

Náboženský a transcendentálno-filozofický pojem Boha v myslení Richarda Schaefflera

Martin Vašek

Transcendentálna filozofia nazýva Boha základom nádeje, ktorý je nevyhnutný, ak rozum nemá pochybovať o splniteľnosti jeho úloh a chce vyriešiť dialektiku rozumu. Rozumové postuláty, ktoré sú k tomu nevyhnutné, nie sú iba dodatkom, ale nenahraditeľnou zložkou transcendentálnej argumentácie.

Odkry v „texte“ tvojho skúsenostného sveta vždy konkrétne podoby, v ktorých ňa Boh používa (vyžaduje) pre službu účinného dosvedčenia jeho prichádzajúceho kráľovstva a zároveň ňa robí schopným k naplneniu tejto úlohy.

Richard Schaeffler¹

Richard Schaeffler,² nemecký kresťanský filozof, je slovenskej a českej odbornej verejnosti známy predovšetkým prostredníctvom prekladu jeho knihy *Religionsphilosophie* (I. vydanie v Nemecku v roku 1983, česky *Filosofie náboženství*). Podieľal sa i na koncipovaní IV. zväzku *Dejín náboženského myslenia* a spolu s ďalšími autormi tak završili veľký projekt M. Eliadeho. Svoju stať nazval *Náboženská kreativita a sekularizácia v Európe od osvietenstva*. Schaeffler participoval na dokončení rozsiahleho a jedinečného diela štúdiu, v ktorej zachytáva kľúčové momenty procesu sekularizácie v súlade s Eliadeho zámerom.

V roku 2005 uskutočnil tento popredný nemecký filozof náboženstva a katolícky mysliteľ niekoľko prednášok v Európe, ktoré z rozličných uhľov pohľadu tematizovali jednu otázku: je skutočnosť, o ktorej hovorí

¹ Preklady z nemčiny sú autorove.

² Richard Schaeffler (nar. 1926) patrí medzi popredných súčasných nemeckých kresťanských filozofov a zástancov transcendentálnej filozofie. Do roku 1989 pôsobil na Ruhr-Universität v Bochume (Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen). V roku 1983 vydal knihu *Religionsphilosophie*, ktorá bola hodnotená ako medzník v dejinách tejto disciplíny. Podľa *Theologische Literaturzeitung* podáva prvé typologizujúce zhrnutie všetkých hlavných problémov filozofie náboženstva.

filozofia a nazýva ju „Bohom“, „najvyšším princípom“, „nepohybovaným súcnom“ a pod., identická s Bohom, o ktorom hovorí kresťanská viera?³ Názov prednášky vo Freiburgu znel: „Hovorí viera, filozofia a teológia o tom istom Bohu?“. Schaeffler týmto spôsobom nanovo reflektuje a analyzuje starú otázku vzťahu filozofického a náboženského myslenia, Pascalom zvýraznené „napätie“ medzi Bohom filozofov a teológov, ktoré však Tillich odmietol. Jestvujú filozofie, ktoré hovoria o Bohu takým spôsobom, že veriaci v tom rozpoznáva „svojho Boha“? Hovorí filozofia o Bohu iba odlišným spôsobom ako viera, alebo vypovedá o inom „predmete“?⁴ Dokáže filozofia uvažovať o osobnom, slobodne pôsobiacom Bohu? Je možné uvažovať a predložiť taký pojem Boha, ktorý by bol prijateľný súčasne pre filozofa a veriaceho?

V príspevku sa zameriam na Schaefflerov spôsob uvažovania o Bohu, v ktorom hľadá filozofický pojem Boha, ktorý prijíma (dokáže prijať) aj veriaci človek; pojem, ktorý je mu bližší, ako abstraktné metafyzické pojmy. Možno na tomto mieste uviesť slová C. V. Pospíšila, ktorý z môjho pohľadu výstižne formuloval nastolenú problematiku a ťažkosti, ktoré si uvedomujú kresťanský orientovaní autori. „Je nespornou pravdou, že není právě snadné propojovat tajemství Boha Abraháмова a Boha Ježíše Krista s tím, co spekulativní filozofie předkantovské doby nazývá Bohem; není snadné propojovat Boha, který jedná v dějinách a projevuje se jako nekonečná svoboda, s obrazem nejvyššího jsoucna, k němuž se lidský rozum prodírá na základě principů logiky a metafyziky jako k nutnému základu všeho jsoucího. Musím souhlasit s tvrzením, že křesťané mají problémy s identifikací „Boha starých filozofů“ s „Bohem zjevení“ především v oblasti takzvaných přirozených „důkazů“ Boží existence, protože stejné obtíže zakouším i já sám. Jen pro úplnost je třeba dodat, že totéž musí platit i o ontoteologických konstruktech vlastností nejvyššího jsoucna a jejich propojování s Bohem Abrahámovým, Izákovým, Jákobovým a především s Bohem Ježíše z Nazareta. ... Ve hře je inteligibilita víry a verifikace přínosu zjevení vzhledem k tomu, k čemu se může dobrat lidský duch svými vlastními silami. Ve hře je propojování přiroze-

³ Nastolený problém môže niekomu evokovať dnes neraz kladenú otázku – hovoria moslimovia a kresťania o tom istom Bohu, je Boh moslimov a kresťanov identický?

⁴ Na čom je založený filozofický „obraz“, idea, predstava Boha? Ide iba o čistý rozumový konštrukt? Dokázal by filozof rozpoznať prípadnú nesprávnosť svojho konceptu? Na základe akého „podnetu“?

né touhy lidského ducha po Bohu s odpovědí ve formě pozvání, kterou přináší Ježíš Kristus.“⁵

Práve Schaeffler je jedným z autorov, ktorý sa pokúša daný problém riešiť a v rámci tohto riešenia reinterpretovať aj dôkazy Boha. Otázka, či „Boh filozofov“ a „Boh viery“ je ten istý, nie je pre neho iba rétorickou otázkou, ale potrebuje jasnú odpoveď a zdôvodnenie. Nemožno jedno-ducho vopred nekriticky predpokladať identitu „filozofického“ a „náboženského“ Boha. Schaefflera si dovoľím doplniť a dodať z opačnej strany: vopred predpokladaná neidentita, spomínané ťažkosti, nesamozrejmý zhody filozofického a náboženského poňatia Boha, nás vyzýva pokúsiť sa o vyjasnenie (či ujasňovanie) tohto vzťahu. Z týchto dôvodov je problematika aj dnes „hodná myslenia“, resp. vždy nového premýšľania.

Nemecký filozof sa domnieva, že filozofia musí pri formulovaní pojmu Boha nevyhnutne prihliadať k náboženskej skúsenosti, zohľadňovať ju, pretože by sa mohlo stať, že filozofické poňatie Boha nezodpovedá skúsenosti veriaceho človeka (náboženskej skúsenosti). Tvrdí tiež, že filozofia môže Boha iba postulovať, nie v prísnom slova zmysle dokázať.

Pôjde pritom o problematiku rozvinutej transcendentálnej filozofie, transcendentálno-filozofického hovorenia o Bohu, ktoré tvorí jadro Schaefflerovho diela. Jeho prístup je v súčasnom kresťanskom prostredí skôr ojedinelý, môžeme konštatovať, že v rámci filozofie a teológie má výnimočné postavenie práve preto, že tento spôsob myslenia je už dlhší čas v úzadí. Ako poznamenáva Bernd Irlenborn, Schaefflerove celkové filozofické diela o pojem dialogickej teórie skúsenosti, sa chápe ako svojrázne rozvíjanie transcendentálnej filozofie I. Kanta. „Toto ďalšie rozvíjanie kulminuje vo filozofickom pojme Boha, ktorý pre Schaefflera – ako hovorí s Kantovým *Opus postumum* – predstavuje ‚najvyšší bod transcendentálnej filozofie‘.“⁶ Schaeffler sa domnieva, že na rozdiel od tradičnej metafyziky a jej chápania Boha ako *esse subsistens* či *ens perfectissimum*, je rozvinutá transcendentálna filozofia schopná uvažovať o osobnom Bohu a tým sa prekrýva s jeho náboženským chápaním. Ním

⁵ Ctirad Václav POSPÍŠIL, „Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?“, *Studia theologica* 7, č. 2 [20] (2005): 4–5, 7.

⁶ Porov. Bernd IRLÉNORN, „Transzendentalphilosophische und analytische Rede von Gott“, in *Gott und Vernunft: Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers*, ed. Bernd Irlenborn – Christian Tapp, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2013, s. 36–38.

navrhovaný pojem „Sloboda, ktorá oslobodzuje“ je otvorený pre otázku o dejinách vzťahu medzi Bohom a človekom.

Rakúsky autor Christian Tapp z môjho pohľadu výstižne charakterizuje Schaefflerov zámer: premosť či prekenuť širokú priepasť medzi takzvaným „Bohom filozofov“ a „Bohom náboženstva“ a tým aj v oblasti filozofie zostať bližšie Bohu náboženstva.⁷ Nemecký filozof je nielen autorom, podľa ktorého otázka Boha je legitímnou filozofickou otázkou, ale autorom presvedčeným o možnosti filozofického postulovania osobného, slobodného a oslobodzujúceho Boha v rámci pokantovskej, revidovanej verzie transcendentálnej filozofie. To, čo filozofia postuluje, dosvedčuje náboženská skúsenosť; filozofický pojem „Boh“ tak nie je prázdny, ale zodpovedá skúsenosti veriaceho človeka.

V článku prihladnem aj k mysleniu predvlani zosnulého filozofa Karla Říha. Říha patril rovnako ako Schaeffler k autorom, ktorí rozvíjali novým spôsobom transcendentálnu metódu; zaraďujú sa do jednej línie myslenia, v niektorých postojoch sa prekrývajú a Říha na Schaefflerove práce viackrát odkazoval. Už v roku 1985 napísal text, v ktorom reagoval na Schaefflerovu knihu *„Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott“* (Freiburg 1982), ktorej tematiku rozvíja nemecký filozof až do súčasnosti.⁸

Hlavným zámerom príspevku je tak predostrieť Schaefflerove chápanie Boha ako „Slobody, ktorá oslobodzuje“ („oslobodzujúcej Slobody“) a súčasne formulovať kritické poznámky voči jeho konceptu. Zohľadním pritom aj práce autorov, ktorí sa jeho teóriou zaoberajú.⁹

⁷ Porov. Christian TAPP, „Zu Richard Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise,“ *Tamtiež*, s. 143.

