

# „Dávať sa dávajúcemu sa“

Úvahy o teologickej axiomatike fenomenológie

J.-L. Mariona

---

THOMAS ALFERI

ALFERI, T.: “Giving of Oneself to the Giving”: Considering the Theological Axiomatic in the Phenomenology of J.-L. Marion

The aim of the paper is to give a theological account of the philosophy of J.-L. Marion. The author draws on fundamental theology, which tries to justify the belief in Christian revelation given “once and for all” before the tribunal of reason. It is the starting point from which the development of Marion’s thinking is explained. A special attention is paid to his *Phénoménologie de la donation*. Unlike his earlier writings (*L’idole et la distance*, *Dieu sans l’être* etc.), which focused exclusively on the Christian reflection of faith as contrasted with contemporary philosophy, his works after 1989 are concerned with the reconstruction of Husserl’s phenomenology, which makes it possible to consistently rethink the Revelation of Jesus Christ in terms of secular rationality. Keywords: Revelation – Giving – Onto-Theology – Theology – Phenomenology

## 1. PAVOL A NÁBOŽENSKÁ KONTINGENCIA

Hrôzostrašné udalosti, ktoré reprezentuje 11. november 2001, sa medzičasom stali minulosťou. Od zdesenia nám však ešte dlho bude behať mráz po chrbte, a to nielen preto, že vlna jeho sprievodných vojnových dôsledkov len tak ľahko neopadne, keďže denne vznikajú ich nové ohniská a médiá ich denne prezentujú verejnosti. Zdrvivúce sú skôr mnohé ľudské tragédie, ktorých počet medzi *Ground Zero*, Kábulom, Washingtonom, Bagdadom, mestom Gaza, Jeruzalemom, Jakartou a inde narastá. Zdá sa totiž, že s tým súvisiace otázky, vzťahujúce sa na možnosti náboženstiev, v skutočnosti nie sú dostatočne rozpracované. Útok na Dvojičky všetkým drasticky zviditeľnil, že ľudia sú „v mene Boha“ utláčaní, zraňovaní, usmrcovaní, teda pripravovaní o Bohom dané možnosti svojho života, že náboženstvá takýmto spôsobom vnášajú do sveta násilie a utrpenie. Ak sa však v tejto súvislosti zameriame iba na jedno určité náboženstvo, ukáže sa to opäť ako nebezpečná skratová reakcia. Pohľad do histórie nám naznačuje ťaživý, ale neodvratný súd: násilie patrí k „náboženstvu vôbec“. Ak by sme však mali byť spravodliví k celým dejinám náboženstva, museli by sme zaujať aj opač-

nú perspektívu. Museli by sme vyzdvihnúť, že náboženstvá v sebe nesú rovnako aj silu nastolovať vo svete mier a solidaritu, spájať rozptýlené individuá do spoločenstva, oslobodzovať ľudí pre seba samých a pre službu iným a nakoniec aj poskytovať rozorvanému svetu útechu a nádej.

