

MOŽNOSTI ČLOVEKA A JEHO POZNANIA NA CESTE K BOHU

Martin Mihálik

Abstract. The condition of all human thinking is openness for absolute being. Karl Rahner has based his work on this proposition. He investigates human thinking, his condition, and the question and logic construction of this proposition, and points the way, on which men walk to God. According to Rahner, the way moves from reason to faith. But to have faith, to hear the revelation of God, is not a possibility because of human reason. Man has to wait for God. In this article, I will point the way, from reason to faith according to Rahner and explain consequence, which establishes the relationship between faith and reason, God and person.

Úvod

Riešenie teologických problémov vychádza z interpretácie Božieho zjavenia, prijatého a reflektovaného človekom. Metóda ako a z akého východiska sa tieto problémy teológmi riešia, sa odlišuje nielen vzhľadom na danú dejinnú epochu, ale aj na školu, prípadne kontext, z ktorého daný teológ vychádza. Jeden z najvýznamnejších teológov 20. storočia Karl Rahner (1904 – 1984) rozlišuje dva základné prístupy k teologickej problematike. Možno podľa neho začať „zhora“, analýzou prijatej pravdy a na základe tejto analýzy potom premýšľať o Bohu, jeho zjavení, o človeku a jeho možnej budúcej večnosti. Druhou možnosťou je začať u človeka, vziať na preskúmanie možnosť prijatia Božieho zjavenia a neskôr aj samotnú skutočnosť, teda to, ako človek k Bohu pristupuje, ako rastie vo viere k nemu. V tomto príspevku sa zameriame práve na niektoré Rahnerove idey jeho chápania človeka, ktorý pýtajúci sa na stále nové otázky, smeruje k nepodmienenému a na hranici svojich prirodzených možností ostáva otvorený pre možné Božie zjavenie. Vyberieme sa teda druhou cestou. Z toho dôvodu sa budeme zaoberať najmä vzťahom viery a náboženskej filozofie v ľudskom poznávaní tak, ako to chápe Rahner. Na základe tohto vzťahu sa následne vyjasní aj pozícia samotného človeka, ktorého vlastné poznanie smeruje z náboženskej filozofie k počúvaniu Božieho zjavenia.

Samotné Rahnerovo dielo vstúpilo do dejín teológie a filozofie počas obdobia novoscholastiky. Po silnej racionalistickej kritike, ktorá náboženstvo a vieru obviňovala už od obdobia osvietenstva 18. storočia a pozitivismu 19. storočia z nevedeckosti a nerozumnosti, sa v Cirkvi vytvorilo mnoho protiprúdov, ktoré chceli naopak racionálnosť a vedeckosť náboženstva preukázať. Pokúšali sa dokázať existenciu Boha, obhájiť možnosť zjavenia a zdôvodniť tak nutnosť viery a kultu. K racionálnemu, prirodzenému poznaniu bolo potom priradené nadprirodze-

né poznanie z viery ako ďalšia vrstva a človek ich mal „hotové“ prijať za vlastné a akceptovať. (Rahner [1], s. 26 – 27)

Prípadne sa zrodilo niekoľko opačných reakcií, ktoré odmietali racionálny základ akéhokoľvek možného poznania Boha a celý ľudský vzťah k nemu označovali ako „mysterium stricte dictum“. (Rahner [1], s. 29)

Rahner poukazuje na neúspech tak pokusu, ktorý chápal ľudské poznanie a poznanie z viery ako dve vrstvy, viac menej nezávislé, ale obe prijímané človekom ako objasňujúce Boha a človeka vo vzťahu k nemu. Podobne odmieta Rahner aj fideistické teórie, ktoré síce nezavádzajú v človeku túto dvojposchodovosť poznania, ale za cenu, že akékoľvek rozumové poznanie Boha odmietajú. Pritom zdôvodňuje, že oboje sa dopustili chyby, keďže zabudli objasniť „... kto je človek, a prečo je človek sám od seba, na základe svojho podstatného ustrojenia, otvorený pre také skutočnosti, ktoré sú „samy v sebe“ nedostupné; inými slovami, vysvetlenie je neúplné, dokiaľ sa neprizrieme na vzťah medzi obsahom zjavenia a ľudským poznaním aj zo strany človeka.“ (Rahner [1], s. 29)

A práve nazeranie z pohľadu človeka na problematiku Božieho zjavenia je charakteristickou črtou Rahnera v jeho diele. Rahner svoju filozofiu a teológiu tak buduje práve vzhľadom na človeka ako poznávajúci a slobodný subjekt, resp. osobu. Tento subjekt je prostredníctvom svojho poznania včlenený do šírky sveta tak reálnych vecí, ako aj rozličných možností.

Predpoklady vzťahu rozumu a viery

Rahner sa smerovaním rozumu k viere a ich vzájomným vzťahom zaoberá najmä vo svojom diele *Poslucháči slova*. Toto dielo je jedno z dvoch, ktoré je koncipované ako filozofické. Ostatné diela sú teologické, aj keď filozofická tematika v nich prevláda. Sám Rahner hovorí, že jeho dielo je z osemdesiatich percent filozofia. (Rahner [2], s. 8)

V diele *Poslucháči slova* sa stavia otázka vzťahu rozumu a viery tak, aby sa objasnila pozícia človeka. O následnom budovaní filozofie ako rozumovej reflexie človeka a sveta vo všeobecnosti a počúvaní Božieho slova v teológii sa hovorí z tejto perspektívy.

