Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera

Jiří Dvořáček

Je známo, že teologie Karla Rahnera je z velké části založena na filozofii. Zdá se proto smysluplné hovořit o tom, že bez alespoň základní znalosti jeho filozofie zůstane jeho teologie neprůhledná. Cílem tohoto článku je tedy podat základy Rahnerovy metafyziky, jak ji rozvinul ve svém raném a základním díle *Geist in Welt* (1. vydání 1939, dále GW). Text článku bude též přihlížet k Rahnerově druhému zásadnímu dílu, kterým je *Hörer des Wortes* (1. vydání 1941, dále HW), které prvně zmíněné dílo shrnuje a prohlubuje. V obou případech bude článek vycházet z druhých vydání: u *Geist in Welt* bylo Metzovo přepracované vydání (1957) zvoleno proto, že je oproti prvnímu vydání přehlednější, zohledňuje Rahnerův myšlenkový vývoj, a přitom nemění hlavní myšlenku. Druhé přepracované vydání HW (1963) sice J. B. Metz oproti vydání prvnímu více domýšlí a místy i významově posunuje, podstatné části týkající se metafyziky poznání však zůstávají nedotčeny. Rahnerovo základní východisko ostatně zůstává nosným momentem jeho díla po celou dobu jeho teologického působení.

Rahnerova filozofie se vyznačuje tím, že sama o sobě je relativně málo metodická a systematická, to je ale dáno skutečností, že Rahnerovi šlo vždy o konkrétní teologické problémy, a ne o vypracování uzavřeného filozofického systému.¹ V Rahnerově filozofickém myšlení můžeme najít čtyři filozofické proudy, které tvořily východisko jeho myšlení: je to především klasická scholastika Tomášova, transcendentální reflexe Kantova, Maréchalův intelektuální dynamismus a existenciální filozofie Heideggerova.

V tomto článku nejprve představíme zdroje Rahnerova myšlení u tří posledně jmenovaných filozofů, pak se budeme věnovat otázce jako základnímu východisku jeho metafyziky a nakonec zmíníme některé námitky vůči jeho metafyzickému východisku.

¹ Jako teolog si Rahner nečiní žádný přímý filozofický nárok, odkazuje spíše na teologii samu, jeho teologie má však velký význam právě z hlediska filozofického. Srov. K. LEHMANN, „Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners,“ in *Karl Rahner in Erinnerung*, ed. A. Raffelt, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, s. 11.

1. KANTOVA TRANSCENDENTÁLNÍ REFLEXE

O aristotelsko-scholastické filozofii (a teologii) lze říci, že byla základem Rahnerova myšlenkového rozvoje. Jejím východiskem je přirozená zkušenost, obsahující mnoho složek. Týká se výslovně objektů, ale implikuje zkušenost subjektu, svobody, zaměření k absolutnímu bytí, a implicitně meziosobní zkušenost i zkušenost náboženskou. Kant však ode všech těchto implikovaných složek abstrahuje a bere zkušenost jako čistě objektivní – vědeckou: hledá transcendentální (předzkušenostní) podmínky takové objektivní zkušenosti. Tyto podmínky předchází veškerou konkrétní zkušenost a činí ji možnou, jsou to tedy apriorní podmínky možnosti předmětné zkušenosti, a tyto podmínky jsou obsaženy v lidském subjektu. Poznání předmětu je pak pro něj možné jedine syntézou názoru a myšlení (jeho apriorních kategorií): toto poznání však zůstává – neboť se vztahuje k podmínkám konečného subjektu – relativní, na úrovni „já myslím“, a ne absolutní, „o sobě“, tedy je omezeno na pouhé jevy uvnitř možné zkušenosti. Metafyzika tak pro Kanta není možná.²

V subjektu jsou tedy obsaženy apriorní podmínky možnosti poznání: jsou to apriorní formy nazírání, kategorie, transcendentální jednota apercepce, transcendentální zásady, regulativní ideje a transcendentální ideál. Apriorní způsob poznání znamená, že je zároveň nutným apriorním zákonem pro předměty jeho zkušenosti. Tyto apriorní principy jsou však na zkušenost, na objekty smyslového nazírání odkázány. Kant se ovšem pohybuje jen na úrovni poznání: jde tedy vždy jen o to, jak se objekt zkušenosti ukazuje, ne jaký ve skutečnosti je. Jeho zkušenostní pojem, empirický předmět, je jednotou apriorních forem (ve vztahu k možné zkušenosti prázdných pojmů) a smyslového názoru, na který je poznání odkázáno. Kant je tedy v tomto ohledu empirik. Transcendentální základy možnosti poznání pak nedávají žádnou informaci o bytí (nemáme žádné vědomí o „věci o sobě“), tudíž nejsou to ontologické principy. Kant zde tak zůstává na úrovni fenomenální, jevové.³

² Srov. E. CORETH, „Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners,“ in *Stimmen der Zeit* 1994, č. 8, s. 527.

³ Srov. N. KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner: Zur Frage seiner kantischen Herkunft*, Innsbruck: Tyrolia, 1993, s. 179–183.