Zo štrukturálneho hľadiska sa zdá, že o súhre náboženstva a násilia rozhoduje to, ako sa príslušníci nejakého náboženského spoločenstva vzťahujú ku kontingencii svojho presvedčenia. Vskutku, náboženské presvedčenia síce predkladajú absolútny výklad celku, sú však kontingentné. V metafyzickom chápaní to znamená: náboženské presvedčenia nie sú nevyhnutné. To, čo zabezpečuje najvnútornejšiu súdržnosť sveta a dáva mu zmysel, totiž je a aj vždy bolo sporné. Nijaké náboženstvo sa nemôže a ani sa nikdy nemohlo vyhnúť skúsenosti, že o jeho predstave toho, čo by malo svetu dávať zmysel, istá časť práve tohto sveta ani nevie, nepozná túto predstavu alebo jej nerozumie, ba čo viac, odmieta ju alebo proti nej bojuje. V súlade s tým posvätné spisy všetkých náboženstiev so zarážajúcou pravidelnosťou tematizujú otázku zaobchádzania s *nevercami*, *inovercami*, *barbarmi*, *pohanmi* atď. Prirodzene: čím intenzívnejšie vystupujú náboženské presvedčenia s misionárskym nárokom, tým väčšmi narážajú na túto skúsenosť vlastnej kontingencie. No aj tie náboženstvá, ktoré sa v misionárskej oblasti až tak nepresadzujú, sú poznačené skúsenosťou *iného*, prípadne „sveta“, ktorý o ich vlastnom chápaní nie je a zda ani nemôže byť presvedčený, a preto robí z každého vždy iba vlastného nároku na zmysel kontingentnú záležitosť. Náboženské presvedčenia nie sú v dôsledku toho iba kontingentné, ale v presnom a etymologicky pôvodnom zmysle *kontingované* (lat. *contingere*/dotýkať sa). Vždy sú v styku s iným seba samých. Vedenie o kontingujúcej inakosti ich zjavne ohlodáva priamo pri koreni, takže náboženstvá nevyhnutne stoja pred úlohou zaujať pozíciu k tejto inakosti, ktorá ich kontinguje. Konkrétne a vo vzťahu ku kresťanstvu: ak niekto vloží svoje náboženské presvedčenie do výpovede „Verím, pretože Ježiš Kristus za mňa zomrel“ alebo „Verím, že Boh príchodom Ježiša Krista ukázal človeku svoju najvnútornejšiu podstatu, seba samého, prípadne ju človeku s konečnou platnosťou odovzdal“, je mu tým zároveň uložené, aby rozvinul vzťah k svojmu okoliu, ktoré s týmto presvedčením nebude alebo nemôže súhlasiť.

Kto chce ostať verný svojmu náboženskému presvedčeniu, inštinktívne postupuje nasledujúcim spôsobom: tvárou v tvár odporujúcej inakosti sa zľakne, dá sa na útek a stiahne sa späť do geta, v ktorom sa zaoberá už iba svojím náboženským zmýšľaním alebo podobne či rovnako nábožensky zmýšľajúcimi. V takto zvolenom gete sa rýchlo upevní obranný postoj voči „vonkajšej“ kontingujúcej inakosti, kontingovanej, nakoniec kontingentnej situácii vlastného presvedčenia. Toto presvedčenie sa ľahko obohacuje tými najrozmanitejšími motívmi z politiky, kultúry, hospodárstva atď. Medziiným môže zrášať s vedomím

hospodárskej inferiority, ktorá je vnímaná ako „do neba volajúca nespravodlivá situácia“. Členovia nejakého náboženského spoločenstva, ktorí sa ocitli v gete, môžu takto prepadnúť akoby slepému automatizmu a stať sa násilníkymi. Keďže náboženské presvedčenie už zastupuje absolútne platný program výkladu, mylne sa domnieva, že právom sa smie presadzovať voči všetkému, čo je iné. Nakoniec ostáva iba vyčíňajúci teror. Náročná náboženská skúsenosť upadá a uplatňuje sa účelovo, aby oprávňovala každý násilný exces. Zdá sa, že Lukáš úžasne ostro videl, aké útrapy spôsobuje svet ako to kontingujúce iné tým, čo zastupujú nejaké náboženské presvedčenie. Vo svojom rozprávaní o Pavlovom vystúpení v Aténach (Sk, 17, 16 – 34), ktoré sa nachádza v *Skutkoch apoštolov*, názorne opisuje načrtnuté pole napätia a implicitne pozýva k opcii, ktorá násilie a geto zanecháva za sebou.