⁸ Karel ŘÍHA, „Co může znamenat slovo ‚Bůh‘ pro dnešního člověka?,“ *Studie* 102 (1985): 543–551.

⁹ Thomas M. Schmidt uvádza tri námietky, ktoré by bolo možné vysloviť voči konexii medzi teóriou náboženského vedomia a formálnym filozofickým pojmom Boha. 1. Filozofická teória náboženského vedomia je možná aj bez pojmu Boha. 2. Boh ako možný základ a obsah náboženského vedomia nie je témou súčasnej, metodicky agnostickej filozofie. Teda s ohľadom na sekulárne, pluralistické a multireligiózne podmienky, je filozofia náboženstva odkázaná na taký filozofický koncept Boha, ktorý nemusí byť nevyhnutne identický s náboženskou filozofiou. 3. Kritizuje sa ako celok každá forma filozofie subjektu a spochybňuje sa „nosnosť“ predpokladov a argumentov tohto typu, najmä z pohľadu analytickej filozofie. Thomas M. SCHMIDT, „Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff,“ in *Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, ed. Thomas M. Schmidt – Siegfried Wiedenhofer, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2010, s. 206–217.

1. TRANSCENDENTÁLNA FILOZOFIA A JEJ ROZVINUTIE U R. SCHAEFFLERA

Z akého dôvodu Schaeffler obnovuje, resp. pokračuje v transcendentálnom spôsobe myslenia, ktoré sa pýta na podmienky možnosti skúsenosti? Tvrdí, že zaradiť sa do tejto línie znamená uvedomiť si, že možnosť skúsenosti sa nedá pochopiť sama zo seba. Čím vlastne skúsenosť je, ako vzniká a čím je podmienená? Pôsobíme na svet našej skúsenosti iba my ako poznávajúce subjekty, alebo pôsobí aj svet skúsenosti na nás? Aký je vzťah subjektívnych dojmov a sveta objektov (objektívne daného)? Stáva sa tiež, že rozum sa zapletie do vlastných konštrukcií a bude považovať za evidentné to, čo nezodpovedá realite. Preto je kľúčovou otázkou, ako je možná skúsenosť, ktorá sa síce nemôže uskutočniť bez nášho nazeraania a myslenia, no predsa nás uspôsobuje zaujať kritický odstup od toho, čo nahliadame a myslíme, a položiť si otázku o „objektívne platnom“ (*die Frage nach dem objektiv Gültigen*).¹⁰

Schaeffler vo viacerých svojich textoch odkazuje na Kanta, zakladateľa novovekej transcendentálnej filozofie, ktorý sám naznačil a nechal priestor pre jej pokračovanie vytvorením „prázdneho miesta“ vo svojom systéme. V závere *Kritiky čistého rozumu*, v časti *Dejiny čistého rozumu* píše: „Tento názov zde označuje pouze prázdné místo, které v systému zůstává a které v budoucnu musí být zaplněno.“¹¹ Rozvinutie, „zaplnenie“ tohto miesta sa realizovalo nielen v minulosti (napr. u E. Husserla), ale otázky transcendentálnej filozofie vystupujú stále znovu, bez ohľadu na aktuálny počet tých filozofov, ktorí reprezentujú daný spôsob myslenia.

Čím teda v Schaefflerovom chápaní transcendentálna filozofia je a k čomu smeruje? „Takto chápaná transcendentálna filozofia hľadá podmienku, z ktorej vzniká možnosť skúsenosti, vo forme nahliadania a myslenia, ktoré je schopné sa skrz nárok skutočného nechať pretvoriť k novosti myslenia. Takáto transcendentálna filozofia je vhodná opí-

¹⁰ Richard SCHAEFFLER, „Religionsphilosophie und Philosophische Theologie von transzendentelem Ansatz,“ in *Gott und Vernunft: Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie* Richard Schaefflers, ed. Bernd Irlenborn – Christian Tapp, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2013, s. 27. Schaeffler ďalej píše: „Nicht nur die wissenschaftliche Empirie, sondern auch die sittliche, die ästhetische oder die religiöse Erfahrung haben ihre eigene Weise der Begegnung mit dem, was objektiv gilt und uns zu objektiv gültigen Aussagen fähig macht“ (s. 31).

¹¹ Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 503, A 852.

sať sled týchto pretvorení ako „dejiny čistého rozumu“, vystaviť účet krízam týchto dejín a v obnovení rozumu prostredníctvom prechodu cez takéto krízy, vidieť vzťah medzi božskou a ľudskou slobodou.“¹² Transcendentálny filozof vstupuje do školy skúsenosti, aby mohol vecne formulovať jeho otázku o podmienkach možnosti skúsenosti. Podľa transcendentálnej filozofie prekračujúcej Kanta, sú dejiny procesom, v ktorom formy nazerania (*Anschauung*) a myslenia (*Denken*) umožňujú skúsenosť, no súčasne aj obsahy skúsenosti pôsobia spätne, transformujú tieto formy.¹³ Tento typ filozofie si môže preto špecificky filozofickým spôsobom prisvojiť biblickú výzvu k premene, obnove zmýšľania, aby sme boli schopní rozoznávať (resp. poznávať; Rim 12,2).¹⁴

Voči Kantovi môžeme vidieť v Schaefflerovej verzii transcendentálnej filozofie päť zásadných rozdielov: 1. berie do úvahy dejiny rozumu, 2. zdôrazňuje synchrónnu pluralitu kontextov skúsenosti (napr. estetická, náboženská, morálna, vedecká, a pod.), 3. väčší význam má transcendentálno-filozofický pojem Boha pre riešenie dialektiky rozumu, 4. obsahy skúsenosti pôsobia na formy nazerania a myslenia, čo môže viesť k novému pohľadu na skutočnosť (k novosti myslenia), a 5. akcentuje dôležitosť „overenia“ filozofického poňatia Boha v rámci náboženskej skúsenosti, aby sa zistilo, či Boh, o ktorom hovorí filozofia, je skutočne Bohom, alebo iba jej umelým konštruktom.¹⁵ Na rozdiel od Kantovej koncepcie nedejinného a monologického rozumu, je z týchto dôvodov potrebné prejsť k modelu dejinného a dialogického rozumu. Pokúsím sa jeho koncept bližšie objasniť.

Schaefflerovým základom či východiskom jeho úvah je presvedčenie, že v našej dejinnej situácii nemôže urobiť krok späť a ísť „za“ transcen-

¹² Richard SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden: Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2006, s. 45–46.

¹³ Karel Říha pripomenul, že už pri vydávaní Schaefflerovho diela v 80. rokoch 20. storočia kriticky voči jeho filozofii vystúpili autori, ktorí odmietali, že transcendentalita je dejinne podmienená. Napr. J. B. Lotz obhajoval všeobecne prijatú mienku, že transcendentalita je pre nás bytostne nutná a nie kontingentná (*mit dem Wesen des Menschen notwendig gegeben*). Karel ŘÍHA, „Co může znamenat slovo ‚Bůh‘ pro dnešního člověka?“, s. 549.

¹⁴ Schaeffler dôrazom na historicitu a premenlivosť foriem nazerania a myslenia, nechce relativizovať pravdu, jej nárok na absolútnosť. Vo viacerých textoch opakuje zásadu „Veritas semper maior“.

¹⁵ Porov. IRLÉN BORN, „Transzendentalphilosophische und analytische Rede von Gott,“ s. 42.

dentálnu filozofiu, vyhnúť sa jej, či prehliadnuť jej otázky. Ak bolo už raz v dejinách myslenia odkryté, že svet našich predmetov sa „neuskutočňuje“ bez nášho pričinenia (*Zutun*), nemôžeme už viac zabudnúť na toto poznanie. Aj rozvinutá transcendentálna filozofia, ktorej je stúpencom, si bude klásť otázky týkajúce sa postavenia subjektu a jeho vzťahu k objektom nášho sveta. Bude sa pýtať, ako môžeme získať kritický dištanc voči našim subjektívnym mienkam a odkryť nárok na objektivitu samotných predmetov. Schaeffler preto hovorí o úlohe a činnosti subjektu na jednej strane a súčasne o „nároku skutočného“ (*Anspruch des Wirklichen*), resp. „nároku veci“ (*Anspruch der Sache*), či nároku objektu (*Anspruch des Objekts*), s ktorou je poznávací subjekt konfrontovaný, na strane druhej.¹⁶

Nemecký filozof sa týmto vymedzuje aj voči Heideggerovmu mysleniu a vyslovuje vlastnú tézu: primárne to nie je zabudnutie bytia (*Seinsvergessenheit*), ale „zabudnutie súcna a jeho nároku“ (*Vergessenheit des Seienden und seines Anspruchs*), ktoré vedie k tomu, že človek žije vo svete, ktorý pozostáva už iba z jeho vlastných výtvorov. Domnieva sa, že kde sa súcno nechápe ako pôvodca vlastného nároku, ktorý má človek „splňať“ a „odpovedať mu“ v teórii a praxi, tam už viac nie je nárok súcna chápaný ako javová podoba, v ktorej sa pre človeka stáva vnímateľný nárok bytia a tiež Boha. V tomto prípade sa skutočne bytie človeku odopiera, je pre neho neprístupné. Znamená to, že odopieranie (*Verweigerung*) nie je najvnútornejšou podstatou pravdy, ako sa domnieval Hei-

¹⁶ Uvedme príklad, ktorý dobre demonštruje, čo znamená „nárok veci“, odpoveď naň a zároveň vypovedá o zmene myslenia a „zasadenia“ do vlastných dejín. Príklad použitý Schaefflerom sa týka morálnej a súčasne náboženskej skúsenosti a kontextu. Volí príbeh o Samuelovi a Saulovi, z Prvej knihy Samuelovej. Ide o spor Samuela a Saula, ktorý bol Bohom „zavrhnutý“. Namiesto Saula bol pomazaný za kráľa Dávid a udalosť patrí medzi centrálnu v dejinách Izraela. Saul nesplnil (resp. nie v plnej miere vykonal) príkaz Boha tým, že neusmrtil kráľa Amalekov, dôsledkom čoho si zaslúžil Boží hnev. Saul vykonal „iba“ kľatbu záhuby nad premoženým kráľom, ako káže zákon. Neprišiel ale k jeho usmrteniu, ktoré vykonal drastickým spôsobom dodatočne Samuel. Na základe podrobnej analýzy chce Schaeffler ukázať, ako je možné „počuť“ nárok druhého (človeka, s ktorým sa stretám), „nárok“ viery (požiadaviek vlastného náboženstva), byť súčasťou dejín konkrétneho spoločenstva a prejsť k novosti myslenia. Nový spôsob myslenia a konania chráni dôstojnosť a život porazených a zároveň zabraňuje nebezpečenstvu služby iným bohom, ako to bolo požadované Jahwem. Modloslužba môže byť odmietnutá bez nutnosti zabiť inak zmýšľajúceho „modloslužobníka“ a nepriateľa. „Cestu tohto spôsobu našiel Izrael v priebehu jeho dejín tak v styku s „druhými“ vo vlastnej krajine, ako aj v kontakte s majoritou v krajinách jeho rozptýlenia.“ Richard SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie*, sv. 2: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2006, s. 370.