2. MARÉCHALŮV INTELEKTUÁLNÍ DYNAMISMUS

Belgický jezuita Joseph Maréchal má místo v Rahnerově myšlení proto, že právě přes něj se Rahner dostal k filozofii sv. Tomáše Akvinského. Ostatně sám o sobě řekl, že k filozofickému tomismu se dostal přes Maréchala, Kanta a německý idealismus – tomismus tedy pro něj byl „transcendentálně infikován“.⁴ Maréchalovo dílo *Le point de départ de la Métaphysique* Rahner důkladně studoval a to se pak stalo východiskem jeho myšlení. Maréchalovy interpretace Tomáše se pak Rahner často přidržel. Jaký význam Maréchalovi přikládal, o tom svědčí i to, že jej nazýval „mým církevním Otcem“.⁵

Maréchal byl pozoruhodný tím, že stvořil filozofii, již lze označit jako transcendentální obrat tomistické metafyziky: transcensus dosahuje bytí jako takového. Tím překonal protiklad klasické metafyziky a Kantova transcendentálního myšlení. S Kantem klade transcendentální otázku na podmínky možnosti poznání, ovšem oproti němu ji prohlubuje. Nezůstává v mezích pouhých jevů s platností „pro mě“, a ne „o sobě“, ale ukazuje apriorní otevřenost myšlení (proto „intelektuální dynamismus“) pro bytí. Maréchalovým východiskem (point de départ) je soud, ve kterém objevuje dynamický moment, tíhnutí k bytí. V soudu se bytí nejen klade ve smyslu, že v každém jsoucnu se bytí pouze vyskytuje, ale jde o volní nutné stvrzení faktu, že *bytí je*, tedy fakt bytí jako přítomné skutečnosti se soudem tvrdí. Tato otevřenost bytí vůbec pak tvoří bytnost lidského subjektu. Už to tedy není relativní subjekt jako poslední podmínka možnosti poznání, ale bytí jako takové, ke kterému poznání svou vnitřní dynamikou směřuje. Poslední podmínkou možnosti poznání je tedy jako *causa finalis* božské bytí.⁶

⁴ Srov. tamtéž, s. 173.

⁵ Uvedeno v CORETH, „Philosophische Grundlagen,“ s. 528.

⁶ Srov. CORETH, „Philosophische Grundlagen,“ s. 526nn; KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, s. 53; J. MARÉCHAL, *Výbor z filozofického díla (podle Eugena Wingendorfa)*, přel. M. Altrichter, Olomouc: Refugium, 1996, s. 98–102. Podrobnější úvod do Maréchalova myšlení podává pak v krátké studii J. B. Lotz, in MARÉCHAL, *Výbor z filozofického díla*, s. 9–23.

3. HEIDEGGEROVA EXISTENCIÁLNÍ FILOZOFIE

K výše zmíněným filozofickým vlivům přistupuje ještě další, neméně podstatný: vliv Martina Heideggera. Od něj Rahner přebíral mnohé, vždyť za jeho rektorování ve Freiburgu tam právě studoval, ovšem zachoval si od něj kritický odstup; ten byl dán hlavně skutečností, že Rahner byl především teolog, a ne filozof. Jak sám říká, „není žádné konkrétní teologické téma, k němuž by se Heidegger někdy vyjádřil. Ale samozřejmě jsem se od něj něco naučil: Interpretovat text, vidět souvislosti, které nejsou vždy zjevné, a tradiční teologii vidět z pohledu moderních problémů atd. V tomto takřka spíše formálním smyslu jsem Martinu Heideggerovi stále vděčný.“⁷ Hovořit tedy přímo o tom, že by Rahner byl Heideggerovým žákem, asi nelze. Nepochybně ale Heidegger ovlivnil Rahnera hlavně svou terminologií, vytvářením nových slovních spojení. Především v *HW* používá Rahner Heideggerův častý výraz *transcendence*, kterým nahradil svůj vlastní výraz *Vorgriff* (předsah) či tomistický *excessus*, používaný hlavně v jeho rané práci *GW*. Právě v tomto díle je vliv Heideggerův, zvláště jeho *Bytí a času*, nejzřetelnější. V čem se dále tento vliv projevuje, je důslednost otázky po bytí (především v analýze bytí u sv. Tomáše Akvinského v *GW*), tj. vůbec na vše se dotazovat, nebo pojem existenciálu jakožto určení lidské existence (s pojmem „nadpřirozený existenciál“ se setkáme především v Rahnerově pozdní syntéze *Grundkurs des Glaubens* – dále jen *Gk*);⁸ konečně je to dějinnost „pobytu“, která v Rahnerově podobě nabývá smyslu odkázanosti člověka na dějiny jakožto místa možného zjevení.⁹ Obsahově je však Rahnerova filozofie a teologie od Heideggera značně vzdálená.

Heidegger ve svém *Bytí a čas* nejprve klade otázku po „smyslu bytí“ – tedy provádí fenomenologicko-hermeneutickou analýzu pobytu, aby vyjasnil původní strukturu porozumění bytí lidské existence. Tedy tato otázka je faktická, a ne nutná, nemůžeme z ní tedy vyvozovat systém nutných pravd; tím spíše, že nejen na samu otázku po bytí chybí od-

⁷ P. IMHOF – H. BIALLOWONS (ed.), *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf: Patmos, 1986, s. 28.

⁸ Česky vyšlo pod názvem *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, přel. K. Říha, Svitavy: Trinitas, 2002, 635 s.