„Dokiaľ ich [svojich sprievodcov] Pavol vyčkával v Aténach, zmocnil sa jeho ducha *prudký hnev* [paréxunéto to pneuma autou en autoō] vidiac, že je mesto oddané modloslužbe. Zhovárал sa teda v synagóge so Židmi a s bohobojnými mužmi a na námestí deň po deň so všetkými, s ktorými sa práve zišiel. Pustili sa s ním do debaty aj niektorí epikurejskí a stoickí filozofi. Jedni hovorili: *Čo to chce povedať tento táraj?* (spermologos) Iní zase: Tak sa zdá, že hlása cudzie božstvá. A to preto, že zvestoval Ježiša a vzkriesenie. *Chytili ho teda, odviekli na Areopág* a povedali: *Či môžeme zvedieť, čo je to za nové učenie, ktoré hlásaš? ... Nato sa Pavol postavil prostred Areopágu a hovoril: Mužovia, Aténčania, zo všetkého vidím, že ste veľmi bohobojní; lebo keď som chodil po vašich svätyniach a obzeral si ich, našiel som aj oltár s nápisom: Neznámemu Bohu. Nuž, Toho, ktorého vy nepoznáte, a (predsa) ctíte, ja vám zvestujem.*“<sup>1</sup>

Scenériu začína opis, ktorému chýba akákoľvek neškodná dobromyseľnosť. Pavol sa rozhorčuje nad svätynami gréckeho náboženstva, ktoré v Aténach stretáva na každom kroku. V bezprostrednej nadväznosti na to Lukáš píše, a to je úplne príznačné, že Pavol sa rozprával v synagóge so Židmi a bohobojnými. Zdesenie a hnev tvárou v tvár neveriacemu prípadne inak veriacemu okoliu spôsobujú – tak by sa to dalo interpretovať –, že jednotlivec sa spontánne stiahne do náboženského vnútorného okruhu toho, čo je dôverne známe, od ktorého skôr možno očakávať porozumenie pre vlastné zvestovanie. Pavol sa však nezastaví na stupni takejto mentality geta. Opäť vyrazí, tentoraz dokonca priamo na námestie. Tým sa ochotne vystavuje *kontingujúcej inakosti*, inak veriacim alebo neveriacim, a vstupuje s nimi do dialógu. Konkrétne tam stretáva nielen nejakých priemer-

<sup>1</sup> Sk, 17, 16.

ných Grékov. Pavol nevyhnutne naráža aj na ľudí, ktorí sú si svojou vecou, t. j. svojím filozofickým svetonázorom celkom istí a ktorí majú svoje názory na Boha a svet dávno argumentačne podložené: na epikurejských a stoických filozofov, ktorých záujem o Pavlovo zvestovanie je iba hraný a polemický. Pozoruhodné je ďalšie Pavlovo správanie: kontingovanosť/kontingenciu, ktorá najväčšmi dolieha na jeho náboženské presvedčenie, berie vážne, keďže sa jej formálne vystavuje, t. j. nechá sa filozofmi, ktorí ho predvolávajú, dovliecť na Areopág, na najverejnejšie zo všetkých miest v Aténach. Tam sa ho *coram publico* pýtajú na jeho „nové učenie“ a on sa pokúša na túto otázku ihneď odpovedať. Keď Pavol vo svojej nasledujúcej reči zdôrazňuje údajnú zjavnú zbožnosť svojich poslucháčov, nemusí sa to chápať čisto rétoricko-strategicky alebo dokonca ironicky. Z tejto úvodnej reči možno jednoznačne vyrozumieť aj postoj vážneho uznania, ba ocenenia diskusného partnera – postoj, ku ktorému musel postupne dospieť po svojom prvotnom vzplanutí hnevom tvárou v tvár neveriacim Aténom. V tejto súvislosti by takisto bolo možné doložiť, že Pavol v ďalšom priebehu svojho vystúpenia nehovorí „ponad hlavy svojich poslucháčov“, ale za východiskový bod svojho zvestovania si volí im dôverne známy chrám s nápisom „neznámemu Bohu“. Kto zvestuje Evanjelium ako svoje náboženské presvedčenie – tak to možno vykladať –, musí sa celkom priblížiť k obzoru chápania svojich poslucháčov – nech by mu aj bol akokoľvek vzdialený. V širšom zmysle možno povedať: až tam, kde je kontingujúca inakosť sveta uznaná a oceňovaná, možno vydať autentické svedectvo.

