

Marionov projekt vyslobodenia Boha z metafyziky

Miroslav Kuric

V predhovore k talianskemu vydaniu svojho diela *Boh bez bytia* Jean-Luc Marion upresňuje jeho ciele na podklade nedorozumení, ktoré vznikli po publikovaní francúzskeho originálu.¹ Titulom diela sa nechce povedať, že Boh nie je, alebo že nie je Bohom.² Nastolený problém sa netýka Boha vo vzťahu k bytiu, ale bytia vo vzťahu k Bohu. Autor sa pýta, či je možné stotožniť bytie s Bohom, resp. či bytie má primát medzi Božiami menami. Jeho zámerom je sproblematizovať tvrdenie, že „Boh musí predovšetkým byť.“³ Ide tu vlastne o kritiku filozofov a teológov, ktorí uvažujú o Bohu na báze bytia. Marion ako teológ berie na vedomie aktuálnu situáciu vo filozofickom myslení, ktoré je poznačené krízou tradičných metafyzických pojmov a následnou diskusiou o „smrti Boha“: „Snažíme sa, našťastie po mnohých iných (nech sa pripomenie najmä Emmanuel Lévinas), premyslieť otázku Boha aj napriek koncu metafyziky.“⁴ Marion je presvedčený, že nedôvera voči mysleniu, ktoré vychádza z bytia, nemôže spochybniť otázku Boha. Veď Boh presahuje každé meno a nemožno ho determinovať nijakým filozofickým pojmom Boha. Práve západná metafyzika zatemnila svojimi pojmami Boha kresťanskej viery, ktorý sa v Ježišovi Kristovi zjavuje ako Láska. V tejto perspektíve je Marionovo dielo pokusom o vyslobodenie Boha kresťanskej teológie z metafyziky. Pritom metafyzika má pre Marionu ten význam, ktorý mu dáva Martin Heidegger, čiže myslenie, ktoré je určené ontologickou diferenciou.⁵ Naším cieľom je teda prezentovať tento Marionov projekt vyslobodenia Boha z metafyziky a vysloviť niekoľko kritických poznámok k jeho realizovateľnosti so zreteľom na opcie, ktoré ho sprevádzajú.

Východiskom Marionovej kritiky otázky bytia ako východiska pre nastolenie otázky Boha je podozrenie z konceptuálnej idolatrie, ktoré aplikuje na príslušný metafyzický pojem Boha: „Konceptuálny idol má miesto, a to metafyziku; má funkciu, a to teológiu v ontoteológii; má definíciu, a to *Causa Sui*.“⁶ Metafyzika je teda vlastným miestom konceptuálnej idolatrie, ktorá sa utvára v rámci spojenia ontológie a teológie, pričom vrcholí v uvedenom pojme Boha. Marion týmto prijíma Heideggerovu tézu o ontoteologickej konštitúcii metafyziky.⁷ Termín „ontoteológia“

¹ J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris: Fayard, 1982; tal.: *Dio senza essere*, Milano: Jaca Book, 1984, s. 9–11.

² Z jazykovej stránky je potrebné poznamenať, že francúzsky výraz *Dieu sans l'être* je dvojznačný, lebo predložka *sans* môže uvádzať buď substantívum s určitým členom alebo infinitív s osobným zámenom (v druhom prípade by sa dal uvedený výraz preložiť ako „Boh, ktorý ním nie je“).

³ MARION, *Dio senza essere*, s. 18.

⁴ MARION, *Dio senza essere*, s. 11.

⁵ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 11.

⁶ MARION, *Dio senza essere*, 55. Idol, resp. ikona indikujú podľa nášho autora dva spôsoby jestvovania určitých súcien, ktoré závisia od kvality pohľadu na ne. Ikona otvára ľudský pohľad pre neviditeľný svet, zatiaľ čo idol ho uzatvára v sebe samom. Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 21.