⁹ Srov. CORETH, „Philosophische Grundlagen,“ s. 528nn; KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, s. 54n.

pověď, nýbrž i sama otázka po bytí je temná:¹⁰ „Bytí a bytostná struktura přesahuje každé jsoucno a každé možné jsoucí určení jakéhokoliv jsoucna, a leží mimo ně. Bytí je naprosté transcendens.“¹¹ Pravda o bytí, tedy transcendentální pravda, je však pouze pravda fenomenologická. Kam pak směřuje tato transcendence pobytu? Transcenduje do světa, tedy transcendence je bytí ve světě, a bytí ve světě je bytí pobytu. Transcendence je tedy bytostná struktura pobytu. Člověk překračuje všechno jsoucno tím, že je už původně ve světě, a tím jsoucnu rozumí; tomu říká Heidegger transcendentální poznání.¹² Transcendence, tedy bytí ve světě, se děje pouze ve svobodě; ta se ale zároveň odkrývá jako vržená, fakticky podmíněná, konečná: její původ není v moci člověka a hranicí je pro ni smrt. Je to tedy bytí ke smrti, jež doprovází úzkost.¹³ Transcendence je vykročení za rámec jsoucna, vyklonění pobytu do Ničeho. Kdyby pobyt na základě svého bytí netranscendoval, nemohl by se vztahovat k jsoucnu.¹⁴

4. TRANSCENDENTÁLNÍ ANALÝZA AKTU POZNÁNÍ U KARLA RAHNERA

Základním dílem, ve kterém Rahner podává svou metafyziku poznání, je jeho spis *Geist in Welt* – práce původně zamýšlená jako doktorská, ovšem ve Freiburgu, kde Rahner studoval, nebyla přijata, neboť se místnímu profesoru filozofie jevila jakožto málo tomistická. Z hlediska metafyziky poznání je to kniha rozhodující – a možno říci, že je i jediná ryze filozofická (jak autor sám říká, chce v ní postupovat čistě filozoficky). Dalším dílem, rozvíjícím a prohlubujícím látku v roce 1939 publikovaného GW, je *Hörer des Wortes*, jež se objevilo o dva roky později.

Cílem GW je vyložit část tomistické metafyziky z hlediska moderní filozofie: Rahner chce prokázat možnost metafyziky na půdě smyslového nazírání (*imaginatio*) – jinak řečeno, jak podle Tomáše může být lidské poznání duchem ve světě.¹⁵ Duch zde znamená schopnost, která tím, že

¹⁰ Srov. M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček jr. – J. Němec, 1. vyd., Praha: Oikúmené, 1996, s. 20.

¹¹ Tamtéž, s. 55.

¹² Srov. tamtéž.

¹³ Srov. KNOEPFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, s. 55n.

¹⁴ Srov. M. HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha: Oikúmené, 2006, s. 61.

¹⁵ Srov. K. RAHNER, *Geist in Welt: Zur Methaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. vyd. (nezměněný dotisk 2. vyd. z roku 1957), München: Kösel, 1964, s. 42.

přesahuje svět, poznává metafyzické; svět pak je skutečnost přístupná lidské zkušenosti.¹⁶

Dílo samo se dělí na tři části: v prvním díle Rahner interpretuje text *Sth* I. q. 84 a. 7 (*conversio ad phantasma*), v druhém se již věnuje vlastní problematice v pořadí 1) základy, 2) smyslovost, 3) abstrakce a 4) *conversio ad phantasma*. Třetí díl je systematickým shrnutím výsledků metafyziky poznání.

5. OTÁZKA JAKO VÝCHODISKO RAHNEROVY METAFYZIKY

Východiskem Rahnerovy metafyziky je otázka. Existují jednotlivé otázky, tedy na vše, co existuje, se můžeme tázat. To, že se člověk ptá, je tak první a zároveň poslední a neredukovatelná, nepřekročitelná skutečnost; vždyť i na samu otázku se lze tázat. Kdybychom o tom pochybovali, vyjádřili bychom svou pochybnost opět otázkou. Tedy otázka je nepřekročitelná. Na čem je ale založena tato nepřekročitelnost otázky? Předpokladem otázky je možnost odpovědi. Kdyby odpověď byla nemožná, otázka by šla do prázdna, vyčerpávala by se v nicotě, rušila by samu sebe. Avšak všechno souvisí se vším. Aby tedy otázka byla možná, musí bytí v celku (ne jako dodatečná suma jsoucna, nýbrž jako apriorní jednota) být tazatelné, tj. inteligibilní. Avšak v bytí v celku je zahrnuta otázka sama i tazající se subjekt. Tedy v každé otázce je implikována otázka na otázku jako takovou, jež je otázkou na bytí vůbec a na člověka kladoucího otázku. Tím, že se člověk táže, tím sám je, a je-li, táže se, tedy je sám otázkou, je ztělesněná otázka. Táže-li se, pak vždy na bytí, tedy tážení se na bytí je nevyhnutelné, tato otázka je vlastně obsažena v každé větě.¹⁷

Tázání v sobě zahrnuje dva momenty: Jednak se můžeme tázat na vše, a jednak se tázat musíme. Pokud bychom už mohli v otázce obsáhnout bytí jako celek, nestáli bychom před tímto bytím a v něm jako konečné, tazající se bytosti. Tím bychom byli u bytí jako celku, které bychom vlastnili, a nemuseli se tak už ptát. Tak tomu však zřejmě není. (Je-li člověk ztělesněnou otázkou, tak tím, že se táže, přesněji musí se tázat, už vždy je.) Tím že se člověk v posledku táže po bytí všeho, tedy

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 14n.