Východiskom Rahnerovej snahy vybudovať náboženskú filozofiu je vzťah medzi možnosťami poznávajúceho a konajúceho človeka a možnosťou zjavenia sa Boha. Filozofia tematizuje človeka a teológia zjavenie Boha. Obe majú podľa neho úzke vzťahy, ktoré sú charakteristické svojou príbuznosťou a protikladmi. (Rahner [1], s. 9)

Otázka o tomto vzťahu je aj otázkou po ich prvotnom odôvodnení a následne o ich vlastnej, podstatnej charakteristike. V tejto otázke sa vyjasňuje problematika poznávania, jeho prameňov, cieľa, spôsobu, tak ako aj možnosti reflexie Božieho zjavenia človekom a následnom začlenení do systému poznatkov. A nielen to, keďže Božie zjavenie, ale i niektoré imperatívy filozofie presahujú teoretickú oblasť poznávania,

možno skôr hovoriť o ich celkovom význame pre základný postoj človeka, v ktorom realizuje hodnoty. Ich vzťah tak zasahuje a formuje existenciálne záležitosti človeka a spätne zase o tomto vzťahu vypovedá.

Človek sám však nie je jediným referenčným princípom otázky vzťahu náboženskej filozofie a teológie. Náboženská filozofia je totiž poznaním, ktoré môže človek sám dosiahnuť, o správnom vzťahu človeka k Bohu (Rahner [1], s. 14 – 15). Teológia je zase „... počúvanie zjavenia, ktoré vychádza z Boha ...“ (Rahner [1], s. 16). Teda „... súhrn Božej reči, ktorou sám Boh, i keď v ľudských slovách, oslovil ľudí ...“ (Rahner [1], s. 16), sa tu stáva predmetom ľudského myslenia a kladenia otázok. Obe vedy sa tak odvolávajú na Boha, či už ako k nemu smerujúce (filozofia), alebo z jeho zjavenia prameniace (teológia).

Problematika človeka tak problematizuje Boha. Rahner chce tak poukázať na konzekventnosť ľudského poznávania, ktoré sa završuje v otázke po Bohu. Táto postupnosť je mnohokrát realizovaná aj v ľudských vzťahoch, keď sa dostávame k Bohu, práve na základe nášho skutočného záujmu o človeka.

Náboženská filozofia ako možná cesta medzi vierou a rozumom

Kľúčovou pre skúmanú problematiku je status náboženskej filozofie, ktorá poukazuje na ľudskú otvorenosť. Rahner sa pritom často odvoláva na tomistickú metafyziku, ktorá detailne rozpracovala otázku ľudského poznania Boha a niektorých jeho charakteristík. Poznanie Boha tu dokonca tvorí vnútornú súčasť i vrchol samotného ľudského poznania.

Tomistická metafyzika si dala záležať na tomto probléme a Rahner sa pri mnohých príležitostiach bude na jej metódy riešenia tohto problému odvolávať. Jeho riešenie však nie je zhodné s tomizmom. Rahner už totiž adaptuje novoveký spôsob myslenia, kde je človek ako osoba a subjekt v centre pozornosti. Východiskom sú jeho možnosti, artikulujú sa podmienky poznania (Kant) a v popredí je ľudská dejinnosť a vzťahovosť. V tomistickom pohľade bol človek zase chápaný najmä pod zorným uhlom jeho zaradenia do hierarchie stvorenstva, ktorá tvorila východisko poznania. Tematika vzťahu, dejín, Boha ako tajomstva nebola v popredí a nároky poznávajúceho subjektu na možné poznanie boli mnohokrát kladené veľmi ambiciózne.

Rahner preto vychádzajúc z novovekej situácie, nezanedbávajúc však bohatstvo klasickej epochy, problematizuje, ale zároveň sa snaží aj odôvodniť termín kresťanská filozofia. Na jednej strane chce zachovať jej autonómnú „filozofickosť“, ale práve v rámci tejto autonómnosti nachádza jej vlastný charakter, v ktorom ona sama „... ukazuje ponad seba a ponad človeka ...“ (Rahner [1], s. 33). Jej kresťanskosť tkvie teda v tom, že ju môžeme chápať pod zorným uhlom jej poukazovania poza seba.

Teológia, tak ako ju chápe kresťanstvo, však nie je metafyzikou, ani nijakou inou ľudskou vedou. Ako už bolo spomínané vyššie, je skôr reflexiou počutého Božieho slova. Samotná otázka, v ktorej sa vyme-

dzuje a ustanovuje vzťah a status teológie a filozofie, tak nemôže ustanoviť teológiu vo vlastnom význame, lebo pramení z Božej iniciatívy. My môžeme skôr z ľudského hľadiska vymedziť určitú predprípravu pre teológiu, práve ako súčasť filozofie, ktorá bude obsahovať východiská pre počúvanie možného Božieho zjavenia: „...apriórnu možnosť ‚môcť počúvať‘ zjavenie Božie, ktoré sa môže prípadne uskutočniť.“ (Rahner [1], s. 17)

Všetky tieto predpoklady určujú a ohraničujú samotnú otázku o vzťahu filozofie a teológie. Rahner po vymedzení všetkých predpokladov zhrňa nasledovne:

Teraz už možno presnejšie povedať, čo sa vlastne pýtame, keď kladieme otázku o vzťahu náboženskej filozofie a teológie... Totiž, či sa v metafyzickej úvahe dá určiť podstata človeka tak, že človek je bytosť, ktorá má vo svojich dejinách dávať pozor na možné zjavenie Boha, ktorý sa mu v jeho ľudskej metafyzike javí ako neznámy. (Rahner [1], s. 23)

Rahner chce teda artikulovať spôsob, akým sa človek z výlučne filozofického postoja ocitá v počúvaní zjavujúceho sa Boha. Hľadá tak vzájomný vzťah a kontinuitu medzi oboma vedami prostredníctvom postavenia človeka.