Tým Lukáš načrtol nasledujúce kontúry vzťahu medzi kresťanským náboženstvom a kontingujúcim svetom: pre toho, komu volanie Krista k nasledovaniu preniklo až do špiku jeho existencie, neexistuje možnosť postoja geta alebo násilného postoja. Nesmie sa lakať otvoreného stretnutia so svetom a jeho myslením, ale je povolaný celkom sa mu vydať napospas. Alebo inak povedané: žiť zo „slova na kríži“ a brať vážne jeho kontingenciu/kontingovanosť znamená: počuť, uznávať, celkom sa odovzdať svetu a jeho mysleniu. To je postoj, ktorý je predznačený samotnou smrťou Ježiša Krista a ktorý nevystihuje nič menšie než pojem *inkarnácia*. Tak pre toho, kto sa stane nasledovníkom Krista, neostáva iná možnosť, ako pristúpiť na občas namáhavú, vždy však uznaním a ocenením preniknutú komunikáciu so svetom. Takáto uznaním preniknutá komunikácia so svetom však nevyhnutne predpokladá, že ten, kto dospel k viere v Ježiša Krista, musí si osvojiť svetský vzor racionality. Iba za tohto predpokladu sa zdá možné poskytnúť teoretické zdôvodnenie svojej viery.

S ohľadom na otázku, ako sa pustiť do takéhoto teoretického zdôvodňovania kresťanskej viery pred svetskou racionalitou, poskytuje mnohostranné perspektívy filozoficko-teologické dielo Jean-Luca Mariona. Východiskom tohto fran-

cúzskeho mysliteľa je základná afirmácia kresťanskej viery, že Boh sa v príchode Ježiša Krista s konečnou platnosťou odovzdal svetu. Jeho myšlienkové spracovanie však podlieha, ako sa mi zdá, istej závažnej disparite. Možno to ozrejmiť porovnaním Marionových raných teologicky orientovaných štúdií a jeho neskorších fenomenologických štúdií.<sup>2</sup>

## 2. „DISTANCE“ VERZUS ONTO-TEOLOGIKA: MARIONOVE RANÉ SPISY

Vo výskumnej práci *L'idôle et la distance*, ktorá vyšla v roku 1977, sa Marion pomocou pojmu „distance“ pokúša niesť zodpovednosť za opciiu kresťanskej viery pred jej filozofickým okolím. Odvoláva sa pritom na myšlienkovú figúru dištancie, ktorú čerpá z práce Hansa Ursa von Balthasar *Theodramatik*, aby previedol vnútorný stredobod kresťanskej viery na pojem, ktorý sa dá súčasne vzťahovať na formulácie Heideggera, Derridu a Levinasa. Konkrétne: ide o to vypracovať konceptuálny význam, ba prioritu „distance“ voči ich sekulárnym pojmom diferencie, voči Heideggerovej „ontologickej diferencii“, Derridovej „différance“ a Levinasovej „différence de l'Autrui“.<sup>3</sup> V prvom kroku by sa mal lokalizovať pojem dištancie v Marionových teologických úvahách, aby sa v nadväznosti na to dalo ísť k zdroju jeho virulentného zdôvodnenia pred svetskou filozofiou.

Marion chápe „distance“ ako kľúčovú kategóriu nazerania skutočnosti, ktorá nadväzuje na skúsenosť kríža, teda na – pre kresťanskú vieru definitívne – dianie Zjavenia. Pri jeho fenomenálnej explikácii sa podľa Mariona objavuje „dištancia“, ktorá sa musí pripísať kresťanskému chápaniu Boha.<sup>4</sup> Marion totiž uvažuje o akte vydania sa manifestujúcim sa na „kríži“ ako o dianí lásky, pri ktorom Syn

<sup>2</sup> K celému porovnaj [2].

