

PROCESUÁLNÍ TEIZMUS A MORÁLNÍ FILOSOFIE

Petr Macek

PROCESS THEISM AND MORAL PHILOSOPHY Does modern commitment to the autonomy of human reason and experience disqualify any metaphysics and theism? In dialogue with classical and modern proposals, Franklin I. Gamwell (*The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*) agrees with Kant that there must be a ground for moral claims (amoralism is self-refuting), but concludes that Aristotle is right in insisting that this ground must be teleological. This teleological ground, however, cannot be empirical (MacIntyre), but a priori or transcendental. Yet the basis of transcendental teleology cannot be any human consensus (Apel): it must be metaphysical. Exploiting the insights of Charles Hartshorne, the author concludes that the ground of metaphysical teleology must be neoclassical theism, where the ultimate metaphysical principle is creative synthesis, of which the maximal instance is divine relativity. Because of God's all-inclusive relation to reality it is the "divine good" that ultimately identifies the moral law. The author illustrates this conclusion with the example of the modern debate on political ethics.

Může dnes morální filosofie postulovat „božské“ či „boží“ (Bohem definované) hodnoty a učinit je kritériem morální teorie, kritériem a normou sociální etiky? Zní to až neuvěřitelně, ale právě o to se pokouší americký morální teolog Franklin I. Gamwell ve své studii *Boží dobro – moderní morální teorie a nezbytnost Boha*.¹ Studie vznikla na podkladě série přednášek, jež autor konal spolu s filosofem Paulem Ricoeurem a teologem Davidem Tracyem v rámci kurzu o „základech etiky“ v Chicagu, jejich společném působišti, v roce 1987. I když nás od původní prezentace autorových úvah dělí už víc jak dvacet let, jeho zevrubná analýza vztahu etiky, racionality a metafyziky představuje nezanedbatelný příspěvek jak k diskusi o morální teorii, tak k problematice filosofické teologie, s níž stojí za to se aspoň rámcově seznámit.

Děravý konsenzus filosofické moderny

Co je základem platnosti našich morálních požadavků? Co je základem každé morální teorie? To jsou otázky, na které se Gamwell zaměřil v přesvědčení, že odpověď na ně – jasné rozlišení mezi morální a nemorální

volbou – je implicitně „odpovědí na všechny filosofické otázky“ (18). Úvodní kapitola jeho knihy zabývající se vztahem filosofické „moderny“ k morální teorii je jasnou výzvou dominantnímu konsenzu v oblasti filosofické etiky. Autor připomíná, že modernu charakterizuje přesvědčení, že naše chápání skutečnosti a obecné lidské situace nelze ospravedlnit odkazem k nějaké autoritativní tradici, instituci nebo instanci. Obecnou závaznost čehokoliv nelze založit na osobním přesvědčení nějakého individua nebo nějaké partikulární komunity. Gamwell tento konsenzus sdílí, poukazuje však na to, jak se tento princip promítá nelegitimně i do předpokladu nezávislosti morálky na *jakékoli* ideji Boha. Tento předpoklad vychází z obecné domněnky, že teizmus je ze samé podstaty nevyhléditelně autoritářský, a proto neospravedlnitelný. Podle autora tento postoj podnítil či zásadním způsobem ovlivnil Immanuel Kant, který v *Kritice čistého rozumu* deklaroval, že morální nároky je třeba postulovat nezávisle na ideji Boha. V *Kritice praktického rozumu* Kant sice argumentoval pro boží existenci, jeho argument je však striktně prakticko-morální a jeho kategorický imperativ teistickou otázkou neimplikuje a ani nepředpokládá. Většina dnešní západní filosofie se domnívá, že Kantův morální argument pro boží existenci sice neuspěl, jeho útok na teistickou metafyziku však úspěšný byl a zůstává v platnosti.

Právě tento předpoklad – nezávislosti morálky na metafyzice a tudíž i jakémkoliv teizmu – chce Gamwellova studie vyvrátit. Oddanost autonomii rozumu si bezesbytku osvojuje (dovolávat se nějakého božského „zjevení“ nelze), avšak domněnku, že morálka má či vůbec může mít nemetafyzický (a proto neteistický) základ, odmítá jako protimluv. Autor si je vědom toho, že možnost takové argumentace závisí na vyjasnění pojmu „Bůh“ i samotného pojmu morální teorie. V následné debatě s orientačními postavami klasické i současné rozpravy o předpokladech etiky se pokouší pomocí čistě racionální argumentace ukázat, že etika v posledu teistická být musí a že adekvátním a konzistentním základem morálky může být jen metafyzický cíl či účel (*telos*). Není pochyb o tom, že dnes převládající nedůvěra k metafyzice je jedním z Kantových odkazů. Kant měl pro metafyziku i pozitivní výměr, avšak tradiční zkoumání skutečnosti jako takové zamítl s odkazem na apriorní povahu lidské subjektivity. Gamwell se vrací k předkantovskému pojetí, protože je přesvědčen, že základem adekvátní morální teorie je a musí být apriorní charakter naší reality.

¹ *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*, HarperCollins, New York, 1990. 223 stran.

Problém teleologie

Kant se podle našeho morálního teologa ve svém předpokladu, že základ morálky musí být bezpodmínečný a apriorní, nemýlil. Filosofičtí „amoralisté“, kteří hlásají, že žádný „základ“ morálky neexistuje a veškerá volba mezi možnostmi je racionálně arbitrární, to jen nechtěně potvrzují: Tvrděním, že je třeba se rozhodovat „bez kritérií“, již totiž uvalují na lidské rozhodování apriorní podmínku, a tak své stanovisko vlastně vyvracejí. Z této inherentní kontradikce amoralismu vyplývá, že problematika etické normy je a zůstává relevantní. Kde však hledat její základ?