⁷ Porov. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, 1957, s. 31–67.

bol pôvodne utvorený Kantom v opozícii k termínu „kozmeteológia“ a vyjadroval jeden typ transcendentálnej teológie.⁸ Avšak v Heideggerovom myslení nadobúda tento termín význam esencie celej západnej metafyziky: „Ontoteologická konštitúcia metafyziky pochádza z aktívneho pôsobenia diferencie, ktorá drží vo vzájomnom vzťahu i odlišnosti bytie ako základ a súcno ako založené-zakladajúce.“⁹ Ontologická diferenciacia (*Sein / Seiende*) je podľa Heideggera neprekročiteľným horizontom ľudského myslenia, pričom v celej tradícii západnej metafyziky nebola nikdy premyslená do dôsledkov. Bytie je v metafyzike myslené iba ako podmienka možnosti súcna, ako jeho nemyslený fundament. Inak povedané, filozofické myslenie zabúda na bytie ako také a redukuje ho na bytie súcna, resp. na bytie najvyššieho súcna v zmysle prvotnej príčiny. V tomto kontexte nachádza Heidegger dôvod toho, že Boh nutne vstupuje do metafyziky ako výsledok požiadavky fundovať súcno. Boh je *ens supremum*, najvyššie súcno, ktoré je fundamentom a príčinou všetkých ostatných súcien. Metafyzika je teda súčasne ontológiou i teológiou, čiže esenciálne je onto-teo-lógiou.

Problémom uvedeného spôsobu myslenia je podľa Mariona to, že vstup Boha do metafyziky nezávisí od neho, ale od jej ontoteologickej konštitúcie, v rámci ktorej je determinovaný ako *Causa Sui*: „Boh' sa determinuje na základe a v prospech toho, čo metafyzika môže umožniť, pripustiť a tvrdiť.“¹⁰ Metafyzika si tak utvára určité chápanie Božej transcendencie na báze účinnej príčiny ako fundamentu súcna. Avšak takéto chápanie Boha je podľa Mariona nielen veľmi chudobné,¹¹ ale je aj idolatrické, lebo na miesto Boha nastupuje pojem Boha. Týmto spôsobom ľudská reč rozhoduje o tom, čo Boh je, čiže definuje ho určitým pojmom. Podľa Mariona toto stotožnenie Boha s *Ens causa sui* je prvým typom konceptuálnej idolatrie a prejavuje sa buď afirmatívne (dôkazy Božej existencie) alebo negatívne (negácia Božej existencie). Pritom v oboch prípadoch Boh je nahradený pojmom Boha (= idolom) a iba vďaka tomu môže byť jeho existencia dokazovaná alebo negovaná. V skutočnosti je však dokazovaný, resp. negovaný iba určitý pojem Boha. Z tohto dôvodu náš autor naznačuje možnosť premyslieť otázku Boha mimo rámec ontoteológie (stotožnenie Boha so súcnom), ktorá svojimi pojmami Boha vedie ku konceptuálnemu ateizmu. Konkrétne to znamená, že snaha o prekonanie prvého typu idolatrie otvára cestu k stotožneniu Boha s bytím ako takým (*Ipsum esse*), ktoré je myslené v rámci ontologickej diferencie vo svojej pôvodnosti.

Avšak podľa Mariona ani takýto pokus o vyslobodenie Boha z idolatrie ľudského myslenia nie je a nemôže byť úspešný: „Môžeme povedať, že aj v tomto prípade už druhý krát a za hranicou vlastnej idolatrie metafyziky je aktívna ďalšia idolatria, ktorá

⁸ „Transcendentálna teológia alebo mieni odvodiť existenciu prabytosti zo skúsenosti vôbec (bez bližšieho určenia sveta, ku ktorému patrí) a nazýva sa kozmeteológiou, alebo sa domnieva, že jej existenciu spozná čírymi pojmami bez pomoci akejkoľvek skúsenosti, a nazýva sa ontoteológiou.“ I. KANT, *Kritika čistého rozumu*, Bratislava: Pravda, 1979, s. 391.

⁹ „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz, die Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes aus- und zueinanderhält.“ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, s. 63.

¹⁰ MARION, *Dio senza essere*, s. 53.

