

Fenomenologie křesťanského lidství v souvislosti analýz žitého světa

David Rybák

(RYBÁK, David. Fenomenologie křesťanského lidství v souvislosti analýz žitého světa. In: VIK, Dalibor - VOGEL, Jiří. *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. 1 vyd. Chomutov: L. Marek, 2013, Neuveden, s. 67-80. ISBN 978-80-87127-65-0.)

(pouze pro účely kurzu)

Úvod

Jakkoliv člověk pozdní moderny ztratil víru v tradiční náboženské vidění světa s jeho základními polarizacemi časného a věčného, bylo by naivitou věřit tomuto člověku na slovo a konstatovat prostě ztrátu jakéhokoliv existenciálního vztahu k sobě jako faktum. Tento způsob vztahování se člověka k sobě, soběrozumění, sám faktem není, a přece z něho člověk všemu faktickému teprve může rozumět (resp. už si vždy porozuměl, nakolik se mu tato souvislost sama nestává tématem). Osvícenské představy o pokroku rozumu se ovšem neukázaly jako bezprostředně iluzorní, naopak, vědeckotechnické výkony modelují naše osvětí takovým způsobem, že i ta jeho vrstva, kterou bychom mohli nazvat „přírodou“, se sama stává pouhou vymodelovanou a vyprojektovanou „zelení“ či „zemědělskou plochou“. Problematickou se nestává ve 20. a 21. století představa racionalizace společnosti, té naopak jsme svědky v jejím neustálém a téměř nepochopitelném zrychlování, které si podrobuje časovost našich životů, problematickým se stále více stává ratio této racionality samo. A tak Voltairův úsměv na Dalího obrazech nabývá podoby ironického šklebu, namířeného nikoliv již na tmářství minulosti, ale na rozumem beze zbytku prosvětlenou přítomnost – anebo opačně: jako by z Voltairovy ironie a osvícenské kritiky temnot minulosti vůbec zbyla už jenom sebeironie osvícenského rozumu samého, jako by jádrem tohoto rozumu a naší přítomnosti nebylo nic jiného než právě ironie (řec. eiróneia = předstírání, vytáčka, výsměch, výmluva; držíme se zde pouze jedné významové konotace tohoto slova, totiž především smyslu, v němž je užíváno v běžné řeči a v komediích, jeho filosofické znění necháváme nyní v pozadí), výsměch, který se stal tím jediným skutečným, když všechno „minulé“ mu podlehl. A přece pro v tomto smyslu „ironické“ lidství „minulost“ nemizí, vždyť jakýkoliv výsměch již vysmívané předpokládá. Redukce pozdně moderního člověka na kolečko-funkcionáře v racionálně konstruovaném systému, tak má na druhém pólu tu podobu, že člověk je ve svém vlastním prožívání redukován na „díváka“, na věčného „ironika“, který většinu času tráví díváním se na to, „jak se život žije“. Tak je mu všechno dáno v tomto divacím odstupu, který sám je spolu s jeho volným časem a jako náplň volného času

produkován v ekonomických procesech a strukturách (a který je tak pochopen jako „luxus“, totiž opět v ekonomickém horizontu). Tento volný čas jako produkováný, jako součást procesu produkce a reprodukce, do něhož je člověk, stejně jako „příroda“ zapleten a vbudován, je sám produkcí-konzumpcí – člověk je v trávení volného času jenom iluzorně (jako oběť vlastní ironie rozumu) uvolněn k sobě samému, ve skutečnosti je odsouzen k neustálému produkování-konzumování, ke kterému ho stejně neustále pobízejí reklamní mýty a dogmata. Zároveň, protože on sám je žijícím divákem, a tedy pořád ještě jistým typem lidství (byť ve své aktivitě v naznačeném smyslu oktrojovaným), nese si i tento „ironik“ „svou“ minulost, s níž a v níž žije. Tak také věda jako realizované osvícenské ratio nese za sebou neviděnou „minulost“ v podobě svých výtěžků a nezamýšlených důsledků transformace lidství, kterým je provozována. Tato souvislost vědeckotechnických vynálezů a regulací totálně proměnila náš svět v „planetu“, v prostor, v němž je lidství pod svým vlastním (sebe-ironickým ve své dvojznačnosti – tak jako vědomí je v novověké metafyzice vždy již zároveň sebevědomím, tak také ironie je zde zároveň vždy již sebeironií) dohledem. S odhalením této minulostní souvislosti, která ironickému-diváckému vidění vždy již uniká, ale která se vždy ozývá, je možné rozumět také tomu, že ono divácké lidství je zároveň neustále voláno k sobě samému, neustále stojí před vábením žít ze sebe (které ale zůstává právě jenom vábením), mimo předem vyprojektované meze, do nichž je ono samo vbudováno a vprojektováno. Osvícenský rozum je v tom vždycky váben tím, co se jemu samotnému jeví jako ne-rozum, temnota, co ale zároveň je voláním k vystoupení z onoho odsouzení k věčnému diváctví, vábením k sobě samému, ke smyslu „sebe“, který by nebyl předem úředně a inženýrsky predeterminován. To má bohužel málokdy podobu skutečného nalezení sebe, vzepětí k duchovnímu výkonu „být ze sebe“, daleko více spíše iracionálního (zde zkrátka a dobře v protikladu k racionalitě osvícenského člověka, homo oeconomicus) „tančení“, které samo je ve své nejrozšířenější formě již součástí racionální produkce zábavy a zážitků (současná „zážitková pedagogika“ apod. je jenom odrazem této marketingové produkce).¹ Je tedy znovu jedno potřebné, totiž pokusit se kultivovat a nejprve především vyhrabat toto minulostní, stínové jádro, „sebe“, které je v novověkém diváctví zakryto. Náboženství je takovým stínem, „voláním minulosti“, které se sice v technologickém osvětlení stává pouhým skanzenem k dívání, ale zároveň, protože i divácké lidství zůstává lidstvím, stojí tedy v napětí nároku na to, být u sebe a ze sebe, jistým způsobem oživení tohoto nároku. Z toho důvodu je téma, týkající se problematiky vztahu současného člověka k náboženství, a úžeji přírodovědy a teologie,

