

OTTO MUCK: HEIDEGGER A KAROL RAHNER¹

Dr. phil. Otto Muck, SJ, (1928) je profesorom filozofie na Teologickej fakulte Univerzity Innsbruck. Medzi jeho oblasti výskumu patrí metafyzika, filozofická náuka o Bohu, teória poznania, logická štruktúra svetonázorového dialógu. Knižne publikoval diela: *Kresťanská filozofia* (1964), *Transcendentálna metóda v scholastickej filozofii súčasnosti* (1964), *Filozofická náuka o Bohu* (1983), *zostavil dielo Podoby zmyslu* (1989). Napísal aj množstvo článkov a recenzií pre odborné časopisy a lexikony.

(P. V.)

Spracovanie témy *Heidegger a Karol Rahner* v rámci sympózia *Heidegger a teológia* sleduje nasledujúce otázky: Kde sa ukazuje v myslení K. Rahnera – ako jedného z hlavných reprezentantov katolíckej teológie v druhej polovici nášho storočia – podobnosť s M. Heideggerom? Je táto produktom jeho vplyvu? Aké dôsledky to má pre myslenie teológa K. Rahnera?

K spracovaniu týchto otázok slúžia najprv (1.) niektoré biografické poznámky, ktoré pripravujú porovnanie raného Heideggera s myslením K. Rahnera. Potom (2.) sa porovnáva (2.1.) spôsob interpretácie klasických mysliteľov, (2.2.) metóda prístupu k filozofickým problémom a (2.3.) jednotlivé momenty rozvíjania chápania bytia. Nakoniec (3.) sú ukázané dôsledky pre teológiu, (3.1.) teologická motivácia aj „filozofických“ raných Rahnerových diel, (3.2.) kritika a rehabilitácia metafyziky vyvolaná týmito spismi a (3.3.) poukázaním na bežné námietky sa zreteľnejšie ukáže Rahnerova pozícia.

1. Krátke biografické poznámky, ktoré majú osvetliť význam myslenia K. Rahnera a jeho vzťah k M. Heideggerovi.

K. Rahner, narodený 5. III. 1904 vo Freiburgu (Breisgau), vstúpil v roku 1922 k jezuitom. Vo svojom základnom filozoficko-teologickom štúdiu vo Valkenburgu zahŕbil sa do práve vydaného 5. zväzku diela *Východisko metafyziky* belgického jezuitu J. Maréchala [20]. V ňom sa Maréchal podujal pokračovať v transcendentálno-filozofickej analýze Kanta, prekračujúc nemecký idealizmus, a pomocou nej rozvinúť základné filozofické pojmy, ktoré sa v podstatných bodoch zhodujú s rozlíšeniami klasickej metafyziky Tomáša Akvinského. Táto rekonštrukcia metafyziky sa vyznačovala tým, že vychádzala z otázky o podmienkach možnosti vedomia predmetu a nebola zafarbená prekonanými predstavami o svete.

V rokoch 1934–1936 študoval K. Rahner spolu s J. B. Lotzem vo Freiburgu, kde v tom čase navštevovali Heideggerove prednášky aj M. Müller, G. Siewerth a B. Welte,

¹ Prednášku predniesol autor 9. II. 1990 v Tridente na kongrese *Heidegger a teológia*, usporiadanom Inštitútom pre náboženské vedy Tridentského inštitútu pre kultúru.

ktorí boli neskôr označovaní aj ako „katolícka Heideggerova škola“. Tu mal možnosť zaoberať sa Heideggerovým myslením. Filozoficky významným sa stalo jeho vo Freiburgu napísané dielo *Duch vo svete* [30], ktoré je vlastne interpretáciou Tomáša Akvinského so zreteľom na otázky novodobej filozofie. Základným dielom pre jeho myslenie je jeho filozofia náboženstva *Poslucháč slova* [31],² ktorá predstavuje prepracovanie prednášok pre Salzburské vysokoškolské týždne.

Od roku 1948 bol Rahner opäť v Innsbrucku. Od roku 1949 tu účinkoval ako **profesor pre dogmatickú teológiu**, od roku 1964 v Mníchove a potom v Münsteri. Prostredníctvom svojej bohatej teologickej práce, ktorá sa prejavila medzi iným aj tisíckami uverejnených príspevkov, ako aj v jeho vplyvnej poradenskej činnosti počas 2. vatikánskeho koncilu, sa jeho vplyv rozšíril do celého-sveta. K. Rahner zomrel 30. III. 1984 krátko po svojej osemdesiatke v Innsbrucku, kde prežil aj posledné roky svojho života. Tam sa teraz nachádza aj Archív Karla Rahnera.

K. Rahner rozhodujúcim spôsobom ovplyvnil teologické myslenie okolo polovice nášho storočia. Jedným z koreňov tohto vplyvu bola jeho hlboká znalosť teologickej tradície a prameňov, ku ktorých sprístupneniu sám podstatnou mierou prispel.

Ak chceme v krátkosti definovať jeho teologické myslenie, môžeme povedať: K. Rahner bol silne poznačený tak svojím zmyslom pre konkrétneho človeka s jeho skúsenosťami a potrebami, ako aj svojím filozofickým, transcendentálno-antropologickým východiskom. To je vyjadrené predovšetkým v jeho už spomínaných raných dielach a je poznačené kritickým rozvíjaním transcendentálneho myslenia, inšpirovaného Maréchalom, ktorý je poznačený kritickou výmenou názorov as nemeckým idealizmom. Táto výmena názorov dosahuje svoju osobitosť prostredníctvom existenciálno-fenomenologického postupu ovplyvneného Heideggerom. Tak sa v Rahnerovom myšlienkovom diele navzájom prelínajú aristotelovsko-tomistická metafyzika, novoveká transcendentálna filozofia a existenciálna analýza dnešného storočia a dopĺňajú sa prostredníctvom hlbokého náhľadu do ich systematických súvislostí.

Genetický, biografický vzťah K. Rahnera k M. Heideggerovi, ktorý sa zakladá na Rahnerovom študijnom pobyte vo Freiburgu v rokoch 1934-1936, nik nepopiera [18].³ Tento vzťah viedol najprv k dielu *Duch vo svete* a potom aj k dielu *Poslucháč slova*.