Této otázce je věnována následující kapitola probírající klasické alternativy. Rozborem kontrastu mezi Aristotelovou teleologickou a Kantovou neteleologickou teorií dospívá autor k závěru, že základ jakékoli morální teorie musí být svou povahou *teleologický*, že však konstitutivní (morální řád ustavující) morální teorie nemůže být ani pouze kantovská, ani pouze aristotelská. Aristoteles vycházel v *Etice Nikomachově* z přesvědčení, že „dobré jednání“ nelze určit nezávisle na lidském „přání“ či „touze“ jako pozitivním vztahu k určité budoucí možnosti (stavu věcí či způsobu života), jenž svého nositele motivuje k tomu, aby ji realizoval. Každé lidské jednání má nějaké *telos* a etika se pokouší tuto „finální příčinu“ dialektickou metodou určit. V morální teorii jde ovšem o určení vlastní *základny* morálního požadavku, umožňující rozlišení mezi morálním a nemorálním, a tu nám, konstatuje autor, Aristoteles už neposkytl. Měl pravdu, že morálka musí být teleologická, mýlil se však v názoru, že teleologický základ je aposteriorní (empirický), nikoliv apriorní (transcendentální). Cílem teoreticko-etického výzkumu nemůže být jen nějaká definice *ctností*, pokládající „určité lidi či určité činy za zobecnitelné příklady dobra“, protože ta už předpokládá, že víme, jak mezi lidmi rozlišovat (42).

Kantovi jeho neteleologický přístup vyplynul v *Základech metafyziky mravů* a v *Kritice praktického rozumu* z odmítnutí metafyziky: Nic není samo o sobě „dobré“, kromě „dobré vůle“, tj. vůle, která volí v souladu s apriorním morálním zákonem. Autentická konstitutivní volba nemůže být určena nějakým naším účelem. Cíl nebo účel by autentickou volbu mohl stanovit jen za předpokladu, že i nějaký stav věcí nebo způsob existence je apriorní, tj. „dobrý jako takový“. To však není možné, neboť všechny existenční možnosti jsou racionálně kontingentní – nelze mezi nimi rozlišit. V tom je ovšem i hlavní problém Kantova pojetí: Nemůže rozhodnout mezi alternativními představami dobrého. Vede-li „praktický rozum“ k závěru, že mezi možnými cíli morálně rozlišit nelze, pak také nevíme, o který z nich usilovat, neboť morální kritérium takové volby chybí. Neteleologický morální zákon charakterizuje všechny možné stavy

věcí jako stejně dobré – každý je morálně přípustný. Kantova slavná formulace ze *Základů k metafyzice mravů*, „jednej tak, aby maxima tvé vůle vždy mohla být zároveň principem obecného zákonodárství“, implikuje respekt k svobodě lidské volby, avšak rozlišení mezi morálním a nemorálním neumožňuje. Nelze ctít svobodu druhého, nectíme-li zároveň jeho volbu. Když však nelze určit, že svobodně sledovaný cíl je morálně dobrý, pak nemá respekt ke svobodě žádný smysl. Autonomie nám o morální hodnotě nic neřekne. „Čistě formální“ kategorický imperativ je tak zároveň „prázdný“ (56): Neposkytuje základ, na němž lze rozhodnout mezi morální a amorální volbou, a proto se kýženou „maximou“, kterou chtěl být, nestává.

Podle Gamwella je proto třeba kombinovat Aristotelovu teleologičnost morálky s Kantovou transcendentálností či apriorností mravního zákona. Aristoteles má pravdu proti Kantovi: Dobrý je život, jenž touží uskutečnit dobré. Kant má pravdu proti Aristotelovi: Co je morální je třeba určit apriorně. Proti oběma pak platí, že praktický rozum předpokládá „apriorní telos“, tj. takový stav věcí či takovou povahu existence, jež jsou racionálně nutností a každé morální úsilí je implikuje. Jinak řečeno, autentickou volbu, od níž lze odvozovat, co je morálně „třeba“, může stanovit jen *metafyzický* cíl – sám „apriorní charakter skutečnosti“ (59). Na toto přitakání k metafyzice se Kantova kritika -- jeho rozlišování fenoménů a „věcí o sobě“ -- nevztahuje. Spíš se ukazuje, že v oblasti praktického rozumu znamená toto rozlišení nemožný pokus určit povinnost nezávisle na přání či touze a konstitutivní volbu nezávisle na účelu či cíli.

Empirická teleologie a transcendentální argument

V dalších třech kapitolách testuje autor tento svůj předběžný závěr na současné diskuzi. Demonstruje v nich, že logické alternativy k etice, která má metafyzický základ a jejíž mravní imperativy jsou apriorní či transcendentální, postrádají filosofickou koherenci. Nejprve se vyrovnává s empirickou teleologií skotského filosofa Alasdaira MacIntyry vyjádřenou ve spisech *Ztráta ctnosti* (1981) a *Či spravedlnost? Která racionalita?* (1988).² Podle tohoto myslitele, který ovlivnil i značnou část současné anglosaské teologické etiky, je teleologickou etikou takové pojetí, v němž je morál-

² Alasdair MacIntyre. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame. University of Notre Dame, 1984 (česky *Ztráta ctnosti*, Praha, OIKOUMENH 2004).

Týž. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, 1988.

ní čin dán záměrem uskutečnit či maximalizovat nějaký charakter existence. MacIntyre vychází na pozadí plurality spolu soutěžících morálních filosofí z aristotelského důrazu na teleologii a z obnoveného smyslu pro nevyhnutelnou *dějinnost* všeho lidského – tedy i morálky. Je přesvědčen, že radikální dějinná nahodilost lidského života každou apriorně určenou základnu morálky vylučuje. Všechnu lidskou činnost lze pochopit jen v kontextu určitého „příběhu“ a tímto příběhem formované komunity. Otázka, co je dobré *pro mě*, však implikuje i otázku, co je dobré pro člověka vůbec, tj. otázku po tom, co je všem odpovědí na otázku dobrého společně. A to je podle MacIntyry ono aristotelské dotazování se na *ctnosti*, na dispozice, jež jsou pro úsilí o dosažení toho, co pokládáme za relevantní cíl, nezbytné. Na zřeteli jsou přitom i „intelektuální ctnosti“, např. adekvátní smysl pro vlastní tradici či tradici, s níž se konfrontují. Tradici určená morálka není proto podle MacIntyry úplně relativistická: I uvnitř určité tradice lze argumentovat pro relativně větší adekvátnost určitého přístupu. O racionální superioritě morální filosofie jedné tradice mezi ostatními rozhoduje míra její schopnosti odhalit jak inkohorentní aplikace v rámci vlastní tradice, tak i meze morálních filosofí jejich „historicky specifických rivalů“ (73).