¹ Téma „rauše“ viz mnohé texty i přednášky paní prof. Anny Hogenové.

stále aktivní. Před položením této otázky by ale bylo potřeba položit si nejprve otázku po tom, co to vlastně teologie jako věda o bohu na jedné straně a věda vůbec na straně druhé je?

Nepůjde nám zde tedy primárně o problém vztahu teologie a přírodovědy, o otázku teologie jako speciální vědy či otázku vědeckosti teologie (příčemž teologií zde a nadále budeme rozumět jen a pouze teologii křesťanskou – čímž se naprosto neříká, že by pouze taková byla možná, jde nám tu pouze o vymezení tématu). O co nám naopak půjde, se bude týkat předvedení toho, že křesťanství je, pokud jde o horizont člověka, který je křesťanem, ve svém jádře náboženstvím „vědeckým“, ba že o náboženství jako takovém lze mluvit právě a teprve tam, kde se rodí věda ve svém původním smyslu. Co to všechno ovšem znamená, je teprve potřeba vyložit. Chceme v tomto textu navázat a pokračovat v již načrtnutých analýzách obsažených v předchozím textu o Husserlově vztahu k náboženství, a tedy na jeho analýzy žitého světa a geneze teoretického postoje uvnitř postoje přirozeného s jeho korelativním lidstvím, resp. společenstvím.² Nebudou nás tedy zajímat historické konotace, ale půjde především o analýzy vnitřní struktury horizontu „světa“, tedy o transcendentální souvislost dějinně-mundanizačního pohybu, uvnitř této horizontové struktury.

Nástin obecných struktur žitého světa u praspolečenství

V žité životní souvislosti relativních společenství, která jsou orientována kolem centra, „domáckého“ prostoru, okrsku toho, co je známé, nevystupuje (Abhebung) problém ideality jako téma, stejně tak jako se zde nedochází k tématickému vyzdvižení ideálních předmětností z toho důvodu, že taková tematizace předpokládá uvnitř přirozeného postoje konstitutivně distanci, v níž se tato samotná souvislost přirozené zkušenosti v celku stává tématem. Charakter „naše“ se konstituuje jako asociativní zkušenostní souvislost vztahu k osvětí, které se samo v této zkušenostní souvislosti utváří. V tomto smyslu není „domov“ nějakou věcí, těmito čtyřmi stěnami například, ale utváří se v aktivitě „zabydlování“ (Hegel: sich einhausen, Husserl: Hineinwachsen). Praspolečenství si potom rozumí právě z tohoto „domovského“, které je pro jeho „my“ zároveň jeho „tělem“ ve smyslu nulového centra orientace, „ze“ kterého vycházíme a „do“ kterého se zase vracíme (nejde nám zde ale tolik o to, co je to domov, pohybujeme se již v jisté konstitutivní vrstvě a zajímá nás především strukturální souvislost „světa“ přednáboženského člověka, resp. společenství). Zároveň tato zkušenostní souvislost, „život“ společenství, „my“, které je fundováno v jednotlivých jeho členech, „já“, kteří jsou opět uvnitř tohoto významového prostoru jako jednotlivci orientováni ve vztazích