<sup>3</sup> Porovnaj: „... vzdialenosť (distance) Syna voči Otcovi v trinitárnej dynamike prekračuje svojou vážnosťou, trpezlivosťou a dielom, nie však svojím utrpením, všetky rozdelenia, negácie, vylúčenia a vytesnenia, ktoré si ani nevieme predstaviť, a to preto, lebo nepoznáme vzdialenosť (distance) v celej jej šírke“ ([25], 214).

<sup>4</sup> V súvislosti s tým treba predovšetkým vysoko oceniť vplyv Hansa Ursa von Balthasar na Mariona: von Balthasar chápe „dištanciu“ ako druh vzťahu medzi Otcom a Synom, prejavujúci sa v „teodramatike“ kríža. Porovnaj napríklad: „Nekonečná dištancia medzi svetom a Bohom sa zakladá na inej, prapôvodnej dištancii medzi Bohom a Bohom“ ([4], 242). Porovnaj komentár G. L. W. Müllera: „V opustenosti Ježiša na kríži Bohom sa dejinne ukazuje tá najkrajnejšia dištancia medzi Otcom a Synom, zjavuje sa bolesť v Bohu, ktorá je bolesťou odlišnosti Otca a Syna v láske. Preto môže Kristus prijať bolesť sveta do Božej bolesti, ako aj do jednoty Boha a nakoniec ju v láske Ducha prekonať“ ([31], 473), podobne: „Ježišovo zvolanie o opustenosti Bohom dáva prehovoriť diferencii, od ktorej väčšia nemôže byť mysliteľná, Ježišovo zvolanie *modlitby* privádza k slovu jednotu v tejto diferencii, od ktorej väčšia nemôže byť mysliteľná“ ([34], 360).

uznáva svoju pretrvávajúcu dištanciu od Otca, t. j. smrtonosne sa jej odovzdáva a z nej nanovo počína život.<sup>5</sup> To možno na *jednej strane* ozrejmiť z teologickej perspektívy trojjedinosti tým, že sa objasní druh vzájomného vzťahu, v akom sa Otec a Syn nachádzajú v tomto momente. „Križ“ ozrejmuje, že láska medzi Otcom a Synom sa nezameriava na nejakú jednotu, ktorá odstraňuje diferenciu. Ak sa dá z diania na križi vyrozumiť ultimatívny akt lásky, súčasne sa na ňom zviditeľňuje radikálny rozkol, ktorým Otec a Syn ostávajú oddelení. Presnejšie to odkazuje ešte aj na to, že láska medzi nimi vystupuje s uznaním dištancie, v ktorej Otec a Syn ostávajú spolu, stojac proti sebe. Tak sa v obraze smrti Ježiša na križi zjavuje bezvýhradný súhlas v „dištancii“ ako princíp lásky medzi Bohom Otcom a Bohom Synom. Teologický význam „dištancie“ možno na *druhej strane* ozrejmiť pohľadom na Ježiša „zdola“: Ježišova opustenosť na križi ho izoluje nielen od všetkých svetských istôt, ale ohrozuje aj základ jeho – ak to tak možno povedať – „náboženskej existencie“.<sup>6</sup> Konkrétne: radikálnym spôsobom je tu v hre jeho vzťah k Otcovi, ktorým, ako vedel, bol bezpodmienečne vyslaný. To podľa Marionovej interpretácie vedie k „paradoxu“, že Syn vyslovuje svoje posledné, milujúce áno Otcovi ako smrteľný výkrik. Vyložené z perspektívy viery: Syn uznáva dištanciu od Otca a uspokojí tým najvyšší, božský nárok lásky. V bezvýhradnom akte lásky k Otcovi sa Syn vzdal svojej poslednej zábrany, totiž vlastného života. Tým však celkom pristáva na dištanciu od Otca. Viera v zmŕt-

