

Transcendentální metoda

Karel Říha

Nejvlivnější směr ve filosofii je dnes filosofická analýza jazyka. Naproti tomu je transcendentální metoda téměř opuštěna.¹ Je ve zvláštní míře postižena obecnou krizí reflexivní filosofie. Naproti tomu se tvrdí, že byla opuštěna předčasně, ke škodě teologie, aniž byl podniknut pokus o rozvinutí jejích implicitních možností.²

Mezi filosofickou analýzou jazyka a transcendentální metodou jsou však značné obdoby: Analytická filosofie zkoumá jazykové výrazy vztahující se k objektu; transcendentální metoda je reflexí nad aktem, kterým se konstituuje objekt jako objekt ve vědomí. Analytická filosofie fascinuje logicky exaktními postupy; transcendentální metoda se rovněž vykazuje logickými strukturami, založenými v apodiktické platnosti principu sporu. Analytická filosofie ve své novější podobě dochází k prvkům metafyziky rozbořem přirozeného jazyka, jenž je předpokladem ke konstituci jazyků umělých; transcendentální metoda, důsledně domyšlená, nalézá horizont bytí jako nutnou podmínku myšlení vůbec, a tím znovu zakládá metafyziku. Rozdíl je v tom, že analytická filosofie nedovede klást určité naléhavé existenciální otázky, např. otázku smyslu života, kdežto transcendentální metoda, plně rozvinutá, tyto otázky klade i svým způsobem zodpovídá.

Sám princip analytické filosofie a transcendentální metody je obdobný: v oně řešíme objektivně zaměřené otázky zkoumáním způsobu, jak o nich mluvíme, v této zkoumáním způsobu, jak o nich můžeme bez rozporu myslit. Myšlení můžeme nahlížet z dvojího hlediska: jako akt (*operatio*) a jako mentální zpřítomnění stavu věci (*intentio*). Transcendentální metoda vychází z předpokladu, že tato dvě hlediska, zaměřená k dvěma momentům téhož jediného poznávacího aktu, si navzájem jednoznačně odpovídají. (To je též základní zákon fenomenologie, jež podle své klasické podoby stanoví přísnou korelaci mezi *noesis* a *noema*.) To dává možnost, že objekty kladené v intenci aktu zkoumáme návratem k úkonu téhož aktu, neboli konáme *operativní analýzu* aktu a jeho nutné podmínky možnosti vyzvedáme reflexí k výslovnému vědomí. Přitom nejde o empirický objekt jako *empirický*, který má též *nahodilé* empirické podmínky, nýbrž jde o *objekt jako objekt*, objekt jako takový, jenž nemůže být obsahem naší zkušenosti (která nám podává jen objekty blíže určené

¹ Nejvýraznějším způsobem v tomto výroku: „Seine [K. Rahners] an Kant orientierte transzendente Methode wird heute kaum noch von jemandem vertreten.“ – Fraz SCHUPP, „Mit der Antwort auf Kant fing alles an: Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner,“ *Die Tagespost*, 4. 3. 2004, s. 13–15, zde: 15.

² „Statt dass man den bestehenden Mängeln der transzendentalen Theologie durch subjekttheoretisch intensivere Reflexionen auf die Spur zu kommen suchte, fanden nun die diversesten philosophischen Strömungen in der katholischen Theologie zumindest eine zeitweilige Unterkunft, geeint allein in der Prämisse, dass nach dem ‚linguistic turn‘ eine Bewusstseinsphilosophie im Stile Descartes‘ oder Kants obsolet geworden ist. So geben sich in der gegenwärtigen Theologie Prämoderne und Postmoderne dank ihrer gemeinsamen Abneigung gegen ein radikales Ausloten dessen, was Freiheit und Autonomie für Ethik und Theologie bedeuten, (unterhand) die Hand.“ – Albert RAFFELT, Hansjürgen VERWEYEN, *Karl Rahner*, München: Beck, 1997, s. 130.

a tím omezené a zkušeností podmíněné), a proto ony podmínky objektu jako objektu unikají nahodilosti zkušenosti a prokazují se jako *nutné*; jinak řečeno: poněvadž zakládají možnost zkušenosti vůbec, přesahují jednotlivou zkušenost, jsou vůči ní *transcendentální*.