¹⁷ Srov. K. RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, nově vyd. J. B. Metz, Freiburg: Herder, 1971, s. 47.

po *bytí* jako takovém, tak se tyto dva momenty otázky – její možnost a její nutnost – týkají *bytí*: *bytí* je nám tedy na jedné straně otevřené, na druhé straně nikdy nedosažitelné, nepochopitelné. Tedy *bytí* je *tazatelné* (fragbar)¹⁸ a zároveň neproniknutelné, problematické, *otazné* (fraglich);¹⁹ o celku *bytí* zároveň už vím, proto se můžu ptát, ale zároveň i nevím, a proto se musím ptát. Reflexní, vědomé kladení otázky po *bytí* jako takovém se nazývá *transcendentální* neboli *metafyzická* otázka.²⁰

Tato metafyzická otázka tedy vychází jednak z nevědění *bytí*, zároveň však se děje na základě předporozumění *bytí*. Toto „nic“ jako východisko (nevím, *proto* se ptám) není nějaká prázdnota, ale nutnost potkat se v otázce s *bytím* vůbec. Tato nutnost by tu nebyla, kdyby člověk mohl toto *bytí* v celku definitivně vyjasnit z některého izolovaného bodu konečného *jsoucna*: pak by se už nemusel tázat, protože by už chápal *bytí* v celku. Tak otázka po *bytí* náleží nutně k lidské existenci, protože je obsažena v každé větě, kterou myslíme či vyslovíme.²¹ Východiskem tedy není některé jednotlivé *jsoucno*, ale všechny věci jako apriorní jednoty a celek, svět jako takový, člověk sám ve své tělesnosti. Člověk je tedy vědomým *bytím* ve světě, odtud začíná metafyziku.²² Jinak řečeno: jelikož si otázku po *bytí* klademe nutně a metafyzika je otázka po smyslu *bytí*, vždy už provozujeme metafyziku.²³

Protože východisko metafyziky je dvojaké (k *bytí* v celku se lze dostat jedině skrze konkrétní věci, a opačně – ke konkrétnímu tohoto světa lze přijít jen díky *bytí* jako takovému), je tedy *vlastní problém metafyziky poznání* (tedy Tomášova 7. článku 84. otázky prvního dílu *Summy* – otázky *conversionis ad phantasma*) podle Rahnera jako „na vážkách“: může se v této otázce východiska poznání jednat buď jen o pouhé konstatování východiska – a tím je vždy *bytí* u konkrétního *jsoucna*; to už by ale nešlo o metafyzickou otázku, ale jen o místo, kde tato otázka začíná. Nebo může být tato otázka pojata jako otázka vnitřní možnosti této *conversio*: pak už nejde ani tak o to, že bychom došli ke konkrétnímu *jsoucnu* ve světě, ale o to, *vycházet z bytí v celku*. Jen tak je tato otázka („utrum in-

¹⁸ Zde je *bytí bytí-při-sobě* (Bei-sich-sein).

¹⁹ Zde naopak je *bytí bytí-při-jiném* (Beim-andern-sein).

²⁰ Srov. GW, s. 71–74; HW, s. 44. HW oproti GW více zdůrazňuje člověka jako toho, kdo tuto otázku klade, otázka po *bytí* je zde tedy otázkou po člověku; zatímco GW mluví o metafyzice poznání, hovoří HW o analytice člověka (s. 48).

²¹ Srov. HW, s. 47.

²² Srov. GW, s. 76.

²³ Srov. HW, s. 45n.

tellectus possit actu intelligere... convertendo se ad phantasma") metafyzická.²⁴

Tato metafyzická otázka má pak v sobě dva momenty: jednak otázku po *jednotě lidského poznání* – jednotě intelektu a smyslovosti jako hlavnímu cíli této Rahnerovy interpretace, tedy jak může být duch ve světě, a jednak otázku po *jednotě poznání a bytí*.²⁵

1. *Jednota poznání* znamená vědění o konkrétním jsoucnu a vědění o bytí v celku. Vědění o konkrétním jsoucnu je smyslovost a vědění o celku je intelekt, tedy jde o jednotu smyslovosti a intelektu, nebo jinak řečeno, o jednotu *animal-rationale*, která je neoddělitelná.

2. *Jednota poznání a bytí*: Když člověk poznává, je u konkrétního jsoucího, a tím vždy u bytí v celku. Bytí je tedy poznání a (možnost) být poznán; poznání je bytí-u-sebe; to znamená, že je zde původní jednota bytí a poznání na jedné straně (v kontextu *otázky* tazatelnost bytí); poněvadž však je tato jednota jen v otázce, jež není nikdy definitivně zodpověditelná, je bytí na druhé straně zároveň nepochopitelné (problematické).²⁶

Tento druhý bod je potřeba blíže rozvést.