degger, ale dôsledkom nesprávneho prístupu k súcnu, nerešpektovania jeho nároku, dôsledkom ľudského omylu, viny a chybného postoja (*Fehlverhalten, Schuld*).¹⁷

Prvá otázka rozvinutej transcendentálnej filozofie teda znie: ako získava objekt onú samostatnosť (svojbytnosť) voči formám, v ktorých ho nahliadame a myslíme, ktorá sa stáva mierou preskúšania týchto foriem? Ako sa objekt môže oslobodiť od podoby, ktorú získal našim nahliadaním a myslením? Podľa Schaefflera ak sa toto deje, prejavuje objekt voči nám novú formu samostatnosti, a teda nový spôsob objektivity (*neue Weise der Objektivität*). Nemecký filozof používa výraz „*Maßgeblichkeitsanspruch der Gegenstände*“. Výraz „*maßgeblich*“ možno do slovenčiny preložiť ako smerodajný, určujúci, z čoho je výraz „smerodajnosť“, ktorý dobre vystihuje a pomáha pochopiť jeho zámer. Už sú to objekty samotné, ktoré si robia „nárok na smerodajnosť“, sú určujúce, samostatné, svojbytné, majú prioritu pred nárokom subjektu, ktorý ich nesmie subjektívne deštruovať.

Druhá otázka rozvinutej transcendentálnej filozofie je: ako získava naše nahliadanie a myslenie vzhľadom na tento nový spôsob objektivity schopnosť dospieť k novým formám nazerania a myslenia?

Oslobodenie objektu, o ktorom bola reč, sa nemôže uskutočniť bez nášho pričinenia. Znamená to, že poznávací subjekt práve vďaka novým formám nazerania a myslenia odhaľuje nový kontext, v ktorom sa nám objekt môže ukázať iným, vlastným spôsobom. Vzťah subjektu a objektu preto možno chápať ako špecifický spôsob dialogického vzťahu, ktorým sa subjekt a objekt vzájomne „oslobodzujú“. Schaeffler sa domnieva, že „nárok vecí“ vyzýva a podnecuje subjekt ku kritickému preskúšaniu (zrevidovaniu) vlastných náhľadov a tým k prekonaniu vlastnej predpojatosti a predsudkov, prostredníctvom slobody usudzovania. Subjekt tým zároveň dokáže odlíšiť subjektívne náhľady, pojmy a mienky, od svojbytnosti objektu. V ďalšej fáze už vie zaujať kritický dištanc voči výsledkom jeho poznania, je schopný sebahodnotenia a vníma (zakúša) objekt novým spôsobom. Možno teda tvrdiť, že sloboda usudzovania

¹⁷ Schaeffler si kladie otázku : „Könnte es nicht sein, daß konkrete Weisen, wie Seiendes uns unter seinen Anspruch stellt, den bisher bewährten Kontext unserer Erfahrung zerbrechen und uns nötigen, neue Kontexte aufzubauen, innerhalb derer auch das bisher Bekannte uns auf veränderte Weise begegnet und uns zu neuen Weisen des Entbergens herausfordert?“ SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden*, s. 112–113.

subjektu je vyvolaná a konštituovaná prostredníctvom nároku objektu. Táto sloboda je voči tomu istému objektu oslobodzujúca.¹⁸

Schaefflerovým dielom sa tiahne myšlienka týkajúca sa nebezpečenstva, ktorému je ľudský rozum vystavený: rozum dokáže vytvárať myšlienkové konštrukcie (teórie, výklady), ktoré sú síce vnútorne koherentné, ale blokujú nám cestu ku skutočnosti, k spoznaniu reality. Nesporne by už na tomto mieste mnohí voči nemu namietali a mohli odkázať na zástupcov postmoderného myslenia s ich dôrazom na perspektívnosť, rôznosť interpretačných rámcov, svetonázorov, na koniec jednej pravdy, dejinnú podmienenosť nášho myslenia, atď.. Schaeffler je práve filozofom, ktorý sa usiluje tieto výkladové modely prelomiť, resp. namietat a obhajovať myšlienku, že ľudský rozum vytváraním vlastných konštrukcií a nevnímaním „nároku vecí“ stráca väzbu k realite a neuchopuje ju adekvátne. Zároveň tým strácame schopnosť nájsť „stopy“ Boha v realite, ktorej sme súčasťou a ktorú poznávame. „Rozpad“ jednotného sveta je pre neho práve výzvou k postulovaniu jedného základu, zrekonštruovaniu koherencie sveta, nie k obhajobe tohto „rozpadu“.

Schaeffler vo svojich textoch viackrát zdôrazňuje myšlienku otvoreného postoja voči realite. Akcentuje aspekt možnosti zmeny jednotlivca, jeho chápania seba a sveta okolo neho. „Čítanie“ a „počúvanie“ vecí chápe ako proces vzdelávania a formovania, pričom využíva metaforu sveta ako knihy. Dobrá kniha človeka „in-formuje“, kde výraz „formovať“ chápe v pôvodnom slova zmysle. Znamená to, že nás núti k zmene myslenia a tak mení aj samotný spôsob (formu) myslenia.¹⁹

¹⁸ „Die Urteilsfreiheit des Subjekts ist durch den Anspruch des Objekts hervorgerufen und freigesetzte Freiheit. Diese bewährt sich gegenüber dem gleichen Objekt als freisetzende Freiheit. Der Begriff »Freiheit, die freimacht« wird so zu einem Grundbegriff für den Versuch, jenes Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Gegenständen zu beschreiben, das die Erfahrung objektiver Geltung möglich macht. Oder kurz: »Freiheit, die frei macht« wird zum Grundbegriff einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie.“ Richard SCHAEFFLER, „'Freiheit, die frei macht' – Zur Weiterentwicklung eines transzendentalen Gottesbegriffs,“ in *Gott und Vernunft: Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers*, ed. Bernd Irlenborn – Christian Tapp, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2013, s. 76.

¹⁹ Porov. Martin VAŠEK, „Čítať v knihe sveta. Stará myšlienka v novom svetle?“, *Nové Horizonty* 9 (2015): 146–149. Schaeffler tiež píše: „Die Welt wird erst durch die Eigentätigkeit des Subjekts zum lesbaren Buch, aber nicht damit dieses Subjekt im Buche der Welt nur sich selber gespiegelt findet, sondern damit ihm Fremdes so gegenübertreten kann, daß für ihn zum Maßstab seiner kritischen Selbstbeurteilung wird.“ SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden*, s. 177.

Domnievam sa, že možno pochopiť Schaefflerovu snahu o vymedzenie vzťahu medzi subjektom a objektom a tým aj jeho otázky: ako je možná skúsenosť objektívne platného? Inými slovami: za akých podmienok je subjekt schopný „počuť“ nárok veci, „neprekryť“ či nedeformovať objekt subjektívnymi mienkami a náhľadmi? Za akých podmienok sa nám môže ukázať objekt v jeho svojbytnosti?

Ako problematickejší sa môže javiť jeho ďalší krok, v ktorom chce z uvedených úvah prejsť k filozofickému pojmu Boha a chápať ho ako „Slobodu, ktorá oslobodzuje“. Chce ukázať, že vo všetkom, čo je (resp. môže byť) predmetom našej skúsenosti, je možné odkryť stopy oslobodzujúcej slobody Boha. Stretáme sa u neho s myšlienkou, ktorá sa často objavovala v kresťanskej tradícii, s myšlienkou „stôp“ Boha, prítomných vo svete a dostupných pre premýšľajúceho človeka. Sám svet bol chápaný ako „stopa“, resp. kniha, ktorú sa musíme naučiť čítať. Akým spôsobom ale uvažuje nemecký filozof?

Filozofické východisko nachádza v Kantovom myslení, ktoré však – ako bolo uvedené – rozvíja novým spôsobom. Kant chápal naše mravné povinnosti a zákony ako „božie príkazy“. Schaeffler chce zovšeobecniť jeho myšlienku týkajúcu sa postulátu Boha, bez ktorého by nebolo možné zdôvodniť a ospravedlniť nárok mravnej skúsenosti na objektívnu platnosť.²⁰ Zovšeobecnením teda zdôvodňujeme už nielen nárok mravnej skúsenosti na objektívnu platnosť, ale všetkých druhov (typov) skúsenosti (napr. estetickú, náboženskú, a pod). Vyjadrené všeobecným spôsobom: v jednotlivých druhoch skúsenosti sme konfrontovaní s rôznymi objektmi a tieto nám sprítomňujú a umožňujú zakúsiť oslobodzujúci nárok Boha (*der befreiende Anspruch Gottes*), dotyk jeho oslobodzujúcej slobody. Nielen naše morálne povinnosti, ale každú skúsenosť, ktorú vykonávame, smieme a máme chápať ako miesto možného stretnutia s oslobodzujúcou náklonnosťou a ústretovosťou Boha.

²⁰ Môžeme uviesť napr. Kantovu výpoveď: „Tedy jako nejvyšší zákonodárce etického společenství může být myšlen jen někdo takový, vzhledem k němuž musí být všechny pravé povinnosti, tedy i povinnosti etické, představovány zároveň jako jeho příkazy. Musí to být proto také někdo, kdo „zná srdce lidí“, aby viděl do nehlubšího nitra smýšlení každého člověka, a jak je to nutné v každém společenství, aby se každému dostalo podle hodnoty jeho skutků. To však je pojem Boha jako morálního vládce světa. ... Veškeré náboženství spočívá v tom, že ve všech našich povinnostech pokládáme Boha za zákonodárce, který má být obecně uctíván.“ Immanuel KANT, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 132–133, 137.