V spätnom pohľade na túto dobu píše jeho vtedajší študijný kolega J. B. Lotz: „V kritickej výmene názorov predovšetkým s Heideggerom, k čomu sa pridali vplyv Tomáša Akvinského a Maréchala, rozvíjali sme 'našu filozofiu', ako sme radi hovorievali“ ([19], 26).

² Ďalšia významná literatúra k základom myslenia K. Rahnera: ([40], [33], najmä 25-38; [4]; [5]; [8]; [9]; [14]; [41]; porov. tiež [39]).

³ „To, že Rahner bol žiakom M. Heideggera, je nepopierateľné a ním samým často vyjadrené. Napriek tomu o charaktere samého vzťahu jestvuje hlboká neistota, a to dokonca v jeho vlastných vyjadreniach“ ([18], 161). V poznámke k tomu sa ďalej píše: „V tejto súvislosti treba spomenúť dôležité pojednanie K. Rahnera o Heideggerovom myslení z roku 1940 [32], ktoré je pre výklad Heideggera z týchto rokov poučné a zostáva významným aj pre Rahnerovu recepciu Heideggera (porov. napr. pojem 'existenciál')“. To sa akceptuje aj v ďalších prácach (napr. [9], 253 a n., pozn. C 258).

K tomu však poznamenáva Max Müller, ktorý vtedy tiež bol v spojení s K. Rahnerom: „Treba si uvedomiť: Karl Rahner **nikdy nebol Heideggerovým 'žiakom'** (ani vo svojom ranom diele *Duch vo svete*) v tom zmysle, že by tu bola nejaká **obsahová** (teda 'materiálna') zhoda a nejaké spoločné myšlienky; ale **druh a spôsob** (teda 'formaliter') Heideggerovho myslenia naňho veľmi vplývali“ ([27], 30 a n.).

Pretože sa chceme zaoberať predovšetkým Heideggerovým vplyvom z Freiburgu, do úvahy prichádzajú pre porovnanie z **Heideggerových spisov** predovšetkým *Bytie a čas* [11], *Kant a problém metafyziky* [12] a kvôli prednáške z roku 1935 aj *Úvod do metafyziky* [13].⁴

2. Porovnanie Heideggera a K. Rahnera. V ďalšom poukážeme na **niektoré podobnosti** medzi myslením raného Rahnera a raného Heideggera. Avšak dokázať závislosť v jednotlivostiach nie je ľahké a nebudeme jej tu venovať pozornosť.⁵ Tieto podobnosti treba vidieť zároveň v perspektíve závislosti K. Rahnera od J. Maréchala a jeho transcendentálno-filozofickej interpretácie Tomáša Akvinského.

2.1. Jeden porovnateľný aspekt možno vidieť v spôsobe interpretácie Tomáša Akvinského, a teda v metafyzickej terminológii, ktorú Rahner použil v systematickej teológii. Duch jeho interpretácie Tomáša Akvinského sa vyznačuje medzi iným tým, že K. Rahner spolu s **Maréchalom** uskutočňuje **kritickú pozitívnu interpretáciu** na pôde ďalej rozvinutej transcendentálnej metódy, interpretáciu so systematickým úmyslom, s transcendentálnou analýzou ďalej rozvíjanou v duchu J. Maréchala ako jazyk interpretácie. Th. Sheehan ([38], najmä 27-29) to asi právom porovnal s Heideggerovou interpretáciou Kanta, s jeho chápaním interpretácie myslenia Kanta ako „**opakovania**“.

Heidegger charakterizuje tento výraz takto: „Pod **opakovaním** nejakého základného problému chápeme sprístupnenie jeho pôvodných, doteraz skrytých možností, cez vypracovanie ktorých sa zmení a až tak sa zachová vo svojom obsahu problému. Avšak zachovať problém znamená udržať ho slobodným a bdelym v tých silách, ktoré ho ako problém umožňujú na základe svojej podstaty“ ([12], 185).

O spôsobe interpretácie odvodenej od iných svedčí aj spätný pohľad K. Rahnera,⁶ ktorý označuje svoje poznanie Tomáša Akvinského za sprostredkované Maréchalom ([6], 51 a n.). Ide pritom o vlastný spôsob, ako interpretovať Tomáša Akvinského, a tiež v určitom zmysle jeho myšlienky reorganizovať a ďalej rozvíjať ([6], 53). Tak už v diele *Duch vo svete* sa stretávame s „transcendentálne infikovaným“ tomizmom so zreteľnejším obrátením sa k svetu (dejiny, sloboda, spoločlovek), ako to vyjadril Rahner v interview s Jan van den Eijndenom v roku 1982 ([6], 61). Takýto tomizmus potom uplatňuje Rahner v teológii ([6], 57).

V diele *Duch vo svete* ([30], V.XI-XII) sa Rahner výslovne priznáva, že duch jeho

⁴ Ďalšia literatúra k Heideggerovi a teológii okrem citovaných diel: [36], [28], [10], [37].

⁵ M. Müller v spätnom pohľade na DS ([27], 31).

⁶ K recepcii Tomáša Akvinského pozri [6].

interpretácie Tomáša závisí od Rousselota a Maréchala. pritom ide predovšetkým o učenie Tomáša Akvinského, nie o učenie tomistickej školy. K náuke Tomáša Akvinského sa Rahner neobracia kvôli historickému výskumu, ale kvôli súčasným otázkam, čiže filozoficky vyjadrené, „s pohľadom na veci“. K. Rahner nechce len „prerozprávať“, čo povedal Tomáš, ale chce **napodobniť filozofické dianie u Tomáša** ([31], 44).

K tomu je ale potrebné rozvinúť historicky dostupné fragmenty ([30], XI; [31], 44) v rámci systematického úsilia, ktoré zameriava otázky na Tomáša Akvinského a je pritom podmienené záujmami súčasnej filozofie.