Tazatelnost

Tím, že bytí je tazatelné, každá otázka povstává z předběžného přitakání dotazovanému: *quidquid enim esse potest, intelligi potest*, proto neexistuje bytí, které by bylo nepoznatelné. Tento vztah poznání a bytí není tedy něco dodatečného, ale bytí a poznání jsou v původní jednotě. Proto můžeme říci, že poznání a bytí je totéž. Poznání je bytí-u-sebe bytí, tedy toto bytí-u-sebe (tj. poznání) je bytím jsoucna, neboli poznání je subjektivitou bytí. Bytí samo je původní jednotící jednotou bytí a poznání. Tazatelnost tedy ukazuje původní jednotu poznání a bytí.²⁷

²⁴ Srov. GW, s. 78.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 77.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 79nn. Stručně řečeno, zde vidíme základní intuici transcendentální metody: *poznání* je poznatelnost bytí (sebepřítomnost bytí), akt sebereflexe bytí, bytí-u-sebe bytí (*ad 1*) a *bytí* je poznatelnost poznání, sebezpoznaní poznání (*ad 2*). V této druhé větě je vyjádřen tzv. ontologický obrat (gnoseologické problematiky): v uskutečnění aktu poznání se bezprostředně otevírá oblast bytí. Poznání není jen myšlenkovým odrazem skutečnosti – takovým by bylo, kdyby bytí bylo odděleno od poznání a pojímáno jen „o sobě“: takovému bytí by pak poznání jaksi následovalo (to by bylo ontické pojetí bytí) –, nýbrž *uskutečněním* jednoty poznávajícího a poznaného, uskutečněním jejich *bytí* (onto-logické pojetí bytí). Srov. GW, poznámka na s. 88n.

²⁷ Je to však, jak uvádí Gk na str. 27, jednota v rozlišitelnosti. Srov. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, 1. vyd., Freiburg: Herder, 1976.

Proto metafyzickým východiskem jednotlivého aktu poznání nemůže být vztah poznávajícího subjektu k cizímu objektu (tento vztah je jen vyjádřením oné transcendentální syntézy, kterou je bytí o sobě), ale to, že samo bytí tohoto poznávajícího subjektu je už sobě samo poznáním; toto poznání je tedy netematické, je původní sebedaností subjektu.²⁸

Otaznost

Naproti tomu se v tom, že tazatelnost nemůže být nikdy dostižena odpovědí, ukazuje otaznost, problematičnost bytí. Jestliže tazatelnost je znamením toho, že bytí je při sobě, pak otaznost bytí ukazuje, že toto bytí ještě není plně při sobě, že nevlastní ještě bytí v celku; je tedy v tomto ohledu nebytím, je oslabeným bytím, bytím konečným.²⁹ Máme zde tedy bytí, které je zároveň nebytím. Jak ale dát dohromady tuto dvojakost, aby se o poznání jako bytí-u-sebe dalo říci něco jednoznačného? Rahner uvádí řešení v přechodu od dosaženého materiálního východiska (tj. náhledu, že bytí je bytí-u-sebe) k formálnímu schématu založeném v náhledu, že mocnost poznání odpovídá způsobu mocnosti bytí (*Seinsmächtigkeit*), tedy způsobu, ve kterém přísluší bytí jsoucímu jakožto porozumění bytí, a ve kterém proto toto jsoucí „má“ bytí. Naopak: stupeň „vlastnění“ bytí se ukazuje ve stupni, ve kterém dotyčné jsoucí může k sobě přijít, sebe reflektovat. Jsoucí je natolik u sebe, natolik je jednotou poznání a poznatelnosti, nakolik mu přísluší bytí. Tím se ukazuje, že bytí, nakolik se jeví jako vlastní jednotlivému jsoucímu, je ve svém nejformálnějším pojmu vnitřně nezjistitelné.³⁰ Jinak řečeno: Natolik je cokoliv poznatelné, nakolik je v aktu.³¹ Přitom to ale neznámá, že stupeň (aktualizace) bytí (*ens in actu*) by byl východiskem určení stupně bytí-u-sebe (poznatelnosti, *cognoscibilitas*), takže by tento stupeň bytí-u-sebe byl důsledkem předběžně materiálně zajištěné aktuality bytí. Toto formální schéma spíše říká: nakolik je něco *in actu*, je to to samé, jako

²⁸ Srov. GW, s. 81–84; též srov. HW, s. 50–53 a Gk, s. 27–30. V Gk Rahner takové netematizované, nutné a každému duševnímu úkonu spoludané poznání nazývá transcendentální zkušeností (Gk, s. 31n). Více o pojmu transcendentální zkušenost srov. též KNOEPFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, s. 89–98.

²⁹ V nutnosti otázky se tedy ukazuje konečnost člověka. Srov. HW, s. 57.

³⁰ Srov. HW, s. 57n. Porozumění bytí je tedy v tomto smyslu analogický pojem. Tato analogie se ukazuje opět pouze analogicky, nakolik se jednotlivé jsoucí vrací k sobě, může být u sebe, a tedy je „vlastněním bytí“ (toto „vlastnění bytí“ odpovídá bytí-u-sebe, a je tudíž zase proměnlivé). Srov. HW, s. 58n.

³¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In II. Metaph. lect.* I n. 280.

když se řekne, že je to poznatelné. Tedy v podstatě mocnost poznání je přímo úměrná mocnosti bytí. Nedostatek mocnosti bytí znamená, že bytí není u sebe, nýbrž u jiného.

Principem jinakosti či „zcizení“, „zvnějšnění“ bytí je látka (*hylé, materia*). Máme zde tedy pojem poznatelnosti (*cognoscibilitas*) a vztah této poznatelnosti k „jinému“ – k látce.