Gamwell obviňuje ve své kritice MacIntyry z „kantovského“ formalismu. Již samo tvrzení, že lidskou činnost nemůžeme charakterizovat nezávisle na záměrech a záměry nezávisle na jejich kontextu, je příliš obecné. Mluví se o „dobrém lidském životě“, ale nevíme, co to je. I zde se tedy jedná o morální teorii, která je buď „prázdná“, nebo racionálně arbitrární, protože různá a navzájem nekompatibilní pojetí spravedlnosti, odvahy či jiných ctností jsou vždy úzce spjata s panujícími koncepcemi praktické racionality. I kategorie racionální superiority určité tradice je čistě formální, chybí-li standardy a kritéria pro určení toho, co je a co není „adekvátní“. A jak rozsoudit i mezi různými teoriemi o standardech? Na základě jakého kritéria rozhodneme mezi tradicemi, je-li každé stanoviště (i stanoviště pomyslného rozhodčího) již určeno „tradicí“? Gamwell ukazuje, že MacIntyrova teorie je instancí aristotelismu právě v tom pojetí, které Kant kritizuje, a že i jeho dialektickou metodu je třeba revidovat. Každá empirická teorie je implicitně teorií praktického rozumu a její argumentační aplikace je implicitně jejím arbitrárním prosazováním. Empirická teorie popírá Kantův poznatek, že „morální zákon“ musí být „racionálně nutný“, a proto nemůže uspět (84). Autor se vyrovnává i s otázkou tzv. „základovosti“ (*foundationalism*), protože MacIntyryův empirismus je kritikou předpokladu, že vše musí vycházet z určitých „základních jistot“. O nic takového tu však nejde. V apriorním či transcendentálním argumen-

tu jde pouze o předpoklady lidského poznání jako takového. Nepochybná historicita každého lidského individua či lidské komunity neznamená škrtnutí transcendentna. V apriorním argumentu jde o takovou transcendentní etiku, která je s oddaností autonomii rozumu zcela kompatibilní.

Gamwell se poté konfrontuje i s tvrzeními, že lidské rozumění nemůže uniknout partikularitě daného systému rozpravy, že každé rozumění má svou „lingvistickou konstituci“ a smysl a pravda jsou tak pouze „in-tralingvistickou“ záležitostí. Transcendentální projekt jazykovou konstituci lidského rozumění nepopírá, jestliže však aspoň implicitně nemluvíme o určitých nutných podmínkách *jakéhokoli* užití jazyka, nemůžeme mluvit vůbec. Pokud však toto platí, vyvrací skepse vůči transcendentnímu projektu – stejně jako etický „amoralismus“ – samu sebe. Kdyby měl empirický pragmatismus pravdu, byla by totiž proklamovaná absence transcendentálních podmínek sama transcendentální podmínkou lidské subjektivity. Transcendentální podmínky lidského rozumění však nejsou nic jiného než podmínky argumentace jako takové. Každé tvrzení vyžaduje zdůvodnění. Popření platného transcendentálního tvrzení je protimluvem, protože je v rozporu s tím, co je implicitně potvrzováno každým činem takového „popření“. Pragmatická závažnost argumentace proti „amoralismu“ spočívala ve formulaci explicitních transcendentálních podmínek naší praxe. Teleologická základna pro mravní požadavky apriorní či transcendentální být musí. Ani oddanost „dějinnosti“ všeho lidského se tak neobejde bez transcendentálního standardu. Odmítnutí transcendentální teleologie neznamená nic jiného než opakování „prázdnoty“ Kantovy etiky.

Autor se v této kapitole vyrovnává i s postmoderním neopragmatismem Richarda Rortyho (*Důsledky pragmatismu*, 1982, aj.).³ Neopragmatismus má pravdu jen v případě, že neexistují transcendentální podmínky praxe. Pokud však takové podmínky existují, znamená to, že existuje i kritérium logické konsistence. Z hlediska transcendentálního projektu je tak i neopragmatismus postojem, který transcendentální podmínky, jež explicitně popírá, ve skutečnosti implikuje. Na základě čeho by neopragmatismus mohl konsistentně tvrdit, že volba neopragmatismu je racionální?

Trancendentální teleologie

V kapitole věnované „hermeneutické teleologii“ rozebírá Gamwell pokus německého morálního filosofa Karl-Otto Apela o transcendentální teleo-

³ Richard Rorty. *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1982.

logii bez metafyziky, a to na základě jeho spisů a studií z let 1975–88 (*K transformaci filosofie*, 1980; *Rozumění a výklad*, 1984, aj.).⁴ Podle Apela Kant neuspěl proto, že nezohlednil skutečnost, že subjektivita je nutně intersubjektivitou, že každý subjekt je ze své podstaty vždy už ve vztahu k jiným subjektům. Kantův kategorický imperativ tvoří zákon pro „solitární subjekt“; nutné vztahy k jiným formulovat nedokáže.

V Apelově teorii je každý nárok na platnost nabídkou komunikace a argumentací, která předpokládá schopnost porozumět jinému. Jeho pokus určit podmínky lidské subjektivity lze proto nazvat transcendentální hermeneutikou. Tvrzení o hermeneutické „nesouměřitelnosti“ různých přístupů implikuje podle Apela odmítnutí uznat jiné subjekty jako subjekty, jež mohou testovat naše nároky na platnost. Morálka je však možná právě jen tam, kde existuje morální norma, kterou subjektivita jako taková předpokládá nebo implicitně potvrzuje. Každý, kdo jedná smysluplně, už implicitně předpokládá logické a morální předpoklady kritické komunikace, a každé přemýšlení o alternativách implikuje etiku „recipročního uznání partnerů komunikace“. Tvrzení o tom, že něco platí, je tak nabídkou důvodů, které si žádají souhlas všech subjektů. Proto je každý normativně zavázán k respektování druhých v rámci „neomezené či ideální komunity komunikace“ (140), která bere v úvahu zájmy všech, kdo jsou aspoň potenciálně zainteresováni na tom kterém problému. To je princip, který je podle Apela fundamentální normou etiky rozhovoru. Jde přitom o transcendentální normu (metanormu), neboť žádná empirická „ideální komunita komunikace“ neexistuje. Apel tak souhlasí s Kantem, že základ jakéhokoli mravního nároku musí být apriorní či transcendentální, je však přesvědčen, že telos „ideální komunity komunikace“ takovým základem je. V jeho pojetí vypadá formulace Kantova imperativu takto: Jednej tak, aby humanita (tvoje či někoho jiného) byla za všech okolností cílem.