² Rybák, David. „Husserlův vztah k náboženství a problém geneze náboženského postoje vůbec v souvislosti analýz „žitého světa“ (Lebenswelt).“

osob a funkcí (příbuzenských, pracovních, osobních uvnitř více či méně rozvinutého systému dělby práce, který opět ve zkušenostní souvislosti předpokládá konstituci a založení aperceptivních jednot smyslu opět obohacujících osvětí a v tom celkovou horizontovou souvislost), je samo vztaženo k cíli, ke smyslu, který není v životě tohoto „my“ tématicky vyneseno na světlo, který ale prochází skrze všemi aktivitami i pasivitami daného společenství. V přirozených motivačních průbězích „života“ „my“ vystupuje toto samo na světlo v situaci „krize“, tam, kde je toto „my“ a „naše“ ohroženo, čímž se nemyslí pouhá nutnost úživy, ale právě udržení toho, co teprve dělá dané společenství tím daným společenstvím a ne pouze shlukem jednotlivých „já“, jeho žitý smysl. Tak se dále ukazuje, že netématicky životem společenství prochází úsilí o sebezachování (Selbsterhaltung) smyslu „my“ (vezmeme-li z přirozené a nám známé zkušenosti např. situaci společného setkání, srazu, schůze, spolku atd., zkrátka jakékoliv modality „my“, patří ke konstituci tohoto intersubjektivního útvaru, že je vztažen k nějakému smyslu, k „cíli“, „kvůli němuž“ se odehrává – a jakmile dochází ke zmizení tohoto telos, ať už jeho dosažením, v němž se samo dané společenství ukáže jako krátkodobé a patří to k jeho apercepti, nebo zrušením tohoto cíle, dochází také aperceptivně ke zrušení společenství samého: jeho členové přestávají jimi být), a skrze toto úsilí zároveň prochází směřování ke smyslu, k telos tohoto společenství. Toto „my“ samo, jakožto ze souvislosti žité zkušenosti vyšlé na světlo, může jako takové, jako samostatná „předmětnost“ (termín „předmětnost“ tu užíváme s Husserlem v nejširším smyslu „něco vůbec“) být opět tématem aktů, být např. nominalizováno, jako takové symbolizováno, jakožto geneticky personálně-intersubjektivní útvar dále personifikováno atd. Smysl společenství, jeho „život“, proniká všemi jeho vrstvami jako jednota, je vyjádřen v „našich“ aktivitách, v tom jak „my“ děláme to a to, v tom „co“ děláme, ve znakových a symbolových systémech jakékoliv produktivní souvislosti, která se takto stává zároveň souvislostí sebe-identifikace a zároveň sebe-diferenciace vůči „nim“ – tyto habitualizované souvislosti jsou fundovány fyzickými nositeli a stávají se skrze to součástí žité tradicionální kontinuity smyslu.

Řecký „svět“ a založení nového

Na rozdíl od mýtického „vždy již vyložení“, vždy už sebe-vztažení ke světu a k sobě se starým Řekům stává tématem jednota zkušenosti, korelativně světa v celku jakožto jednotná souvislost vznikání a zanikání, tj. jako problémový celek: „jest“ věcí v jejich celkovostním trvacím souvisu začíná vystupovat na světlo. Oproti mýtickému „vždy již vyložení“ se zde stává „svět“ jako takový, svět jako celek problémem. Tato celková zkušenostní souvislost vystupuje jako téma v Tháletově vědeckém pra-výkonu, přičemž se právě tématická

souvislost převrací: pohled od zaměření na vykonávání a žití „v“ celkové zkušenostní souvislosti se obrací k tomuto celku zkušenosti samému, kterému dávají staří Řekové titul „fysis“. „Svět“ zde přestává vystupovat jako důvěrně známý, v mýtech vždy již vyložený celek, ale stává se sám, jako celek problémem, jeho jednota, jednota souvislosti vznikání a zanikání, je jednotou pouze presumpivní, nikoliv samozřejmou, předem vždy již srozumitelným a generativně předávaným „světem“. Ovšemže, jak řekne Husserl, k tomu dochází nejprve pouze v individuálních pra-vědeckých výkonech, transcendentálně řečeno v archóntských monádách, které zakládají (Stiftung) nový smysl, ale později věda se svým universálním horizontem nekonečného přibližování se k pravdě a neustálé kritiky výtěžků a nového zakládání ve smyslu odhalování, nového náhledu uvnitř prostoru podstatných nutností (s jejich všečiasovou platností) přetváří celé lidství. Před tímto lidstvím se otevírá budoucnostní horizont, dějiny ve smyslu postupu odhalování pravdy uvnitř vědeckého problémového prostoru. Tím se neříká, že by se snad ze všeho lidstva či z lidí evropského společenství, v němž k této události dochází, stali vědci, jejichž životní náplní se stává usilování o pravdivé poznání. Odhalením universálního problémového horizontu všečiasových platností se lidství nijak neosvobozuje od vázanosti na geneticky dřívější substrátové zkušenostní vrstvy, člověk se ve vědě nestává „bohem“, i když její nejvyšší podoba sama je božská v Aristotelově smyslu³ – ale všechny tyto vrstvy jsou proniknuty novým horizontem a takto orientovány ve své konstitutivní struktuře k novému smyslu vyššího řádu. Původní vědecký horizont a jeho výkony se zároveň stávají pasívními výtěžky a podléhají modifikacím smyslu, zapomenutí, přeznačení atd., usazují se v řeči, v myšlení, ve „vidění“ v nejširším smyslu, a spolu s tím se korelativně proměňuje též „svět“ a osvětí, tj. celá významová souvislost, artikulovaná v jednotlivé předmětnosti.