¹¹ Marion v tejto súvislosti cituje Heideggera: „K takémuto Bohu sa človek nemôže ani modliť ani priniesť obeť. Pred *Causa Sui* nemôže človek ani poklakať ani spievať a tancovať.“ MARION, *Dio senza essere*, s. 53; porov. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, s. 64.

je vlastná mysleniu na báze bytia ako takého.¹² Tento druhý typ konceptuálnej idolatrie spočíva v tom, že otázka Boha predpokladá ontologickú diferenciu ako nutnú podmienku mysliteľnosti a poznateľnosti Boha. Totiž, ak by sa ontologická diferencia chápala ako to, čo podmieňuje otázku Boha, stala by sa tiež konceptuálnym idolom, ktorý v sebe uzatvára Boha. Z tohto dôvodu Marion chce prekonať nielen ontoteológiu (prvý typ idolatrie), ale aj samu ontologickú diferenciu ako horizont otázky Boha (druhý typ idolatrie): „Myslieť Boha bez žiadnej podmienky, vrátane bytia, teda bez toho, aby sme Boha vpísali do súcna alebo ho charakterizovali ako súcno.“¹³

Teda, náš autor je presvedčený, že ontologická diferencia neposkytuje taký priestor, v ktorom by bol Boh mysliteľný ako Boh, čiže nie idolatrickým spôsobom. Hoci projekt vyslobodenia Boha z metafyziky vychádza z Heideggerovho myslenia, jeho ambíciou je prekonať rámec Heideggerovej ontologickej diferencie, ktorú chápe iba ako negatívny moment takého premyslenia otázky Boha, ktoré chce vstúpiť do sféry ľudsky nemysliteľného: „V otázke Boha jasne pripúšťame to, že Boh je mysliteľný iba ako niečo nemysliteľné, čo rovnakou mierou presahuje všetko, čo si o ňom môžeme i nemôžeme myslieť.“¹⁴ Inak povedané, pre ľudské myslenie je Boh nemysliteľný, čiže esenciálne nedeterminovateľný. Z tohto dôvodu špekulatívne premyslenie otázky Boha nemá inú možnosť ako sa obrátiť na biblické zjavenie, podľa ktorého Boh je predovšetkým *Agape*.¹⁵ Marion je presvedčený, že práve toto Božie meno umožňuje vyslobodenie Boha z obidvoch typov konceptuálnej idolatrie: „Táto úloha, nesmierna a v istom zmysle doteraz neriešená, vyžaduje konceptuálne spracovanie lásky... aby sa tak mohla úplne rozvinúť jej špekulatívna sila.“¹⁶ Teda nie metafyzika bytia,¹⁷ ale metafyzika lásky, nakoľko láska nevyžaduje predbežné podmienky a tým vylučuje každú možnosť konceptuálnej idolatrie: „Láska miluje nepodmienené, jednoducho preto, že miluje, a navyše miluje bezhranične, bez obmedzenia.“¹⁸ Láska sa buď prijíma alebo sa odmieta, je totiž záležitosťou vôle a nie rozumu. Na rozdiel od pojmu, ktorý „odovzdáva v znaku to, čo ním ľudský duch pochopil“,“¹⁹ láska sa nesnaží pochopiť, láska sa dáva. Z tohto dôvodu *Agape* ako prvé Božie meno umožňuje prekonať idolatriu podmienenosti Boha zo strany ľudského myslenia: „Boh sa môže dať myslieť bez idolatrie výlučne iba na báze seba samého, môže sa dať myslieť iba ako láska a teda ako dar, môže sa myslieť iba ako myslenie daru.“²⁰ Poznávať Boha myslením znamená prijať tento dar a opätovať ho, čiže nemožno poznávať Boha bez lásky k Bohu.²¹ Dodajme iba toľko, že nemožno nesúhlasiť s touto konklúziou.

Jednako napriek nášmu súhlasu s uvedeným záverom, Marionov projekt špekulatívneho premyslenia otázky Boha mimo rámec ontologickej diferencie implikuje viaceré rozhodnutia, ktoré chceme urobiť predmetom kritickej diskusie. Prvá po-

¹² MARION, *Dio senza essere*, s. 62.