Práve v podstate človeka je tak nevyhnutné poukázať na možnosti, ale i povinnosti, ktoré zahŕňa v sebe ľudská prirodzenosť. Rahner chce priamo demonštrovať povinnosť počúvať a poslúchať možné Božie zjavenie ako prirodzený zákon (*lex naturalis*), teda ako imperatív, ktorý sa kladie človeku *apriori* a človek má možnosť túto povinnosť v sebe rozpoznať. Apriórnosť takéhoto zákona postuluje Rahner ako nevyhnutnú podmienku pre vieru, ako odpoveď na Božie zjavenie pre vieru, ktorá nechce uveriť hocičomu. Boh sa tak zjavuje človeku, ktorý ho (aj keď mnohokrát len nevedome) očakáva a je pripravený ho prijať. (Rahner [1], s. 29 - 30)

Takéto objasnenie človeka, jeho prirodzenosti a z nej prameniacych možností a povinností nazýva Rahner „*ontologia potentiae oboedientialis* pre slobodné zjavenie Božie.“ (Rahner [1], s. 32) „Potentia“ je v tomto prípade chápaná ako schopnosť niečo prijať, nie však v tom zmysle, že má na to právo, ale že má schopnosť niečo prijať, ak jej to bude darované (počúvať, ak bude hovorené). Termín „*oboedientia*“ zase označuje, že cieľ tejto schopnosti sa sám od seba chce darovať. (Rahner [1], s. 32) Takúto ontológiu možno tiež podľa Rahnera právom nazvať kresťanská filozofia, lebo práve tu sa jasne zrači jej prípravný charakter pre evanjelium.

Samotná potreba filozofie poukazovať ponad seba je tak konzekventným dôsledkom záujmu filozofie o existenciálne otázky. Existenciálne otázky, tak ako aj otázka, všeobecne pramenia zo subjektu, ktorý ich kladie. Musíme sa preto teraz zamerať na človeka ako subjekt, aby sme porozumeli danej problematike tak, ako ju predstavuje Rahner.

Poznávací subjekt

Prípravný charakter filozofie chce Rahner rozpoznať už v samotnom procese poznávania vo všeobecnosti. Filozofia, ako aj teológia nám totiž sprostredkúva určité poznanie. Toto poznanie je charakteristické tým, že sa zaujíma o človeka ako človeka. Má ho pred sebou ako celok. „Človek má napriek konečnosti ... seba samého neustále pred sebou ako celok.“ (Rahner [1], s. 42) Tento svoj spôsob môže dodatočne reflektovať, čím je možné uchopiť charakteristické črty nášho poznania i jestvovania.

Metodologické východisko Rahnera tvorí pri analýze poznania transcendentálna metóda. Rahner sa pritom necháva poučiť Kantom a pomocou jeho metódy hľadá podmienky a možnosť ľudského poznania. František Sirovič zhrňa charakter tejto transcendentálnej metódy nasledovne:

Cieľom transcendentálnej metódy je poznanie reflexívnym spôsobom tých podmienok, ktoré napriek tomu, že nie sú výslovne poznané v priamom vedomí, sú implicitne obsiahnuté v každom vedomom ľudskom akte. Výraz transcendentálny sa dá zhrnúť takto: je to apriórna štruktúra ľudského poznania a činnosti, ktorá sa nezískava zo skúsenosti, a to napriek tomu, že sa poznáva v skúsenosti a cez reflexiu nad skúsenosťou. (Sirovič [3], s. 173)

Transcendentálna metóda tak chce preskúmať subjekt vzhľadom na jeho možnosť poznávať. Chce nájsť predpoklady, ktoré následne určujú výsledok i proces poznania. Nasledujúc Kanta nazýva tieto predpoklady transcendentálnymi. Rahner vychádza z Kantovej otázky, ktorá sa pýta na podmienky možnosti nášho poznania. Výraz transcendentálny označuje práve ten moment v subjekte, ktorý poznanie a skúsenosť umožňuje. Naše poznanie má tak dva pramene. Jednak to, čo pochádza zo skúsenosti, a jednak zase to, čo túto skúsenosť v subjekte umožňuje. (Kant [4], s. 33 – 34)