Židovské společenství

Také židovské společenství vystupuje v pozoruhodném kontrastu proti ostatním starověkým společenstvím, pokud jde o jeho „svět“ – židé, na rozdíl od jiných společenství, nenacházejí nikdy nadlouho, snad kromě královské doby, pevného území, které by mohli považovat za své, za domácí prostor, centrum, z něhož se jako společenství, „my“ a „naše“, orientujeme vůči jiným společenstvím, „jim“ a „jejich“. Židům chybí tato samozřejmostní půda identity, a ani sama proměnlivost osvětí nepřebírá u nich funkci „domovského“, jako je tomu u

³ „...božskou vědou jest ta, kterou má především Bůh, potom ta, jež jedná o věcech božských. A to oboje přísluší jenom této vědě. Neboť všichni uznávají, že Bůh jest příčinou a počátkem, i náleží taková věda jenom Bohu, anebo jemu v nejvyšší míře.“ ARISTOTELES. *Metafyzika*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1946, s. 39.

kočujících národů. Jejich „my“ není založeno vztahem ke známému prostoru, „domovu“, z něhož a do něhož se vracíme, ale vztahem k osobnímu bohu. Tento vztah je pojátkem, ze kterého si židé jako židé rozumějí. Takovýto vztah k „ty“ neorientuje prostorově, ale časově, jakožto spolupřítomnost proniká celý čas a veškeré konání jednotlivého žida i celého společenství. Mohli bychom říci, že židé svůj „domov“ (ve smyslu vnitřního jádra identity „my“) přesadili z prostoru do času. Židé jsou „doma“ ne s ohledem na území, které ovládají (ovšemže i tyto snahy o získání vlastního území a politickou samosprávu procházejí neustále židovskými dějinami – a vrcholí založením autonomního státu Izrael), a které je „tělem“ jejich „my“, ale s ohledem na „Ty“, které spojuje všechno jejich konání a konstituuje ho jako jedinečný a jednotný příběh-„dějiny“ – o toto „redigování“ smyslu je pečováno vrstvou učenců-rabínů. Vztah k „Ty“ konstituuje toto identické „my“ a předchází a proniká všechen čas ontický. V tomto smyslu žádný jiný starověký národ, včetně Řeků, dějiny nemá, totiž dějiny jako osobní dění konstituované jako takové vztahem k Osobě, k „Ty“, které je v každém životním okamžiku, v každém mém konání i utrpení spolupřítomno a skrze tento pozoruhodný časový modus se ustavuje původní časová souvislost: všechno dění, všechen můj život je srozumitelný nikoliv jakožto prosté odvíjení událostí ve svém smyslu založených v pra-minulostní archetypičnosti, ale právě z neustálé spolu-přítomnosti „Ty“, které „mne“, resp. „nás“ vede a je s námi v neustálém v osobním vztahu. Tím se v diferencii s jinými společenstvími totálně proměňuje také „svět“, horizont smyslu, do něhož je všechno prožívání zasazeno. Bůh je pro židy bohem osobním, bohem „žárlivě milujícím“ – to, co se s „námi“ děje, je srozumitelné právě z osobního vztahu k němu (v ose přivracení se a odvrácení se od boha). V tomto smyslu je též religionistická klasifikace judaismu jako „monoteismu“ něčím, co je jenom vnějšně (skrze počítání) důležité, ale mívá se smyslem, pokud tento znak chápe jako diferencující oproti ostatním starověkým „polyteismům“ – neboť židovské společenství se neodlišuje prostě tím, že by na rozdíl od ostatních mělo jenom jednoho boha, ale ještě před tímto klasifikujícím zřetelem stojí to, že tento bůh je „žárlivě milující“, že je osobou a že všechno se pro žida děje v osobním vztahu.