¹³ MARION, *Dio senza essere*, s. 66.

¹⁴ MARION, *Dio senza essere*, s. 67.

¹⁵ Porov 1 Jn 4,8.

¹⁶ MARION, *Dio senza essere*, s. 68.

¹⁷ „Hlavné pomenovanie Boha ako Bytie a skrze Bytie nemôže byť zdôvodnené... čírym a jednoduchým odkazom na verš Exodus 3,14.“ MARION, *Dio senza essere*, s. 98.

¹⁸ MARION, *Dio senza essere*, s. 69.

¹⁹ MARION, *Dio senza essere*, s. 30.

²⁰ MARION, *Dio senza essere*, s. 70.

²¹ „Avšak čo znamená pre myslenie dať sa, ak nie milovať?“ MARION, *Dio senza essere*, s. 70.

známka sa týka Marionovho podozrenia, že každé konceptuálne poznávanie Boha na báze bytia má idolatrický charakter. Samozrejme, že je možné i potrebné kritizovať konkrétne filozofické pojmy Boha (*Causa Sui...*). Avšak poznačiť všetky pojmy Boha pečiatkou idolatrie je otázne. Totiž, aj keď konceptuálna idolatria je nepochybne možná, je potrebné pýtať sa, či vyplýva zo samej povahy pojmov, alebo je skôr dôsledkom zlého používania pojmov.²² Je naozaj nevyhnutné, aby každý filozofický pojem Boha fungoval ako idol? Podľa Mariona žiaden pojem Boha nedosahuje Boha ako takého kvôli svojej radikálnej imanencii v ľudskej mysli. Pojem Boha je vždy iba obrazom, ktorého modelom a mierou je v konečnom dôsledku vždy človek. Inak povedané, konceptuálna idolatria kulminuje v autoidolatrii človeka.²³ Z tohto dôvodu sa Marion usiluje premyslieť otázku Boha na báze Boha samého, lebo iba „Boh hovorí dobre o Bohu.“²⁴

K uvedenému zámeru je potrebné poznamenať, že Božie zjavenie v rámci dejín spásy je istotne prvoradým a bezpečným prameňom poznania Boha kresťanskej viery. Je však otázne, či okrem zjavenia Boha v Ježišovi Kristovi nejestvuje nijaká iná možnosť spoznávať Boha spôsobom, ktorý by nebol idolatrický. Zdá sa, že Marion takúto možnosť vylučuje a vnuká nám presvedčenie, že *theologia naturalis* je nemožná: „Boh, ktorý sa zjavuje, nemá nič spoločné (aspoň principiálne a za predpokladu, že to sám nedovolí) s Bohom filozofov, mudrcov a prípadne poetov.“²⁵ Náš autor sa stotožňuje s tézou o neredukovateľnej heteronómii filozofického a teologického poznávania Boha. Pritom západná tradícia filozofického myslenia nebola nikdy úplne indiferentná voči otázke Boha. V metafyzike vládlo presvedčenie, že je možné tematizovať otázku Boha, čiže vypracovať taký pojem Boha, ktorý by rešpektoval jeho transcendentnosť. Inak povedané, konceptuálna idolatria je síce možná, ale nie je nutná, čiže nevyplýva zo samej povahy pojmov, ale z ich zlého používania.

Konkrétne, v pozadí Marionovho radikálneho odmietania filozofických pojmov Boha stojí také chápanie konceptu, ktoré je dôsledkom abstraktnej opozície rozumu a vôle poznávajúceho subjektu.²⁶ Aj Marion sa zaraďuje k tým autorom, ktorí sa snažia vyslobodiť Boha z akejkoľvek ľudskej podmienenosti. Avšak táto snaha je inšpirovaná aktuálne prevládajúcou nedôverou v schopnosť ľudského rozumu spoznať toho, ktorý je *maius quam cogitari possit*.²⁷ Antimetafyzický protest je legitímny v tej miere, v akej určitá metafyzika redukuje to, čo je reálne jestvujúce, na jeho reprezentáciu v ľudskej mysli. Avšak takéto myslenie, ktoré je základom konceptuálnej idolatrie, je dôsledkom nelegitímneho separovania poznávania a chcenia, resp. pravdy a lásky. V skutočnosti chcenie je dušou každého autentického poznávania. Nič naozaj nepoznáme, ak to nechceme poznať. Rozum a vôľa sú síce dve odlišné schopnosti človeka, ale vzájomne úzko späté a reálne zjednotené v konkrétnej aktivite konajúceho subjektu, ktorý chce poznávať a poznáva, čo chce. Obidve tieto schopnosti sú zamerané na to, čo je