Rahner však Kantovo riešenie nastolenej otázky neprijíma úplne. Práve naopak, riešenie vidí v tom, čo Kant definitívne zavrhol – v poznaní, ktoré našu skúsenosť presahuje. Rahner pri tom vychádza z diela J. Maréchala *Le point de départ de la métaphysique*, ktorý podobne, síce vychádzajúc z Kantovej otázky, odpovedal na ňu opačným spôsobom. Podľa Maréchala je apriórna podmienka ľudského poznania reálnym aktom poznania a práve táto podmienka nám sprostredkúva špecifické poznanie, ktoré sa líši od poznania sprostredkovaného nám pomocou zmyslovej skúsenosti. Podľa Kanta však transcendentálne znamená iba formálne podmienky a predpoklady poznávajúceho aktu a nemôže byť nikdy obsahom skúsenosti. (Říha [5], s. 159) Podľa Maréchala však nevyhnutné podmienky nášho poznania nie sú len formálne, ale zahrňujú nevyhnutný akt, ktorým tvrdíme realitu svojho bytia. (Říha [5], s. 161) Sám akt poznania je istým druhom reality, ktorá má vlastnú štruktúru a vlastné zameranie. Poznanie sa tak stáva istým druhom bytia, prostred-

níctvom ktorého sme tak s bytím v priamom kontakte. Rahner tu nadväzuje aj na dielo Martina Heideggera, ktorý odôvodňoval prístup subjektu (*Daseinu*) práve prostredníctvom kontaktu, ktorý má tento subjekt so svojim vlastným bytím. V tomto prvom stretnutí s bytím dochádza už k všeobecnému predpoznaniu bytia i jeho zmyslu.

Rahner v nadväznosti na to tvrdí, že pôvodom tohto predpoznania bytia, v ktorom sa nevyhnutne pohybuje naše poznávanie, je pravá, i keď nepredmetná skúsenosť našej vlastnej poznávacej schopnosti, ktorá sprevádza každý náš poznatok. Týmto spôsobom si uvedomuje seba ako súceho a bytie vôbec. Rahner však tiež tvrdí, že ku konečnému uvedomeniu si transcendentálnej skúsenosti nedospějeme sami zo seba, ale iba v poznaní toho, čo nás presahuje. (Ríha [5], s. 162)

Spôsob, akým sa „robi“ transcendentálna metóda, nazýva Rahner transcendentálna reflexia, pod čím rozumie návrat subjektu k sebe samému. Ide o reflektovanie toho, v čom je subjekt založený, teda analyzuje samotný spôsob a možnosti, ktoré vyplývajú z jeho existencie. Transcendentálna reflexia chce zaistiť svojim poznatkom apodiktickú nevyhnutnosť a všeobecnú platnosť. Jej skúmanie tak prekračuje empirické danosti, hľadajúc ich vlastné podmienky v subjekte. Samotný výsledok tak nie je aposteriorným, ale apriorným.

K aposteriornému poznaniu a skúsenosti prichádza subjekt zase v poznaní a skúsenosti kategoriálnej. Táto skúsenosť je empirická, človek ju teda nadobúda prostredníctvom zmyslovej skúsenosti. Je to skúsenosť časopriestorovej reality.

Rahner tak celkovo rozlišuje v poznaní dva aspekty, ktoré však môžeme rozlíšiť len v teoretickej rovine, no v samotnom procese poznania oba existujú vždy súčasne. Prvým aspektom je kategoriálne poznanie, teda poznanie nejakého predmetu, ktorý je nám daný v časopriestorových rozmeroch. Na tento predmet je naše poznávanie priamo zamerané. Druhým aspektom je transcendentálne poznanie, alebo tiež transcendentálna skúsenosť. O transcendentálnom poznaní tak možno povedať, že je to subjektové, netematické a v každom duchovnom poznávajúcom akte spoludané, nevyhnutné a neodmysliteľné spoluvedomie poznávajúceho subjektu a jeho otvorenosť pre neobmedzenú šírku toho, čo nás prekračuje. (Rahner [2], s. 50 – 60)

Ak sa zameriame na samotný proces poznania, vidíme, ako oba aspekty so sebou vzájomne súvisia a vytvárajú komplexnú štruktúru. Táto skutočnosť však nevysvetľuje úplne celkový priebeh poznania. Pre jeho pochopenie musíme zohľadniť najmä Rahnerovo východisko, ktoré vykresľuje ako otáznosť subjektu, jeho neustále pýtanie sa a v konečnom dôsledku aj otázku ako takú.

Otázka na ceste poznávania

Problematika otázky ako východiska súvisí s celkovým chápaním človeka, ktorý otázku kladie. Pre našu tematiku je dôležité vidieť, aký má

súvis kladenie otázky s celkovou realizáciou poznania, a preto si všimne dve charakteristické črty ľudského pýtania sa. Prvou črtou je, že tento proces je neustálym dynamickým smerovaním k niečomu, pričom sa subjekt neuspokojuje s odpoveďami na konkrétne otázky, ale problematizuje vždy nové a nové oblasti, a tak v poznávaní napreduje ďalej:

Človek sa nemôže v myslení alebo konaní jednoducho zastaviť pri tejto, alebo onej konkrétnej veci. Človek chce vedieť, čo je všetko naraz vo svojej jednote, v ktorej sa mu všetko vždy predkladá, človek sa pýta na posledné dôvody, na jediný dôvod všetkých vecí. Nakoľko všetky jednotlivé veci poznáva ako jestvujúce, človek sa pýta na bytie každej bytosti, robí metafyziku. (Rahner [2], s. 44)

Vyhnúť sa otázke posledných odôvodnení však podľa Rahnera nie je možné. Totiž už aj ignorovaním, alebo odmietaním tejto otázky je dávaná odpoveď. Človek ignorovaním otázky bytia môže vyhlasovať, že bytie je to „čosi“, čo na nás hľadá ľahostajne, alebo temno, bez zmyslu z každej veci. Alebo môže človek mlčky vyzdvihnúť určitú bytosť a robiť z nej bytie, pričom tak ju absolutizuje a vyhlasuje ju za stred všetkého. „Tak človek dáva najavo, čo rozumie pod bytím a čo pod ním chce rozumieť... [Týmto však zaujíma postoj k bytiu, a tak robí metafyziku.] Metafyziku teda musíme pestovať, lebo to vždy tak či tak robíme. Musíme sa teda pýtať, čo je bytie bytosti.“ (Rahner [1], s. 45)

Človek je tak v neustálej situácii, ktorá ho núti odpovedať, zaujímať postoj. Neustála túžba napredovať v poznávaní kladením vždy nových otázok ho privádza pred problematiku posledného zdôvodnenia. Toto posledné zdôvodnenie vidí Rahner práve v bytí. Prečo vôbec niečo je a nie nič?