Transcendentální metodu výslovně vypracoval Kant. Pojem ‚transcendentální‘, který měl v realismu scholastické filosofie význam gnozeologický a ontologický, definuje Kant pouze ve významu gnozeologickém: „*Transcendentálním* nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším poznáním předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné *a priori*.“³ Transcendentální analýza nebo reflexe tedy zkoumá podmínky v subjektu, které musí být splněny, aby poznání předmětu jako předmětu bylo vůbec možné. Tento obrat od přímého zkoumání objektu ke zkoumání formálních struktur subjektu jako podmínek poznání vůbec nazývá Kant ‚koperníkánský obrat‘. Můžeme jej nazvat též – spolu s J. B. Lotzem – prostě ‚zvnitřnění‘ (*Verinnerlichung*).⁴

1. PROČ TRANSCENDENTÁLNÍ METODA?

Ve filosofii jde o poznání nepodmíněné pravdy. Existuje vůbec pravda nepodmíněná? A je nám dosažitelná? Existenci pravdy, schopnost rozumu poznat pravdu a platnost principu sporu nelze přímo dokázat, poněvadž jsou v každém důkazu předpokládány. Dokazujeme je pouze nepřímou tím, že poukážeme na to, že jsou v každém pokusu o jejich popření nutně kladeny. To se děje vyvrácením univerzálního skepticismu. K tomu však potřebujeme, aby univerzální skeptik vůbec něco řekl, v čem by své stanovisko vyjádřil, čili aby v dialogu převzal úlohu proponenta. To můžeme znázornit v této dialogické hře:⁵

Proponent

Žádná pravda neexistuje.

Můj výrok je pravdivý.

Oponent

Tvůj výrok není pravdivý?

Tedy nějaká pravda existuje, a v tom se shodujeme.

Je-li skeptik v roli proponenta, má oponent strategii výhry. Ale čeho jsme tím dosáhli? „Pravda“ je pojem abstraktní, vyjadřující formu bez obsahu. Konkrétní pojem „to pravdivé“ by musel být obsahově určený. My jsme došli pouze k nutné existenci „nějaké pravdy“. Ale kde je ta pravda uskutečněna a kde ji nalezneme? Nutná existence „nějaké pravdy“ nám nikterak nezajišťuje, že bychom se nemohli ve svých obsahově určených výpovědích vždy znovu a donekonečna mýlit. „...*de omnibus dubitandum, singulariter* – je evidentní možnost...“⁶ Máme hledat, kde je pravda uskutečněna? Toto „máme“ nelze teoreticky odůvodnit. Náleží k řádu praxe, jenž je řádem etickým, ne logickým. Jestliže jsme však nepřímou dokázali, že „nějaká pravda

³ Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 48 (B 25).

⁴ Srov. Johannes B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1978.

⁵ Srov. podrobnější výklad: Karel ŘÍHA, „Vzájemné uzákladnění ontologie a etiky,“ *Studia theologica* 7, č. 1 [19] (2005): 30–40, zde 35n.

⁶ Jan PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Čes. spisovatel, 1992, s. 96.

existuje“, a jestliže jednání je nevyhnutelné, předpokládejme prozatím, že ji máme hledat. Teprve v meziosobních vztazích se vyjasňuje, že řád logický a řád etický jsou sice dva řády navzájem nepřevoditelné, ale také vzájemně na sebe odkázané.

Abychom našli „to pravdivé“, konkrétní, obsahově určené, nestačí pouze vyvracet tvrzení skeptika; to vedlo pouze k formálnímu pojmu pravdy; musíme se sami chopit iniciativy a své tvrzení obhájit proti skeptikovi. Musíme tedy převzít roli proponenta v dialogu.

Proponent

Nějaká pravda existuje.

Cogito ergo sum. (Ve vědomí myšlení nahlížím své bytí.)

Oponent

? (Oponent žádá prokázání alespoň jednoho nepochybně pravdivého výroku.)

? (Vědomí není objektivně dáno. Skeptik žádá objektivní výkaz.)