²² Porov. R. VIRGOULAY, „Dieu ou l'être?“ *Recherches de science religieuse* 72 (1984): 191.

²³ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 45.

²⁴ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 169 (je to citácia Pascala).

²⁵ MARION, *Dio senza essere*, s. 74.

²⁶ Porov. P. GILBERT, „Il rapporto tra Dio ed essere nella filosofia francese recente,“ *Civiltà Cattolica* 139 (1988): 348.

²⁷ „Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.“ ANZELM Z AOSTY, *Proslogion* 15.

reálne, a to tak, že poznanie zjednocuje chcené dobro s ľudským duchom a chcenie zas zjednocuje ľudského ducha s poznaným dobrom.²⁸ Nijaký koncept, a teda ani koncept Boha, nemôže byť vytrhnutý z celkového kontextu ľudskej aktivity, v rámci ktorej plní funkciu mediácie láskyplného zjednotenia ľudského ducha s poznaným a chceným dobrom. Poznávať a milovať sú dve stránky toho istého vzťahu ľudského ducha k tomu, čo sa mu dáva poznať a milovať. Cirkularita poznania a chcenia je efektívne realizovaná v konkrétnej aktivite ľudského subjektu. Autentické konceptuálne poznávanie Boha je zo svojej povahy podmienené a zavŕšené láskou k Bohu: láska dáva hĺbku poznaniu a poznanie dáva hĺbku láske.²⁹

Druhá poznámka v súvislosti s projektom vyslobodenia Boha z metafyziky sa týka pojmu bytia. Totiž, ak aj pripustíme tézu, že Boh je mysliteľný bez bytia, je otázne, či bytie je mysliteľné bez Boha. Inak povedané, tematizovať otázku Boha bez bytia sa dá iba vtedy, ak sa najprv tematizuje bytie bez Boha.³⁰ V tejto súvislosti je potrebné upozorniť na skutočnosť, že Marionovo dielo sa vyhýba otázke stvorenia. Dá sa predpokladať, že je to motivované snahou autora obísť metafyziku, ktorá od čias Descartesa chápe Božiu stvoriteľskú činnosť na báze účinnej kauzality.³¹ Jednako Marion venuje pozornosť niektorým biblickým textom, v ktorých sa vyskytuje termín súcno (*to on*) a substancia (*ousia*), ktoré figurujú aj v metafyzike bytia.³² Avšak ich exegézou Marion dospieva k afirmácii Božej indiferencie voči akejkolvek diferencii v rámci stvorenia, čiže tak ontická diferencia (medzi súcnom a ničotou) ako aj ontologická diferencia (medzi bytím a súcnom) sú indiferenciou vzhľadom na diferenciu, ktorá jestvuje medzi Bohom a svetom.³³ Božia múdrosť je indiferentná vzhľadom na múdrosť sveta (filozofia).

Je však otázne, či afirmácia Božej indiferencie voči základným štruktúram stvoreného sveta nie je krokom mimo kresťanského chápania vzťahu medzi svetom a jeho Stvoriteľom. Diskreditovať ontológiu znamená neuznať vlastnú hodnotu tvorstva: ako však neuznať jeho hodnotu, ak vyšlo z Božích rúk? Ak Boh dáva bytie svetu, tak bytie sveta vylučuje absolútnu separáciu od svojho Stvoriteľa, resp. vylučuje indiferenciu Daru voči jeho daru. Kresťanská filozofia tradične uznávala stvorený svet ako miesto poznávania Stvoriteľa. Stvorený svet je teofániou, je manifestáciou Stvoriteľa. Otázka bytia sa preto nutne stretáva s otázkou Boha v rámci stvorenia. *Theologia naturalis* je v tejto perspektíve interpretáciou daru bytia, ktorý Boh neustále dáva svetu a v ktorom sa Boh dáva ľudskému mysleniu.