Aby sme mohli zistiť **podobnosti** medzi tým, ako Rahner preformoval Maréchalov transcendentálno-filozofický prístup k Tomášovi, a Heideggerovým myslením, všimnime si najprv filozofickú metódu a potom jednotlivé momenty jeho chápania bytia.

2.2. Metódu, ktorou sa má rozvíjať filozofická problematika vychádzajúc z veci, označuje Rahner za **transcendentálnu**, Heidegger za **fenomenologickú** ([11], 27, § 7; porov. [3], najmä 210.225). Spoločnú vlastnosť týchto metód možno vidieť v tom, že ide o výklad, ktorý je síce skrytý, ale v tom najskôr sa ukazujúcom je už vždy prítomný ako jeho zmysel a dôvod ([11], §7).

Tak to znie programovo u Heideggera v diele *Bytie a čas*: „Čo je to, čo má fenomenológia 'nechať vidieť'? ... Zjavne niečo také, čo sa najprv a najviac práve **neukazuje**, ale zároveň je niečím, čo podstatne patrí k tomu, čo sa najprv a najviac ukazuje, a síce tak, že to tvorí jeho zmysel a dôvod“ ([11], 35). „Fenomenológia je spôsob prístupu k tomu a ukazuje druh určenia toho, čo má byť témou ontológie. **Ontológia je možná len ako fenomenológia**. Fenomenologický pojem fenoménu mieni [pod týmto pojmom – P. V.] sebaukazujúce bytie súcna (das Sein des Seienden), jeho zmysel, jeho modifikácie a deriváty“ ([11], 35).

To ale neprotirečí apriórnemu bádaniu a transcendentálnej analýze, ktorá však potrebuje fenomenologickú základňu: „Transcendentálne poznanie skúma teda nie bytie samo, ale možnosti predchádzajúceho chápania bytia, to znamená zároveň: bytné zloženia súcna. ... Urobiť problém z možnosti bytia znamená: pýtať sa na možnosť, t. j. na podstatu tejto transcendentnosti chápania bytia, transcendentálne filozofovať“ ([12], 24 a n.).

V jednej poznámke v diele *Bytie a čas* Heidegger zdôrazňuje: „'Apriorizmus' je metóda každej vedeckej filozofie, ktorá chápe samu seba. Pretože nemá nič spoločné s konštrukciou, apriórne skúmanie požaduje pravú pripravenosť fenomenologickej pôdy“ ([11], 50, pozn. 1).

Odtiaľ nie je ďaleko k Rahnerovi v diele *Poslucháč slova*: „Pýtame sa na **transcendentálnu** podmienku možnosti, to znamená na takú podmienku, ktorú treba nasadiť v poznávajúcom subjekte apriórne k jednotlivému poznaniu a k abstrakcii ako jeho predchádzajúcu podmienku jeho možnosti“ ([31], 75) – čo však v zmysle výkladu a priori u Maréchala a transcendentálno-filozofickej rekonštrukcie Tomáša takto pokračuje ďalej: „teda scholasticky vyjadrené: pýtame sa na vnútornú podstatu 'schopnosti' abstrahovať“ ([31], 75).

Zatiaľ však čo sa Heidegger stále viac vzdaluje od transcendentálneho myslenia predovšetkým vo forme novokantovstva a neskorého Husserla, u Rahnera sa dá vidieť

väčšia podobnosť s fenomenologickou metódou v diele *Bytie a čas*, aj keď s dvoma výnimkami:

1. Hoci transcendentálna analýza obsahuje v porovnaní s Maréchalom prvok, ktorý pochádza z fenomenologického skúmania, ktorým sa osvojuje postoj fundamentálnej ontológie (Sheehan preto navrhuje výraz „**hermeneutický** transcendentálny tomizmus“ ([38], 22)), a hoci sa podľa toho a priori chápe z jeho materiálnej stránky, predsa Rahner zdôrazňuje viac práve transcendentálnu otázku o možnostiach podmienok a predpokladá, že fenomenologickú (pred-predikatívnu) analýzu tu-bytia (Dasein) vykonal už Heidegger ([38], 25.36).

2. Zatiaľ čo Heidegger upúšťa od obsahovej analýzy a diskurznej diferenciacie chápania bytia v obave pred spätným privedením k súcnu, tie sa pre Rahnera stávajú dôležité v ďalšom rozvíjaní jeho transcendentálnej analýzy pre novú interpretáciu metafyzických pojmov.

Tak sa podľa Coretha „Kantova transcendentálna otázka po Heideggerovi ďalej podstatne rozvíja dvojakým spôsobom: **fenomenologicky** sa rozširuje jej východisková základňa a jej cieľ sa **ontologicky prehľbuje**“ ([2], 81 a n.) – zvlášť v porovnaní s novokantovstvom. V prvom bode prijíma K. Rahner Heideggera a pokračuje Maréchala, v druhom bode ide s Maréchalom a pokračuje Heideggera.

2.3. Rozvíjanie chápania bytia. Aké **rozdiely** sa ukazujú u Rahnera v porovnaní s Maréchalom ([21], 197-211, najmä 200-205), ktoré pripomínajú Heideggera? Tieto sa dajú chápať ako osobitosti v rozvíjaní chápania bytia, ktoré je ich základom a ktoré zhodnocuje kruhovú štruktúru chápania.⁷ Tieto momenty zhrnieme do troch skupín:

2.3.1. Rahnerove východisko ako voľba otázky o bytí a chápania bytia ukazuje prekvapujúcu podobnosť s Heideggerom v dielach *Bytie a čas* a *Kant a problém metafyziky*. Ak však Rahner toto chápanie poníma ako obsiahnuté v „preduchopení“ (Vorgriff), nadobúda tento výraz u Rahnera iný význam ako v diele *Bytie a čas*.

Tak čítame u Rahnera najprv v diele *Poslucháč slova*: „Nutne ale ... patrí **otázka o bytí** k ľudskému tu-bytiu, pretože je spoluobsiahnutá v každej vete. ... Pretože každý výrok je výrokom o určitom súcne a uskutočňuje sa na **pozadí predchádzajúcej, hoci nevyjadrenej vedomosti o bytí vôbec**“ ([31], 46 a n.).