Druhým charakteristickým rysom otázky je kontext, z ktorého vychádza a cieľ, kam smeruje:

Každá otázka má však nejaké „odkiaľ“, princíp, ktorý umožňuje odpovedať na ňu. Ak ... chce odpoveď, hľadá a prináša už nevyhnutne so sebou vymedzenú pôdu, jednoznačný základ, na ktorom môže a musí byť postavená; základ, z ktorého musí odpoveď vychádzať, inak by bola správna každá odpoveď, i najsovoľnejšia. Otázka, na ktorú možno odpovedať hocijako podľa ľubovôle, nie je viac otázkou. Lebo ak je každá odpoveď ľahostajná, i samotná otázka sa stáva ľahostajnou a tak neočakáva viac odpovedí. (Rahner [1], s. 45)

Rahner predstavuje otázku a pýtajúceho sa človeka už vo svetle akéhosi kritéria, ktoré umožňuje odpovedať na otázky, a tak na hlboké túžby človeka po poznaní. Takáto otázka tak predstavuje určité východisko. Otázku potom možno chápať nielen ako akýsi impulz, ktorý len začne proces odpovedania. Otázka je skôr aktívnym činiteľom procesu hľadania, v ktorom poskytuje pre celok tohto procesu kritériá hľadania a odpovedania. Dynamika otázky a odpovede predstavuje hľadajúceho človeka ako aktívne sa snažiaceho prísť v rámci nejakej cesty k novým obzorom. Ak otázka „spolupracuje“ s odpoveďou počas celého procesu

hľadania, možno sa tak pozeráť na človeka ako ustavične dynamicky smerujúceho k novým a novým odpovediam, keďže otázky sa stále znova a znova kladú.

Problémom je však spojenie prvej a druhej charakteristiky, teda odkiaľ má všeobecná otázka metafyziky vziať svoju odpoveď? Toto odkiaľ však nemôže byť nejako pochybné, práve naopak, musí byť „zaangažované“ v danom tvorivom a dynamickom procese smerovania a nachádzania odpovede. Otázka bytia však robí otáznym všetko, pýta sa totiž na to úplne najzákladnejšie, na bytie vôbec. Z-otáznením bytia je z-otáznené všetko, na čo sa možno pýtať, lebo vždy, keď sa pýtame, pýtame sa na niečo. Rahner preto uvádza, že „...východiskom odpovede na všeobecnú otázku po bytí môže byť len otázka samotná“. (Rahner [1], s. 46) V rámci takejto úvahy sa tak dostávame do pozície, v ktorej chápeme východisko metafyziky v samotnej otázke bytia. Tato otázka je východiskom v samotnom kladení, ktorým ju človek kladie. Metafyzika tak korení priamo v existencii človeka, ktorý sa pýta.

Toto jeho myslenie sa tak deje na pozadí predbežného i keď nevyjadreného porozumenia bytiu. Samotná veta, ktorá sa vyslovuje, poukazuje na bytie preto, lebo poukazuje na samotné veci, veci osebe. V tomto vzťahovaní k veciam osebe je prítomná (nevyhnutná) určitá otvorenosť voči veciam. Táto otvorenosť je práve predbežným poznaním o bytí vôbec. Rahner preto usudzuje, že v každom ľudskom myslení je vždy dané i vedomie bytia, a to ako podmienka každého jednotlivého poznania. Na toto bytie sa možno pýtať i reflexívne tým, že ho položíme ako predmet našej otázky, a tak začína metafyzika.

Dynamickým pýtaním sa tak človek problematizuje bytie, ktorého základné pochopenie má už v samotnej otázke. K tomuto bytiu ako ku konečnému celku človek neustále smeruje a sám sa tak ako hľadajúca bytosť rozvíja, zdokonaľuje. Následne Rahner pristupuje k analýze súdu, ktorá naznačí, ako je v takomto procese poznania nevyhnutný predpoklad Nekonečného, ku ktorému smeruje naše poznanie.

Súd a presah ponad ohraničenosť

Rahnerova analýza sa zameriava predovšetkým na najvšeobecnejší typ súdu, ktorý pozostáva zo subjektu a predikátu. V takomto súde dochádza podľa Rahnera k uchopeniu niečoho jednotlivého pod všeobecným pojmom. Všeobecným je tu rozsah, v rámci ktorého sa z niektorého aspektu vypovedá niečo aj o jednotlivine.