Poznatelnost je schopnost bytí u sebe a je vnitřně odstupňovaná. Je to původně schopnost bytí-u-sebe, a až druhotně schopnost bytí-u-jiného. To, že bytí je v sobě *schopností* bytí-u-sebe, znamená, že je samo kolísavou veličinou: někdy je u sebe, někdy ne. Když není u sebe, je u jiného, tedy je bytím jiného. Toto „jiné“ tedy jednak skutečně *je*, jednak ale žádné bytí o sobě nemá. Je to prázdné a neurčené „v čem“ bytí jsoucna, ve kterém toto bytí není u sebe, ale v jiném: je to *materia prima*. To, co nemá vnitřní vztažnost k látce, je vždy jen při sobě – a to je právě bytnostním určením bytí jako takového: nemá vnitřní vztažnost k látce. Takové bytí ale plně přísluší jedině andělům a Bohu.

Tedy látka je výrazem pro odkázanost našeho poznání na to „jiné“, výrazem nedokonalosti našeho bytí. Jestliže bytí je primárně bytí-u-sebe, je jeho vlastním objektem ono samo; nakolik bytí není u-sebe-sama-bytí (tj. sebe-sama-poznání – to je dokonale jen Bůh), je bytím-u-jiného (tj. látka). Tím je dána „průrva“, meze mezi poznávajícím a poznaným, mezi subjektem a objektem. Problém není tuto mezeru překonat, ale právě naopak spočívá v tom, jak je vůbec možná, jak může poznání poznávat to druhé jako druhé; nebo jinak – zda vůbec může existovat nepoznávající jsoucno.

6. KRITIKA RAHNEROVA VÝCHODISKA³²

Rahnerovo metafyzické východisko v otázce kritizuje Walter Kasper, který říká, že duch, aby se mohl tázat, nejprve musí být osloven.³³ Východiskem je tedy dialog, ve kterém je otázka jen jedním momentem. Tato námitka je sice oprávněná, ovšem opomíjí fakt, že systém může být založen jen na jednom východisku, ne na východiscích dvou (oslovení – otázka). Dvě východiska vytvářejí pohyb, a pohyb je projevem života,

³² Další filozofické kritiky Rahnerova díla pak uvádí K. LEHMANN v článku „Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners“ na str. 22–26.

³³ Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias Grünewald, 1976, s. 59.

svobody, v posledku dějin. Rahner ale jako praktický teolog jistě věděl o nedostatečnosti jen teoretické otázky, protože tu je i otázka praktická, tedy „jaký mám být“, která předpokládá oslovení, ale ve svém systému tuto praktickou otázku opomenul, protože otázka jako praktická nereflektuje sama nad sebou.³⁴

S tím přímo souvisí další námitka, že Rahner ve svém systému opomenul chtění, vůli, která právě je ve svém jádru oddaností druhému. Vůle je tak – na rozdíl od poznání, které jako seberefektivní může být tematizováno – v lidském aktu (*actus humanus*) pouze složkou operativní. Vzniká zde tedy jistá nerovnováha mezi tematizovaným poznáním a netematizovanou vůlí. Tato asymetrie může pak být překonána v meziosobních vztazích, ve kterých právě je vůle tematizovaná (v projevu toho druhého) a poznání je operativní, neboť je v projevu druhého jako nevyhnutelně idealizujícího neuvědoměle projektované.

Na skutečnost, že Rahner ve svém východisku poněkud zanedbal otaznost, problematičnost bytí (*Fraglichkeit*) ve prospěch jeho tazatelnosti (*Fragbarkeit*) – celá jeho metafyzika poznání je vlastně rozvinutím tazatelnosti bytí –, poukázal Hansjürgen Verweyen, tím že nechal právě tuto problematičnost otázky vyplynout v její radikalitě: nevím-li o bytí, a tedy se na něj musím ptát, zůstává pak otázka, která je nepřekročitelná. To znamená, že je v posledku uzavřena jakékoliv možné odpovědi. Tato otázka by pak neměla smysl, byla by nezodpověditelná, tedy existence člověka by byla absurdní. Tato výtku však postihuje opět jen jeden moment Rahnerova východiska a z pohledu celého jeho díla neobstojí.³⁵

Základní koncepci GW pak kritizoval Hans Urs von Balthasar ve své knížce *Kordula anebo vážný případ*, v níž Rahnera sice přímo nejmenuje, ale zjevně na něho naráží, když píše, že (Rahner) předložil Boha jako myšlenkově vzdáleného, protože nepředmětného. Údajně „poutá teologii k jednostranné filozofii“, a tak Bůh jako horizont je nepředmětný, tedy nedosažitelný, a duch si ve své transcendenci nad vše kategoriální bude ve své dynamice k absolutnímu bytí (Bohu) spoluvědom jen sebe a svého vztahu k Bohu, Bůh mu však bude nepředmětný, bez tváře.³⁶ Proti tomu by bylo možno namítnout, že je to právě naopak: Rahnerovo

³⁴ Srov. K. ŘÍHA, „Zamyšlení nad teologickým dílem Karla Rahnera,“ in K. ŘÍHA, *Zrození ducha*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 138n.

³⁵ Srov. H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes: Zur transzendentalen Fragen nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf: Patmos, 1969, s. 148n.

³⁶ Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Kordula anebo vážný případ*, Řím: Křesťanská akademie, 1987, s. 49n.

základní východisko je víra; jen kdo s ním sdílí jeho teologické východisko, může chápat jeho filozofii. I když jeho teologie je z velké části postavena na filozofii, byl Rahner především praktický teolog a až pak filozof.