Tu bije do očí podobnosť s Heideggerovými formuláciami⁸ ([11]; [12]): „Toto súcno, ktorým my sami odjakživa sme a ktoré okrem iného vlastní bytostnú možnosť pýtania sa, nazvime terminologicky **tu-bytie** (Dasein). Výslovné a priehľadné spytovanie sa na zmy-

⁷ F. P. Fiorenza hovorí: „Rahner sa nepokúša ako Maréchal určiť metafyzický význam súdu primárne ako výsledok transcendentálnej redukcie alebo dedukcie, ale aplikuje Heideggerov náhľad týkajúci sa cirkulárnej štruktúry ľudského poznania. Pýtanie sa človeka na bytie predpokladá poznanie bytia a zjavuje štruktúru človeka ako konečného bytia, čo je otázkou o bytí“ ([7], XLI a n.).

⁸ Porovnaj ([11], §2, 5-7) s názvom *Formálna štruktúra otázky o bytí* a ([12], 13.208 a n.). Napr. v [12]: „Otázku o tom, čo je človek, ktorá je nutná pre zdôvodnenie metafyziky, preberá metafyziku tu-bytia. Tento výraz je v pozitívnom zmysle dvojznačný. Metafyzika tu-bytia je nielen metafyzikou o tu-bytí, ale je metafyzikou, ktorá sa ako tu-bytie nutne deje“ ([12], 208).

sel bytia si vyžaduje predchádzajúcu primeranú explikáciu nejakého súcna (tu-bytia), pokiaľ ide o jeho bytie“ ([11], 7).

Keď však Rahner vidí v kritickom rozšírení „**preduchopenia**“ na bytie úlohu rozvíjania chápania bytia, musíme si všimnúť rozdiely medzi ním a Heideggerom. Výraz „preduchopenie“ sa síce vyskytuje ako termín u oboch. Zatiaľ čo u Rahnera však znamená všetky otázky a súdy a konania umožňujúce neohraničené implicitné predvedenie, ten istý výraz uvádza Heidegger v §32 diela *Bytie a čas*⁹, aby poukázal na faktický kategoriálny charakter náčrtu tu-bytia.

2.32 Nasledujúce úvahy sa týkajú **osobitosti cirkulárno-špirálovitého rozvíjania chápania bytia** pomocou transcendentálnej metódy u Rahnera na rozdiel od Maréchala.

Ide pritom o použitie **retorzie**¹⁰ – v jadre ako transcendentálnej dedukcie – na reflexívne potvrdenie tohto východiska. Toto je oveľa bezprostrednejšie, ale aj obsahovo chudobnejšie ako do šírky zasahujúca transcendentálna analýza u Maréchala. Jej prevedenie však požaduje operatívnu definíciu použitých výrazov. To nám opäť v rozhodujúcej miere pomôže pri ozrejmnení pojmov. Tým sa tieto totiž stanú nezávislejšími od svetonázorových predpokladov.

Pri vykázaní podmienok možnosti vystupuje **obsahové akcentovanie apriority**¹¹, nakoľko sa totiž prejavuje vo vedomí. To sa u Rahnera prejavuje silnejšie ako u Maréchala. Teologicky sa stáva u Rahnera toto všimanie si materiálneho charakteru apriority významným v „nadprirodzenom existenciále“.

⁹ Heidegger tvrdí: „Výklad môže vykladanému súcnu príslušiacu pojmovosť tvoriť z neho samého, alebo ju nútiť do pojmov, ktorým sa však súcno podľa svojho druhu bytia protiví. Tak či onak – výklad sa vždy už nejakým konečnou platnosťou alebo s výhradou rozhodol pre určitú pojmovosť; tá sa zakladá na **preduchopení**“ ([11], 150). Naproti tomu Rahner tvrdí: „Preduchopenie je uvedomujúce otvorenie horizontu, uprostred ktorého je poznaný jednotlivý objekt ľudského poznania“ ([31], 77). Význam rozvíjania preduchopenia sa ukazuje v tom, že v metafyzike „nie je nič odhalené, čo doteraz nebolo poznané, ale pochopenie, ktoré človek o sebe už vždy mal, pretože je človekom, sa jemu samému stane vedomým“ ([30], 17). Metafyzika spočíva „v transcendentálnej reflexii nad tým, čo v poznaní sveta ... je spolu prijaté“ ([30], 290; porov. [20]). Zatiaľ čo teda u Heideggera je „preduchopenie“ určitým pojmovým rámcom, obsahuje „preduchopenie“ u Rahnera neohraničené a ešte explicitne nezachytené chápanie bytia, ktoré treba v metafyzike tematicky rozvinúť.

¹⁰ Porov. O. Muck ([25], 62-75): „K. Rahner poukazuje v diele *Poslucháč slova* na nevyhnutnosť zaujatia stanoviska k metafyzickej otázke, pričom samotná metafyzická otázka bola operatívne definovaná.“ Typické na tom je, „že samotný pokus popretia celkového výkladu spĺňa operatívnu definíciu takéhoto celkového výkladu“ ([25], 72). Prostredníctvom takéhoto retorzívneho ospravedlnenia sa nemá legitimovať určitý celkový pohľad. Jeho prostredníctvom sa má ukázať len základné opodstatnenie otázky o ozrejmnení celkového výkladu, svetonázoru. To však zahŕňa kritiku každého zabsolutizovaného stanoviska, ktorý svetonázorovú otázku vylučuje a pritom popiera, že by zastával také svetonázorové stanovisko. K súvislosti retorzie a operatívnej definície pozri tiež ([21], 77-80, 115-127, 171-178; [23], najmä 343-353; [26], najmä 56-59).