Tento akt súdenia Rahner interpretuje na základe celkových schopností poznávajúceho subjektu. Ak môžeme súdiť, je to znakom toho, že sme schopní sebareflexie. „Lebo práve tým, že človek poznávajúci v pojmoch vie niečo o niečom, že môže vzťahovať svoj všeobecný pojem na nejaké ‚niečo‘, o ktorom má pojem platiť, práve tým kladie toto ‚niečo‘ ako predmet od seba odlišný, a tak získava svoju vlastnú sebareflexiu.“ (Rahner [1], s. 74)

Človek sám vychádza k veciam, uchopuje ich a v tomto vychádzaní sa ako „subjekt“ vracia k sebe samému, odlišujúc sa od uchopeného predmetu, sám v sebe ako subjekt stavia sa ako odlišný od poznaného predmetu. Takto sa zmyslová skúsenosť človeka stáva predmetným poznaním v myslení. Táto samostatnosť voči predmetu, či reflexia sa ukazuje vo všetkých úkonoch, nakoľko sú ľudské. Ukazuje sa teda aj v súde. V každom súde sa totiž uskutočňuje vzťah uvedomeného niečo k nejakému predmetu, vzťah predikátu k subjektu. (Sirovič [3], s. 184 - 193)

Problematika možnosti zachytenia všeobecného v zmyslovom tak úzko súvisí s možnosťou sebareflexie subjektu. Rahner tu vidí paralely s Tomášom, ktorý možnosť nahliadnutia všeobecného v zmyslovom chápal prostredníctvom abstrakcie. Abstrakcia odhaľuje bytnosť vecí, ktorá nie je obmedzená výlučne na jednu vec, ale práve naopak, samo osebe je bytnosť všeobecná. Ako je však možné subjektu abstrahovať? Rahner sa preto pýta na podmienky možnosti tejto abstrakcie v subjekte. Aké sú schopnosti subjektu a ako ich realizuje pri poznávaní, ak dokáže poznávať všeobecné v jednotlivom? K súdenu tak musíme poznať všeobecné, teda niečo, čo konkrétnosť presahuje a môže v sebe zahrnúť nekonečný počet opakujúcich sa jednotlivín.

Kľúčom k tomuto problému, ktorý vzniká ako dôsledok takejto epistemológie, je podľa Rahnera poukázanie na dialektiku hraníc ohraničeného a neohraničeného v poznávajúcom procese človeka. Samotné zachytenie neohraničenosti sa deje v poznávaní práve prostredníctvom uchopenia hraníc. Rahner tvrdí:

Lebo ak spoznáme ohraničenosť obsahu ako takú a že je spôsobená individualitou jednotlivej veci, tým samým zachytíme aj ohraničenosť tohto obsahu samého v sebe. Nejakú hranicu ako takú poznávame však tak ..., že ju poznávame ako prekážku, ktorá zabraňuje niečomu rozprestierať sa ďalej. (Rahner [1], s. 74 - 75)

Uchopením hranice sa dostávame za hranicu, prekračujeme ju, ako by uchopujeme z oboch strán: aj zo strany, ktorou vymedzuje aj zo strany nevymedzeného. Pri tomto presahovaní dochádza k uvedomeniu, pričom Rahner tvrdí, že: „Ohraničenosť obsahu si človek uvedomuje tým, že poznávacím úkonom, ktorý zachytáva zmyslovú jednotlivú vec, už apriori sa rozprestiera ponad túto jednotlivú vec, na čosi viac, než je táto jednotlivina.“ (Rahner [1], s. 76)

Toto „čosi viac“ však už nemôže byť znova nejaký jednotlivý predmet, tento proces by sa totiž opakoval do nekonečna. Práve naopak, Rahner tvrdí:

Toto viac môže byť len absolútna šírka poznateľných predmetov vôbec. Teda tým, že vedomie uchopuje svoj jednotlivý predmet v istom presahu (tak chceme nazvať úkon vedomia, ktorým sa vystierame na ono „viac“ ako sme uviedli vyššie), na absolútnu šírku možných predmetov,

práve tým vedomie zachytáva v každom jednotlivom poznaní vždy už čosi viac, čosi ponad jednotlivý predmet. A práve tým uchopuje tento jednotlivý predmet nielen v jeho uzavretej konkrétosti a bez vzťahu, lež v jeho ohraničenosti a zároveň vo vzťahu k celku všetkých možných predmetov. Vedomie, kým je pri jednotlivej veci a aby mohlo pri nej byť, rozprestiera sa už i ponad túto jednotlivinu ako takú. Presah (vystretie sa) je podmienkou možnosti všeobecných pojmov, je podmienkou abstrakcie, ktorá zas umožňuje objektivizáciu zmyslovo danej veci, a tak umožňuje vedomú sebareflexiu. (Rahner [1], s. 76 – 77)

Prostredníctvom tohto presahu tak môžeme poznať všeobecné pojmy a tvoriť všeobecné sudy. Tento presah nám však neumožňuje len zachytiť pojem v jeho neohraničenosti, alebo predmet v jeho ohraničenosti, ale aj zachytiť jednotlivé predmety v ich kontexte spolu s inými predmetmi. Presahom si človek vytvára celostný názor na svet, ktorý je pred ním, teda je jeho predmetom. Konkrétny predmet, ktorý zachytávame v jeho ohraničenosti je vlastným predmetom ľudského poznávania. Kontext vzťahov, sieť jednotlivých predmetov možno nazvať predmetom len v nevlastnom zmysle. Rahner hovorí skôr o horizonte, v ktorom poznávame. Urobiť predmetom poznania tento horizont je možné len v rámci reflexie, ktorá sa sputuje na podmienky ľudského poznania.

Horizont bytia a Boh

Prostredníctvom presahu sme ukázali na neustále prekračovanie ohraničenosti smerom k neohraničenému horizontu. Samotný horizont teraz chceme spraviť predmetom našej reflexie.