Další častou výtkou vůči Rahnerově filozofii je výtku subjektivismu. Rahnerovské pojetí bytí je podle ní existence člověka, který sám sebe projektuje. Bytí, které přichází k sobě jen skrze smyslovou zkušenost, se tak váže nutně na tento svět, a je proto konečné; nemůže dosáhnout reality, protože je uzavřeno ve vědomí.³⁷ Nebo jinak, transcendentální výklad apriorních podmínek možnosti poznání v člověku je neslučitelný s dalším dotazováním na transcendentní základ těchto podmínek možnosti, protože se tento výklad omezuje na subjektivitu člověka, která sama sebe klade jako základ a která ze sebe určuje, co má být celkem skutečností.³⁸ Tuto kritiku však Knoepffler odmítá na základě Rahnerova transcendentálního východiska, protože Bůh jakožto kvazi-formální příčina v subjektu a transcendentní základ vůbec překonává každou představu, že by lidská subjektivita mohla sama ze sebe určovat, co by mělo být celkem skutečností, ev. představu, že Bůh je kladen ze strany lidského subjektu.³⁹

Námítku subjektivismu bychom mohli vidět jako překonanou v Rahnerově výkladu o *teologii symbolu*. V ní píše: Jsoucno je samo ze sebe nutně symbolické, protože se nutně „vyjadřuje“, aby nalezlo vlastní podstatu. K původnímu pojmu symbolu dojdeme, když jsoucno chápeme jako v sobě plurální, které v jednotě tohoto plurálního-jednoho je výrazem toho druhého v této plurální jednotě. Tato pluralita odkazuje na reálnou pluralitu Trojice, která je nejvyšší mírou jednoty a plurality. Plurální momenty jsoucna mají díky jednotě jsoucího mezi sebou vnitřní vztah – ne však jako jen vedle sebe ležící momenty, jako by jednota byla jen dodatečným spojením těchto rozdělených momentů. Tato mnohost vychází z původního jednoho, které se rozvíjí a otevírá právě v pluralitě, a tím přichází k sobě. Tedy jsoucí dochází k dovršení svého bytí tím, že vychází do plurality (jejíž nejvyšší mírou je Trojice). Protože plurální jsoucno vychází z původní jednoty, má původní shodu se svým původem, a je tedy jeho výrazem, zobrazuje ho, je jeho vnitřní konstitucí. Tedy: ke kaž-

³⁷ Srov. ŘÍHA, *Zamyšlení*, s. 155, kde uvádí kritiku od Cornelia Fabra (*La svolta antropologica di Karl Rahner*).

³⁸ Srov. W. KERN, recenze na F. GREINER, *Die Menschlichkeit der Offenbarung*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 103 (1981): 60.

³⁹ Srov. KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, s. 198.

dému jsoucímu náleží pluralita jako vnitřní moment jeho jednoty; tato pluralita je jedna svým původem z jedné původní jednoty jakožto její dokonání tím, že jako rozlišeně kladená je s ním ve shodě, a tím má charakter výrazu nebo symbolu vzhledem k původu. Tedy jsoucí je samo v sobě symbolické, neboť se nutně vyjadřuje. Pluralita je znamením konečnosti a slabosti bytí. Pluralitu kladoucí sebeuskutečnění jsoucího je však zároveň podmínkou možnosti vědoucího a milujícího sebevlastnění, tj. vlastní aktuality (*reditio completa*). Tedy tomuto bytí-u-sebe odpovídá uskutečnění do plurality. A nakolik se jsoucí uskutečňuje do plurality, natolik přichází k sobě. Tedy jsoucí nakolik má bytí, nakolik je, je sobě samému symbolické. Tím, že se vyjadřuje, má sebe sama. *Odevzdává se druhému, a tím sebe v lásce a vědomí nachází.*

Když je jsoucno symbolické, je taky poznatelné pro druhého. Původním smyslem symbolu totiž je: tím, že se jsoucí uskutečňuje ve své vnitřní jinakosti, vnitřní pluralitě, oznamuje se. A tento výraz je symbolem, bez kterého nemůže toto jsoucno být poznáno. Převědeme-li to do řeči výrazů látka-forma, je tento symbol symbolem formy, která je substanciálním základem tohoto jsoucího, a tato forma, která je od symbolu odlišná, je v něm přítomná. Tím, že substanciální forma se oddává první látce (*materia prima*), vyděluje se tím určitá kvantita spolu s kvalitativními určeními – tedy species, kterou substanciální základ vytváří, aby se sám uskutečnil. A tak je *species* symbolem, ona si ho vytváří jako sebeuskutečnění. Můžeme tedy říci, že reálný symbol je k bytnostní struktuře náležející sebeuskutečnění jsoucího v druhém.⁴⁰

Rahner je též z více stran⁴¹ kritizován za to, že nebere vážně dějinnost a dějiny. Údajně dostatečně nezohledňuje dějinné protiklady a utrpení člověka, nebo že svým modelem transcendentálního a kategoriálního zjevení⁴² předpokládá a konstruuje něco, co právě člověkem předpokládáno být nemůže, a to drama dějin. „Zprostředkování spásy a dějin skrze dvojici pojmů „transcendentální – kategoriální“ je zaměřeno na subjekt, který dějiny zakouší, což má za následek, že Bůh dějin se stává Bohem dějinnosti, a pak hrozí, že dějiny se rozpustí ve svém ontologic-

⁴⁰ Srov. K. RAHNER, „Zur Theologie des Symbols,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 4, 5. vyd., Einsiedeln: Benziger, 1967, s. 278–290.