Gamwellova kritika Apelova pokusu je nabíledni: Žádná diskuse nezahrne všechny potenciální kandidáty a každá komunita může mít tolik zájmů (názorů), kolik je jejích účastníků. Neboli, bez transcendentálních standardů nemůžeme tvrdit, že „ideální komunita komunikace“ může nějaký (jakýkoliv) konsenzus pokládat za platný. Apelův projekt chce ideální komunikaci ospravedlnit transcendentálně, ale jeho norma je již regulativním principem, „metanormou“ předpisující uplatnění určitých norem.

⁴ Karl-Otto Apel. *Transformation der Philosophie*. Sv. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Sv. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1973.

Není přitom vůbec jasné, k jaké racionálně ospravedlnitelné normě se praktický rozum při rozsuzování konfliktů zájmů či cílů odvolá. Základní norma nemůže být určena „neomezenou“ nebo „ideální“ komunikací, neboť i tento ideál sám předpokládá základ, na němž by praktický rozum mohl rozsoudit mezi navzájem konfliktními zájmy. Apelův problém tak podle Gamwella ukazuje, že Kant se sice mýlil, když transcendentální subjektivitu pokládal za solitérskou, ale základní alternativy, které jsou ve hře, postihl správně.

Transcendentálním podmínkám jde o hledání lidské subjektivity jako takové, což je *metafyzický* zájem: Normou musí být princip, který se týká skutečnosti vůbec. Když transcendentní hermeneutika zahrne metafyziku, nemůže být lidská subjektivita chápána jinak než jako instance či specifikace charakteristik, jež určují veškerou realitu. Ideální či principiálně neomezená komunita subjektů nemůže být dostatečnou podmínkou platnosti. Není totiž možné, aby jakýkoli omylný subjekt *nutně* souhlasil s nějakým partikulárním tvrzením, a to právě proto, že je omylný. Tím méně to lze očekávat od všech subjektů současně. „Neomezená komunita komunikace“ by nikdy nedokázala určit, s *čím* by mohla souhlasit. Vzhledem k naší omylnosti je možné, že by tato komunita nesouhlasila s ničím. Z toho vyplývá, že transcendentální formální norma, jež tuto komunitu definuje, potřebuje ještě „materiálně vřezávající normu“, která by mohla dělat ve všech zájmových konfliktech „argumentačního prostředníka“ (146). Taková norma musí být schopna zahrnout všechny skutečné i všechny potenciální stavy věcí, tj. musí být v tomto smyslu metafyzická; musí skýtat princip, který identifikuje *skutečnost* (i tu potenciální) jako takovou. Neboli, morální zákon musí být založen v samotném charakteru skutečnosti. Bez metafyziky je i teleologická koncepce etiky bez základů.

Teleologie a teizmus

Kritický rozbor problematiky klasických i moderních pokusů o formulaci základů morální teorie je pro Gamwella úvodem k prezentaci vlastní alternativy. Ta je obsahem kapitoly o „teistické teleologii“, kterou věnuje z největší části systematickému výkladu etických implikací „novoklasického“ teizmu, v němž se opírá především o díla amerického filosofa Charlese Hartshorna z let 1937-70. Protože jde o stěžejní kapitolu jeho studie, věnujeme se jí i v tomto recenzním článku podrobněji.

Teistická teleologie je teleologie metafyzická, nejedná se však, jak už jsme připomněli, ani o tradiční idealistickou metafyziku, jež byla Humem a Kantem usvědčena z nekoherentnosti, ani o metafyziku Kantovu, tj. o konstatování apriorní povahy lidské subjektivity. Jde o metafyziku de-

finovanou nejprve Alfredem N. Whiteheadem, původně britským matematikem a filosofem přírody, a potom i samotným Hartshornem, Whiteheadovým mladším kolegou, jenž se stal jeho nejdůležitějším interpretem a pokračovatelem. U Whiteheada jde o obsah jeho spisu *Proces a skutečnost* z roku 1929,⁵ Hartshornovu metafyzickou vizi, která je zároveň programovou obhajobou jeho filosofického teizmu, zachycuje celá řada jeho knih a studií z uvedeného období, od *Víc než humanismus* (1937) po *Tvůrčí syntézu a filosofickou metodu* (1970).⁶

Metafyzická teleologie odkazuje k takovému stavu věcí, jenž představuje maximální uskutečnění principů charakterizujících skutečnost jako takovou. Tímto metafyzickým principem (kosmickou „proměnnou“) je to, co lze nazvat „tvůrčí syntézou“, a maximální instancí této syntézy je boží „spojitost“ či „souvztažnost“ (relativita) – způsob božího vztahu k jinému. Boha tohoto pojetí skutečnosti charakterizuje vztah, který je „všezahrnující, bezprostřední a nejvyšší měrou kreativní“. Jen tato instance může být podle Gamwella základem mravního nároku, jen ona může stanovit morální zákon. Všechny ostatní pozice stojící mezi amoralismem a metafyzickou teleologií jsou proto inherentně problematické a vznik moderní morální teorie neumožňují.

Metafyzická teleologie předpokládá, že tvrzení o „skutečnosti jako takové“ lze ospravedlnit. Kantovo rozlišování mezi fenomény a noumeny vycházelo z předpokladu, že kompletně negativní výroky o existenci jsou logicky možné: noumena jsou prostě *ne*-fenomény. Podle Hartshorna lze však toto rozlišování zpochybnit: Výrok „existuje nic“ (*nothing exists*) logicky možný není a z toho vyplývá, že výrok „něco existuje“ je naopak logicky nutný (159). Jestliže jsou však všechny logicky možné výroky o existenci alespoň částečně pozitivní (jestliže rozlišování mezi úplně negativními a sebe-vyvracejícími výroky odpadá), znamená každé uvážlivé popření existence toho či onoho implicitně potvrzení existence něčeho jiného – kompletní absence existence je nemožná. Pokud je však výrok „něco existuje“ logicky nutný, je transcendentální chápání předmětu nějaké zkušenosti zároveň metafyzickým chápáním existence jako takové. Když Kantovu metafyziku týkající se apriorních podmínek či charakteristik teoretického a praktického rozumu rozšíříme o podmínky logicky

⁵ A. N. Whitehead. *Process and Reality*. New York, The Macmillan Company, 1929.

⁶ Ch. Hartshorne. *Beyond humanism. Essays in the New Philosophy of Nature*. Chicago, New York, Willett, Clark & Company, 1937.