Rahner pri spätnom obzretí sa do dejín filozofie uvádza, že vo filozofii pretrvávali vždy určité snahy, ktoré chceli nejakým spôsobom osvetliť tento horizont, v rámci ktorého poznávame jednotlivé predmety. Tento horizont je vo filozofii chápaný pod zorným uhlom transcencie, a teda smerovania človeka, ktorým presahuje jednotlivé predmety a smeruje k niečomu „za“ nimi.¹

¹ Rahner rozoznáva tri spôsoby, ako bol tento problém riešený:

- riešenie filozofie perennis, kam radí veľkých predstaviteľov klasickej gréckej filozofie, stredoveku a nemeckého idealizmu. Riešenie pozostáva v tom, že ľudské poznanie presahuje jednotlivé predmety smerom k bytiu vôbec;
- riešenie Kanta, ktoré spočíva v tom, že jednotlivé predmety sú nám dané v horizonte zmyslového názoru. Ten však nesiahá ponad priestor a čas;
- riešenie Heideggera, ktorý uvádza, že transcencia v konečnom dôsledku smeruje k ničote.

Na základe týchto možných riešení predstavuje Rahner druhé a tretie riešenie ako nedostatočné. Daný presah totiž popiera konečnosť. Ak však chceme poprieť nekonečnosť jednotlivej veci, vidíme ju ako ohraničenú na základe niečoho širšieho. Tvrdíme toto širšie, konečnosť prekračujúce a v ňom poznávame konečnosť veci. Afirmujeme a predpokladáme nekonečnosť a v nej popierame, teda tvrdíme

Rahner chápe tento neohraničený horizont práve v pôvodnej pozitívnej výpovedi o „neohraničenom“ bytí, a tak sa dostáva k absolútnemu bytiu Boha. Absolútne bytie je však neobmedzené, a teda aj nedefinovateľné a pojmovo-objektívnym poznaním neuchopiteľné. (Rahner [1], s. 73 – 88) Boh tu nie je teda chápaný ako vlastný predmet, lebo presah netvrdí žiaden predmet. Boh je tu skôr spolu-tvrdený v absolútnej šírke presahu. (Sirovič [3], s. 189 – 190)

Tvrdiť reálnu konečnosť nejakého bytia požaduje ako podmienku svojej možnosti tvrdiť existenciu *esse absolutum*, čo sa implicitne uskutočňuje už v presahu na bytie vôbec, v presahu, prostredníctvom ktorého sa spoznáva ohraňenie konečnej bytosti ako takej. (Rahner [1], s. 83)

Boh tak nie je len posledným cieľom poznania. Prostredníctvom presahu tvorí implicitné poznanie Boha aj podmienku poznania všetkého ostatného. Okrem podmienky a cieľa však poznávajúci subjekt ostáva v celom procese poznania otvorený na bytie vôbec. Rahner dokonca hovorí:

„... touto otvorenosťou je človek človekom, je tým, čím má byť a čím je aj v najskrytejšom dennom živote. Človek je človekom jedine tým, že je vždy na ceste k Bohu, či si to už výslovne uvedomuje alebo nie, či to chce alebo nie. Lebo človek je ustavičná nekonečná otvorenosť konečného, otvorenosť pre Boha.“ (Rahner [1], s. 85)

Samotné chápanie presahu a otvorenosti voči bytiu vôbec je u Rahnera dôležité najmä v kontexte viery a rozumu. Spolu s *potenciou oboedientialis* zamedzuje chápanie „dvojposchodovosti“ náboženského života a vedomia. Ak by totiž človek bol vo vzťahu k nadprirodzenému

konečnosť jednotlivého predmetu. Prisvedčujúce „áno“ k neohraničenému umožňuje teda popretie, a nie naopak. Aj samotné poznanie konkrétnych vecí sa zakladá na afirmácii, keď ich tvrdíme v akte súdu. Tento súd vymedzuje zmyslový objekt ako reálny a nie ako nič. Toto vymedzenie predpokladá pozitívnu realitu, na základe ktorej tvrdí daný predmet. Táto pozitívna realita však nesmie byť sama ohraňovaná, lebo toto ohraňovanie by sme museli poznávať na základe ďalšieho ohraňovania, a tak donekonečna.

Problém je, či táto neohraničenosť ostáva relatívna, alebo je absolútnou. Relatívnosť navrhuje Kant, zatiaľ čo absolútna neohraničenosť by prekračovala aj rozmery priestoru a času. Rahner upozorňuje, že Kantove riešenie obsahuje protirečenie medzi samotným riešením a jeho obsahom. Ak chceme konečnosť nielen predpokladať, ale ju aj zachytiť, musíme ju presiahnuť, resp. musíme ju „akoby spoznať z oboch strán“, teda aj zo strany „von od každého ohraňovania.“ Iba tak poznáme totalitu ohraňovanosti, že môžeme na ňu akoby nazrieť z neohraničeného. Aj samotné poznanie danej relativity by bolo nemožné, keby sme túto relativitu nevníмали zo širšieho hľadiska, čo je v tomto prípade nekonečno. Ak však neprijímate ani smerovanie k ničomu, ani Kantovo obmedzenie, ostáva riešenie filozofie perennis, ktoré naznačuje, že naše poznanie „... sa vystiera na bytie samo osebe neohraničené.“ (Rahner [1] s. 73 – 88)

výlučne ako k niečomu úplne inému, predstavovalo by nadprirodzené akoby nejakú novú nadstavbu na prirodzenom. Boh by si vytváral priestor, v ktorom by sa mohol zjaviť. Rahner takéto chápanie odmieta a predstavuje človeka ako vnútorne nasmerovaného a čakajúceho na Božie zjavenie. Prostredníctvom presahu je v človeku neustále horizont, ktorý je pripravený pre Boha. V tomto horizonte môže Boh k človeku hovoriť a zjaviť mu seba. Toto zjavenie, keďže človeka presahuje, človek nemá vo svojej moci, nemôže ním disponovať na spôsob vecí tohto sveta, Boh sa človeku zjavuje úplne slobodne.