- <sup>5</sup> Porovnaj: „Kristus ukazuje svoju pravú svätosť tak, že poukazuje na jedinú svätosť Otcovu; práve tým, že si nikdy nenárokuje na svoju vlastnú svätosť a vlastnú slávu a absolútne ich prenecháva Otcovi, zjavuje, že sa odovzdáva svätosti, a tým bude oslávený“ ([26], 135).
- <sup>6</sup> Porovnaj: „Zriekanie sa Syna zachádza až po smrť, po to, čo prešiel všetkými opustenosťami: opustenosťou Jeruzalemom (Lk 13,33 – 35), do ktorého sa predsa musí vrátiť; opustenosťou učeníkmi, ktorí práve teraz musia byť ochránení pred pokušením (Mt 26,56; J 18, 6 – 9), opustenosťou mesiášskou spásou, ktorej naplnenie však spisy paradoxne pri každom posunku umierajúceho zaznamenávajú hlásku po hláske. Prečo musí byť všetko toto rúcanie sa ešte raz zahrnuté láskou? Pre poslednú hĺbku kenosis dáva psychologicky prenikavá opustenosť Otcovi aj poslednú možnosť dosiahnutia: ešte nikdy sa odstup [„distance“ / T. A.] nedal tak bolestne zakúšať ako neprítomnosť, pretože teraz ju zakúša ten, ten jediný, ktorý je celkom ‚v lone Otcovom‘ (Jn 1, 18). A tak otázka znie: obstoí modlitba prebývajúc v trojičnom odstupe medzi Otcovi a Synom ešte aj teraz, keď zriekanie sa oddeľuje Syna, ktorý ‚sa zjavil ako človek‘ (Flp 2, 7), dokonca aj od Otca? Áno, práve tu sa modlitba odhaľuje (‚... Bože môj, Bože môj...‘) vo svojej obnaženosti ako vôľa k láske: keď všetko zlyhá, dokonca aj psychologicky zakúšaná prítomnosť Otca, potom vytryskne – na nepravdepodobnej spojnici otvorenej dištancie – slovo áno aj pre všetku opustenosť. Nijaká udalosť vo svojej negativite nemôže láske zakázať prijať túto opustenosť a tak sa odovzdať Otcovi, prejsť k nemu. Zriekanie sa nemôže zničiť spojnicu v rámci dištancie“ ([24], 224).

vychvstanie, ktorá sa zakladá na tomto diani, vyjadruje iba to, že Syn znovu počína život z dištancie od Otca, ktorej sa obetoval na kríži.<sup>7</sup> Z tohto diania žije Kristus. Pojem dištancie možno chápať ako stredobod kresťanskej viery: láska ako bezvýhradné uznanie „dištancie“ a súhlas s ňou – v tomto princípe je obsiahnuté to, o čo ide v kresťanstve.

Vieru explikovanú pomocou pojmu dištancie chce Marion uviesť do súvislosti so súčasnou filozofiou. Aby sa nám ukázalo takto inscenované pole napätia, stojí za to pozrieť sa na Marionovo pojednanie *Dieu sans l'être* z roku 1981. Marion na vedie idea postaviť proti Heideggerovej „ontologickej diferencii“ kresťanskú „distance“. Jeho myslenie „distance“ sa tak stalo „kritikou racionality podnikateľnou teológiou kríža“, ktorá sa zameriava najmä na Heideggera<sup>8</sup>. Predovšetkým je však faktom, že Heideggerova filozofia predstavuje pre Mariona významný zdroj inšpirácie. Vzťah raného Mariona k Heideggerovi je zo začiatku vskutku veľmi úzky. Marion totiž celkovo preberá Heideggerovu tézu, že klasická metafyzika je koncipovaná onto-teologicky. Medzi obidvoma mysliteľmi tak samy od seba vznikajú najprv isté paralely. Keď Heidegger objasňuje svoju tézu onto-teológie, preukazuje v dejinách klasického myslenia schému zakladania, podľa ktorej základom súcien je nejaké najvyššie súcno (onto-teológia). Už Nietzsche odhalil tento onto-teologický model ako symptóm anonymných životných síl („vôľa k moci“ atď.<sup>9</sup>).<sup>10</sup> Marion interpretuje tieto pre západné dejiny filozofie typické procesy zakladania ako idolické, čím variuje Heideggerovu tézu, v rámci toho však proti nej kladie vlastný konfesionalný akcent. Idolický je onto-teologický model preto, lebo zaznáva v kresťanskom diani Zjavenia akútnu dištanciu ako princíp kresťanskej lásky. Vylučne dianie na kríži vykupuje myslenie pre