Samozrejme, že nemožno stotožniť *tout court* bytie s Bohom. Nemožno totiž nebrať do úvahy, že *inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*.³⁴ Vzťah podobnosti a súčasne nepodobnosti medzi stvorením a Stvoriteľom je tradične vyjadrený analogickým charakterom reči o Bohu. Avšak „zdediť Heideggerovu otázku bytia znamená zdediť odmietanie analógie.“³⁵

²⁸ Porov. P. GILBERT, *Semplicità del principio*, Casale Monferrato: Piemme, 1992, s. 171–172.

²⁹ Porov. VIRGOULAY, „Dieu ou l'être?“ s. 191.

³⁰ Porov. J. -Y. LACOSTE, „Penser à Dieu en l'aimant,“ *Archives de philosophie* 50 (1987): 264.

³¹ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 134.

³² Ide o texty Rim 4,17; 1 Kor 1,28; Lk 15,12–13.

³³ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 119.

³⁴ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, § 806.

³⁵ Porov. LACOSTE, „Penser à Dieu en l'aimant,“ s. 265.

V pozadí diskvalifikácie filozofického poznávania Boha stojí odmietanie analogickej predikácie *in divinis*. Heideggerovo bytie nie je ani bytím súcna, ani bytím Boha. Jeho chápanie bytia je veľmi blízke antickému mysleniu, podľa ktorého je bytie anonymná a neosobná sila, ktorá všetko dominuje (nutnosť) a riadi život ľudí i bohov (osud).³⁶ Bytie je akoby jednoznačným horizontom manifestácie každej ontickej plurality. Všetko, čo vstupuje do horizontu bytia, je pod vládou bytia. Z tohto dôvodu Boh kresťanskej viery, ak má zostať Bohom, nemôže vstúpiť do horizontu bytia. Je to posť, ktorý upiera Bohu právo manifestovať sa mimo biblického zjavenia. Paradoxne Boh môže všetko, ale nemôže a nemá byť. Odmietanie analógie je azda motivované snahou chrániť Božiu transcendentnosť: všetky Božie mená majú iba negatívnu funkciu, čiže majú ukázať, že je nemožné akékoľvek pojmové pochopenie Boha.³⁷ Inak povedané, všetky Božie mená manifestujú iba ich nekonečný odstup, resp. vzdialenosť od Boha.

Jednako ani negatívna funkcia Božích mien nemôže byť absolutizovaná. Boh je totiž väčší nielen ako každá podobnosť, ale aj ako každá nepodobnosť medzi ním a stvoreným svetom. Boh presahuje nielen každú afirmáciu, ale aj každú negáciu. Aj apofatická teológia Božích mien by bola vystavená riziku idolatrie, ak by sa chápala ako niečo definitívne v rámci ľudskej reči o Bohu. V tejto perspektíve analogický charakter predikácie Božích mien neznačí nič iné ako dialektiku afirmácie i negácie podobnosti medzi stvoreným svetom a Stvoriteľom. Božia transcendentnosť vyžaduje, aby sa nikdy nezabudlo na relatívnosť každej kryštalizácie konceptuálnej práce v jej katafatickom i apofatickom prevedení.³⁸ Navyše, samo uprednostnenie daru či lásky pred bytím v rámci teológie Božích mien vôbec nerieši otázku rešpektovania Božej transcencie. Ani láska nemôže uniknúť analógii, ak má mať miesto v ľudskom myslení, ktoré musí nutne rozlišovať medzi láskou stvorenej bytosti a láskou Stvoriteľa (*analogia caritatis*).