Týž. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London, S.C.M. Press, 1970.

nutného (např. „něco existuje“), ukáže se, že lze přijmout Kantovo tvrzení o metafyzice a nepřivlastnit si jeho tvrzení o nemožnosti zkoumat „bytí jako bytí“ (163).

Neplatí-li kompletně *negativní* existenční výroky, lze i v naší diskusi o základech morální teorie pokročit a hlásat, že tím, co určuje „dobrý čin“ a „dobrý život“, je metafyzický účel. Metafyzika tohoto pojetí je pokusem určit transcendentální podmínky či charakteristiky všech věcí. Protože v procesuální vizi reality fakta (*actualities*) vlastně „neexistují“, spíš se „dějí“, a kombinace či směsice (*composites*) těchto dějících se faktů existují jen „momentálně“ (přechodně), pak tvrzení, že „něco existuje“, znamená, že určité charakteristiky jsou momentálně exemplifikovány. Pokus rozumět nutným podmínkám existence (pokus rozumět „skutečnosti jako takové“) nehledá víc než tyto charakteristiky. V našem případě je metafyzika pokusem rozumět komplexnímu proměnlivému faktoru, jímž je charakter „dobrého“. A protože metafyzickým cílem musí být co největší možná (či optimální) realizace toho, co určuje skutečnost jako takovou, může základní otázka morální teorie znít: „Co je oním komplexním faktorem či mírou, s níž lze všechny skutečné věci porovnat a tak zhodnotit jako lepší či horší“ (168)?

Komplexní faktor předpokládá komplexní skutečnost, která drží všechny fakta a možnosti pohromadě, a zároveň implikuje i jejich nejvyšší, tj. všezahrnující exemplifikaci, v níž jsou všechny věci porovnány a zhodnoceny. Tímto komplexním faktorem je „Bůh“, jedinec, jehož určuje všezahrnující spojitost a aktivita, jejíž srovnání se všemi jinými aktivitami umožňuje dát rozdílu mezi nimi určitý smysl. Vzhledem k tomu, že *skutečné* implikuje i *možné*, odehrává se božské srovnání a zhodnocení všech představitelných věcí vždy jen „aktuálně“, s ohledem na partikulární časový údaj. Boží realitou je tu míněna individuální a časově uspořádaná série aktivit, jejíž určující charakteristikou je právě kompletní vztah ke všemu skutečnému i potenciálnímu. Proto je Bůh jedincem, jehož totožnost je metafyzická: Žádný jiný jedinec už takto určen být nemůže. Tato charakteristika není nahodilá nebo podmíněčná, nýbrž charakteristika *nutná*, která tohoto transcendentálního jedince určuje. Jako takovou ji implikuje i morální otázka.

Boží dobro

Hartshorne i Whitehead charakterizují veškerou realitu jako „kreativitu“: Každé přítomné dění je ve všech instancích ze své podstaty tvůrčí syntézou, na niž budou navazovat příští děje. Tvůrčí syntéza je sjednocením rozmanitých vztahů k minulosti i k budoucnosti a konstituuje se jako roz-

hodnutí mezi alternativami, které jsou v tomto sjednocení ve hře. To neznamena, že je to aktivita bezesbytku sebeurčující nebo že všechny její představitelné instance jsou racionálně svobodné. Rozdíly mezi lidmi nejsou v tomto smyslu nikdy tak rozsáhlé jako rozdíl mezi lidmi a jinými subjekty či aktéry tohoto dění ve světě. Pokud však jde o rozdíly mezi lidmi, je zřejmé, že větší svoboda některých ve srovnání s jinými závisí zpravidla na ekonomických podmínkách a lidských komunitách, uprostřed nichž žijí. Výkon svobody je vždy potvrzením určitého cíle či účelu. Být jedincem s praktickým rozumem znamená nutně „rozumět“ alternativám, a proto i moci volit mezi možnými cíly.

Cílem, který by měla sledovat veškerá *lidská* tvůrčí aktivita, je maximální tvořivost (tvůrčí přínosnost) všeho a všech, resp. budoucnosti jako takové. Tvořivost však musí být určitou mírou dobrého – jinak by nebylo důvodu ji sledovat. Větší kreativita je vždy sjednocením (zahrnutím) větší rozmanitosti. Označit větší kreativitu za *lepší* znamená konstatovat, že více přispívá oné nejvyšší rozmanitosti, jež je sjednocována vlastní tvůrčí aktivitou boží. Transcendentálním cílem tak nemůže být nic jiného než maximální kreativita realizovaná v aktivitách božského bytí. Sledovat maximální budoucí kreativitu znamená potvrzovat perspektivní kreativitu boží: Budoucnost „jako taková“ je budoucnost *boží*. Boží kreativita je – tak jako každá kreativita – *dobrá*, a tak můžeme říci, že transcendentálním cílem je „boží dobro“. Toto boží dobro rozhoduje i o morálním zákonu: Dobré je to, co chce Bůh. Boží vůlí je sukcese božích tvůrčích rozhodnutí, a protože větší či menší dobro všech aktivit ve světě může být měřeno jen srovnáním s aktivitou boží, „musí to, co Bůh ‚vždy chce‘, dobro také definovat“ (182). Při takto chápaném tvrzení, že „dobré“ určuje „boží vůle“, nelze teizmus podezřít, že nechává dobro záviset na nějakém arbitrárním rozhodnutí či božím „vrtochu“. Bůh novoklasické metafyziky nemůže „volit“, zda bude nebo nebude podmínkou maximální kreativity v budoucnosti. Boží „nutnou“ totožnost charakterizuje neměnný charakter božích sukcesivních aktů tvůrčího sebeurčení. To neznamena „nesvobodu“, protože způsobů, jimiž může aktuální boží aktivita sjednocovat všechnu realitu a všechny možnosti (a tím způsobem sledovat maximální kreativitu v budoucnosti), je mnoho. Boží „spojitost se vším“ znamená, že rozsah božích tvůrčích alternativ je nedozírný (183).

Tím, co podle Kanta určuje rozdíl mezi morální a amorální volbou jako takovou, je to, co je „dobré bez výhrad“. V teistické etice se tento výměr týká transcendentálního účelu či „božího dobra“. To však nevyklučuje, že i lidská volba může toto *telos* svobodně sledovat a být proto také „dobrá bez výhrad“. O božím není vhodné mluvit jako o *morálně* dobrém, proto-

že trvalý boží charakter dobré sám definuje. *Morální* dobrotu určuje proto autentické lidské rozumění či dobrá lidská vůle. Autentickým morálně konstitutivním rozuměním je však jen volba poučená *božím* dobrem, tj. taková „transcendentální hermeneutika“, která „zahrnuje metafyziku“ (184), soud o inherentní povaze skutečnosti jako takové.