On napísal knihu sveta tak, že k nám hovorí v nároku vecí a zároveň v slobodnej odpovedi, ku ktorej nás tento nárok uspôsobuje. ... Oslobodzujúca sila skúsenosti, ktorú vykonávame, je podpisom, na ktorom spoznáваме božského autora a jeho oslobodzujúcu slobodu.²¹

Podľa Schaefflera predmet získava schopnosť oslobodiť subjekt od jeho predsudkov tým, že spôsobom, akým nás stretá v rozdielnych „sve-toch“ a druhoch skúsenosti (napr. vedeckej, morálnej, estetickej, nábo-ženskej), nám sprítomňuje a dáva zakúsiť oslobodzujúci nárok Boha. Subjekt zasa získava schopnosť ponechať objekt v jeho svojbytnosti tým, že „regulatívna sila jeho ideí je obrazom a prítomnosťou onoho zákono-darstva, prostredníctvom ktorého Boh prideliuje každému jeho stvoreniu jeho miesto v celku jeho stvorenia.“²² To, že je subjekt schopný ponechať a vnímať objekt v jeho svojbytnosti (samostatnosti, svojráznosti) je zna-kom toho, že zákonodarstvo nášho rozumu, uplatňované na objektoch nášho sveta, je obrazom oslobodzujúceho zákonodarstva stvoriteľa voči jeho stvoreniu. „Pojem „Sloboda, ktorá oslobodzuje“ nás vedie odkryť stopy Božieho pôsobenia v každom stretnutí s predmetmi našej skúse-nosti.“²³

2. „SLOBODA, KTORÁ OSLOBODZUJE“ – NÁBOŽENSKÝ A TRANSCENDENTÁLNO-FILOZOFICKÝ POJEM BOHA

Spojenie „Sloboda, ktorá oslobodzuje“ je v Schaefflerovej koncepcii zároveň menom Boha. V náboženskom kontexte je Boh ten, ktorý oslo-bodzuje, volá k pravej slobode, nie k otroctvu. Je láskavou a oslobodzuj-úcou Mocou, nie Mocou, ktorá si zotročuje slobodu človeka. Je Bohom putujúcim so svojím ľudom, Izrael vyvádza z Egypta a prinavracia do

²¹ SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden*, s.179–180.

²² SCHAEFFLER, „„Freiheit, die frei macht‘,“ s. 80.

²³ Tamtiež, s. 80. Ďalej pokračuje: „Jeder Vorgang, in welchem ein Objekt, dem wir durch unser Anschauen und Denken die Gestalt gegeben haben, uns dennoch mit widerständigem Eigenstand gegenübertritt und so zum Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung wird, und jeder Akt, in dem wir diesem widerständigen Eigenstand des Gegenstandes die Freiheit abgewinnen, über unsere eigenen Vorstellungen und Meinungen kritisch zu urteilen, ist eine Erscheinungsgestalt der Weise, wie Gottes ermächtigende Macht und befreiende Freiheit an uns und an der Welt unserer Gegenstände wirksam wird.“

vlasti. Je Bohom, ktorý nás volá a oslobodzuje od hriechu k slobode. Môže byť však tento pojem aj filozofickým pojmom? Schaeffler je presvedčený, že pojem „Sloboda, ktorá oslobodzuje“ môže plniť aj úlohu filozofického pojmu Boha.

Výraz „Sloboda, ktorá oslobodzuje“, je transcendentálno-filozofický pojem, keďže pomenováva podmienky vzťahu medzi subjektom a objektom. Je to vzťah „oslobodzujúcej slobody“ a „oslobodenej svojbytnosti“. Zároveň je to pojem vyjadrujúci pôvodnú božskú Slobodu, ktorá predchádza, zakladá a podmieňuje všetky empirické vzťahy. Keď filozofia postuluje a používa daný pojem, myslí podmienku stretnutia medzi subjektom a objektom a súčasne odpovedá na otázku, ako je skúsenosť vôbec možná. Keďže skutočnosť s jej nárokom na objektivitu nemôže pred nás predstúpiť bez vzťahu oslobodenia subjektu z jeho predsudkov a ponechania objektu v jeho svojbytnosti, potom „určuje oná nadempirická podmienka, od ktorej závisí tento spôsob stretnutia, náš celý skúsenostný svet“.²⁴

Podľa Schaefflera vo filozofii sa musela otvoriť a riešiť otázka, ako zjednotiť množstvo štruktúrne odlišných svetov skúsenosti, ako „založiť“ jednotu sveta a poznávajúceho subjektu. Diferencované svety a formy skúsenosti nanovo spôsobujú dialektiku rozumu, ktorá súčasne iniciuje hľadanie jej riešenia. V transcendentálnej filozofii to vedie k postulovaniu Boha, pričom možno hovoriť o „rozumovej viere“. Postulát Boha nenahrádza skúsenosť, iba odhaľuje a ukazuje podmienku, ktorá robí skúsenosť a jej jednotu možnou. Zároveň postulát Boha filozoficky „podporuje“ náboženskú skúsenosť a korešponduje s ňou. Filozofia vlastnou cestou – a výrazne práve transcendentálny prístup – dospieva k tomu princípu, o ktorom vypovedá náboženstvo.

Pochopiteľne je oprávnená otázka, či filozoficky „postulovaný Boh“ je ten istý, ako „Boh viery“. Schaeffler je presvedčený, že náboženská skúsenosť a filozofické postuláty objasňujú svojím vlastným spôsobom celok nášho skúsenostného sveta a vysvetľujú ho ako miesto pôsobenia oslobodzujúcej Slobody. Môžeme sa ale právom pýtať na zásadnú diferenciu oboch prístupov a klásť otázku týkajúcu sa osobného Boha: je filozoficky postulovaný Boh zhodný s osobným Bohom viery? Boh je v transcendentálnom myslení chápaný ako základ možnosti (*Möglichkeitgrund*) nášho stretnutia so zakúšanou skutočnosťou a v tomto

²⁴ Tamtiež, s. 92.

zmysle prvým princípom. V náboženskom kontexte je Boh nahliadajú v dejinnom dialógu s človekom a chápaný ako osoba, slobodne pôsobiaca. Transcendentálna filozofia však prešla určitým vývojom vedúcim k tomu, že Boha dokáže chápať ako osobu. Tradičná námietka voči personálne chápanému Absolútnu bola založená na kategórii relácie – „personalita“ vyjadruje reláciu a zmenu, no absolútne dokonalé súcno je sebestačné a bez zmeny (nie je v ňom nutnosť vzťahu k niečomu inému, ani premena). Môže sa filozofické poňatie Boha v priebehu dejín transformovať, keď v popredí už nie je meta-fyzika, ale meta-noetika v rámci rozvinutej transcendentálnej filozofie a akceptovať myšlienku osobného Boha? Nevzdľaľujeme sa skôr personálnemu chápaniu Boha tým, že ho postulujeme ako „základ možnosti všetkej poznávacej schopnosti subjektu a všetkej poznateľnosti jeho objektu“?²⁵

Nemecký filozof na viacerých miestach pripomína Platónove úvahy o spôsobe nášho poznania a jeho analógie so slnkom a svetlom. K poznaniu je potrebný nielen subjekt a objekt, ale aj „svetlo“ a jeho zdroj, ktorým je „slnko“, nakoľko predmety je možné vnímať iba pokiaľ sú „osvetlené“. V ďalšom rozvinutí týchto téz v dejinách filozofie, zvlášť u Schellinga, už nachádzame myšlienku nie nutného vychádzania „svetla“ zo svojho zdroja, ale ideu slobodne pôsobiacej príčiny.²⁶ Znamená to (stručne vyjadrené), že vždy, keď si uvedomujeme vlastnú poznávaciu schopnosť a poznateľnosť objektov, uvedomujeme si tiež a prijímame nevynútený dar slobodného darcu (slobodne darovaného „svetla“). Nami nevynútené subjekt-objektové sprostredkovanie, je tak z tohto pohľadu účinkom jeho slobodnej ústretovosti k nám a k nášmu svetu. Podstatu, ktorá je schopná a disponovaná k slobodnej ústretovosti, smieme plným právom nazvať „osobou“.

Otázka personálneho Boha sa pre transcendentálnu filozofiu otvára aj pri riešení problému dialektiky nášho rozumu. Schaeffler dialektiku rozumu (*Vernunftdialektik*) nechápe ako dôsledok akéhosi vonkajšieho „násilia“, ktoré bolo spôsobené nášmu nahliadaniu a mysleniu, ale ako vychádzajúcu z nášho sebaurčenia a vlastnej činnosti. Čo má presne na

²⁵ SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie*, s. 238.

²⁶ Uvediem v tejto súvislosti výstižné formulácie W. Beierwaltesa, týkajúce sa Schellingovho chápania Boha: „... Bůh je cele sám sebou, sám se vlastní a sám sebou vládne, svoboden od svého vlastního bytí; toto bytí je v přísném smyslu absolutní, protože v něm nepůsobí žádná nutnost, která by je samo uchvacovala. Jeho ‚nutností‘ je jeho svoboda.“ WERNER BEIERWALTES, *Platonismus a idealismus*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 89.

mysli? Často pripomína Kantovo riešenie problémov rozumu, ktorý vytvára rozpory a sám sa do nich zaplieta, čím sa preukazuje ako „dialektický“. Jediný prostriedok k riešeniu rozporov bol u Kanta nájdený v „postulátoch“, t.j. v teoretických predpokladoch, ktoré sú nutné, ak nemá byť to, čo je prakticky záväzné, logicky nemožné.²⁷ Pripomeňme, že Kant predkladá tri postuláty: nesmrteľnosť duše, existenciu Boha a ospravedlnenie hriešnika milosťou. Tvrdil, že pre rozum je ťažko predstaviteľné a akceptovateľné, aby spravodlivý človek nedosiahol najvyššie dobro a aby nespravodlivý nebol potrestaný. Keďže najvyššie dobro a spravodlivosť nemožno dosiahnuť v tomto živote, je potrebné predpokladať ich dosiahnutie po smrti, čo implikuje zavedenie postulátov. Schaeffler zdôrazňuje, že dialektika rozumu má vždy historicky konkrétnu podobu. U Kanta musíme postuláty chápať z tej podoby dialektiky, ktorá pramení či vychádza zo štruktúrnej diferencie a interferencie mravného zákona a prírodných zákonov (resp. novovekej vedy a novovekej etiky).²⁸

V rozvinutej transcendentálnej filozofii vystupujú zreteľnejšie ako u Kanta dva momenty. Dialektika rozumu nie je ohraničená iba na skúsenosť mravnej povinnosti, ale týka sa všetkých typov skúsenosti. Riešenie tejto dialektiky sa môže očakávať iba od podmienky, ktorá v slobodnej priazni (ústretoivosti a náklonnosti) reaktivuje ľudský rozum a chráni ho pred vlastným rozpadom, bezvýchodiskovosťou, rozpormi a neistotou. Túto podmienku, ktorá nepôsobí na základe metafyzickej nevyhnutnosti, možno spoznať ako osobu a zároveň ju v transcendentálno-filozofickom zmysle nazvať Bohom. Hovoríme tiež o „postulatorickej nádeji“. Schaeffler píše: „O tejto nádeji, bez ktorej si žiadny obsah našej skúsenosti nemôže zachovať jeho orientujúcu silu a smerodajnosť, pretože iba táto nádej ochraňuje rozum a s ním všetko, čo sa mu ukazuje, pred seba-rozpadom, hovoria postuláty rozumu. ... Postulovaný Boh je

²⁷ Vysvetlenie Kantovho riešenia podáva Schaeffler aj v knihe *Filosofie náboženství*. Richard SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, s. 58–62.