Židovská obec (a v helénistické době diasporní obce) zůstává ovšem stále exkluzivním společenstvím, stojícím proti jiným lidstvím (gójim), odlišeným viditelně, tělesně obřízkou a dodržováním zákonů-smlouvy, které prostupují celý její život. Proti tomu řecký kosmos, jakkoliv je ve svém původním smyslu místem „bydlení“ (tzn. orientujícím a orientovaným „domovem“) a jakkoliv i v něm stojí ještě u Aristotela Řekové proti „barbaroi“, v onom vědeckém přeznačení překračuje hranice jednotlivého společenství a stává se universálním světem, který jako horizont smyslu překračuje všechna jednotlivá „my“, resp. podřazuje je

pod jednotný normující logos. To je ale potřeba vyjasnit, protože v žitém životě a světě, jak jsme již řekli, nejsou všichni proměněni na vědce – jde o to, že duchovně-vědecké výkony se stávají vůdčími a jsou zpětně ve svých výtěžcích a objektivacích vztaženy k žitému světu jako jeho součást, tj. jako deaktivované výsledky soudově-teoretických aktů vcházejí dále do tradiční souvislosti řeči, vyšších asociativních a aperceptivních útvarů v samozřejmostní, doxické souvislosti a dále v souvislosti hodnotících aktů.

Proměna v helénismu

Ale teprve v helénistickém makedonském a římském „imperiálním“⁴ horizontu se „svět“, pokud jde o jeho vnitřní strukturu, stává „universem“, které sice neruší jednotlivé relativní „světy“, ale pohlcuje je. V helénistickém období tak dochází k proměně struktury „světa“ a korelativně s tím se též proměňuje samotné lidství – jednotlivý člověk je ovšem více či méně součástí svého společenství, žije onticky v problémech svého života uvnitř tohoto společenství, ale samotné toto „my“ a „naše“ už není apercipováno jako ve „světě“ orientující (jako nulový bod orientace), ale vztah k ostatním společenstvím je vždycky už překročen – hegelovsky by to bylo možno vyjádřit tak, že relativní orientovanost společenství o sobě nám reflexí přešla v orientovanost pro sebe. Jednotlivá orientující „my“ s jejich centrující souvislostí „důvěrně známého“, domácího, „od něhož“ se vzdalujeme a „do něhož“ se vracíme, se jakožto tradiční kontinua sama stávají uvnitř „imperiálního“ horizontu něčím, co jednotlivce v jeho osobním životě stále zakotvuje, ale tento jeho osobní život sám jako pohyb „ve“ světě, dostává v apercepci index relativity uvnitř absolutní mocensko-byrokratické říše, která v ontologickém smyslu překračuje jednotlivá „my“. Ale též uvnitř samotné orientující tradiční kontinuity „my“ se uvnitř helénistického míšení a prolínání kulturně-duchovní tradice a jejich výtěžků smazává její centrující charakter – i tato tradicionalita sama se stává něčím relativním, přestává pro jednotlivce být žitou „kotvou“. Mezi jednotlivcem žitou souvislostí „známého“ a opakujícího se, která sama je ve své

⁴ Termín „imperiální“ se nenachází (pokud alespoň naše obeznámenost s jeho rukopisy sahá) u Husserla, ale pracuje s ním Martin Heidegger ve svých přednáškách o Parmenidovi, přičemž on sám dle našeho názoru navazuje ve svém promýšlení sledované dějinné souvislosti v analýzách svého učitele, novokantovce Rickerta. Srov. např. „Fassen wir das Griechentum in dieser Weise wertphilosophisch, d. h. sehen wir in ihm die Verkörperung eines Kultursinnes, der am Werte der theoretischen Wahrheit orientiert ist, dass dürfen wir mit Dilthey sagen, daß mit dem Römertum eine Welt neuer Begriffe über den Horizont des geschichtlichen Bewußtseins tritt und es so ist, als ob ein neuer Erdteil aus dem Meere auftauche. Neu ist nämlich das, was in Rom entsteht, nicht etwa deswegen, weil sein Mittelpunkt der Wille war, sondern weil ein Kulturgehalt herausgearbeitet und ins Zentrum gestellt wurde, der sich am Wahrheitswert der theoretischen Vernunft nicht messen läßt, ja den der menschliche Intellekt für sich allein überhaupt nicht zu fassen vermag. Für ihn sind nicht logische Gesetze, sondern Formen des staatlichen Lebens ausschlaggebend.“ RICKERT, Heinrich. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924, s. 77.

