN 0-8146-5040-6.
28. CREWDSON, J. *Christian Doctrine in the Light of Michael's Polanyi Theory of Personal Knowledge : A Personalist Theology*. The Edwin Melker Press : Lewiston, 1994. ISBN 0-7734-9150-3.
29. DAUBIGNÉ J. H. M. *History of Reformation in the sixteenth century*. Hard Press : New York, 2016. ISBN 978-1318044832.
30. DESCARTES, R. *Rozprava o metod* . OIKOYMENH : Praha, 2016. ISBN 978-80-7298-212-7.
31. DICKSON, E. L. *Genesis: The divine Plan*. USA : Xulon Press, 2008. ISBN 978-1-60647-354-2.
32. DULLES, A. *Models of Revelation*. Doubleday : New York, 1983. ISBN 0-385-17975-8.
33. DUNN, J. & ROGERSON, J. W. (ed.) *Commentary on the Bible*. Eerdmans : Grand Rapids, 2003. ISBN 0-8028-3711-5.
34. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8 : Word Biblical Commentary*. Word Books : Dallas, 1988. ISBN 0-8499-0237-1.
35. EDWARDS, D. *Human Experience of God*. Paulist Press : New York, 1983. ISBN 0-8091-2559-5.
36. ESTES, D. *Hear, My Son*. Leicester : Appolos, 1997. ISBN 0-85111-513-6.
37. FITZMYER, J. A. *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press : New Haven, London, 2008. ISBN 978-0-300-14044-6.
38. FITZMYER, J. A. *Romans : A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday : New York, 1993. ISBN 0-385-23317-5.
39. FORSYTH, P. T. *The Principle of Authority : In Relation to Certainty, Sanctity and Society*. London : Independent Press, 1952.
40. FRIES, H. *Revelation*. Herder & Herder : New York, 1969. ISBN 68-55085.
41. GAILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority : A Theology of Magisterium in the Church*. Collegville, Minnesota : The Liturgical Press, 1997. ISBN 0-8146-5529-7.
42. GELWICK, R. *Michael Polanyi: Credere Aude : His Theory of Knowledge and its Implications for Christian Theology*. Michigan, 1965. Dissertation. Pacific School of Religion.
43. GELWICK, R. The Polanyi-Tillich Dialogue of 1963: Polanyi's Search for a Post-critical Logic in Science and in Theology. *Tradition and Discovery*, 1995-1996, ro . 22, s. 11-19.
44. GELWICK, R. *The Way of Discovery : An Introduction to the Thought of Michael Polanyi*. New York : Oxford University Press, 1977. ISBN 0-19-502192-4.
45. GILL, J. H. *The Tacit Mode : Michael Polanyi's Postmodern Philosophy*. State University of New York Press : Albany, 2000. ISBN 0-7914-4430-9.