Vědomí se objektivizuje reflexí, jejíž akt však opět není objektivně vykázan a vyžaduje další objektivizující reflexi, atd. donekonečna. Nálehuje *processus in infinitum*, v němž nic není odůvodněno, poněvadž první důvod („archimédovský bod“) není dosažitelný.

Proto Descartes opřel platnost svého *cogito* o pravdomluvnost Boha: Uvědomuji si své já jako nahodilé, tedy podmíněné, a v tomto náhledu si bezprostředně uvědomuji existenci nutného, jež mé já v sobě nese a o něž se opírá; v ideji mého já je tedy implikována idea Boha; ten mne však nemůže klamat v tom, co poznávám jako evidentní.⁷ – Kant a s ním další myslitelé tento náhled nepřijali a pomocí transcendentální metody (transcendentální reflexí nad aktem poznání) došli pouze k pravdě donekonečna podmíněné, relativní, jevové. – K. Rahner však je veden k obdobné úvaze jako Descartes, ne však z *náhledu* kontingence vlastního já, jež je přesto základem veškeré evidence (v pojetí Descartově), nýbrž z nutného *tvrzení* kontingentní reality vlastního já, jež je pochopitelné jen jako následný akt (*Nachvollzug*) absolutní vůle, jež mě chce svobodně.⁸

2. OBNOVA TRANSCENDENTÁLNÍ METODY V INTELEKTUÁLNÍM DYNAMISMU

Ve 20. letech minulého století se belgický jezuita Joseph Maréchal pokusil překonat Kantův agnosticismus pomocí jeho vlastní metody transcendentální reflexe, tedy imanentní kritikou, neboli „jít s Kantem za Kanta“. Jeho dílo v 5 svazcích (6. zůstal

⁷ René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, závěrečná úvaha III. meditace, s. 51n.: „Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere suo diversa. Sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua idea Dei continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad maiora et maiora seu meliora aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa in se habere, atque ita Deum esse... Ex quibus satis patet illum falacem esse non posse...“

⁸ Srov. KARL RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Neu bearbeitet von Johannes Baptist Metz. Freiburg im Breisgau, Freiburg: Herder, 1971, s. 95–98.

nedokončený) má titul *Le point de départ de la métaphysique*.⁹ Maréchal vychází z postřehu, že je určitá obdoba mezi Kantovými formami *a priori* a tomistickými *objecta formalia* našich schopností. I tato *objecta formalia* jsou jako apriorní zaměření našich schopností k jejich objektům transcendentální k možné zkušenosti vůbec jako její nutné podmínky.

Maréchal zkoumal Kantovo odvození kategorií. Kant analyzuje základní akt našeho poznání, kterým je soud, a z různých způsobů souzení (soud singulární, univerzální, afirmativní, negativní, relativní...) odvozuje prázdné apriorní pojmy a zásady čistého rozvažování (*Verstand*). Proti tomu připomíná Maréchal (jenž se inspiroval u Fichta), že soud není pouze syntéza subjektu a predikátu, ale i tvrzení – *affirmace* – jejich identity, která ovšem není v pojmech (které jsou různé), ale ve věci, kterou subjekt soudu identifikuje a predikát ji zařazuje do určité kategorie (tj. univerzálního pojmu). Co se v predikátu vypovídá, je v subjektu uskutečněno. Tento nárok shody našeho poznání se skutečností v každém soudu nutně klademe, i když se v jednotlivých soudech můžeme mýlit a musíme oprávněnost tohoto nároku přezkoumat. (To je úkol kritiky poznání.) Transcendentální podmínkou možnosti všech soudů je však soud, v němž subjekt je zcela jedinečný (*hoc*, toto zde a nyní, identifikovatelné pouze ukázáním) a predikát je nejuniverzálnější pojem (*ens*, jsoucno formálně vůbec neurčené, určené pouze vztahem k bytí). Tento soud „*hoc est ens*“ je vlastní výraz principu identity. Maréchal upozorňuje, že tento soud je syntetický *a priori*.¹⁰ *ens* totiž nemůžeme odvodit analyticky z *hoc*, poněvadž analýza vyzvedá obsahové znaky, *ens ut sic* se však nemůže určovat žádným obsahovým znakem (jenž by je omezoval na *ens tale*), nýbrž jen vztahem k bytí (*jsoucí*); tento vztah k bytí tedy pochází nikoli ze zkušenosti dávající obsah pojmu (*a posteriori*), nýbrž je *a priori* vzhledem k možné zkušenosti vůbec. Princip identity je apodikticky nutný: kdybychom se pokusili jej popřít, vztahovalo by se toto popírání implicitně na sám akt popírání a tím by jej rušilo. Transcendentální metoda má tedy logickou strukturu; nevychází z nějaké pouze psychologické reflexe.