V poslední kapitole o vztahu teizmu a moderní morální teorie používá autor novoklasický teizmus k formulaci teorie demokratické pospolitosti. Kantovo chápání morálního imperativu neumožňovalo chápat autentickou konstitutivní volbu jako volbu mezi různými účely. Je-li však autentická morálně konstitutivní volba formulována jako volba poučená „božím dobrem“, je podle Gamwella problém překonán a Kantův imperativ může být použit k vyjádření teistické etiky. Usilovat vědomě o maximální boží kreativitu znamená usilovat o maximální kreativitu všech lidských individuí. Protože lidská kreativita předpokládá lidskou svobodu, může být imperativ, jemuž je tato svoboda cílem, nyní chápán jako požadavek učinit cílem – úsilím o „boží dobro“ – samu lidskou tvořivost. Boží *telos* má na zřeteli maximální tvořivost *všech* tvorů, ale kýžená lidská kreativita tu zaujímá eminentní místo. Úsilí o kreativitu na nižších stupních má sloužit maximalizaci svobody či tvořivosti budoucího lidstva jako takového. Když jsou society nižších tvorů uspořádány tak, aby maximalizovaly perspektivní lidskou svobodu, je *eo ipso* maximalizována i jejich vnitřní hodnota.

Gamwell se tu vrací ke své předchozí diskusi a připomíná, že podle MacIntyry nelze žádným činům rozumět nezávisle na intencích a intence zase nelze chápat nezávisle na jejich rámci. Lidská akce je proto nevyhnutelně partikulární a proto pochopitelná jen v nějakém „příběhu“. Praktický rozum je konstituován tradicí a postupuje skrze dialektické použití zděděných koncepcí dobrého od partikulárního směrem k univerzálnímu. Omylem je ovšem snaha chránit partikularitu popřením transcendentálních nároků. Na partikularitě každé lidské akce smíme trvat, protože předpoklad, že každá praxe má své transcendentální podmínky, neznamená, že všechny podmínky určité praxe jsou univerzální. Metafyzicky nutné podmínky umožňují a implikují podmínky dějinně nahodilé a konkrétní: Boží *telos* chrání historická specifika, neboť „dobré jako takové“ určují vždy nějaká specifika. Lidé jsou při hledání specifických ideálů a cílů pro život jedinců a život komunit závislí na pojmech svých tradic či tradic, s nimiž dokázali komunikovat. Nic z toho však nemá smysl, neexistuje-li opravdu univerzální morální princip, který by určil morální relevanci měnících se okolností. Každé kritické a zároveň vynalézavé překračování mezí toho, co bylo v tradici pokládáno dosud za odůvodněné, si žádá určitý princip morální kritiky a rekonstrukce. Přitom je třeba mít

na paměti, že každá koncepce „dobrého života“ je omylná. Uznání reality transcendentálního cíle nijak nepopírá, že naše představy a úvahy o něm začínají u formulací, které jsme zdědili. Proto žádná partikulární formulace takového cíle, ani samo tvrzení, že „existuje“, nemá epistemologickou jistotu a není dogmaticky definitivní. Avšak ani skutečnost, že všichni lidé se podílejí na principiálně omylné partikularitě lidské aktivity, ani to, že každá lidská myšlenka se váže k určitému partikulárnímu jazyku, nečiní z transcendentálního cíle něco nedostupného. Samo použití jazyka jej přepokládá, a to znamená, že jej lze i každým jazykem vyjádřit. Kdo popírá, že existuje transcendentální účel, prozrazuje, že jeho pojetí lidské partikularity je buď bezobsažné, nebo arbitrární.

Apelův argument nebyl úspěšný, protože neomezená komunita omylných subjektů nemůže být dostatečnou podmínkou platnosti. Nabídka komunikace, o níž jde v každém omylném tvrzení, musí být i nabídkou komunikace s neomezeným a neomylným subjektem, protože jen souhlas toho, jehož chápání je všezahrnující, může být dostatečnou podmínkou platnosti našich soudů. Právě tato podmínka „vše-vědoucího“ je v případě *božského* jedince naplněna. Neomylné je měřítkem omylného. Teistická aplikace Apelova argumentu znamená, že nabídka komunikace je otevřená do budoucnosti, že hermeneutický cíl ideální komunity komunikace je pojat do metafyzického cíle „božího dobra“. Nedostatečnost neomezené komunity omylných subjektů implikuje, že respekt pro komunikativní práva všech subjektů je cílem, který naplnit nelze. Jenom *boží* aktivita je dostatečnou a úplnou mírou platnosti všeho opravdu dobrého, jen *boží* cíl je vskutku všezahrnující. Teistické doplnění Apelovy etiky lze vyjádřit i požadavkem, aby lidská socialita se světem nižších tvorů byla uspořádána tak, aby přispívala k maximalizaci lidsky komunikované tvořivosti. Morální zákon by potom zněl: „Jednej tak, abys maximalizoval naše společné lidství, a tím i tvořivost boží“ (193).

Reformovaný politický liberalismus

Specifikace vysoce obecného záměru či cíle je vždy obtížná. Člověk začíná u morálních koncepcí, které zdědil, když však o nich začne pochybovat, je to vždy z hlediska nějaké obecnější formulace „dobrého“ ve vztahu k naší společné humanitě. Gamwell to ilustruje na kontrastu teorie demokracie s jejím deficitním pojetím v případě obou klasických typů politického liberalismu – indeterministického, hlásajícího absolutní svobodu vůle na straně jedné, a veřejně prospěšného na straně druhé. Demokracii chápeme jako inkluzivní ideál spolkového uspořádání společnosti, tj. politický ideál v širokém či inkluzivním smyslu „politického“ – tj. týkajícího se lid-

ské interakce. Stát definujeme jako spolek „druhého řádu“, jehož účelem je vládnout nebo zajistit řád lidské společnosti jako celku. Z hlediska moderního liberalismu hájí demokracie právo na specifickou politickou svobodu jako aspekt inkluзивního práva všech členů společnosti na svobodu. Jak zastánci absolutní svobody, tak i obhájci obecného prospěchu společně zastávají, že nárok na to být cílem – ne prostředkem – je nárokem na soukromou svobodu. Demokracie se v této diskusi týká institučních forem zajišťujících či připouštějících účast všech na procesu řízení s cílem ochrany individuálních zájmů a preferencí. Absolutní liberalismus hlásá, že pokud dochází k distribuci zdrojů prosperity prostřednictvím dobrovolných interakcí, není to záležitost státu. Liberalismus obecného prospěchu naproti tomu vyhláší, že tam, kde jsou tyto zdroje dostupné jen někomu, musejí být zpřístupněny všem. Běžné pojetí soukromé svobody neumožňuje rozhodnout mezi těmito alternativami. Jestliže však realizace svobody předpokládá, že normou sledování maxima naší společné humanity je „boží dobro“, lze podle Gamwella uvažovat o alternativní formulaci demokratické teorie, kterou nazývá „reformovaným politickým liberalismem“. Ten hlásá, že „morální smysl svobody je dán veřejným či objektivním cílem, kvůli němuž tu ona svoboda je“ (197).