46. GROSSO, A. T. *Personal Being : Polanyi, Ontology, and Christian Theology*. Peter Lang Publishing : New York, 2007. ISBN 978-0-8204-8897-4.
47. HARTSHORNE, CH. *A Natural Theology for our Time*. Open Court : La Salle, Illinois, 1967. ISBN 66-14722.
48. HAYS, R. B. *First Corinthians : A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*. John Knox Press : Louisville, 1997. ISBN 0-8042-3144-3.
49. HAZELTON, R. *On Proving God : A Handbook in Christian Conversation*. Harper & Brothers : New York, 1952. ISBN 52-6435.
50. HEALY, M. et PARRY, R. (ed.) *The Bible and Epistemology : Biblical Soundings on the Knowledge of God*. Paternoster : Milton Keynes, 2007. ISBN 978-1-84227-540-5.
51. HEARD, G. *Is God Evident?: An Essay Towards a Natural Theology*. Faber & Faber : London, 1950.
52. HEIMBECK, R. S. *Theology and Meaning : A Critique of Methodological Scepticism*. George Allen & Unwin: London, 1969. ISBN 04-211002-5.
53. HICK, J. *Arguments for the Existence of God*. Macmillan : London, 1970. ISBN 333-05574-8.
54. HORNE, M. P. *Proverbs ó Ecclesiastes : Smyth & Helwys Bible Commentary*. Georgia : Smyth & Helwys Bible Publishing. ISBN 1-57312-069-3.
55. KECK, L. E. & CLIFFORD, R. J. et al. *The New Interpreter's Bible*, vol. 5. Abingdon Press : Nashville, 1997. ISBN 0-687-27818-X.
56. LANE, D. A. *The Experience of God: An Invitation to do Theology*. Veritas : Dublin, 2003. ISBN 0-86217-179-2.
57. LARBIG, T. et WIEDENHOFER, S. (ed.) *Tradition and Tradition Theories : An international Discussion*. Lit Verlag : Berlin, 2006. ISBN 3-8258-5183-4.
58. LEON ó DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*. ím : K es anská akademie, 1981.
59. LEWIS, H. D. *Our Experience of God*. George Allen & Unwin Ltd. : London, 1959.
60. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*. Baker Academic : Minnesota, 2013. ISBN 978-0801049422.
61. LINCOLN, A. T. *The Gospel According to St. John*. Continuum : London, New York, 2005. ISBN 0-8264-7139-0.
62. LONG, J. C. *1 & 2 Kings*. College Press Publishing : USA, 2002. ISBN 0-89900-882-8.
63. LONGMAN, T. *Proverbs: Baker Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids : Baker Academics, 2006. ISBN 978-0-8010-2692-8.
64. LYMAN, M. R. *Knowledge of God in Johannine Thought*. The Macmillan Company : New York, 1925.
65. MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press : Indiana, 1988. ISBN 0-268-01944-4.
66. MACHULA, T. *K es anská víra a racionalita : Filosofický p ístup*. eské Bud jovice : Jiho eská univerzita, 2004. ISBN 80-7040-727-1.
67. MACHULA, T. *Ex umbris et imaginibus ad veritatem : fivotní cesta intelektuála, kn ze a sv tce*. In *Communio*, 2011, . 2-3, s. 11-29.

68. MANN, T. W. *Deuteronomy*. Louisville, Kentucky : Westminster John Know Press, 1995. ISBN 0-664-25266-4.
69. MANN, T. W. *Deuteronomy*. Westminster John Knox Press : Louisville, 1995. ISBN 0-664-25264-4.
70. MCCOY, CH. S. The Postcritical and Fiduciary Dimension in Polanyi and Tillich. *Tradition & Discovery*, 1995-1996, ro . 22, . 1, s. 5-10.
71. MCGRATH, A. *A Scientific Theology : Nature*. T&T Clark : Edinburgh, 2001. ISBN 0-8028-3925-8.
72. MCGRATH, A. *A Scientific Theology : Reality*. T&T Clark : London, 2006. ISBN 0-567-03123-3.
73. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*. Univerzita Palackého v Olomouci : Olomouc, 2013. ISBN 978-80-244-3278-6.
74. MOLESKI, M. X. *Personal Catholicism : The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi*. The Catholic University of America Press : Washington, 2000. ISBN 0-8132-0964-1.
75. NEWBIGIN, L. *Truth and Authority in Modernity*. Leominster : Gracewing, 1996. ISBN 0-85244-377-3.
76. NIEBURH, R. *Faith on Earth : An Inquiry into the Structure of Human Faith*. Yale University Press : London, 1989. ISBN 0-300-05122-0.
77. OGDOWD, R. *The Wisdom of Torah : Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*. Vandenhoeck & Ruprecht : Göttingen, 2009. ISBN 978-3-525-53089-4.
78. OTTO, R. *Posvátno*. Praha : Vy-ehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.
79. OWENS, J. E. *Deuteronomy*. Liturgical Press : Collegeville, 2011. ISBN 978-0-8146-2840-9.
80. PLATÓN, *Euthydémos, Menón*. OIKUYMENH : Praha, 2000. ISBN 80-85241-59-9.
81. POKORNÝ, P. & ULRICH, H. *Úvod do Nového zákona : P ehled literatury a teologie*. Vy-ehrad : Praha, 2013. ISBN 978-80-7429-186-9.
82. POLANYI, M. & PROSCH, H. *Meaning*. The University of Chicago Press : Chicago and London, 1975. ISBN 0-226-67295-6.
83. POLANYI, M. *Knowing and Being*. Chicago : The University of Chicago Press, 1969. ISBN 226-67285-9.
84. POLANYI, M. *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*. Routledge : London, 2002. ISBN 0-415-15149-X.
85. POLANYI, M. Science and Religion : Separate Dimensions or Common Ground? *Philosophy Today*, 1963, ro . 7, . 1, s. 4-14.
86. POLANYI, M. *Science, Faith and Society*. London : Oxford University Press, 1946.
87. POLANYI, M. *The Study of Man*. The University of Chicago Press : Chicago and London, 1959. ISBN 59-4021.
88. POLANYI, M. *The Tacit dimension*. Routledge & Kegan Paul : London, 1966.
89. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria : Struktury my-lení v dogmatické teologii*. Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství : Praha a Kostelní Vyd í, 2010. ISBN 978-80-87183-16-8.
90. RAMM, B. L. *The God who makes a Difference : A Christian Appeal to Reason*. Word Books : Waco, Texas, 1972. ISBN 70-188071.