¹¹ Maréchal nachádza gnozeologicko-metafyzické chápanie apriority v dynamizme poznávajúceho subjektu, určitým spôsobom usposobeného, prostredníctvom ktorého je nejakým, najmenej implicitne známym spôsobom, zameraný na absolútne bytie. Rahner, obohatený výmenou názorov s Heideggerovým fundamentálno-ontologickým postojom, rozvíja otázku ďalej prostredníctvom analýzy, ktorú uskutočňuje na začiatku diela *Poslucháč slova*. „V tejto analýze sa zároveň uplatňujú: po prvé, transcendentálne skúmanie apriority, po druhé, fenomenologická úvaha, ako môžu byť predmetové momenty, ktoré boli nepriamo určené pomocou intencionálnych funkcií, obsahovo skonkrétene, a po tretie, gnozeologicko-metafyzické chápanie preukázanej apriornosti bytia, ktoré bolo umožnené predchádzajúcimi krokmi. Vo všetkých troch bodoch prevyšuje Rahner Maréchala“ ([22], 94 a n.).

Protiklad k Maréchalovi sa však nesmie preháňať, pretože aj ten chápe transcendentálne podmienky možnosti ako apriórne umožnenie spontánnej skúsenosti a tie vykazujú pri vychádzaní z momentov vedomia, vedomého ľudského života.

Špirálovito-hermeneutický aspekt sa ukazuje u Rahnera najmä v **postupnom rozvíjaní** (porov. [30], 40; [31], 93) vykázaných súvislostí a pojmov takto zavedených a prostredníctvom charakteru otvorenej, neuzavretej **systematiky**, ktorá sa vždy vracia k východisku.

S tým súvisí aj to, že použitie **zavedených pojmov** a práve aj priradených pojmov klasickej metafyziky možno vidieť len v spätnom vzťahu k ľudskému uskutočneniu, ktoré je uvedené na začiatku a prípadne v operatívnej definícii.

2.33 Nakoniec je nápadné, že hoci sa u Rahnera i Heideggera zdôrazňuje **nepredmetovosť bytia**¹² – a tým „reductio in mysterium“, Rahner ale na rozdiel od Heideggera verí, že „**absolútne Bytie**“ – preňho metafyzické meno pre Boha – môže ukázať ako obsiahnuté v chápaní bytia ako podmienky možnosti.

Tak to znie v diele *Duch vo svete*: „V každom súde, a tým v každej abstrakcii je spoluzachytené všeobecné esse v **preduchopení**. ... Z povedaného vyplýva, že smerovanie (das Worauf) preduchopenia ako takého nie je žiadnym predmetom (prvého rádu). Esse je tak najprv len výrazom pre šírku preduchopenia samého, predmetom druhého rádu. ... Ale v tomto smerovaní preduchopenia, ... odhaľuje sa predsa aj jeden predmet v už skôr načrtnutom spôsobe: absolútne Bytie: Boh. Toto absolútne Bytie nie je uchopené ako predstavený predmet“ ([30], 127). To nie je čosi ako preletieť vesmírom predstaveným ako obraz sveta. Podľa Rahnera poukazuje tu-bytie skôr na svoj konštitutívny dôvod.

Rahner teda spája podstatnú nepredmetovosť bytia, ktorá sa dá uchopiť práve v ozrejmujúcom zdôvodnení bytia, a zároveň tým znemožňuje – čo vedie k „reductio in mysterium“ – chápanie nepredmetovo zdôvodneného neprístupného bytia ako absolútneho bytia.¹³ Rahner pritom vedome zdôrazňuje svoj protiklad k Heideggerovi, čo je zvlášť viditeľné najmä v prvom vydaní diela *Poslucháč slova*¹⁴.

3. Ako sa ukazuje vzťah Rahnera k Heideggerovi vzhľadom na Rahnerovu teológiu?

¹² „Prvý filozofický krok k pochopeniu problému bytia spočíva v tom, ... 'nerozprávať príbehy', to znamená neurčiť súcno ako súcno cez spätné privedenie na iné súcno v jeho pôvode, čo by sa rovnalo tomu, že by bytie malo charakter možného súcna“ ([11], 6).

¹³ Porovnaj P. Eicher: Heideggerova fundamentálna ontológia dala Rahnerovi rozhodujúci impulz na vylepšenie filozofickej antropológie prístupom z bytostného vzťahu človeka. Táto však neumožnila prekročiť konečnosť vždy chápaného bytia v jej odkaze na nekonečné Bytie, a teda myslieť človeka v jeho odkázanosti na Absolútno ([5], 22). (Tu sa ukazuje napojenie Rahnera na Maréchala). Pozri tiež ([22], 94 a n.).

¹⁴ Pozri ([31], 79), kde Rahner rozlišuje tri typické smery riešenia otázky „Na čo transcenduje ľudské preduchopujúce poznanie v zachytení jednotlivého objektu?“. Rahnerove riešenie znie: „Rozsah preduchopenia smeruje k bytiu vôbec, ktoré v sebe nemá žiadne vnútorné hranice, a tak zahrňuje aj absolútne Božie bytie.“ Toto riešenie je postavené proti Kantovmu, podľa ktorého je tento horizont obmedzený na „horizont zmyslovej skúsenosti, ktorá zásadne nedosahuje za priestor a čas“. Heideggerovo riešenie, od ktorého sa Rahner distancuje, charakterizuje týmito slovami: „Transcendencia, ktorá zdôvodňuje tu-bytie človeka, smeruje k ničote“.

3.1. Napriek týmto zaujímavým filozofickým súvislostiam boli rané Rahnerove diela – pri všetkej ich filozofickej tematike – motivované **teologickým záujmom**.

Úlohou diela *Duch vo svete* je otázka o možnosti metafyziky.¹⁵ Metafyzika sa tu pritom chápe ako priestor teológie! Zostrenie radikálneho všimania fantazmatickej previazanosti ľudského poznania, ktoré pripomína Kanta, poukazuje súčasne na spojenie vrhnutosti (zmyslovosť, svet) a náčrtu (intelekt, duch), ktoré pripomína Heideggera.¹⁶

V diele *Poslucháč slova* je vypracovaný základný význam kontingentnej historickej pozitIVITY pre tu-bytie, ktorá je chápaná z bytia v jeho nedostatočnosti. Toto je rozvíjané ako nutnosť načúvania možnému zjaveniu v ľudských dejinách.