Zatímco obvyklé pojetí soukromé svobody dovoluje, aby preferenční zájmy distribuce zdrojů byly soukromé, reformovaný liberální spolkový ideál představuje maximalizaci veřejné svobody – schopnosti přispět veřejnému světu v co největší míře. Cílem státu je řídit vše tak, aby k tomu docházelo. Dochází-li k tomu, že oddanost soukromé svobodě je v protikladu se zajištěním zdrojů, myšlenka maximálního veřejného světa tento rozpor odstraňuje. Tomu odpovídá i nová definice zdrojů, jež jsou ve hře. Reformovaný liberalismus definuje tyto zdroje z hlediska jejich kreativity a schopnosti přispívat k cíli společné humanity. Tato schopnost se zvyšuje „prostřednictvím podmínek jako je biologické zdraví a psychologická pohoda, osvobození z materiálního nedostatku a nejistoty, esteticky obohacené vztahy k přírodnímu světu i uměle konstruovanému prostředí, komunální participace a kontinuita, přístup ke vzdělání a k tvůrčí práci, demokratické vládnutí a svoboda sdružování“ (198). Kreativita je zvyšována tím, jak se zvyšuje příležitost participovat na rozhodovacím procesu státu. Vzhledem ke svobodě sdružování existuje omezení náležitých funkcí státu a nevládní organizace mají teleologicky přednost před vládami. Rozdíl mezi sledováním vlastních zájmů a sledováním maximálního veřejného světa je jedincům, které tyto spolky tvoří, zřejmý a ve chvíli konfliktů mezi dobrovolnými spolky, které musí stát rozhodnout, se může stát důležitým i pro stát. Docílení maximální veřejné svobody z principu

vyžaduje, aby společnosti byly posuzovány podle toho, jak zajišťují, aby distribuce byla co nejrovnější, protože „větší rovnost je sama aspektem tohoto telos“ (200).

Cíl maximální společné humanity problematizuje podle Gamwella teleologickou prioritu čistě technologických a ekonomických cílů. Reformovaný liberalismus se zaměřuje na takovou ekonomickou produktivitu, jež zajišťuje podmínky pro vyšší možnosti lidské tvořivosti. Naše společná humanita bude maximalizována, budeme-li sledovat maximální „svět“ tvořený dobrovolnými veřejnými organizacemi, kdy ekonomický řád i demokratický stát jsou teleologicky podřízeny maximalizaci aktivit nezávislého sektoru. Zde vidí autor roli náboženských komunit, jež tradičně reprezentují určité chápání autentické konstitutivní volby či autentické lidské existence. „Náboženské“ je v podstatě každé pojetí lidské existence určované vztahem k realitě jako takové, kde základ morálních nároků je metafyzický. Všechny v tomto smyslu „náboženské“ asociace jsou orientovány veřejně a charakterizuje je záměr vytvářet takovou lidskou komunikaci či takový veřejný svět, v němž explicitní chápání lidské autenticity jako takové informuje vše, co děláme. I náboženské komunity jsou omylné, a proto jejich chápání lidské autenticity nemůže být pouze čistě „vyznavačské“, tj. nemůže být v rozporu s hodnocením na základě lidské zkušenosti a lidského rozumu. Veřejný svět, jehož spoluvytváření je cílem každé náboženské komunity, není pouze svět sdílený stoupenci stejného přesvědčení, nýbrž i onen širší svět veřejné rozpravy, v němž si konkurují různá náboženská i sekulární chápání autentické lidské existence.

Autor to ilustruje na pojetí vztahu mezi náboženskými asociacemi a politickým životem státu, jak jej vyjadřuje první dodatek k ústavě USA, týkající se odlučky náboženství od státu. Charakteristickým úkolem náboženských komunit v americkém politickém řádu je rozprava s humanisty o důležitosti odchylných konstitutivních chápání veřejných otázek vyžadujících politické rozhodnutí. Každá náboženská organizace je pozvána, aby v této diskusi hájila svá přesvědčení o tom, co je lidsky autentické, a tato přesvědčení uvedla do vztahu s rozhodnutími státu a obojí hájila odvoláním se na lidskou zkušenost a rozum jako takový. Při této participaci je každá náboženská organizace nucena uznat omylnost svých vlastních odpovědí, a proto se zabývat kritikou, která je jí adresována zastánci jiných náboženských či nenáboženských orientací. Do této konverzace o autentickém konstitutivním chápání nemůže podle ústavy nikdy přímo vstoupit stát. Stát nemůže nikdy výslovně tvrdit nebo učit, že to či ono náboženské přesvědčení je nebo není platné, a protože výslovně trvat na nějakém sekularistickém přesvědčení znamená popírat, že náboženská

přesvědčení jsou platná, je odluka náboženství od státu také „odlukou sekularismu“. Je jasné, že v rozhodnutích státní legislativy budou určitá konstitutivní přesvědčení vždy implicitně přítomna, a politickým smyslem odluky je vlastně snaha o to, aby tyto implikace byly co nejautentičtější, aby vycházely z co možná nejkompletnější humanistické debaty o tom, co je základem našich hledisek. Odluka náboženství od státu tak znamená – aspoň pokud jde o politiku – ustavení nenásilného veřejného světa s ohledem na otázku lidské autenticity jako takové, takže první dodatek k ústavě může být chápán jako politický výraz onoho moderního konsenzu morální filosofie (208n).