91. REESE, J. M. *The Book of Wisdom ó Song of Songs*. Michael Glacier : Wilmington, Delaware, 1983. ISBN 82-83726.
92. RENTDORF, R. *Hebrejská bible a d jiny*. Vy-ehrad : Praha, 2003. ISBN 80-7021-634-4.
93. SCOTT, I. W. *Implicit Epistemology in the Letters of Paul : Story, Experience and the Spirit*. Mohr Siebeck : Tübingen, 2006. ISBN 3161487796.
94. SCOTT, W. T. & MOLESKI, M. X. *Michael Polanyi: Scientist and Philosopher*. Oxford University Press: Ney York, 2005. ISBN 978-0-19-517433-5.
95. SCHILLEBEECKX, E. *Revelation and Theology*. Sheld & Ward : London, 1967. ISBN 7220-0503-2.
96. SIMON, Y. R. *A General Theory of Authority*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1980. ISBN 80-11477.
97. SINGER, CH. *A Short History of Science to the Nineteenth Century*. Oxford : Clarendon Press, 1941.
98. SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*. Trinitas : Svitavy, 2003. ISBN 80-86036-75-8.
99. SMITH, J. E. *Experience and God*. Oxford University Press : New York, 1968.
100. SOU EK, J. B. *eckó ó eský slovník k Novému zákonu*. Kalich : P íbram, 2003. ISBN 80-7017-853-1.
101. STRACHAN, R. H. *The Authority of Christian Experience : A Study in the Basis of Religious Authority*. George Allen & Unwin Ltd. : London, 1929.
102. SWINBURNE, R. *Faith and Reason*. Oxford University Press : New York, 1981. ISBN 0-19-824663-3.
103. SWINBURNE, R. *The Existence of God*. Clerandon Press : Oxford, 1991. ISBN 0-19-823963-7.
104. TILLEY, T. W. *Faith: What it is and what it isn't*. Orbis Books : Maryknoll, New York, 2010. ISBN 978-1-57075-879-9.
105. TILLICH, P. *Dynamics of Faith*. HarperCollins: New York, 2001. ISBN 0-06-093713-0.
106. TORRANCE, T. F. (ed.) *Belief in Science and in Christian Life : The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*. Edinburgh : The Handsel Press, 1980. ISBN 0-905312-11-2.
107. TURNER, L. A. *Genesis*. Sheffield : Pheonix Press, 2009. ISBN 978-1-906055-65-3.
108. VAN ROO, W. A. *Telling about God : Understanding*. Editrice Pontificia Universita Gregoriana : Rome, 1987.
109. VOKOUN, J. *Dynamika k es anské tradice*. CDK : Brno, 2013. ISBN 978-80-7325-324-0.
110. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novov ku*. P íbram : Jiho eská univerzita v eských Bud jovicích, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5.
111. VOKOUN, J. *Naslouchat teološkám*. CDK : Brno, 2010. ISBN 978-80-7325-228-1.
112. VOKOUN, J. *Postkritický proud v sou asné angloamerické teologii*. Praha : Vy-ehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-987-4.
113. VON RAD, G. *Genesis: A commentary*. Philadelphia : The westminster Press, 1973. ISBN 0-664-20957-2.
114. WINSTONE, D. *The Wisdom of Solomone*. Doubleday : New York, 1979. ISBN 0-385-01644-1.