Odkud však pochází ono *a priori*, které přidáváme k *hoc*, abychom o něm tvrdili *ens* (jsoucí)? Kant vylučuje intelektuální názor (intuici bytí), a v tom s ním Maréchal souhlasí. (Intuice bytí by znamenala ontologismus.) Kant z chybění intelektuální intuice dovozuje nemožnost metafyziky jako vědy. Maréchal však nalézá alternativní možnost: metafyzika nemusí vycházet z intuice bytí; k jejímu založení stačí apodikticky nutné tvrzení bytí v soudu. Princip identity *hoc est ens*, jenž je základem všech soudů, je vpsledku založen v jednotě *skutečnosti* (*hoc* jako identifikovatelné ukázáním je nutně reálné) a *ducha* (*ens* jako nejuniverzálnější pojem je samo světlo mysli). V tomto nutném tvrzení – *afirmaci bytí* v soudu – se ukazuje, že lidský intelekt je svou přirozeností zaměřen k bytí jako k horizontu, který dává nepodmíněnou platnost jeho aktům a zakládá možnost metafyziky.

⁹ Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, sv. 5, *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Louvain: Museum Lessianum, 1926, 2. vyd., Brussel: L'Édition Universelle, 1949.

¹⁰ Srv. tamtéž, s. 431.

3. ONTOLOGICKÁ DEDUKCE NOUMENÁLNÍ REALITY

Transcendentální analýzou soudu jsme dokázali nutné apriorní zaměření intelektu k bytí. Tento důkaz však byl pouze negativní a nepřímý, tzv. *retorsio* (kdybychom se pokusili toto zaměření k bytí popřít, sám akt tohoto popírání by se rušil). Tím se rozvrhne horizont bytí jako prázdný, bezobsažný. Tak bychom mohli založit metafyziku pouze jako formální vědu. K založení metafyziky jako reálné vědy potřebujeme pozitivní a přímý důkaz, že náš intelekt je *a priori* zaměřen k bytí. Na takový důkaz si také transcendentální metoda jako reflexe nad aktem poznání činí nárok. Je tento nárok také splněn? Každá reflexe je opět aktem intelektu, jehož platnost bychom museli zkoumat další reflexí, atd. donekonečna. Emmanuel Lévinas to nazývá „zavrať rozumu“. ¹¹ Jinak řečeno: Reflexí poznáváme pouze zpředmětněné *empirické já*, nikoli *já v aktu*, jež je vůči empirickému *já* nedostižné, *transcendentální*. Podle Ricoeura poznáváme – francouzsky řečeno – *moi*, nikoliv *je*. Arno Anzenbacher mluví o nepřekonatelné „*transcendentální diferenci*“ ¹² (mezi empirickým *já* a *já v aktu*). – Podobnou námitku kladli také Husserlovi proti „prožitku prožitku“ v jeho redukci vědomí na transcendentální *já*. ¹³

Maréchal však chápe poznání jako pohyb, tj. přechod od možnosti k uskutečnění. Pohyb je vždy v řádu reálném; v řádu logickém není pohyb – je tam pouze rozdíl mezi ano a ne, mezi kladem a záporem. Reálný pohyb vyžaduje reálný cíl. Pohyb intelektu se nezastavuje u žádného konečného objektu, přesahuje všechny objekty k nepředmětnému nekonečnému bytí. Náš intelekt je tedy finálně zaměřen k bytí. Bytí jako cíl intelektuální aktivity specifikuje pohyb poznání a všechny poznatky, které jsou do tohoto pohybu zařazeny jako jeho prostřední cíle. Mezi subjektem pohybu a jeho reálným cílem je vztah opozice: proto má finalita intelektu *spekulativní význam objektivací*. Na této objektivaci mají účast všechny prostřední cíle, které takto dostávají význam objektů. Touto finalitou našeho intelektu neboli jeho dynamickým zaměřením k bytí se tedy vysvětluje konstituce objektů ve vědomí.