kontinuitě součástí aperceptivního „my“ a mezi „imperiální“ horizont, který překračuje všechnu relativitu, je vražen klín a „svět“, jak o tom píše Hegel, je rozdvojen. V žité souvislosti nad jednotlivcem stojí nutnost především mocensko-byrokratická, kteroužto zkušenost nutnosti vyjadřují ve svém myšlení již stoikové: jednotlivce jako jednotlivce ztrácí pevnou (tj. právě: směřující) půdu pod nohama a tuto pevnou půdu nalezne tím, že se s touto nutností (logem) plně ztotožní – problém zdomácnění (oikeiósisis) zde vystupuje v souvislosti logifikace; to, o co stoikům jde, je znovunalezení ztracené půdy „domáckého“, čehož se dosahuje tím, že můj žitý život nalézá nový vektor nasměrováním k nutnosti samotné. Je potřeba zbavit se posledních zbytků relativního centrování, abychom našli novou půdu, nový „domov“ právě tímto nasměrováním k nutnosti logu, k logu jakožto nutnosti. Jestliže stoikové vyjadřují tuto helénistickou žitou zkušenost nutnosti, je přitom potřeba zdůraznit, že myšlení nelze na tuto nutnost nebo na souhrn podmínek této nutnosti redukovat – ovšemže v helénistickém světě dochází k proměně životních podmínek ekonomických, mocensko-politických, sociologických, kulturních atd. Ale to naprosto neznamená, že by nějaká speciální věda mohla vysvětlit toto myšlení redukcí na jeden typ podmínek nebo že by tohoto byla schopna interdisciplinární speciálně-vědní analýza všech těchto podmínek. Neboť tato žitá zkušenost je vždycky už vztahem ke všem těmto podmínkám, které jsou v každé speciální vědě uměle vytrhovány a zkoumány izolovaně.

Viděli jsme, že jednotlivce ztrácí v helénistickém vše relativizujícím světě pevnou půdu pod nohama, že jednotlivé tradicionální souvislosti smyslu přestávají (ovšemže jen do jisté míry, jak uvidíme ještě u apoštola Pavla) být součástí žité zkušenosti v široké aperceptivní souvislosti „světa“ – lépe řečeno, jsou podřízeny „vědecké“ apercepti v tom smyslu, v jakém jsme řekli, že vědecký horizont se ve své pasívní podobě stává součástí horizontu „světa“. Tak se totálně proměňuje strukturní souvislost žijícího „já“ a „světa“. Tím orientujícím přestává být ono „domácké“ a „důvěrně známé“, to samo je v teoretickém postoji stoiků viděno jako něco pathického, pasívního. Tím orientujícím se naopak stává myšlená souvislost „světa“ jako nutnosti v tom smyslu, v jakém byla v předchozím řeč o normujícím logu. Výtěžky vědecké tradice zde již v pasívně-sedimentované a tak proměněné podobě samy vcházejí do žité zkušenosti – vědění, věda sama v helénistickém období vstupuje, resp. je podřazena hledání smyslu jednotlivce, hledání nové orientace. Ovšemže už původní filosofická tradice proměňuje „svět“, zkušenost světa a jednotlivce tematizováním zkušenostní souvislosti samotné (jako východisko „péče o duši“) – zde je ovšem sama tato tradice „zpasívněna“ a výtěžky teoretického postoje se stávají materiálem pro kultovní-náboženskou apercepti. Věda je v teoretickém postoji nadále provozována, ale není chápána

jako to nejvyšší, je součástí již vytvořené veliké tradice především akademické a peripatetické, přitom ale to nejvyšší, o co helénistické lidství (vědecké i mimo vědecko-teoretický postoj stojící) usiluje, je, obecně řečeno, „spása“. Přestává centrování v domáckém – bůh je pochopen jako pravda a logos, přičemž to především znamená přenesení božského do nového světla. Do jednotlivých kultů a smíchaných tradic se přimíchává také řecká tradice vědecká a s ní přeznačené významy „pravdy“, „věčnosti“ atd. – zatímco jednotliví tradiční bohové mýtičtí byli součástí centrovaného-relativního světa, „docelovali“ „svět“ a byli jeho součástí, smysl bytí boha je v přeznačení nyní srozumitelný z „věčnosti“ (aión, aeternitas), totiž ze smyslu bytí vědeckých výtěžků, které samy, jakožto vědecké, mají smysl všečasové, resp. nadčasové platnosti, platnosti na jakémkoliv místě a v jakémkoliv čase. Proti tomu stojí časnost, „pathétičnost“ jakožto pasivita – a spása v nejširším smyslu potom není nic jiného, než správné nasměrování časného k věčnosti. Na scénu přicházejí sóteři a mágové všech kultů a tradic se svým základním poselstvím: „metanoieite!“ („obrat'te svou mysl!“, „čiňte pokání“). „Věčnost“ se stává tím orientujícím, nikoliv ovšem v podobě platnosti vědeckých výtěžků, vyzískaných v souvislosti evidentního náhledu, ale v podobě již plně náboženské, proměňující celek života, základní zkušenost zevnitř. Tak se přeznačuje též vědecká-logická tradice sama, resp. její smysl je zasazen do životního pohybu „spásy“.