Ako predobjasnenie k fundamentálnej ontológii ide Rahnerovi o vedecko-teoretickú otázku vzťahu filozofie náboženstva a teológie zjavenia, ktorá sa chápe ako metafyzická a zároveň ako antropologická otázka. Táto vedecko-teoretická otázka je totiž pre Rahnera „metafyzickou otázkou o základe, z ktorého tieto obe vedy vychádzajú, a ako taká existenciálnou otázkou o podstate človeka, ktorý sa musí obom týmto vedám venovať ako svojim vlastným spôsobom tu-bytia“ ([31], 43; [35], 92).

3.2. **Metafyzika a teológia. Význam metafyziky pre teológiu** vychádza najavo v úsilí K. Rahnera o **rehabilitáciu metafyziky v teológii** voči iným tendenciám v teológii. V teológii nášho storočia viedlo sebachápanie človeka, ako aj **odcudzená metafyzika** spojená s prekonaným obrazom sveta k hľadaniu (v protiklade k metafyzickému rozvíjaniu kresťanskej viery) jej existenciálnej interpretácie: známou sa stala myšlienka **odmytologizovania** ([24], najmä 278-283) (Bultmann). Podobným smerom sa uberal pokus analytickej filozofie o chápanie viery ako 'blik'u (van Buren). Mnohí si mysleli, že to lepšie zodpovedá súčasnému chápaniu skutočnosti [29]¹⁷.

Rahner, konfrontovaný s takýmito tendenciami, sa nedištančuje od metafyziky, ale len od „bežného“ (ne-)pochoopenia, a pokúša sa ponúknuť na rozdiel od neho takú **interpretáciu metafyziky, ktorú možno zastávať aj dnes, ktorá sa dotýka súčasných otázok človeka**, pričom a) je hermeneutikou sebachápanie človeka¹⁸ ([34], 112); [9], 261, pozn. 331) a b) chce byť hermeneutikou systematickej teológie, rozvíjanou klasickou metafyzikou.¹⁹

Tak vedie filozofický vplyv Maréchala a Heideggera v Rahnerovej teológii k tomu, že sa síce dištančuje od prijatého použitia metafyziky v podobe, ktorá je poznačená

¹⁵ Rahner si tu kladie otázku, „ako môže byť ľudské poznanie podľa Tomáša duchom vo svete“ ([30], XIV). Ľudské poznanie sa odohráva najprv vo svete skúsenosti, „všetko meta-fyzické sa spoznáva len na svete“ ([30], XIV). Diskusia o tejto otázke slúži zároveň vecnej diskusii o aktuálnej „otázke o možnosti metafyziky na základe skúsenosti, ktorá sa odohráva v čase a priestore“ ([30], 13).

¹⁶ Th. Sheehan: „Ak Rousselot a Maréchal zdôvodnili možnosť metafyziky v transcendentálne formovanej metafyzike poznania, tak Rahner, ovplyvnený Heideggerom, zdôvodňuje transcendentálnu náuku o poznaní v novom čítaní ľudského bytia. Metafyzika ako explicitná veda súcna ako súcna je len tematizovaním (hermeneutikou) toho, čo my už vždy sme. ... Dualistická **bivalencia** (tomisticky zmyslovosť a intelekt), v ktorej sa nachádzame, je: 'vrhnutosťou', lebo sa nachádzame bez východiska vo svete, a 'náčrtom', otvorením priestoru pre zmysel, rozum, v ktorom spoznáваме veci, zmysel bytia samého“ ([38], 22).

¹⁷ K otázke „ne-objektivizujúceho myslenia“ v teológii pozri ([29], najmä 167-171).

pohľadom na svet z minulosti. Ale v protiklade k výlučne existenciálnej interpretácii a k potlačeniu metafyziky ako teologicky podnietenenej pohľadom na svet prichádza Rahner k transpozícii klasickej metafyziky. Tá sa už nechápe len ako osvetľujúca tu-bytie. Rahner ju skôr odtiaľ pôvodne rozvíja. A práve pod týmto zorným uhlom sa stáva plodnou pre odhalenie aj teologickej tradície.

3.3. Tento Rahnerov program bude ešte jasnejší, ak ho konfrontujeme s niektorými bežnými námietkami:

1. námietka: Transcendentálne novozdôvodnenie a interpretácia klasickej metafyziky, aj keď fenomenologicko-hermeneuticky rozšírená, **redukuje opäť bytie na súcno** [17].²⁰

Tu sa prehliada, že interpretované pojmy sa môžu používať práve len v rekonštruovanom zmysle! Musia sa chápať tak, že:

- a) sa pritom zohľadní cesta k ich získaniu a
- b) sú ekvivalentné s „gnozeologicko-metafyzickým“ problémom v Rahnerovom zmysle.²¹ To zodpovedá aj „ohraničenej“ interpretácii pojmov u Maréchala.²²

K tomu zdôrazňuje Rahner: „**Formálne** sú pochopiteľné vždy len ako výsledok a spolu s ich dejinným a vecne-filozofickým **vývojom**“ ([31], 59).

2. námietka: „Antropologicky vykladaná metafyzika je subjektivismom, ktorý je klasickej metafyzike cudzí.

Ako pri Heideggerovej analýze tu-bytia sa táto nesmie zamieňať s antropologicko-

¹⁸ Týmto spôsobom si možno kriticky osvojiť pre dnešnú situáciu to, čo bolo v tradícii vypracované a dosvedčené, bez zataženia tým, čo je v chápaní sveta už prekonané (najmä prírodovedecky).

¹⁹ O. Muck hovorí: „Pojmy, ktoré Rahner zavádza vo svojej analýze, sa cez jeho postup v ich určení zmyslu vzťahujú jednoznačne na skúsenosť, pretože sú získané ako jej podmienky možnosti. Tento jednoznačný vzťah ku skúsenosti zároveň poskytuje prostriedky k tomu, aby sa predišlo nekritickému použitiu týchto pojmov a základných vzťahov prekročením rámca ich oprávneného použitia“ ([22], 85. „Takéto myslenie by sa mohlo charakterizovať ako konkrétna špekulácia“ ([22], 96).