<sup>7</sup> Porovnaj: „... Kristov posledný výrok na kríži: ‚Je dokonané‘ (Jn 19, 30), ohlasuje v ľudskej bolesti – jej prostredníctvom a slovami – nekonečne viac ako len bolesť: výkrik víťazstva, plesanie, ktoré je vlastným spôsobom trinitárne, a ak by to bolo možné vysloviť bez neprístoynosti, ide o výkrik nám neznámej synovskej radosti, ktorá je identická s extatickou radosťou Zmŕtvychvstania“ ([25], 215), porovnaj: „Zmŕtvychvstanie sa deje z dokonalosti moci Otca, no nebolo prislúbené ani Synovi človeka, ani Bohočloveku, ba ten si ho ani neželal. ‚Logika lásky‘ sa rozvíja bez akejkoľvek istoty“ ([35], 159).

<sup>8</sup> Ďalší učenc, ktorého Marion kritizuje, je Tomáš Akvinský a jeho pojem Boha „*sum-mum ens*“ (porovnaj [35], 112). Vzhľadom na skutočnosť, že Marion neskôr túto interpretáciu Tomáša odvolal, bližšie sa tu ňou nemusíme zaoberať. Porovnaj [28].

<sup>9</sup> Porovnaj: „Neexistuje ani ‚duch‘, ani rozum, ani myslenie, ani vedomie, ani duša, ani vôľa, ani pravda: všetko sú nepoužiteľné fikcie. Nejde o ‚subjekt a objekt‘, ale o určitý zvierací druh, ktorý prospieva len za relatívnej správnosti, predovšetkým pravidelnosti svojich vnemov... Poznanie pracuje ako nástroj moci...“ ([32], 336).

<sup>10</sup> Porovnaj najmä ([9], 63).

dištanciu. Ak sa naopak myslenie pokúša urobiť základom skutočnosti najvyšší pojem, tak sa racionalita dopracuje nanajvýš k vlastnému odrazu. Z toho vyplýva, že Marion by chcel tak ako Heidegger zo západných dejín ideí odmietnuť tie pojmy Boha, ktoré majú predstavovať základ súcien.<sup>11</sup> Opierajúc sa o Heideggera kritizuje predovšetkým hovorenie o „*causa sui*“ – čo je pojem Boha, v ktorom Marion vidí jeden z idolických vrcholov filozofickej teológie,<sup>12</sup> nezodpovedajúcich Bohu Ježiša Krista.