SEZNAM ZKRATEK

Zkratky jednotlivých biblických knih jsou vybrány podle seznamu JB (str. 24).

- ASV American Standard Version of the Holy Bible, 1901.
- BKR Bible Kralická, 1613.
- BGT Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition.
- EP český ekumenický překlad Bible, 1985.
- DRA The Douay-Rheims Bible, 1899.
- JB Jeruzalémská bible, 2009.
- KJV King James Version of the English Bible, 1611.
- L⁴⁵ Lutherbibel, 1545.
- LXX Septuaginta, ed. Alfred Rahlfs, 1935.
- NAS The New American Standard Bible, 1995.
- NIB The New International Version, 1973.
- NJB New Jerusalem Bible, ed. H. Wansbrough, 1982.
- NKJ The New King James Version, 1982.
- NRS New Revised Standard Version Bible, 1989.
- SSV Sväté Písmo Starého a Nového zákona, slovenský katolícký překlad, 1995.
- VUL Biblia Sacra Iuxta Vulgatum Versionem, ed. R. Weber, 1994.

Biblické citáty použité v této práci jsou vybrány z EP, pokud není uvedeno jinak.

KRÁL, T. F. *Víra jako základ poznání : Vybrané kapitoly náboženské epistemologie ve světle teorie personálního poznání Michaela Polányiho*. České Budějovice 2018. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce: T. Machula.

Klíčová slova: Michael Polányi; postkritická epistemologie; personální poznání; fiduciární naprogramování poznání, víra.

Teorie personálního poznání Michaela Polányiho (1891-1976) se pokouší vyrovnat s námitkami kritického období filosofie, ve kterém se za ideály vedy stanovuje objektivně nezaujaté a empiricky zakotvené poznání. Důvodem je nastalá nedostatečná subjektivisticky pojatému vlivu tradice a autority významných badatelských předchůdců. Polányi však poukazuje na to, že takové ideály přehlíží významné konstituenty poznání personálního charakteru, bez kterých by poznání nebylo možné. Proto na tyto námitky reaguje snahou o jejich rehabilitaci a jejich uvedení do náležitých souvislostí.

Poukazuje na roli personálního úsudku, pomocí něhož dochází k intuitivnímu odhadu plodnosti badatelského projektu v rámci daných kompetencí. Vyzdvihuje roli odbornosti a znalostí, které operují díky zakotvení badatele v tradici vlastního oboru. V neposlední řadě zdůrazňuje roli intelektuálního zaujetí, které napomáhá kreativnímu a originálnímu zpracování daného problému. Tito konstituenti však podle Polányiho mohou svou roli vykonávat náležitým způsobem, pouze pokud badatel vytvoří úzký kontakt s realitou v rámci aktu, který popisuje jako přebývání či kontemplativní ponoření do problému. Tento kognitivní akt má v posledku celý kognitivní proces chránit před rizikem subjektivizujícího zkrácení.