Proti tomuto pojetí se namítá, že poznání náleží do oboru kauzality *formální*, nikoliv *eficientní*. V kauzalitě formální není pohyb, nýbrž prostá sebezpřítomnost, reflexe formy v sobě samé. Čisté poznání je světlo vědomí, jež září samo sobě a osvětluje to, co přijde do jeho oblasti. – Čisté poznání jako takové však reálně neexistuje. Je vždy podmíněno *rozhodnutím* k reflexi, tedy chtěním, a spolu s ním tvoří jako dva rozlišené, ale neoddělitelné momenty jednotu *jednání*. Soud jako základní úkon poznání není pouhá reflexe nad jednoduchým postřehem mysli, ale i tvrzení (afirmace) shody mysli s věcí. Maréchal zdůrazňuje, že poznání jako jednání musí mít reálný cíl; jednání, které by se vyčerpávalo v nicotě, by bylo ne-jednáním, rušilo by samo sebe.

Tento argument, který se představuje jako *ontologická dedukce noumenální reality*, ¹⁴ se zdá být průkazný, ale na jaké bázi? Chtění jako moment jednání není zvnitřnění objektu, nýbrž oddání se objektu, a jako takové není seberefektivní. Nutnost jednání

¹¹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, přel. Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol. Praha: OIKOUMENH, 1997, s. 117.

¹² Arno ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, přel. Karel Šprunk, 1. vyd., Praha: SPN, 1990, s. 126n.

¹³ Srv. Jan Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 63.

¹⁴ „Déduction de l'affirmation ontologique,“ srov. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, 1. vyd., s. 231–384.

jako afirmace v soudu se prokazuje nepřímým retorsivním důkazem: kdybychom afirmaci popřeli, zase bychom tvrdili – pravdu svého popírání. Tak bychom však dospěli zase jen k formálnímu horizontu bytí, ne k bytí jako reálnému cíli, podobně jako v dialogické hře, v níž je univerzální skeptik proponentem, jsme dospěli pouze k obecné formě pravdy. Tvrzení bytí v soudu je ovšem vědomé, ale pouze jako moment soudu, který se skládá v jednotu s poznáním, které je seberefektivní, tedy bezprostředně vědomé, kdežto afirmace bytí je uvědomována jen nakolik podmiňuje tuto reflexi. Tato podmínka může být ovšem následným aktem reflexe vybavena k výslovnému vědomí, ale tím je reflexivní uvědomění afirmace vždy o krok zpět za reflexí objektu. Tak docházíme ke stejné *transcendentální diferenci* jako v pokusu o uvědomění já v aktu (*transcendentálního subjektu*) v dialogické hře, v níž je skeptik oponentem: pouze reflektovaná forma je tematická, afirmace jako taková je stále operativní. Pokus o reflexivní uvědomění aktu afirmace v soudu vede k *nekonečnému regresu*, jak jsme pozorovali u Descartova *cogito*. Pokus o vyhnutí se potřebě opřít naši jistotu o nutné bytí Boží v této formě transcendentální metody tedy neuspěl.