²⁰ F. Kerr ([17], 376 a n.) vystupuje proti výkladu transcendencie u K. Rahnera ako „going beyond“ (prekračujúcej hranice) – či už v poznaní, alebo v súvislosti s Bohom. Naproti tomu transcendencia by mohla prekonávať „ohraničenia“ už odhaleného, ale ešte nepovšimnutého! Porovnaj tiež s Th. Sheehanom: „Všetky reči o 'nedosažitelnom súcne' a o jestvujúcom, 'odvrátenom' od sveta sú potenciálnym zavádzaním a malo by sa od nich upustiť“ ([38], 26).

²¹ Vedecko-teoretický úžitok z transcendentálno-logického skúmania apriórnosti spočíva v tom, že sa tým zaručí zmysel použitých pojmov, pretože sa určia operatívne z intencionálnych funkcií (pozri [22], 91 a n.). Mimochodom, už Aristoteles a Tomáš Akvinský používajú tento postup na určenie základných metafyzických pojmov, ktoré sa vlastne viac nedajú definovať (pozri [15]).

²² F. P. Fiorenza hovorí: „Plodná recepcia Kanta je naznačená v Rahnerovom prijatí základnej Kantovej otázky: Ako je možná metafyzika, ak sa všetko ľudské poznanie nutne vzťahuje na zmyslovú skúsenosť? Rahnerova odpoveď na túto otázku sa odchyľuje od tradičnej scholastickej a filozofickej pozície a ponúka transcendentálne chápanie bytia. ... (Rahner) navrhuje transcendentálne chápanie Boha, čo neznamená poznanie (Boha) človekom ako objektu reality, ale ako princípu ľudského poznania a reality. Toto fundamentálne neobjektívne transcendentálne poznanie Boha ako princípu poznania a reality je jadrom celej Rahnerovej teológie“ ([7], XLIII a n.).

psychologickým opisom ([12], 211)²³ alebo u Maréchala dynamizmus intelektu s psychologickou zmenou zmyslu apriority, tak ani u Rahnera sa nesmie „preduchopenie“ hodnotiť v psychologickom zmysle ako „projekcia“.

K. Rahner sa vyjadruje v rozhovore s J. van den Einjdenom nasledovne: „Vždy som zdôrazňoval, (že) ...: Obrátenie sa modernej teológie k svetu príliš často prehliada, že prirýchlo robí z Boha náhradníka človeka, jeho šťastia a jeho takzvaného 'sebauskutočnenia'“ ([6], 61).

3. námietka: Takto uskutočnená operatívna zmena zmyslu kľasickej metafyziky je **historicky a teologicky nepravdivá**.²⁴

Rahnerovi však ide práve o to, vypracovať so zreteľom na súčasné otázky to, čo sa ukáže ako odôvodnene osvojiteľné z toho, čo je historicky podmienené.²⁵

4. námietka: Rahnerovo rozvíjanie chápania bytia **prehliada dôležité dimenzie človeka: dejinnosť, interpersonalitu, jazykovosť**.

Tieto námietky berú na vedomie len výsledok, nie však metodickú osobitosť (Rahnerovho skúmania).²⁶ Podľa nej sa posudzuje rozvíjanie postavením problému. Okrem toho sa nesmie zamieňať východiskový bod transcendentálnej dedukcie s logickou dedukciou. Transcendentálna dedukcia nie je premisou, ktorá nevedie k väčšiemu obsahu, ako je v nej obsiahnutý, ale je vstupom, ktorý vedie ďalej, k ďalšiemu obsahu.

V čom teda spočíva naznačený prínos pre teológiu, ktorý vyrástol z plodnej výmeny názorov medzi K. Rahnerom a Heideggerom? K. Rahner pod vplyvom Heideggera rozšíril nové sprístupnenie metafyziky, ktoré začal Maréchal a iní, hermeneutike tu-bytia. Použitie tejto metafyziky, ak sa chápe správne, neprekáža objasneniu ľudského bytia prostredníctvom

²³ M. Heidegger hovorí: „Fundamentálnou ontológiou sa nazýva tá ontologická analytika konečnej ľudskej bytosti, ktorá má pripraviť základ pre metafyziku, ktorú 'patrí k prirodzenosti človeka'. Fundamentálna ontológia je metafyzikou ľudského tu-bytia, ktoré je nutne potrebné, aby bola možná metafyzika. Preto sa zásadne odlišuje od každej antropológie, aj od filozofickej“ ([12], 13). P. Eicher hovorí: „Náuka o bytí bez ontológie bytostne chápaného tu-bytia, bez fundamentálnej ontológie, je teda ... nemysliteľná“ ([5], 17). „Rahner sa práve ako prvý v rámci neoscholastiky rozhodne prikláňa k otázke bytia ako východiska metafyziky, a tým aj nanovo zdôvodňuje vnútorný vzťah medzi antropológiou a metafyzikou“ ([5], 18).

²⁴ Podľa J. D. Caputa ani v metafyzickom myslení Tomáša Akvinského niet miesta pre Heideggerove myslenie o bytí. To, čo majú podobné, totiž mystické korene, nie je metafyzika [1].

²⁵ R. L. Hurd pokladá Caputov výklad chápania bytia za zodpovedajúci skôr novotomizmu ako transcendentálnemu tomizmu. Podľa Hurda ide u Rahnera nie o prekonanie, ale o radikalizáciu Tomášovho chápania bytia. Hurd nachádza paralely medzi Heideggerom a Rahnerom, ktoré však nespočívajú priamo v rovnakých slovách. Tak je bytie posledný horizont, uprostred ktorého môže byť a byť spoznatelné súcno vo svojej časovosti a dejinnosti. Neskôr sa stáva bytie u Heideggera len jedným komponentom v rozsiahlej procese s osudom bytia a s udalosťou. Rahnerov horizont bytia ich v sebe zahrňuje, zatiaľ čo Heideggerova udalosť je funkcionálnym ekvivalentom pre absolútne bytie transcendentálnej metafyziky ([16], 132). Časovosť pripadá odhaleniu bytia nielen zo strany tu-bytia, ale aj zo strany záruky bytia samého – pričom bytie nesmie byť objektivisticky myslené. Tomu zodpovedá u Rahnera zdôrazňovanie slobody Boha voči stvoreniu, dejiny spásy a dejiny ľudskej odpovede na ňu ([16], 130 a n.).