²⁸ Kant tvrdí: „Totiž bytosť, ktorá jediná môže uskutočniť proporcionálne rozdelenie, je Boh; a stav, v ktorom jedine toto uskutočnenie v rozumových bytostiach sveta možno dosiahnuť úplne primerane onomu konečnému cieľu – predpoklad ďalšieho trvania života, obsiahnutý už v ich prirodzenosti – je nesmrteľnosť. Boh, všezaväzujúca bytosť; sloboda, schopnosť človeka utvrdzovať poslúchanie svojich povinností proti všetkej moci prírody; nesmrteľnosť, stav, v ktorom má človek byť účastný blaha alebo žiaľu úmerne ku svojej morálnej hodnote.“ Immanuel KANT, *Zmysel tvojho života*, Bratislava: Archa, 1993, s. 82.

podmienka, od ktorej závisí obnovenie rozumu v prechode cez jeho hroziace sebazrušenie (*Selbstauflösung*).“²⁹

Možno uviesť, prečo rozumový postulát Boha v rámci rozvinutej transcendentálnej filozofie, hovorí o tej istej skutočnosti ako viera: 1. postulátorická rozumová viera vykladá tak ako náboženská viera celok skutočnosti, a 2. obe sa vzťahujú na základ nádeje, ktorý nepôsobí nutne, ale koná slobodne a má personálny charakter.

V transcendentálnej filozofii sú tak novým spôsobom chápané predikáty Boha, ktoré používalo klasické metafyzické myslenie, konkrétne predikáty „transcendencia“, „jednota“ a „ens perfectissimum“. Pojem „transcendencia“ označuje jeho neohraničenú slobodu, s ktorou predstupuje pred človeka a tým mu „otvára“ dejiny, ktoré nie sú predznačené a riadené zákonom nevyhnutnosti, ale sú priestorom pre jeho slobodnú voľbu. Hovoriť postulátoricky o Božej jednote, znamená pomenovávať základ nádeje, ktorý umožňuje subjektu vstúpiť do jeho vlastných dejín aj vtedy, keď si ich kontinuitu už nedokáže garantovať sám vlastným myslením, úsilím a výkonom, keď sa mu kontinuita týchto dejín zdá pretrhnutá a keď je celková súvislosť skúsenostného sveta „rozbitá“. Táto nádej je pre neho zároveň zdrojom dôvery, že môže vykročiť a oddať sa aj neočakávaným nárokom a požiadavkám, ktoré stoja pred ním, pretože v nich môže rozpoznať pohľad Boha, ktorý spočíva na ňom. Rovnako to tiež znamená poukazovať na Jednotu (Jedno), ktoré bráni „rozpad“ jedného sveta do množstva parciálnych svetov skúsenosti (štruktúrne diferencovaných). Napokon hovoriť o „najdokonalejšom súcne“ znamená v tomto kontexte potvrdiť hodnotu vnútrosvetského súcna a stretnutia s ním, nie ho devalvovať. Pretože konečné súcno získava nepodmienenú dôstojnosť obrazu, v ktorom nás nekonečno (ako „najdokonalejšie súcno“) stretá a vyzýva k „obratu duše z akéhosi nočného dňa do skutočného dňa“, vyjadrené slovami Platóna.³⁰ Dôvera v takto chápanú dokonalosť Boha dovoľuje človeku mať nádej, že takýto obrat nie je nemožný.

Pojem „Sloboda, ktorá oslobodzuje“ je pojmom vhodným k dosiahnutiu stanovených cieľov a je oným hľadaným pojmom. Schaeffler píše: „Tento pojem prináša záchranu kontingentnosti ľudskej slobody, ktorá poukazuje na nedisponovateľnú slobodu Boha. Preto je tento pojem otvorený pre otázku o dejinách vzťahu medzi Bohom a človekom a pre

²⁹ SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie*, s. 263 a 328.

³⁰ PLATÓN, *Ústava*, Bratislava: Kaligram, 2009, s. 284, 521C.

pokračujúcu otázku, či tieto dejiny smerujú k prichádzajúcej „plnosti času“. ³¹

V Úvode spomenutom článku od K. Říhu český filozof veľmi výstižne charakterizoval jadro Schaefflerovej koncepcie a zároveň „miesto“ otázky Boha v nej. „Je-li lidská transcendentalita opravdu dějinně podmíněná a podmiňující dějiny, tedy není bytostně nutná, nýbrž nahodilá, kontingentní; existuje-li, existuje pouze fakticky. Co existuje fakticky, potřebuje důvod, proč spíše je, než není. Tento důvod není v člověku; člověk stojí nad propastí. Ztratí-li svou transcendentalitu, ztrácí možnost získávat zkušenosti. Jeho vztah ke světu se rozpadá na nesouvislé zlomky informací a pragmatických reakcí od případu k případu. Jde-li o záchranu možnosti lidské zkušenosti, naskytá se naléhavá otázka, co anebo kdo je ten, o nějž se opírá lidská transcendentalita. V této souvislosti se opět otevírá možnost mluvit dnešnímu člověku srozumitelným způsobem o Bohu.“ ³²

3. SCHAEFFLEROVA KONCEPCIA V KONTEXTE SÚČASNEJ FILOZOFIE NÁBOŽENSTVA

V článku sa pokúšam priblížiť čitateľovi jeden z aktuálnych prístupov vo filozofii náboženstva, konkrétne prístup nadväzujúci na myslenie I. Kanta. Špecifickosť Schaefflerovho prístupu spočíva z môjho pohľadu predovšetkým v troch bodoch. 1. Hľadá pojem (a pomenovanie) Boha, ktorý by „nahradil“ tradičné metafyzické (resp. ontoteologické či esencialistické) pojmy a bol by súčasne filozofickým a náboženským pojmom Boha. ³³ Týmto si uvedomuje dôležitosť premýšľania pôvodnej otázky

³¹ SCHAEFFLER, „Freiheit, die frei macht“, s. 90.

³² Karel ŘÍHA, „Co může znamenat slovo ‚Bůh‘ pro dnešního člověka?“, s. 544. V ďalšom zo svojich textov píše: „Kde je tedy důvod naší transcendentality? Co anebo kdo je ten, o nějž se opírá a k němuž se vztahuje naše transcendentalita? Co anebo kdo je ten, jenž zachovává identitu našeho já a souvislost našeho světa v měnivých i paradoxních zážitcích, které prolamují náš vnitřní obzor? Co anebo kdo je ten, jenž nám dává schopnost dělat zkušenosti, tj. být otevření k tomu novému, neočekávanému a překvapujícímu, s čím se setkáváme, a nalézat pro to úroveň souvislostí, do nichž to může být zařazeno a v nichž to může být pochopeno? Richard Schaeffler píše doslova: »Bůh je onen reálný základ, na němž spočívá nahodilý fakt lidské transcendentality.«“ Karel ŘÍHA, „Zásady duchovního života“, *Studie* 110–111 (1987): 115.

³³ Porov. POSPÍŠIL, „Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?“, s. 4–5, 7.

v nových dejinných podmienkach. 2. Rozvíja filozofiu náboženstva na báze Kantovej filozofie a „pohybuje sa“ pritom „vo vnútri“ náboženstva. Ide o kresťanskú verziu filozofie náboženstva na báze transcendentálneho myslenia (jednu z možných verzií tohto typu). 3. Ako pripomenul Karel Říha, „Richard Schaeffler navrhuje kombinaci tří metod k postižení vlastního charakteru náboženské zvěsti: analýzy jazyka, fenomenologie a transcendentální metody.“³⁴ Uvedomuje si komplexnosť náboženského regiónu, ktorý nemožno postihnúť iba jednou metódou. Podľa Karla Skalického, kombinácia týchto metód umožňuje pristupovať k náboženstvu nie ako k nemennému objektu, ako tomu bolo vo filozofickej teológii, ale ako k „svojprávnemu dialogickému partnerovi“, ktorého je možné kritizovať a od ktorého je možné prijímať podnety. Podľa Skalického tak Schaeffler vytvoril nový typ filozofie náboženstva, „jenž plně odpovídá paradigmatu pojímajícímu vztah náboženství a filosofie jako vztah dvou svéprávných subjektů, kteří jsou k sobě v poměru sourozenců.“³⁵

Aké je teda miesto Schaefflerovej koncepcie v rámci súčasnej filozofie náboženstva? Z dôvodu stanoveného rozsahu textu sa obmedzím na tri dôležité aspekty jeho koncepcie: 1. zdôrazňuje význam filozofie náboženstva pre teológiu, 2. špecifickým spôsobom rozvíja Kantovu filozofiu a 3. filozoficky reflektuje problematiku náboženskej skúsenosti.³⁶

Ad 1: Schaeffler je presvedčený, že ak by filozofia hovorila o tom istom Bohu, ktorého zvestuje posolstvo viery, bola by vhodná ponúknuť teológii možnosti výkladu tohto posolstva. Domnieva sa, že „teológia sa môže pokúsiť k naplneniu jej úlohy využiť filozofický pojem Boha“³⁷ a filozofia môže poskytnúť teológii kriticko-hermeneutickú službu. Píše: „A v tej miere, v akej sa jej to podarí, môže filozofia, ktorá takto chápe kontingenciu dejín, poskytnúť z jej strany možnosť teológii a viere, vidieť v dejinách s ich kontingenciami a krízami, pôsobiť slobodu Boha. Týmto spôsobom môže tu navrhovaná, ďalej rozvinutá transcendentálna filo-

³⁴ Karel ŘÍHA, „Pravda vždy větší. K diskusi o interpretaci náboženské zvěsti a věřeného obsahu ve filosofii a teologii,“ *Studia theologica* 7, č. 4 [22] (2005): 62.