Polányi rovněž dochází k objevu dvou dimenzí poznání. První dimenzi nazývá tacitní (nevýslovnou). Tato dimenze postihuje všechny kognitivní procesy, které se odehrávají mimo patrné fokální v domě poznávajícího, a přeci zásadním způsobem ovlivňují samotné poznání schopností integrovat v mysli poznávajícího nejen jednotlivé prvky poznání, ale i jejich vzájemné vztahy. Pomáhá tak odhadnout meze a možnosti výzkumu. Druhou dimenzí je fiduciární naprogramované poznání, které poukazuje na to, že veškeré poznání spočívá na závazku víry v realitu poznávaného objektu, v personálním schopnostem poznávajícího a v badatelské komunitě a zásadám jejího bádání. Ukazuje se tak, že víra není přechodným prvkem poznání, ale základním předpokladem objevu.

To je důvod, proč je Polányiho teorie personálního poznání uvažována také na poli obhajoby relevance náboženské epistemologie. Polányi totiž nečiní rozdíl mezi sekulární a náboženskou epistemologií jako kritici náboženství. Oba typy poznání podle jeho soudu jsou konstituovány stejnými kognitivními schopnostmi, které jsou uplatňovány ve stejné realitě. Rozdíl spočívá spíše v odlišné perspektivě a v předem tuším zájmu.

Tato práce se zaměřuje na vybrané kapitoly náboženské epistemologie, na kterých jsou dobře patrné provolání námitky i návrhy jejich obnovného řešení. Jde především o možnosti a limity zkušenostního poznání Boha, roli rozumu a víry a možnosti personálního provedení poznání v rámci náboženské tradice a autority církve.

Kontury náboženské epistemologie podle Polányim tedy naznačují, že k poznání Boha dochází v závislosti na tom, jak se Boha chápeme. Boha je iniciátorem tohoto poznání, který volá poznávajícího k tomu, aby změnil úhel pohledu na svět, ve kterém žije, a spatřil v něčem jiných jevech a událostech manifestaci Božího působení. Především tohoto poznání je především teologický smysl vložený do těchto jevů a událostí, který poznávající přijímá s vírou, resp. ve víře, že takový druh smyslu je v daném jevu či události přítomen.

Realitu tohoto světa proto nelze rozdělovat na dvě nesouvisející přirozené a nadpřirozené části. Boha je poznáván prostřednictvím tohoto světa jako přítel, který ovlivňuje každou úroveň reality. Přítomnost Boha a důsledky jeho působení tak mohou být objeveny jen v rámci těchto úrovní, nebo jsou jediným životním prostorem poznávajícího.

Boha poskytuje široký rámec možností, jak vstoupit do hlubiny jeho tajemství. Poznávající je především ponoukán k tomu, aby personálně vstoupil do prostoru, v němž ve víře tuší možnost Božího zjevení. Má se oddat příslným taciť vnímaným náznakům Boží přítomnosti a poznávat, zda svorníkem smyslu jednotlivých jevů či událostí je skutečně Boha. K tomu je vybaven kompetencemi taciť formovanými přijatou tradicí teologického bádání.

Na druhou stranu je však poznávající také volán k úctě a bázni Boží vzhledem k nevyřčeným hlubinám Božího bytí. Nutně si musí uvědomit, že na ně které otázky nikdy nenalezne uspokojivou odpověď. V tomto okamžiku je jedinou možností chvíle tiché adorace před Božím mysteriem. Poznání Boha je tak spíše aktem bohoslužby svého druhu, nebo poznávající vstupuje do procesu poznání s vírou, oddaností, úctou a oekáváním.

ABSTRACT

KRAL, T. F. *Faith as the Basis of Knowledge: Selected chapters of religious epistemology in the light of Michael Polanyi's personal knowledge theory.* České Budějovice 2018. Dissertation. University of South Bohemia in České Budějovice. Faculty of Theology. Department of Philosophy and Religion. Supervisor: T. Machula.