Sám človek je tak vždy iba „na ceste“ k Bohu. Už na tej ceste je, ale Boha samotného ešte nedosiahol. Ak žijeme v rozporení stálej túžby po poznaní, vedia, že by sme chceli poznávať, ale k danej oblasti nemáme prístup, nedisponujeme ňou, musíme uznať, že táto „oblasť“, ak má byť poznaná, sa musí človeku dať poznať. Toto nám darované poznanie kresťanstvo nazýva Božie zjavenie, sebadarovanie sa.

Záver

V súčasnej dobe možno pozorovať nárast dôležitosti dialógu medzi rozumom a vierou.² Rozličné náboženské fundamentalizmy a ideológie vyrastajúce v podhubí veľkých náboženstiev sa domáhajú statusu spoločensky akceptovanej viery, pričom zavrhnú rozum a mnohokrát trvajú na násilí a odplate, ako nástroji náboženskej spravodlivosti. Na opačnej strane sa zase náboženstvo ako celok vyhlasuje za ideológiu, ktorá nemá v súčasnom kultúrnom priestore svoje miesto. V takomto ovzduší vyrastá potreba akéhosi kritéria, na základe ktorého bude možné rozlíšiť nebezpečné a človeka ponížujúce ideológie od legitímneho náboženského prejavu toho-ktorého náboženstva. Nájdenie takéhoto kritéria však sťažuje skutočnosť, že náboženstvo v chápaní veriaceho nie je ľudský vynález, ktorý by sa dal merať nejakým ľudským kritériom, ale je božsko-ľudská ustanovizeň na spásu človeka. Podanie vyčerpávajúceho kritéria na rozlíšenie je teda z princípu nemožné, lebo ľudské nikdy nemôže obsiahnuť božské.

Napriek tomu sa možno však, v pozitívnej dôvere v ľudské možnosti, snažiť aspoň nejaké kritérium predznačiť. Toto kritérium by nemohlo posudzovať náboženstvo a jeho legitímnosť. Predsa však by mohlo aspoň v hrubých rysoch naznačiť základné črty kontextu viery, antropologického usporiadania človeka vzhľadom na absolútne a artikulovať niektoré nebezpečenstvá, kedy možno vybadať, že viera protirečí človeku a dopúšťa sa na ňom násilia, jeho nehodného.

² V RAN-e to boli napr. príspevky KARABA, M.: Realizmus vo vede a v náboženstve - možnosti vzájomnej konvergencie. In: *RAN*, roč. 10, č. 2, (2007) s. 48 - 54; KARABA, M.: Základné aspekty používania modelov v prírodných vedách a v teológii. In: *RAN*, roč. 11, č. 2, (2008) s. 31 - 40.

Rahnerov príspevok je krokom týmto smerom. Rahner chcel poukázať na vzájomnú prepojenosť viery a rozumu už vo vnútornom uspošobení človeka, ktorého ukázal ako smerujúceho k Bohu, k *esse absolutum*. Týmto smerom sa realizuje na základe presahu, ktorý človeka uvádza k čakaniu a počúvaniu možného zjavenia sa Boha. Taktiež ukazuje na veľkosť človeka, na zákony a túžby, ktoré má ukryté vo svojom vnútri a ktoré ho hýbu k spomínanému postojú očakávania. Tieto túžby a zákony ani neznižujú význam Božieho zjavenia, ani neúmerne nezväčšujú ľudské zásluhy, ale ukazujú človeka ako bytosť na ceste. K cieľu, ktorý už môže byť očakávaný, v obrysoch horizontu.

Použitá literatúra

Monografie

1. RAHNER, K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, Verlag Kösel-Pustet. 1941.
2. RAHNER, K. Základy křestanské víry. Svitavy, Trinitas. 2004.
3. SIROVIČ, F. Obmeny tomizmu v 20. storočí. Nitra, Spoločnosť Božieho Slova. 2008.
4. KANT, I. Kritika čistého rozumu. Praha, OIKOYMENH. 2001.
5. ŘÍHA, K. Zrození ducha. Praha, Kolegium ZVON. 1998.

Články

1. KARABA, M.: Realizmus vo vede a v náboženstve – možnosti vzájomnej konverencie. In: *RAN*, roč. 10, č. 2, (2007) s. 48 – 54.
2. KARABA, M.: Základné aspekty používania modelov v prírodných vedách a v teológii. In: *RAN*, roč. 11, č. 2, (2008) s. 31 – 40.

Mgr. Martin Mihálik momentálne študuje katolícku teológiu na výmennom študijnom pobyte v belgickom Leuvene. Akademicky sa zaoberá prienikom filozofie a teológie, zvlášť epistemológie a fundamentálnej teológie. Počas svojho štúdia sa venoval dielu Tomáša Akvinského.