³⁵ Karel SKALICKÝ, „Filosofie náboženství podle Richarda Schaefflera,“ <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Filosofie-nabozenstvi-podle-Richarda-Schaefflera.html> [cit. 6. 6. 2017].

³⁶ Čiastočne som sa týmito otázkami zaoberal v mojom článku „Hovoria viera, filozofia a teológia o tom istom Bohu?“, na ktorý tu odkazujem a niektoré myšlienky z neho preberám. Martin VAŠEK, „Hovoria viera, filozofia a teológia o tom istom Bohu?“, *Nové Horizonty* 11, č. 1 (2017): 36–41.

³⁷ SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden*, s. 17.

zofia, zároveň poskytnúť pomoc teológii, aby pochopila, čo znamená, že viera je „základom toho, v čo dúfame, dôkazom toho, čo nevidíme“.³⁸

Schaeffler na viacerých miestach a vo viacerých rovinách uvažuje o význame a pomoci filozofie pre teológiu. Môžeme spomenúť napr. aj kapitolu v knihe *Filosofie náboženství*, kde v súvislosti s odovzdávaním viery ďalším generáciám vyvstáva otázka: *aké poňatie* kresťanskej viery im má byť odovzdané? A práve táto otázka podľa neho implikuje problémy, ktoré je možné objasniť a riešiť iba pomocou argumentov filozofie náboženstva.³⁹

Ad 2: V Kantovej filozofii nachádza Schaeffler racionálne zdôvodnenie a postulovanie nádeje. Nádeje pre rozum samotný, ktorý by nedokázal nájsť cestu z vlastného uväznenia bez vzťahu k transcencii. Výstižne uviedol K. Skalický: „Schaeffler však dovede vyloupnout zdravé jadro i z filozofie nádeje; pričomž je nanejvyš pozoruhodné, že kořeny této filozofie nevidí teprve u Blocha, ale už u Kanta. ... Správně pochopená Kantova transcendentální analýza se svými postuláty je proto Schaefflerovi i užitečným korektivem rakovinně zbytnělé nádeje Blochovy, která je ve zřejmém rozporu s Kantovým postulátem jsoucnosti Boha. Pro Blochovu naději totiž Bůh *není*, ale *bude*; avšak bude ne jako Bůh náboženské víry (jedno zda židovské, křesťanské, islámské či jiné), ale jako plně uskutečněné Království Člověka, dorostlého a dozrálého konečně do své vrcholné, a dokonce i nesmrtelné dokonalosti.“⁴⁰

Treba tiež spomenúť aj vplyv židovského filozofa Hermanna Cohena, pretože – ako uvádza B. Nitsche – bola to práve Cohenova soteriologická reinterpretácia Kanta, ktorá podnietila Schaefflera interpretovať stretnutie s Božím slovom ako prísľub milosti „z vonku“ a ako slovo nádeje. Podľa Nitscheho tým, že Schaeffler nenasledoval ani silnú verziu transcendentálneho myslenia v recepcii idealizmu, ani jej radikálnu dekonštrukciu vo frankofónnej recepcii Husserla a Heideggera, nepatrí do mainstreamu vnútro-katolíckeho diskurzu. Schaefflerov prínos však možno vidieť v novom svetle, pokiaľ ho situujeme do priestoru „štvorca“ post-metafyzických koncepcií (prístupov). Konflikt metód prvej filozofie (*Erstphilosophie*) medzi príslym transcendentálno-logickým spôsobom redukcie na jednej strane (Fichte, Krings), na strane druhej konzekventne „fenomenologickými“ cestami redukcie (Derrida, Levinas), môže

³⁸ Tamže, s. 53.

³⁹ SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, s. 183.

⁴⁰ SKALICKÝ, „Filosofie náboženství podle Richarda Schaefflera“.

viest z hľadiska (resp. v rámci) prvej filozofie ku komplementárnej úvahe v „reflektovanej rovnováhe“ zdôvodňujúcich stratégií (Rawls).

Voči tejto triáde diskurzu ponúka „Schaefflerova hermeneuticky dopĺňajúca koncepcia transcendentálno-dejinného myslenia, kantovskú – na postuláty nádeje orientovanú – no predsa dialogicky otvorenú a odkazujúcu formu zdôvodnenia (*Begründung*), ktorá sa komplementárne môže charakterizovať pojmom „postulatorickej“ (eschatologickej) redukcie.“⁴¹

Ad 3: Aký je Schaefflerov pohľad – ako pohľad *transcendentálneho filozofa* – na náboženskú skúsenosť a ako vníma vzťah náboženskej a racionálnej cesty k Bohu? Možno tvrdiť, že jeho základnou tézou je: náboženská skúsenosť bez postulátov rozumu je slepá, rozumové postuláty bez náboženskej skúsenosti sú prázdne. Rozumové postuláty sú výrazom nádeje a obe formy viery – náboženská a rozumová – sú podľa neho dvoma spôsobmi vytrvania v tom, „v čo dúfame, a dôkazom toho, čo nevidíme.“ (Hebr. 11,1) Schaeffler tým legitimizuje obe formy viery – náboženskú a rozumovú, sú to dve cesty vedúce k základu ľudskej nádeje, k jej oprávnenému prijatiu. Hovorí dokonca o „pribuzenstve“ filozofického učenia o postulátoch a náboženskej skúsenosti.

Náboženská skúsenosť znamená – v rámci špeciálnej *transcendentálnej filozofie* – možnosť skúsenosti Boha, najvyššej, alebo transcendentnej skutočnosti. Z tohto hľadiska ju potom môžeme chápať ako výraz autonómneho momentu všeobecnej ľudskej skúsenosti a nedá sa tu redukovať na praktiky obrátenia, vyznania, meditácie a pod.. V rámci transcendentálneho typu filozofie náboženstva preto primárne nejde o „skutočnosť Boha“, ktorý je chápaný ako zvláštny *objekt* náboženskej skúsenosti, ale ako jej *základ* (možno dodať zdroj, prvá umožňujúca príčina, resp. podmienka konštitujúca skúsenosť vôbec).⁴²

4. NIEKOĽKO POZNÁMOK A OTVORENÉ OTÁZKY

V koncepcii nemeckého filozofa je viacero tém a problémov, ktoré sa dožadujú objasnenia, bližšieho vysvetlenia, resp. otvárajú nové otázky.

⁴¹ Bernhard NITSCHKE, „Eine kleine Einübung in Richard Schaefflers große ‚Philosophische Einübung in die Theologie‘,“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 49 (2007): 117.

⁴² SCHMIDT, „Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff,“ s. 204–205.

Napr. problematika objektivity, odkrytia Božej prítomnosti v našej skúsenosti, možnosť filozofického postulovania osobného Boha a ďalšie. Zastavíme sa iba pri niektorých.

Z pohľadu kresťanskej filozofie nie je prekvapujúce, pokiaľ ten ktorý autor vychádza z predstavy jedného sveta, stvoreného Bohom, kde má všetko svoje „miesto“. Sveta, v ktorom je všetko stvorené jeho Slobodou tak, aby sme si pri poznávaní dokázali uvedomiť možnosť oslobodenia subjektu a objektu, ktorá je založená v danej (darovanej) štruktúre skutočnosti. Je však otázkou, ako by tomuto spôsobu uvažovania porozumel nekresťan a do akej miery je uvedený výklad udržateľný v konfrontácii množstva kultúr, svetonáhľadov, náboženstiev, či filozofií, ktoré sa v zásadných otázkach – a teda aj v pohľade na svet ako celok – rozchádzajú. Vzniká tak kľúčová otázka, ako chápať „nárok vecí“ a „odpoveď“, resp. „čítanie“ tohto nároku.

Stotožňujem sa s myšlienkami rakúskeho filozofa Ch. Tappa, či je vôbec korektné hovoriť o jednej „knihe sveta“, a nie skôr o „viacerých knihách“. Nemalo by byť práve najskôr demonštrované, že ide o jeden svet, bez toho, aby to bolo už vopred predpokladané? Nepredpokladá metafora jednej knihy už vopred, mlčky jedného autora? A ďalej: od jedného autora môžu predsa pochádzať viaceré knihy, alebo za množstvom kníh môžeme nájsť viacero autorov.⁴³ Pokiaľ Schaeffler bude ako premisu brať to, čo je nejasné a čo by malo byť zdôvodnené, celý jeho zámer je pochybný. Tapp výstižne poznamenáva, že je pochopiteľné chcieť zaručiť jednotu rozdielnych svetov skúsenosti. No otázkou zostáva, či skutočnosť naozaj zodpovedá tomuto želaniu. Dokonca si myslí, že hovoriť o jednom „základe skutočnosti“ je „notoricky nejasné“.⁴⁴

Podľa nemeckého filozofa Berndta Irlenborna možno Schaefflerovu koncepciu nazvať „reprezentacionalizmus“, keďže každá skúsenosť súdna môže byť chápaná ako javová podoba božského bytia, anticipačne poukazuje na „Praesentia Dei“. Táto teória je však v súčasnosti v kríze a vyvoláva otázku: ako sa dvojitosť reprezentovaného a reprezentujúceho sprostredkováva do jednoty reprezentácie? Irlenborn sa domnieva,

⁴³ V tejto súvislosti môžeme uviesť, že s podobným argumentom sa stretneme aj v súvislosti s kritikou Akvinského dôkazov Boha. Anglický autor P. Cole uvádza: „Jak to, že vše končí u jediného? Proč by musel zpětný postup vést k jediné první příčině? Na sobě nezávislé děje by přece mohly vést nazpět k na sobě nezávislým příčinám. Pak by nebyla jediná první příčina, ale mnoho prvních příčin.“ Peter COLE, *Filozofie náboženství*, Praha: Portál, 2003, s. 35.

⁴⁴ TAPP, „Zu Richard Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise,“ s. 148–155.