Křesťanská zkušenost

V této dějinné půdě, v této situaci je zasazena též křesťanská zkušenost. Ze zkušenosti (Erfahrung) jsou teprve pochopitelná dogmata křesťanské teologie, ne naopak.⁵ Jak ukazuje Martin Heidegger ve svých raných fenomenologických analýzách náboženské zkušenosti, základní předpoklad vědeckého přístupu ke křesťanství (Heidegger se zabývá především soudobými analýzami Troeltschovými) spočívá v tom, že se v něm jedná o „obsazích představ“, o „pojmy“, které se potom srovnávají, hledají se představové souvislosti s jinými, předchozími a potomními, tradicemi. Fenomenologicky viděno, v takovém přístupu se vždycky už míváme se zkušeností samou, resp. chápeme ji jako „ideologii“. „Situaci“ samu jako celkovostní korelát dějinné zkušenosti, dějinného „Da“, není možno pochopit jako „objektivně-dějinnou“ souvislost faktů, ale jedině v žitém zkušenostním výkonu. Na základě

⁵ Srov. k tomu fenomenologické analýzy prvokřesťanství (Urchristentum) v Heideggerových freiburgských přednáškách „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ ze zimního semestru 1920/21: „Die Situation ist keine solche des theoretischen Beweises. Das Dogma als abgelöster Lehrgestalt in objektiv-erkenntnistmässiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung.“ HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965, s. 112.

exegeze nejstaršího listu apoštola Pavla (1. list Tesalonickým)⁶ odhaluje Heidegger časové jádro křesťanského Dasein – nejde prostě o křesťanskou víru ve vzkříšení (jakožto představu nebo „obsah zkušenosti“), ale o to, že tato víra jakožto žitá víra totálně proměňuje samu přítomnost (parúsia) jakožto výkon, a nikoliv jako prosté „mít za pravdu“ (Fürwahrhalten) nějakého faktu – víra není prostě historicky-objektivně stanovitelné, přítomné určení, ale naopak určení přítomnosti, jádro jejího *jak*.⁷ Výkon víry s ohledem na příchod Kristův a jeho „kdy“, určuje apoštol Pavel nikoliv objektivním časovým určením, ale právě tím, že samotný tento výkon je zároveň oním „kdy“ – časově primárním není objektivně-dějinná souvislost, ale právě výkon víry. Jádrem dějin „tu“ není objektivní čas, ale právě a jedině čas víry jakožto výkonu, ze kterého jedině je určitelné „kdy“.⁸

V tom všem je ovšem už obsaženo ono zmíněné rozpuštění tradicionálně orientující vrstvy v onom „spásném“ výkonu. Bezprostředně smyslový „svět“ se stává něčím nedůležitým, stává se dějištěm hlubšího smyslu – to ve svém výkladu podotkne Heidegger, ale nalézáme tento postřeh i u Hegela: „S touto vírou v zázraky, která je současně nevírou ve skutečnou přírodu, je právě spojena nevíra ve vše minulé, nebo v to, že dějiny byly jen tím, čím byly.“⁹ Hegel chápe tuto souvislost jako vznik ducha, sebevědomí, které ruší svou jednotlivou, konečnou formu (kterou má ještě v helénistických filosofických systémech), a stává se pravdou, inteligibilním světem.¹⁰ Je ale otázkou, zda Hegel ve své prostředkovací metafyzice Pojmu nepřehlíží, že samotná vědecká tradice jakožto tradice se stává s ohledem na konstituci žitého světa jistým typem pasivity, že tedy ve svých výtěžcích se může stávat sama mýtem, nakolik se v ní otevírá možnost zapomenutí na svůj původní smysl a na původní souvislost geneze vlastních předmětností a vlastní praxe. To je viditelné až tam, kde se mohou samotné vědecké výkony stát tématem ve svém žitém smyslu, v Husserlově fenomenologii.

⁶ Heidegger poukazuje uvnitř křesťanského zvěstování na onu původní odlišnost v zaměření mezi samotným Ježíšem Kristem a Pavlem, ale na rozdíl např. od Kierkegaarda a Nietzscheho ve své exegezi nečiní toto problémem a klíče pro svou hermeneutiku křesťanské zkušenosti. Srov. Tamt., s. 116.

⁷ „Pisteúein nicht blosses einstellungsmässiges Führwahrhalten einer Tatsache!“ – „Wenn wir glauben, haben wir die echte Hoffnung, d. h. den genuinen Bezug zu dem in der Frage Gemeinten! (Glaube an den gestorbenen und auferstandenen (Christus) besagt in sich gehalten: das *Wie* des Tatsächlichen! Heilgeschichtlich!“ Tamt., s. 152.