²⁶ K. Rahner stále poukazuje na to, že rozvíjanie podmienok možnosti sa musí uskutočňovať zakaždým nanovo, pri zohľadnení ďalšieho momentu východiska, ktorý sa predtým ešte nezohľadňoval. K významu abstrakcie a integrácie v transcendentálnej analýze pozri ([21], 205-207, 285-289) a ([25], 64-66).

tvom viery v teológii, ale ju podporuje. Prekonanie metafyziky sa nevzťahuje len na zjednodušenie a spovrchnenie metafyziku. Cez radikálne prehlbenie a zdôvodnenie metafyziky sa takáto metafyzika stáva plodnou pre teológiu.

LITERATÚRA

- [1] CAPUTO, J. D.: Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics. Bronx, Fordham University Press 1982.
- [2] CORETH, E.: Zum Verhältnis Heideggers zu Hegel. In: *Analecta Gregoriana* 67, Rím 1954, s. 81-90.
- [3] CORETH, E.: Heidegger und Kant. In: J. B. Lotz (Hrsg.): *Kant und die Scholastik heute*. Pullach 1955, s. 207-255.
- [4] EICHER, P.: Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit Karl Rahner. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15 (1968), s. 29-62.
- [5] EICHER, P.: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. (Dokimion 1), Freiburg 1970.
- [6] VAN DER EIJDEN, J.: K. Rahner im Gespräch. Innsbruck 1982. In: *Glaube in winterlichen Zeit*. Düsseldorf 1985, s. 49-71.
- [7] FIORENZA, F. P.: Introduction. In: K. Rahner: *Spirit in the World*. London 1968.
- [8] FISCHER, K. P.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg 1974.
- [9] GRUBER, L.: Transzendentalphilosophie als Theologie bei J. G. Fichte und K. Rahner. Frankfurt/M 1978.
- [10] HAEFFNER, G.: Heideggers Begriff der Metaphysik. Mníchov 1981.
- [11] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Halle a.d.S. 1927.
- [12] HEIDEGGER, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt/M 1951.
- [13] HEIDEGGER, M.: Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1958.
- [14] VAN DER HEIJDEN, B.: K. Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition. Einsiedeln 1973.
- [15] HOENEN, P.: De definitione operativa. In: *Gregorianum* 35 (1954), s. 371-405.
- [16] HURD, R. L.: Heidegger and Aquinas: A rahnerian Bridge. In: *Philosophy today* 28 (1984), s. 105-137.
- [17] KERR, F. OP: Rahner Retrospective III. Transcendence or Finitude. In: *New Blackfriars* 62 (1981), s. 370-379.
- [18] LEHMANN, K.: Karl Rahner. In: dH. Vorgrimler (Hrsg.): *Bilanz der Theologie im 20 Jh.*. Freiburg 1970.
- [19] LOTZ, J. B.: Freiburger Studienjahre 1934-1936. In: P. Imhof: *K. Rahner – Bilder eines Lebens*. Freiburg-Zürich 1985.
- [20] MARÉCHAL, J.: Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance 5: le Thomisme devant la philosophie critique, Louvain 1926. **
- [21] MUCK, O.: Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964.
- [22] MUCK, O.: Apriori, Evidenz, Erfahrung. In: J. B. Metz (Hrsg.): *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. I. Freiburg-Basel-Wien 1964, s. 85-96.
- [23] MUCK, O.: The Logical Structure of Transcendental Method. In: *International Philosophical Quarterly* 9 (1969), s. 342-362.
- [24] MUCK, O.: Zum Problem der existentiellen Interpretation. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969), s. 274-288.
- [25] MUCK, O.: Phänomenologie – Metaphysik – transzendente Reflexion. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 96 (1974), s. 62-75.
- [26] MUCK, O.: Ein Beitrag transzendentalphilosophischer Reflexion zum Verständnis von Metaphysik. In: O. Muck (Hrsg.): *Sinngestalten*. Innsbruck 1989, s. 53-65.

- [27] MÜLLER, M.: Zu Karl Rahners „Geist in Welt“. In: P. Imhof: K. Rahner – Bilder eines Lebens. Freiburg-Zürich 1985.
- [28] NOLLER, G. (Hrsg.): Heidegger und die Theologie. Mnichov 1967.
- [29] PORTIER, W.: Ancilla invita: Heidegger, the theologians, and God. In: Studies in Religion/Sciences religieuses SR 14 (1985), s. 161-180.
- [30] RAHNER, K.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck 1939. (Z poverenia autora prepracované a doplnené J. B. Metzom: Mnichov 1957).
- [31] RAHNER, K.: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Mnichov 1939.
- [32] RAHNER, K.: Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger. In: Recherches de Science religieuse 30 (1940), s. 152-171.
- [33] RAHNER, K.: Antwort an E. Simons. Zur Lage der Theologie (Das theologische Interview). Düsseldorf 1969.
- [34] RAHNER, K.: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970.
- [35] RICHARDSON: Heidegger and Theology. In: Theological Studies (1963), 92.
- [36] ROBINSON, J. M. – COBB, J. B. Jr. (Hrsg.): Heidegger und die Theologie. Stuttgart 1964.
- [37] SCHAEFFLER, R.: Heidegger und die Theologie. In: A. Gethmann-Siebert – O. Pöggeler (Hrsg.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt/M 1988, s. 286-309.
- [38] SHEEHAN, TH.: Metaphysic and Bivalence: on Karl Rahner's Geist in Welt. In: The Modern Schoolman 62 (1985), s. 21-43.
- [39] SHEEHAN, TH.: Karl Rahner: The Philosophical Foundations. Athens, Ohio University 1987.
- [40] SIMONS, E.: Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit 'Hörer des Wortes' von K. Rahner. Stuttgart 1968.
- [41] VASS, G.: A Theologian in Search of a Philosophy, Vol. 1., London 1985.

Z nemeckého originálu Heidegger und Karl Rahner preložil Peter Volek