4. ROZŠÍŘENÍ VÝCHODISKA TRANSCENDENTÁLNÍ METODY VE VZÁJEMNÉM URČENÍ TEORIE A PRAXE

Transcendentální metoda ve své dosavadní formě vycházela z rozboru soudu jako aktu poznání. Pominula fenomenologický nález, že naše poznání je podmíněno stanoviskem a úrovní reflexe, které zaujímáme svobodným rozhodnutím vůle. Z druhé strany je i chtění podmíněno a určováno poznáním. Poznání jako takové i chtění jako takové nejsou vlastně samostatné akty, nýbrž pouze momenty jediného duchovního aktu, v němž se poznání a chtění vzájemně podmiňují a určují, i když ovšem jeden nebo druhý moment může relativně vystupovat do popředí. V jejich hledané rovnováze by duch docházel k nepodmíněné platnosti poznání i hodnot. (To je empiricky pouze asymptoticky přibližitelné uskutečnění ideálu, k němuž se ze strany intelektu blíží *kontemplace* jako intelektuální názor, z druhé strany pociťování *duchovních smyslů* jako zduchovnění afektivity.¹⁵) Toto vyrovnání však je nutná transcendentální podmínka naší duchovní aktivity vůbec. Maréchal se o dosažení této rovnováhy snažil, a častěji se odvolává na dictum Tomáše Akvinského: *Intellectus et voluntas mutuo se includunt* (1,16,4). Ale nemohl dosáhnout tohoto vyrovnání, poněvadž ve filosofické reflexi je moment poznání jako seberefektivní vždy tematický, tj. objektivace aktu, kdežto moment chtění je pouze operativní a v následné reflexi je vždy o krok zpět za momentem poznání. V jeho intelektualistickém přístupu se mu nepodařilo poznání a chtění zprostředkovat.

Poněvadž naše reflexe není schopna pojmut zároveň dva dialekticky se určující momenty, začneme fenomenologickým rozbořem chtění. Chtění je podmíněno motivy, které jsou ze strany poznání určovány empirickými objekty. Žádný motiv však nevyvolává chtění nutně, poněvadž nenaplnuje univerzální kapacitu vůle. Rozhodnutí vyžaduje vždy svobodný vzmach vůle, který je z motivů neodvoditelný a tedy vůči

¹⁵ „In der Kontemplation wird der Geist ‚sinnlich‘ und die Sinnlichkeit ‚geistig‘,“ srov. Johann Baptist Lorz, *Kurze Anleitung zum Meditieren*, Frankfurt am Main: Knecht, 1973.

nim apriorní. Poněvadž nás žádný empirický objekt nemůže plně uspokojit, přesahuje tento apriorní vzmach vůle všechny empirické objekty k nepředmětnému horizontu dobra, které už není dobro pro nás, neodpovídá žádné naší představě ani naší potřebě: je to tedy zcela prázdný *transcendentální objekt*.¹⁶ Jeho bytí je pouze v tom, že chtějící subjekt jej nutně předpokládá a v čisté oddanosti, ve zcela nezištném mravním skutku jej *realizuje* jako čistý, transcendentální objekt. Jeho jediným principem je „autonomie vůle“.¹⁷ Subjekt, který takto vychází ze sebe, se uskutečňuje jako transcendentální objekt. (Jeho vědomí jakoby zanikalo v čisté oddanosti: dokonalá láska je ta, která na sebe nemyslí; dokonalá pokora je ta, která o sobě neví.)

Z druhé strany je moment poznání, který ve své empirii předpokládá a je určován momentem chtění; tento určuje zaujetí stanoviska a úroveň reflexe. Žádný empirický objekt však nemůže naplnit rozpětí intelektu, které je neomezené, univerzální. Objekt jako objekt poznáváme tím, že jej zaměřujeme k nepodmíněnému a neomezenému horizontu bytí. Tento horizont je prázdný a je rozvrhován a udržován pouze neomezeným dynamismem intelektu. Subjekt, který, nakolik je určen empirickými objekty, je sobě odcizen jako empirický subjekt, se *zvnitřňuje* (*interiorizuje*) jako čistý *transcendentální subjekt*. Jeho jediným principem je finalita intelektu. Transcendentální subjekt je však prázdný; je to pouhé světlo vědomí, světlo, které září samo sobě a které je neviditelné, pokud do něho nevstoupí nějaký empirický objekt.