Tretia poznámka, ktorú chceme vysloviť v súvislosti s Marionovým projektom vyslobodenia Boha z metafyziky, sa týka spôsobu, ktorým náš autor prezentuje vzťah filozofie a teológie: „Viera nemôže pochopiť myslenie a myslenie nemôže pochopiť vieru.“³⁹ Totiž, radikálna separácia bytia od Boha má za následok úplnú separáciu filozofie od teológie.⁴⁰ Je zrejme, že je to opäť dôsledok rozhodnutia nášho autora vziať si filozofiu Martina Heideggera ako východisko teologickej reflexie. Sám Marion pripomína, že Heidegger kladie jasnú a neprekročiteľnú deliacu líniu medzi teológiu a filozofiu: „Bytie nemožno stotožniť s Bohom a nikdy by som neriskoval tematizáciu esencie Boha pomocou bytia... Ak by som ešte raz začal písať teológiu – k čomu sa občas cítim nabádaný – tak potom termín bytie by v nijakom prípade nesmel vstúpiť na scénu. Viera nepotrebuje myslenie o bytí.“⁴¹ Je prirodzené, že viera nepotrebuje myslenie o bytí, ale je otázne, či teológia nepotrebuje filozofiu. Heideggerova separácia filozofie od teológie sa opiera o presvedčenie, že obidve disciplíny reprezentujú dva nezlučiteľné existenciálne postoje: filozofia je neustálym hľadaním, a kto

³⁶ Porov. E. CORETH, „Fuga o avvento degli dei?“ *Rassegna di teologia* 37 (1996): 592.

³⁷ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 134.

³⁸ Porov. LACOSTE, „Penser à Dieu en l'aimant,“ s. 269.

³⁹ MARION, *Dio senza essere*, s. 86.

⁴⁰ Porov. VIRGOULAY, „Dieu ou l'être?“ s. 179.

⁴¹ *Aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*, Zürich 1952; citované v MARION, *Dio senza essere*, s. 84.

hľadá, nemôže nájsť, lebo už by nebol hľadajúci, zatiaľ čo teológia už vlastnú istotu odpovedí na základné otázky človeka. Z tohto dôvodu je Heideggerova *Seinsfrage* metodicky agnostická, čiže indiferentná voči otázke Boha: „Ten, kto pozná teológiu v jej historickom dozrievaní tak v rámci kresťanskej viery ako aj v rámci filozofie, dnes uprednostňuje v oblasti myslenia mlčať o Bohu.“⁴² Avšak táto Heideggerova opcia (kresťanská filozofia je *contradictio in terminis*), ktorá figuruje aj v diele Mariona, je otázna, nakoľko úplná separácia filozofie od teológie nie je indiferentnou vecou ani pre samu teológiu. Totiž, teológia predpokladá minimálne to, že Boh zjavenia je človekom poznaný ako Boh. To znamená, že medzi filozofickým a teologickým poznávaním Boha musí jestvovať určitá epistemologická homogenita.⁴³ Vo filozofickom i teologickom myslení sa uplatňujú tie isté základné princípy poznávania, ktoré závisia od statusu človeka ako Božieho stvorenia. Ak sa tieto podmienky uplatnia autentickým spôsobom, stávajú sa vlastne podmienkami možnosti Božieho zjavenia v dejinách spásy. Navyše, ak teológia je reflexiou kresťanskej viery, tak sa nezaobíde bez istého súboru mimobiblických pojmov, ktoré sú vypracované ľudským rozumom tak, že otvárajú cestu k tomu, čo ich nekonečne presahuje.