⁴¹ Knoepfeler uvádí např. Balthasara (*Theodramatik*, sv. III: *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980, s. 70n) a Verweyena. Srov. KNOEPFFLER, *Der Begriff „transcendental“ bei Karl Rahner*, s. 199nn.

⁴² Tento model Rahner předkládá v *Grundkurs des Glaubens*.

kém výkladu: teologie zjevení se vstřebává do transcendentálně teologické antropologie, myšlení Boha do myšlení člověka.⁴³

Hlavně Balthasarovi jde v této kritice o dějiny jako konkrétní událost, že prý Rahner chápe dějiny jen jako výklad nadpřirozeně povýšené transcendentální struktury. Spása jako dějinná událost přece nemůže být člověkem anticipována, protože dějiny nejsou výkladem základní struktury člověka, ale člověka nekonečně přesahují, takže je člověk může přijmout (či odmítnout), ovšem nikdy předem vlastnit. Smysl by pak ztratilo jak transcendentální zjevení, tak transcendentální zkušenost,⁴⁴ která by byla pouhým předsahem, jenž by nesměřoval k Bohu, nýbrž by jen překračoval vše konečné, aniž by vůbec uchopoval absolutní bytí. Podle Rahnera však neodvoditelná událost Krista působí jako finální příčina, že člověk fakticky už předem má transcendentální zjevení. Právě jen na základě vtělení je člověk výrazem Boha, místem Boha, a dějiny tak mohou být výrazem transcendentálního zjevení. Ve své teologii symbolu říká, že vtělené Slovo je absolutním symbolem Boha ve světě a tento symbol je nepřekonatelně naplněn symbolizovaným (tj. Bohem). Vtělené Slovo je existencí toho, kým Bůh chtěl být vzhledem ke světu, a tento postoj Boha je definitivní a nepřekonatelný.⁴⁵

7. ZÁVĚR

Dostali jsme se tak k charakteristickému znaku Rahnerovy filozofie, kterým je skutečnost, že jeho filozofie a jeho transcendentální východisko jsou teologicky fundovány. Jedině ten, kdo s ním jeho teologii sdílí, může přijmout i jeho filozofické východisko. I když v celém jeho rozsáhlém díle můžeme sledovat stejné nosné rysy, jež vycházejí z jeho první zásadní práce *Geist in Welt*, Rahner nikdy nepodal vědecky vystavěnou systematickou filozofii. Dokonce se vyjádřil, že jeho filozofie (odhlédneme-li od své freiburské disertace) byla od samého začátku zcela ve službách jeho teologické práce.⁴⁶ Rahner nemá *philosophia prima*, naopak, jeho filozofie je filozofií fakticity, filozofií konkrétní existence, filozofií, která je

⁴³ P. EICHER, *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München: Kösel, 1977, s. 420n.

⁴⁴ Tu rovněž Rahner rozvíjí v *Grundkurs des Glaubens*.

⁴⁵ Srov. *Zur Theologie des Symbols*, s. 293n.

⁴⁶ Srov. „Gnade als Mitte menschlicher Existenz: Ein Gespräch mit und von Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages,“ in *Herder-Korrespondenz*, 1974, Heft 2, s. 80.

určována vírou a ve víru ústí. Rahnerovým východiskem je tedy v poslední instanci teologické *a priori*: není to přísně transcendentální apriori, ale empiricko-dějinné *a priori*, které není prokazatelné čistě transcendentálně, ale můžeme je zakoušet jediné v konkrétních dějinách.⁴⁷ A toto teologické *a priori* nám pak – bez nebezpečí výtky subjektivismu – ospravedlňuje i jeho antropologické *a priori*, vycházení od člověka. Člověk je duch ve světě, bytost v dějinách. Svět je vždy světem člověka; jen ve světě, v dějinách se člověk setkává s Bohem, je skrze dějiny na cestě k němu jako k absolutnímu horizontu. Člověk je odkázán na svět, ale vždy už tento svět přesahuje. Když vchází do světa, je nesen touhou po absolutním bytí. Člověk je tedy „vznášejícím se středem mezi světem a Bohem, mezi časem a věčností“,⁴⁸ a to je jeho osud.

Sources of Philosophical Thought in Karl Rahner

Key words: Metaphysics; Question; Theology of the Symbol; Metaphysics of Cognition

Abstract: The article deals with the basics of metaphysics of the German theologian Karl Rahner, as it developed in his key works *Geist in Welt* and *Hörer des Wortes*. In both cases, the article pertains to the second edition of both works, which are revised and supplemented. The starting point for the philosophical thinking of Karl Rahner can be seen in four philosophical streams: the classical scholasticism of St. Thomas Aquinas, Immanuel Kant's transcendental reflection, the intellectual dynamism of Joseph Maréchal and the existential philosophy of Martin Heidegger. More specifically, the scope of the article is to explore the question that is the fundamental basis of Rahner's metaphysics. The question has two sides: the interrogativeness (which demonstrates the original unity of knowledge and being) and the disputableness (doubtfulness, alienation of being by the matter). Finally, the article raises certain objections to Rahner's metaphysical starting point. The main objection to the subjectivism can be seen as having been overcome in Rahner's theology of the symbol.

ICLic. et. Mg Jiří Dvořáček, Dr., J.C.O.
Katedra církevního práva
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc

⁴⁷ Srov. CORETH, „Philosophische Grundlagen,“ s. 535.

⁴⁸ GW, s. 406.