⁸ „... wie bestimmt er [Paulus] dieses Wann? Nicht durch objektive Zeitangabe, sondern durch das *Wie*, und zwar *Wie* als bezogen gleich auf den Bezug zu dem *Wie*, denn der Bezug bzw. Vollzug ist das Entscheidende des *Wann*!“ Tamt., s. 150.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia, 1974, s. 7. Srov. Heidegger: „In der Betonung des Vollzugs zugleich Betonung der Unwichtigkeit des weltlichen Lebens; also lediglich nach dieser Seite hin weltlich unbekümmert, aber im weltlichen Sinne...“ Cit. d., s. 154.

¹⁰ „Protože nyní filosofie zavrhl subjektivní, konečné postavení sebevědomí a jeho diferencí vůči nicotnému vnějšímu objektu, vyjádřila tento rozdíl v sobě samé a vytvořila pravdu jako inteligibilní svět.“ HEGEL, G. W. F. *Dějiny filosofie III*, s. 5.

Víra – naděje – láska: vůle

S ohledem na strukturu žitého světa můžeme říci, že víra má ve své vnitřní struktuře podobu vztahu k budoucímu; vnitřní jádro křesťanské zkušenosti je: „očekávání“, které proměňuje směřujícím způsobem mé „ted“. Anebo přesněji, abychom neupadali do reflexivních a představových schémat, ale drželi se nitročasového jádra: mé „ted“ jakožto očekávání má podobu přítomné budoucnosti. Toto „ted“ jakožto očekávání má v této časové souvislosti podobu správného nasměrování víry, která v onom budoucnostním „k čemu“ je láskou (agapé), původním (přítomným) osobní vztahem k originálně směřujícímu božskému Ty (logifikovanému u křesťanských teologů jakožto Dobro, resp. logos). Jádrem člověka tak zde není již logos, teoretický rozum, obrat se neděje v ose od stínové-doxické korelativní souvislosti směrem k idejím, ale jádrem je tu již vůle (theléma – srov. řecké znění Otčenáše: „genéthétó to theléma sú“, voluntas), která má svou přítomně-budoucnostní podobu ve víře. Vůle správně nasměrovaná je potom láskou. Zároveň je ale třeba zdůraznit, že vůle se zde ještě nestává jako taková sama tématem – základem je zde láska jakožto původní vztah k božskému „Ty“, jako originální nasměrovanost mého osobního „jest“, která je porušena hříchem, odvrácením se od Ty k „sobě“, jak se tento motiv objevuje již v příběhu stvoření.

Podstatné ve sledu našich analýz je, že uvnitř struktury „světa“ zde již konstitutivně vězí ona propast, o které byla řeč – to se projevuje také v životě prvokřesťanských obcí a v genezi prvokřesťanské teologie. První křesťanské obce již především misijním působením apoštola Pavla překračují onen tradiční horizont ryze židovský a svou zasazeností do imperiálního horizontu si vynucují teo-logické transcendování. Vzájemná místní oddělenost těchto společenství s jejich relativním centrováním uvnitř impéria si vynucuje logifikaci a tedy teologii. Nejde nám zde o tu vnější okolnost, že je více křesťanských obcí, ale o konstitutivně-významovou souvislost, že uvnitř imperiálního horizontu smyslu se proměňuje podstatně samotná vnitřní struktura žitého světa. Spolu s tím se proměňuje korelativně též jádro „lidství“ – „já“ nejsem člověkem pouze uvnitř „svého“ relativního společenství, ale jsem člověkem vůbec jakožto občan universa („kosmopolita“), logifikovaného „světa“ s jeho universálním horizontem (srov. k tomu Pavlovu diskusi se staršími apoštoly, především o obřízce a křesťanech z pohanů). Ona průrva mezi *teo-logickým* a *teo-logickým*, které si všímá Zdeněk Kučera,¹¹ není pouhým vnitřním rozparem uvnitř křesťanské dogmatické teologie v

¹¹ „Původní smysl dogmatu záležel v myšlenkové pomoci k tomu, aby v rámci helénistického duchovního obzoru biblí dosvědčené paradoxní jednání tajemného Hospodina v inkarnovaném, ukřižovaném a vzkříšeném Ježíši Nazaretském a znovuzrození člověka ve víře skrze suverénního Ducha sv. bylo **teo-logickou** interpretací označeno, pochopeno a přijato jako **teo-logické** spásně-dějinné dění. **Teo-logický**

její genezi u Otců, ale je součástí struktury žitého „světa“ křesťanského lidství, a jako taková je přítomna a stále aktivní i ve struktuře našeho žitého „světa“, který ve svých vrstvách smyslu obsahuje jako aktivní i habituálně-pasivní výtěžky vědy, která má sama své tradičně-dějinné apriori.