Napokon chceme na záver pripojiť ešte jednu poznámku, ktorá sa týka Marionovho postoja k Anjelskému učiteľovi. Totiž, v spomínanom predhovore k talianskemu vydaniu svojho diela Marion výslovne poznamenáva, že jeho kontestácia bytia ako prvého Božieho mena nie je namierená proti teológii Tomáša Akvinského.⁴⁴ Jednako pripúšťa, že nesúhlasí s Tomášovou opciou uprednostniť bytie pred dobrom v rámci teológie Božích mien, lebo ani *Ipsum Esse Subsistens* ako pojem Boha neuniká podozreniu konceptuálnej idolatrie.⁴⁵ Podľa Mariona Tomáš Akvinský stojí na počiatku teologického myslenia, ktoré zaradilo Boha kresťanskej viery do metafyziky bytia.⁴⁶ Toto zaradenie je počiatkom všetkých ďalších deformácií otázky Boha vo filozofickom myslení až po „smrť Boha“.⁴⁷ Jednako náš autor uskutočnil určité *retractatio* vo vzťahu k Tomášovi Akvinskému vo svojej neskoršej štúdii o ontoteológii v diele Anjelského učiteľa.⁴⁸ Uznáva, že Tomášov metafyzický koncept bytia (*esse commune*)

⁴² HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, s. 45.

⁴³ Porov. VIRGOULAY, „Dieu ou l'être?“ s. 181.

⁴⁴ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 9.

⁴⁵ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 108.

⁴⁶ „V krátkosti, ak aj prijmeme predpoklad, že Exodus 3,14 nám udáva jedno Božie meno, je ešte potrebné upresniť, či je aj prvým Božím menom. Nijaká exegéza, nijaký filologický fakt, nijaký objektívny výskum nemôže urobiť alebo zdôvodniť tento krok; jedine teologické rozhodnutie môže mať k nemu prístup a potom retrospektívne sa oprieť o literárne argumenty. Toto teologické rozhodnutie urobil Tomáš Akvinský, a to pri plnom poznaní problému, nakoľko ho sformuloval pri diskusii o Dionýzovom diele *O Božích menách*.“ MARION, *Dio senza essere*, s. 100.

⁴⁷ Porov. MARION, *Dio senza essere*, s. 109.

⁴⁸ „Dlhý čas sa zdalo byť zrejým, že pre Tomáša Boh musí byť myslený na báze bytia a debata sa týka iba determinácie tohto bytia: existencia alebo koncept, vnútorná alebo vonkajšia analógia, metafyzika alebo transcendentálny... Týmto spôsobom sa tiež zdalo byť jasné, že spochybnenie primátu bytia ako transcendentálneho alebo ako horizontu znamená spochybnenie základnej pozície Tomáša Akvinského v otázke Boha.“ K tomuto textu Marion pripája nasledujúcu poznámku pod čiarou: „Takáto bola aj moja pozícia, po mnohých iných mysliteľoch, zvlášť v diele *Boh bez bytia*. Je jasné, že musím, a to s radosťou, dnes prezentovať *retractatio* v tomto bode.“ J. L. MARION, „Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie,“ *Revue Thomiste* 95 (1995): 65.

vylučuje možnosť jednoznačného zaradenia Boha do horizontu bytia.⁴⁹ *Esse divinum* v žiadnom prípade nepatrí do rámca ontoteológie, určenej ontologickou diferenciou: „Tomáš Akvinský... rozvíja *esse*, ktoré je radikálne odlišné tak od *ens* i od *conceptus univocus entis* ako aj od bytia, ako ho chápe Heidegger.“⁵⁰ V tomto zmysle možno chápať tézu „Boh bez bytia“ ako tomášovskú tézu.

Marion's project on liberating God from metaphysics

Key words: God, being, metaphysics, ontological difference, ontotheology.

Summary: In *God without Being*, Marion explores various ways of thinking of God as 'beyond being'. In fact, he sees both philosophers and theologians as often 'idolatrous' in the sense of postulating God as the highest 'Being'. Marion is trying to reverse the very way in which philosophy and theology have usually operated and to push them in a truly radical direction. Instead of beginning with our categories and ways of thinking, he is attempting to turn the whole approach around. The question is whether he can do this: the paper presents Marion's project with some critical remarks. It seems there is something inherently problematic with this Marion's project.

⁴⁹ Tomášovo *Ipsum Esse Subsistens* nie je determináciou Božej esencie: „Sed hoc nomen *Qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquod additum, et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum.“ T. AKVINSKÝ, *Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi* 8,1,1,4.

⁵⁰ MARION, „Saint Thomas,“ s. 58.