že jeho koncepcia sa nedá chápať bez toho, aby sme nerozlišovali rôzne stupne formy prítomnosti Boha vo svete (od skúsenosti zla, až po lásku k druhému). Problémom však je, že sám Schaeffler túto myšlienku odmieta. Irlenborn pripomína tiež slová M. Foucaulta: nemusíme si namýšľať, že k nám svet obracia svoju čitateľnú tvár, ktorú máme prečítať a rozlúštiť.⁴⁵

Ako vidno, Schaefflerov prístup sa môže javiť ako problematický, resp. nie celkom pochopiteľný a prijateľný z viacerých dôvodov. Jedným z nich je neproblematické prevzatie kresťanského spôsobu uvažovania, keď sa svet chápal ako miesto, kde môžeme nájsť, resp. vytušiť prítomnosť autora „knihy sveta“, čo bolo v 20. storočí a rovnako aj dnes neraz spochybňované a odmietané (filozoficky a aj niektorými teologickými koncepciami). Silným argumentom bola v uplynulom storočí konfrontácia s rôznymi podobami zla, najmä v dvoch svetových vojnách, ďalej rozmach biedy, násillia a prírodných katastrof. Dnes sme v podobnej situácii. Ďalším dôvodom sú jeho úvahy o „objektívnej platnosti zakúšaného nároku“ (*die objektive Geltung des erfahrenen Anspruchs*), resp. otázku o objektívne platnom. Dominujú skôr skúsenosti subjektívne, „relatívne“, sme konfrontovaní s množstvom výkladov, perspektív, subjektívnych mienok, relatívnych právd či poloprávd, dokonca s určitým spôsobom „boja“ voči objektivite. Výrazným reprezentantom takéhoto postoja je napr. súčasný taliansky filozof Gianni Vattimo, ktorý sa však sám považuje za kresťanského filozofa. Objektivita je u neho spätá s pravdou a tým s násillím. V jednom rozhovore dokonca tvrdí: „Poznám veľa krvipreliať spáchaných ľuďmi, ktorí verili, že vlastnia pravdu. Ešte som ale nikdy nepočul o krvipreliaťach, ktoré by boli spáchané fanatickými relativistami.“⁴⁶ V tejto perspektíve je relativita, pluralita svetov, výkladov a skúseností, oslobodzujúca a zabraňujúca násilliu. Pochopiteľne je to iba jeden z postmoderných pohľadov.

Môžeme vôbec mať zásadne inú skúsenosť, pri ktorej si uvedomujeme, že je to práve tá, o ktorej hovorí autor? Vyjadrené inými slovami: ako môžeme mať skúsenosť, pri ktorej povieme „toto platí objektívne“, resp. „toto volá a nalieha na nás“, „toto nás vyzýva k zmene nášho skresleného úsudku a myslenia“? A aká je cesta od tejto skúsenosti k prijatiu

⁴⁵ Bernd IRLNBORN, „Transzendente Hermeneutik der Gottesbeweise,“ in *Gott und Vernunft: Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers*, ed. Bernd Irlenborn – Christian Tapp, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2013, s. 156–173.

⁴⁶ Martin G. WEISS, *Gianni Vattimo: Einführung*, Wien: Passagen Verlag, 2012, s. 177.

oslobodzujúcej moci Boha, resp. v rámci filozofie k jeho postulovaniu? Tieto otázky považujem za dôležité.

Domnievam sa teda, že jedným z najproblematickejších miest jeho koncepcie je chápanie objektivity a jednotného „čítania knihy sveta“. Všetko je vystavené subjektívnym výkladom, perspektivizmu, v oblasti morálnej pretrváva u mnohých „vláda“ subjektívneho rozumu jednotlivca, ktorý určuje smer vlastnej vôle a rozhoduje o utváraní života, diferencuje morálne a nemorálne, resp. je k tejto diferencii ľahostajný. Nevedie nás práve „čítanie“ sveta a odpovedanie na „nárok vecí“ k rôznym odpovediam a pluralite? Neprehliadol a nepodcenil Schaeffler tých mysliteľov, ktorí zdôrazňovali pluralitu, jej legitimitu a nemožnosť zjednotenia diferencovaných výkladov sveta?

Na jednej strane zaiste dokážeme pochopiť Schaefflerovu myšlienku uzavretosti subjektu vo vlastnom svete, „v schránke“, vo vlastnej predpojatosti, čo je príčinou jeho neschopnosti k novej skúsenosti, odhaleniu zatiaľ nespoznatého, resp. pravdivého (aj keď sme si vedomí ťažkostí s používaním tohto pojmu), nemožnosti dospieť k novosti myslenia. Na druhej strane sme neraz svedkami utvrdzovania sa jednotlivcov v subjektívnom pohľade, výklade sveta, ktoré je iba umocnené ďalšími, novými skúsenosťami. Povedané inými slovami: pre jednotlivca nemusí rozširujúci sa horizont skúsenosti, ani osobný (resp. osobnostný) a profesionálny rast, ani poctivý dialóg s inými, ani stretnutie sa s rôznymi typmi náboženskosti, viesť k postulovaniu transcendentného božského základu, nespoznáva oslobodzujúcu moc Boha, o ktorej vypovedá nemecký filozof (ani ako nefilozofujúci jednotlivec, ani ako filozof). Práve naopak – všetko „svedčí voči nemu“, alebo prinajmenšom o ňom nevy-povedá. Príkladov by bolo možné uviesť viac. Aj filozofi, ktorí obhajujú objektivitu, nemusia dospieť k poňatiu Boha, ako o ňom hovorí Schaeffler. V mnohých prípadoch nenastáva ani zásadná osobná zmena či konverzia. V prípade, že v živote jednotlivcov predsa len začína „nová fáza v dialógu so skutočnosťou“ (ak použijeme Schaefflerov slovník), táto nie vždy vyústi v postulovaní resp. akceptácii transcendentného personálneho princípu. Rovnako ak jednotlivec už „nepočíta s tým, že celkový kontext novej skúsenosti by sa mu mohol zrútiť“ (opäť vyjadrené jeho slovami), nemusí to zdôvodňovať postulovaním posledného transcendentného základu. Poslednou inštanciou a pevnou pôdou môže byť pre neho svet a život sám. Tieto myšlienky pochopiteľne nesmerujú k zneváženiu úvah nemeckého filozofa, skôr poukazujú – z môjho pohľadu – na

viacero nejasností jeho konceptu, ďalej na vzácnosť tohto typu skúsenosti a na silné pôsobenie Schaefflerovho kresťanského predfilozofického východiska, ktoré výrazne vymedzuje smer jeho rozvíjania transcendentálnej filozofie.⁴⁷

Popri všetkých poznámkach, kritických pripomienkach a otázkach však zaiste nesmieme stratiť zo zreteľa hlavné idey nemeckého filozofa, jeho zámer a smerovanie.⁴⁸ Schaeffler nám chce predsa len zdôrazniť a upozorniť nás na skutočnosť, že rozum má schopnosť orientovať a vzťahovať sa k objektívne platnému. Množstvo rôznych výkladov skutočnosti, „jazykových hier“, svetov skúsenosti, síce už nevnímame (resp. nemusíme vnímať) ako časti jedného sveta a stojíme tak pred ich rozpormi, protikladmi a nesúladiami. Z pohľadu Schaefflera je však možné práve tento rozpor (či „rozpad“) jedného sveta prekonať postulátmi teoretického rozumu. Pretože všetky formy nároku skutočnosti na človeka môžu byť interpretované s ohľadom na základ nádeje, ktorý je v určitých typoch našej skúsenosti – obzvlášť v skúsenosti náboženskej – anticipačne prítomný. Oprávnenosť takejto poslednej jednoty však nemôže byť dokázaná, ale iba *verená* postulatorickou rozumovou vierou (*der postulatorische Vernunftglaube*). Podľa Schaefflera jednota pravdy garantuje konsonanciu právd. „Anticipatorická prítomnosť Boha v náboženskej skúsenosti robí plauzibilným základný postulát konsonancie všetkých spôsobov pravdy. ... Požiadavka konsonancie všetkých spôsobov pravdy s ohľadom na pluralitu osobitých kontextov skúsenosti, má jej podmienku možnosti v postuláte jednoty pravdy, ktorá v rámci teoretickej rozumovej viery môže byť chápaná ako jednota božského nároku.“⁴⁹

⁴⁷ Schaeffler tvrdí, že každá primeraná odpoveď na nárok skutočnosti, je zároveň službou jasu Božej veleby a slávy. Opäť je otázkou, ako tomu máme rozumieť. Možno Schaefflerove úvahy chápať a interpretovať v duchu Rahnerovho anonymného kresťanstva?

⁴⁸ Vychádzam v tejto pasáži z textu spomínaného Berndu Irlenborna, profesora dejín filozofie v Paderborne. Bernd IRLÉNORN, „Religiöse Erfahrung und postulatorischer Vernunftglaube. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie,“ in *Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, ed. Thomas M. Schmidt – Siegfried Wiedenhofer, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2010, s. 123 – 141.

⁴⁹ Tamtiež, s. 132.

ZÁVER

Schaeffler patrí medzi autorov nadväzujúcich na myslenie I. Kanta a rozvíjajúcich ho vlastným spôsobom. Ako som v úvode uviedol, myslením sa mu približoval český filozof a teológ Karel Říha.⁵⁰ Říha rovnako poukazoval na „prázdne miesto“ v Kantovom systéme a na možnosť rozvinutia jeho filozofie, potrebu ísť s „Kantom za Kanta“. „Kterým směrem? To nám naznačují jeho otevřené problémy. Kantův systém se ukazuje otevřený právě v myšlence osoby jako účelu. Je tedy nasnadě, že se dostáváme do sledu dialogického personalizmu.“⁵¹

Říha si kládal identickú otázku ako nemecký filozof: ako je možné sa po kopernikánskom obrate uvedomelo stretnúť s reálnym súcnom a na základe toho obnoviť platný „dôkaz“ Božej existencie, v ako zmysle a v akej podobe? Z môjho pohľadu viac posúval úvahy do roviny interpersonálnej, do kontextu dialogického vzťahu dvoch osôb, Schaeffler je všeobecnejší a hovorí o dialogickom vzťahu ku skutočnosti vôbec. Z tohto hľadiska sa koncepcia českého autora javí ako prijateľnejšia, bližšia, schodnejšia. Říha sa neraz odvolával na Emmanuela Lévinasa či Blondela, Schaeffler vo viacerých textoch používa pojmy „objekt“, „predmet“, „subjekt“ bez toho, aby preferoval a akcentoval vzťah dvoch osôb, alebo hovoril o tvári Druhého. Říha chcel rozšíriť a prehĺbiť východisko transcendentálnej filozofie a videl v ňom možnosti novej metafyziky, ktorá by bola možná iba v triadickom spôsobe myslenia – poznanie, chcenie, bytie. Môžeme konštatovať, že týmto zámerom kráčal tou istou cestou, resp. k tomu istému cieľu ako Schaeffler. „Tato „nová“ metafyzika by předcházela výtce, že zakotvení nepodmíněné platnosti poznání v trans-

⁵⁰ Ako uvádza J. Hrkút v súvislosti s transcendentálnou metódou, Karel Říha tiež poukazoval nielen na teoretické, ale aj praktické, „každodenné konzekvencie takéhoto spôsobu uvažovania: „Nemysleme však, že transcendentální metoda je nějaká čistá konstrukce filosofů, zcela odtržená od záležitostí denního života. Docela naopak. I my používáme onoho obratu k subjektu, kdykoliv nějakou praktickou otázku nedovedeme řešit na základě věcných důvodů. Téměř všechna důležitá rozhodnutí se dějí na základě oné pozornosti k subjektivní myšlenkové činnosti.“ Po sledovaní a po snád aj racionálnej analýze nie problému, ale našich vnútorných myšlienok získavame istotu pri rozhodovaní, ktorú sme predtým nemali. Vnútorná pozornosť a sebareflexia subjektu tak prispievajú k praktickým rozhodnutiam v našom každodennom živote. Ján Hrkút, „Transcendentální tomizmus B. F. Lonergana,“ *Filozofia* 65 (2010): 600–608.