Keywords: Michael Polanyi; post-critical epistemology; personal knowledge; fiduciary programme of knowledge.

Michael Polanyi's Theory of Personal Knowledge (1891-1976) attempts to cope with the objections of the critical period of philosophy in which the ideals of science are set to be objectively unbiased and empirically grounded knowledge. The reason for this is the distrust of the subjectivistly conceived influence of the tradition and authority of the major research ancestors. Polanyi, however, points out that such ideals disregard the important constitutions of the knowledge of personal character, without which knowledge would not be possible. That is why it responds to these objections by trying to rehabilitate them and putting them in proper contexts.

It points out the role of personal judgment that makes an intuitive estimation of the fertility of a research project within the given competencies. It highlights the role of the expertise and knowledge, which operate thanks to capturing the researcher in the tradition of the branch. And last but not least, it emphasizes the role of intellectual enthusiasm that helps the creative and original way to solve the problem. However, according to Polanyi, these constituents can perform their role properly only if the researcher establishes close contact with reality within an act he describes as contemplative indwelling into the problem. This cognitive act should protect the entire cognitive process from the risk of subjective distortion.

Polanyi also discovers two dimensions of knowledge. The first dimension is called tacit (unspecific). This dimension affects all cognitive processes that take place outside the apparent focal awareness of the cognitive person, yet they essentially influence the understanding of the ability to integrate in the mind of the cognitive person not only the individual elements of knowledge but also their interrelations. It helps to estimate the limits and possibilities of research. The second dimension is fiduciary-programmed knowledge, which points out that all knowledge is based on the commitment of faith to the reality of the cognitive object, to personal abilities of the cognitive person, and to the research community, and the principles of its research. It turns out that faith is not an obstacle to scientific knowledge, but a prerequisite for discovery.

That is why Polanyi's theory of human knowledge is also considered in the field of the defense of the relevance of religious epistemology. Polanyi does not make the distinction between secular and religious epistemology as critics of religion. Both types of knowledge, according to him, are constituted by the same cognitive abilities that are applied in the same reality. The difference lies more in a different perspective and in the subject of interest.

This thesis focuses on selected chapters of religious epistemology, where the original objections and proposals for their resolving solutions are well evident. These are, above all, the possibilities and limits of God's experience of knowledge, the role of reason and belief, and the possibilities of personal realization of knowledge within the religious tradition and the authority of Church.

The contours of religious epistemology after Polanyi suggest that God's knowledge comes about according to how God is made apparent. God is the initiator of this knowledge that calls the cognitive person to change the angle of view of the world in which he lives and to see in some phenomena and events the manifestation of God's action. The subject of this knowledge is above all the theological sense embedded in these phenomena and events, which the cognitive person accepts with faith, respectively in the belief that such kind of meaning is present in a given event or phenomena

Therefore, the reality of this world can not be divided into two unrelated natural and supernatural parts. God is recognized through this world as a factor that influences every level of reality. The presence of God and the consequences of his actions can thus only be discovered within these levels, as they are the only living space of the cognitive person.

God provides a wide range of possibilities to enter the depths of his mystery. The cognitive person is especially encouraged to personally enter into a space where he believes in God's revelation in faith. He must devote himself to the appropriate tacitly perceived signs of God's presence, and to know whether God is the creator of the sense of certain events or phenomena. To do this, he is equipped with the tacitly-formed skills of the accepted tradition of theological research.

On the other hand, the cognitive person is also called to respect and fear of God because of the inexpressible depths of God's being. He must realize that he will never find a satisfactory answer to some questions. At this point, the only option is the silent adoration of God's mystery. Knowing God is more of an act of worship of its kind, as the cognitive person enters the process of knowledge with faith, devotion, respect and expectation.