V závěru autor připomíná, že partikularita lidské aktivity ustavovaná vztahy k minulosti a budoucnosti, nemůže být nikdy vyčerpána koncepty rozumu, protože ty žádnou partikulární referenci k minulosti či budoucnosti neobsahují. Whitehead i Hartshorne proto mluví o „paměti“ či „pocitování“ (minulosti) a „anticipaci“ (budoucnosti). Argumentace a rozumění je vždy i reflexí předchozích emocionálních zkušeností, a morální argumentace je pokusem rozumět těm budoucím možnostem, jejichž pozitivní anticipace maximalizuje dobro. „Boží dobro“ evokuje naše morální odhodlání, neboť v naší minulé zkušenosti je vždy přítomna *boží* skutečnost. V této zkušenosti jsme vztaheni k trvalé povaze oné vůle, jež charakterizuje Boha samého, a naše morální hledání není v principu nic jiného než pokus chápat a v reflexi reprezentovat *boží* záměr, který nás už ovlivnil. Každá amorální akce tak může být jen kompromitováním sebe sama, druhem sebe-korumpujícího jednání. Sledovaný účel je tu v konfliktu s náklonností, která naší volbě předchází a která ustavuje naši svobodu. Boží *telos* stanoví ono dobré, jež máme sledovat, a také vyvolává naši náklonnost vůči sobě a v tomto smyslu i vůči dobrému životu. Skutečnost, že základem všeho lidského chápání je sama boží realita, vede autora k závěru, že obnova teistického přesvědčení je pro záchranu moderního projektu i pro moderní morální teorii nezbytná: „Tím, co zaručuje lidskému dobrodružství jeho autenticitu, je boží láska; tím, co rozhoduje o postatě a podobě našeho humanistického závazku, je boží dobro“ (211).

Závěr

Gamwellův přehledný výklad problematiky morální teorie, jeho vlídná, ale důsledná kritika klasických i moderních (resp. postmoderních) koncepcí a zejména jeho zasvěcené uvedení do procesuálního teizmu s jeho implicitními konsekvencemi pro obecně etické otázky skýtají nesporné poučení a obohacení i pro čtenáře méně zasvěcené do filosoficko-etické problematiky. Není to četba úplně snadná, většinou se jedná o čistě teo-

retickou rozpravu a David Tracy ví, o čem mluví, když ve svém úvodu ke Gamwellově knize konstatuje, že „autor poctil své čtenáře důvěrou, že dokážou myslet tak jasně a argumentovat tak pečlivě jako on sám“ (x). Podle jeho přesvědčení ovšem každý čtenář uznávající centrálnost etických otázek v našem pluralistickém světě tuto knihu uvítá. Také Paul Ricoeur vysoce ocenil intelektuální integritu a argumentační úroveň Gamwellovy studie. Knize, která se již stala svého druhu klasikou, se pochopitelně dostalo velkého uznání mezi procesuálními teology starší i novější generace, protože představovala první a zároveň průlomový vstup do etické diskuse z pozic této filosofické koncepce. Gamwell podle nich pozvedl celou diskusi o morální teorii a filosofické teologii na novou úroveň. Jeho prezentace konstruktivní etické a meta-etické pozice sjednocující víru, metafyziku a etiku a podle Johna B. Cobba znamená „radikální a zároveň hojivou alternativu k současným fragmentárním přínosům v této oblasti“.

Pro našince je zajímavý a poučný i autorův pokus aplikovat jeho morálně-metafyzické či meta-etické závěry pro současnou americkou politickou či společensko-etickou scénu, kterou dobře zná a jako morální teolog ve svých publikacích analyzuje (viz názvy jeho dalších prací: *Smysl náboženské svobody – moderní politika a demokratické předsevzetí; Intencionální demokracie – spravedlnost a boží realita; Politika a poslání křesťanů – víra a demokracie dnes*).⁷ Právě v této části jeho knihy je však patrné, že procesuální vize skutečnosti a na jejím pozadí koncipované „boží dobro“ nejsou jediným vodítkem jeho úvah. Když říká, že naše zacházení s nižšími tvory by mělo sloužit k maximalizaci svobody či tvořivosti budoucího lidstva, a že „tam, kde to slouží větším možnostem lidské tvořivosti, je obětování nižších forem existence či násilí vůči nim morálním příkazem“ (187), tak se jedná o výraz životní moudrosti a politického realismu, který v kontextu vyznívá v podstatě velmi liberálně, avšak z předpokladu boží všezahrnující životodárné spjitosti nijak nevyplývá.

Je jisté, že klasická teologická tradice, která i v etice vychází především ze zjevení, resp. z „boží dobroty“, jak byla zjevena v partikulárním příběhu boží věrnosti nevěrným, není při své komunikaci se světem na metafyzice závislá. Vychází z univerzálního zaslíbení, které je s tímto

⁷ Franklin I. Gamwell. *The Meaning of Religious Freedom. Modern Politics and the Democratic Resolution*. Albany. State University of New York Press, 1995.

Týž. *Democracy On Purpose. Justice and the Reality of God*. Washington, D.C. Georgetown University Press, 2000.

Týž. *Politics As a Christian Vocation. Faith and Democracy Today*. Cambridge, U.K.; New York. Cambridge University Press, 2005.

partikulárním příběhem navzdory jeho neslavné reputace mezi „moudrymi“ spojeno. Společensko-etické praktiky a životní styl božího lidu staré i nové smlouvy jsou součástí jeho poslání vůči těm, kdo jsou vně této partikularity a to, zda jsou i pro ně „dobré“ nebo dokonce „nejlepší“ závisí zpravidla na tom, zda se ve veřejné soutěži prokáží jako funkční, jako cesta, která vyvádí z nedorozumění a z krizí. To neznamená, že tato tradice nemůže těžit z metafyzické reflexe o etických standardech, protože metafyzické diskusi – diskusi o naší skutečnosti – se ani v rámci svých partikulárních rozprav nikdy úplně nevyhneme. Nositelé této tradice by si neměli myslet, že si tím zadávají. Zvěstování „dobré zprávy“ a koherentní metafyzická rozprava o „božím dobru“ se navzájem nevylučují. Není to jedno a totéž, ale také to není „buď anebo“. Vždyť procesuální vize boží kreativní svobody umožňuje zahrnout i tuto partikulární rozpravu a její svébytný jazyk mezi způsoby, jimiž „vševědoucí“ komunikuje s „omylnými“, aby je získal pro svůj vlastní stvořitelský a vykupitelský záměr.