⁵¹ Karel Říha, „Morální důkaz existence Boha podle Kanta,“ *Studia theologica* 14, č. 1 [47] (2012): 2.

cendentálním subjektu vede k „panování subjektu nad světem objektů“ a neumožňuje reflektovat dějinnost a interpersonalitu.⁵²

Říha rovnako ako Schaeffler hovoril o samostatnosti a zároveň oslobodzovaní sa subjektu, ktoré sa deje v dialógu; jeho podmienkou je sloboda Boha. „Dialog je aktuální jednota v rozdílnosti samostatných osob. Dialog tuto jednotu a samostatnost nejen předpokládá, nýbrž i vytváří: sjednocuje a osvobozuje k samostatnosti. Apriorním principem této dynamické jednoty v rozdílnosti je bytost, v níž nepodmíněná nutnost je nepodmíněnou svobodou, Bůh. Dialog s ním je nejvyšším naplněním lidských dějin. Tento dialog nabyl podoby Božích dějin s člověkem (dějiny spásy).“⁵³

Ako bolo v texte naznačené, rozvinutím Kantovej filozofie a transcendentálneho spôsobu myslenia, možno z pohľadu Schaefflera reagovať aj na Heideggerovu filozofiu a súčasne naplniť „úlohy“, ktoré Heidegger zanechal filozofickému mysleniu. Schaeffler tvrdí: kto popiera, že súcno na nás kladie nárok, devaluje súcno ako také. Bezprostredný prístup k bytiu vzbudzuje podozrenie. Tvrdiť, že iba bytie kladie na človeka nárok, znamená znehodnotiť (*abwerten*) súcno, chápať ho ako holý objekt. V takto chápanej ontológii ide o „scientistické chápanie súcna“, ktoré sám Heidegger kritizoval. Schaeffler je ale ešte radikálnejší, keď formu-

⁵² Karel ŘÍHA, „Transcendentální metoda,“ *Studia theologica* 9, č. 3 [29] (2007): 8. Český filozof videl nebezpečenstvo straty zmyslu pre realitu v neustálej sebareflexii subjektu, ktorá vedie k prázdnote a ničote (resp. k „znicotnění“). Prekonať túto imanenciu subjektivity je možné iba vyjdením zo seba, vzťahom k druhej neobjektivizovateľnej osobe, nielen k neosobnému objektu. Oddanosťou druhému a láskou k nemu vstupujem do nezaisteného priestoru. Stotožňoval sa s autormi, tak ako Schaeffler, ktorí Kantovi vyčítali zúžené chápanie skúsenosti, obmedzenej na model prírodných vied a nedostatočne zohľadňujúcej interpersonálnu a mravnú skúsenosť. Druhý človek mi zjavuje, kto som a kým mám byť, čo predpokladá mravnú konverziu, „zrieknutie sa“ seba, *kenosis*. Mravná konverzia je nesená Božou ústretovosťou, ktorá je „eminentní událost lidských dějin: je to zásadní proměna lidské transcendentality“. ŘÍHA, „Morální důkaz existence Boha podle Kanta,“ s. 27. Podľa Říhu transcendentálna metóda opomenula fenomenologické odhalenie, že naše poznanie je podmienené stanoviskom a úrovňou reflexie, ktoré vychádza z nášho slobodného rozhodnutia a vôle. Zároveň je chcenie podmienené a určované poznaním. Sú to dva samostatné akty a pritom momenty jedného duchovného aktu. Dialektika myslenia a konania „odkazuje k absolutní Nutnosti, jež je zároveň absolutní Svobodou – tj. k Bohu, jenž je imanentně přítomen naší lidské aktivitě a zároveň ji – právě v této imanenci – absolutně transcenduje.“ Karel ŘÍHA, „Vzájemné uzákladnění ontologie a etiky,“ *Studia theologica* 7, č. 1 [19] (2005): 39.

⁵³ Karel ŘÍHA, „Metafysika a dějiny,“ *Studie* 128–129 (1990): 94–106.

luje i ďalšiu otázku. „Nie je takéto chápanie ontologickej diferencie samo prameňom vlastného spôsobu onoho zabudnutia bytia (*Seinsvergessenheit*), ktoré neskorý Heidegger právom popísal ako zdroj najvyššieho nebezpečenstva?“⁵⁴ Domnieva sa, že bytie sa človeku odopiera i vtedy, keď si človek nárokuje bezprostredný prístup k nemu. Vyjavujúce sa bytie sa nám dáva „nepriamo“, prostredníctvom javových podôb (súcien), podobne ako Boh je „in omnibus et supra omnia“.

Zostáva otvorenou otázkou, či filozofia dokáže uvažovať o osobnom, slobodne pôsobiacom Bohu a či sa Schaefflerovi podarilo dostatočne ukázať, že rozvinutá transcendentálna filozofia je toho schopná. V jeho prípade ide o transcendentálny spôsob myslenia rozvíjaný kresťanským autorom; dá sa teda predpokladať, že bez kresťanského východiska dostáva rozvinuté transcendentálne myslenie inú podobu.

Z môjho pohľadu u Schaefflera silno rezonuje myšlienka dejinnosti nášho rozumu, nových „nárokov vecí“, s ktorými je konfrontovaný a tým vždy nového kladenia otázok a nových odpovedí na jednej strane a na strane druhej myšlienka jednej reality, založenej a „nesenej“ Bohom, ktorého prítomnosť v nej môžeme odkryť a ktorý nám ide v ústrety. Nie je vylúčené, že doteraz poznané bude nahliadané novým spôsobom a u konkrétneho človeka tak začína nová etapa jeho osobných dejín. Schaeffler sa nechce vzdať – v porovnaní napr. s niektorými postmodernými autormi – myšlienky jedného sveta a jeho božského základu. No nielen základu, ale aj jeho neustálej prítomnosti v tomto svete. To, čo je pre nekresťanského filozofa nepozorovateľné, je silným presvedčením kresťanského mysliteľa. Boh nie je „ďaleko“, ako prvá príčina pohybu, ale – v transcendentálnom zmysle – je prítomný v každodennosti a skúsenosti ako ich Pôvodca, ktorý sa nám však v tomto svete plným spôsobom dáva. Z tohto dôvodu sa mi zdá byť vhodné ukončiť túto štúdiu

⁵⁴ SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden*, s. 111. „Ontologická diferencia ako rozlíšenie medzi bytím a súcno neznamená oddelenie bytia a súcna na nejaké dve na sebe nezávislé entity, ale bytie je podľa Heideggera vždy bytím súcna. ... Vzťah k bytiu nie je vzťahom určitým, konkrétnym, napr. morálnym. Práve naopak, je to vzťah, ktorý každý konkrétny, určitý vzťah umožňuje. ... Ontologická diferencia sa totiž pohybuje mimo pojmu nadvlády: bytie nie je nejaké význačné súcno, nie je vyššie ani nižšie, ani vedľa neho, nie je pánom súcna, pretože vyššie a nižšie sú určeniami súcna, nie bytia.“ Andrea JAVORSKÁ, *Dejiny a dejinnosť v diele Martina Heideggera*, Bratislava: IRIS, 2013, s. 48–53. Odkazujem tiež na článok P. Labudu: Pavol LABUDA, „Heidegger a inkorporácia gréckej metafyziky do kresťanskej teológie,“ *Filozofia* 64 (2009): 804–809.

slovami K. Říha, pretože jeho slová vynikajúco vystihujú jadro Schaefflerovho myslenia, aj keď on nimi vyjadruje svoj vlastný filozofický postoj.

Radikální úkon lidské svobody, základní volba (*optio fundamentalis*) je obrácení (konverze) k Bohu; ta sama je už umožňována svobodnou Boží vstřícností. V této interpersonálně podmíněné proměně lidské transcendentality se možný „důkaz“ Boží existence stává živým setkáním s Bohem.⁵⁵

The Religious and Transcendental-Philosophical Concept of God in the Thought of Richard Schaeffler

Keywords: Richard Schaeffler; Transcendental Philosophy; the Concept of God; Philosophy of Religion; Karel Říha

Abstract: Richard Schaeffler is a contemporary German Christian philosopher, who is currently developing a new kind of transcendental philosophy. The paper focuses on the way he pursues thinking about God who, in his view, can be understood as "the freedom that sets one free". Schaeffler believes the designation is acceptable for both religion and philosophy. He is convinced that one can postulate a personal God philosophically in a post-Kantian, revised version of transcendental philosophy. Religious experience demonstrates what is being postulated philosophically. The philosophical concept of God is therefore not empty, but instead answers the experience of religious man. The paper also reflects on the thought of the Czech philosopher Karel Říha. He also belongs to those authors who like Schaeffler have developed the transcendental method in a new way. They both join one line of thought, agree in many aspects and Říha has referred many times to Schaeffler's works.

Doc. Martin Vašek, PhD.
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
94974 Nitra
mvasek@ukf.sk

⁵⁵ ŘÍHA, „Morální důkaz existence Boha podle Kanta,“ s. 28.