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

5. ZÁVĚR

Poslední základ nepodmíněné platnosti poznání a hodnot je v rozlišené jednotě neviditelného světla (= transcendentální subjekt) a zářivé temnoty (= transcendentální objekt). Tohoto bodu bychom se mohli dotknout jen pomocí nějaké světlé neznámé Moci a nějakým rozhodnutím, v němž vůle samu sebe překonává v aktu, který je na rozhraní nebo spíše v dvojznačnosti zoufalství (vkročení do nezajištěného prostoru) a důvěry (která nás nese, aniž si to uvědomujeme). To je „základní volba“ (*optio fundamentalis*): je základní v tom smyslu, že nemůže být podložena rozumovými

¹⁶ Termín „transzendentes Objekt“, příp. „transzendentaler Gegenstand“ používá Kant v *KrV*, B 63; A 253; B 345.

¹⁷ I. KANT, *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Praha: Nakl. Svoboda, 1996, s. 55.

motivy. To je něco *mystického*, ve smyslu bezprostřednosti k Bohu. V podstatě je to však jen dynamicky pojatá Descartova *vrozená idea Boha*.

Filosofie není mystika, i když – podle Rahnera – křesťan budoucnosti buď bude mystikem, nebo nebude, a vlastně každý člověk je v některých rozhodujících okamžicích svého života v bezprostředním vztahu k Bohu, a je tedy v tomto smyslu mystikem. Ale tato bezprostřednost k Bohu je v běžném životě zprostředkována v mezosobních vztazích poznání a lásky. Oddanost lásky vstupuje do nezajištěného prostoru podobně jako *optio fundamentalis*, alespoň nakolik je to rozhodnutí přesahující rozumovou motivaci; nic si nevyhrazuje, všechno vkládá do svobody druhého. Tato oddanost se stává světlem poznání.¹⁸

Místo dialektiky hledání vlastní identity v nekonečném regresu reflektování vždy již předurčeného empirickou daností a v nekonečném progresu svobody vždy již předurčené dosavadním postojem je v mezosobních vztazích tato dialektika radikálně prohloubena v napětí mezi nicotou vlastního subjektu a nekonečnou hodnotou druhého subjektu, v jejich vzájemné výměně v korelaci těchto vztahů.

V tomto rozšíření a prohloubení východiska transcendentální filosofie vidím možnost nové metafyziky, která by ovšem byla dosažitelná jen triadickým myšlením (cyklicky vzájemným určením poznání, chtění a bytí).¹⁹ Tato „nová“ metafyzika by předcházela výtce, že zakotvení nepodmíněné platnosti poznání v transcendentálním subjektu vede k „panování subjektu nad světem objektů“²⁰ a neumožňuje reflektovat dějinnost a interpersonalitu.

Transcendental method

Keywords: Analysis of language, Phenomenology, Transcendental method

Abstract: The transcendental method shows certain analogies with the philosophical analysis of language, in so far as this inquires the objects in the mode of speech about them, that in the mode of thinking them. It is also similar to phenomenology, in so far as this presupposes the exact correspondence of *noesis* and *noema*, that presupposes the exact correspondence of *operatio* and *intentio* as two moments of the one act of mind. These three methods are therefore not to apply exclusively, but jointly. – The transcendental method is nowadays nearly forsaken for the reproach of its impossibility to reflect the interpersonality and the story. This deficiency is conditioned by the presupposition of the invariability of the transcendental subject as ground of the absolute truth. But this presupposition is overhauled, if the transcendental reflection goes out from the concrete act of mind, that contains two inseparable moments of knowing and wishing, as founding each other mutually. In this mode theology obtains again the renewed method of reflecting the truths of belief in a horizon of apodictic validity.

¹⁸ „...die Erkenntnis ist in ihrem letzten Wesen nur die lichte Helle der Liebe.“ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 109.

¹⁹ Blíže o trinitární ontologii v mém spisu *Identita a relevance: Pokus o vzájemné uzákladnění ontologie a etiky*, Svitavy: Trinitas, 2002. Též: „K trinitární ontologii,“ *Studia theologica* 5, 3 [13] (2003): 9–15. Tomáš TA-TRANSKÝ, *Lévinas a metafyzika*, Svitavy: Trinitas, 2004, s. 106–109.

²⁰ RICHARD SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, přel. Jolana Poláková, Praha: Academia, 2003, s. 187.