Cesty Mariona a Heideggera sa rozchádzajú na mieste, kde chce Heidegger „prekonať“ onto-teologický typ metafyziky „myslením bytia“ vo vlastnom zmysle. Podľa Mariona tým Heidegger nakoniec zakladá novú podobu filozofickej idolatrie. V tomto kontexte je pre Mariona zvlášť zaujímavé, že Heidegger – v niektorých nábožensko-filozofických pasážach svojho neskorého diela – chce urobiť mysliteľným „božského Boha“, pred ktorým by sa mal človek „môcť modliť a padnúť na kolená“.<sup>13</sup> Z hľadiska Marionovej pozície viery sa však zdá, že Heidegger bráni tejto možnosti myslieť Boha práve tým, že jej preadruje bytie a jeho špecifickú fenomenalitu. Marion sa preto pozastavuje najmä nad Heideggerovými tvrdeniami, napr.: „Až z pravdy bytia sa dá myslieť podstata svätého. Až z podstaty svätého sa dá myslieť podstata božstva. Až vo svetle podstaty božstva možno myslieť a povedať, čo má pomenúvať slovo ‚Boh‘“ ([14], 351). V zmysle Mariona sa tu na základe bytia, z ktorého robí Heidegger zásadný princíp, vracia späť rozumu podriadený, teda idolatrický pojem Boha. Ten síce nie je vytvorený v klasickom zmysle racionalitou, ktorá si je istá sama sebou. Predsa sa však aj toto chápanie Boha nachádza vo vzťahu závislosti – a síce od „bytia“. V dôsledku toho sa Boh ani u Heideggera nedá myslieť ako slobodná, živá skutočnosť, ktorá koná z dištancie.<sup>14</sup> U Heideggera vystupuje predstava Boha, uchopiteľná iba na „obrazovke bytia“ („*l'écran de l'être*“<sup>15</sup>). A tým práve do jeho myslenia vstúpila nová forma idolatrie. Vyhliadky na jej prekonanie sa najprv spájali s tézou, že klasická metafyzika bola koncipovaná onto-teologicky.<sup>16</sup> „Bytie“, ktorým sa Hei-

<sup>11</sup> Porovnaj: „Vlastnosti idolu sa taktiež hodia na ‚boha‘, ktorý slúži ako základ; ktorý ohlasuje z výsosti Bytie súcien vo všeobecnosti a v tomto zmysle im poskytuje verný obraz toho, odkiaľ sú a z čoho sú“ ([25], 31).

<sup>12</sup> Porovnaj: „Konceptuálny idol má svoju oblasť, metafyziku, svoju funkciu, teo-lógiu v onto-teo-lógii, a svoju definíciu, *causa sui*“ ([22], 56).

<sup>13</sup> Porovnaj ([22], 54).

<sup>14</sup> Porovnaj ([22], 58). „To podstatné v otázke o ‚existencii Boha‘ sa netýka ani tak ‚boha‘, ako existencie samej, teda Bytia. (...) pravda o Bohu nemôže nikdy pochádzať odtiaľ, odkiaľ pochádza pravda sama, z vedenia o Bytí, jeho konštelácii a otvorenosti“ ([22], 65).

<sup>15</sup> Porovnaj ([22], 58)

<sup>16</sup> Porovnaj ([22], 126).



degger zaoberá už vo svojich raných spisoch venovaných analytike pobytu, je pre Mariona nanajvýš ak „prvým viditeľným“, na ktoré sa viaže idolický postoj. Ak sa od Heideggerovho pojmu bytia prejde priamo k filozofickej teológii, nevyhnutne z toho vyplynie artefaktické chápanie Boha. To však protirečí daniu Zjavenia, v ktorom živý Boh preniká do myslenia z dištancie. Preto: Inak ako tam sa, podľa Mariona, v Heideggerovom chápaní Boha vracia idolický postoj vedomia, pretože „Boh“ u Heideggera neprichádza do úvahy z nedisponibilnej dištancie, ale iba ako súcno alebo prinajmenšom prvok dejinnej konfigurácie „bytia“.<sup>17</sup>

Otázka, ako zdôvodniť kresťanskú vieru pred fórom sekulárnej filozofie, sa dá zodpovedať takto. V zmysle Mariona nesmie hovorenie o Bohu primerané kresťanskej teológii postupovať ako dianie zakladania. Naopak, musí patrične zdôrazniť fakt, že nadväzuje na Zjavenie Ježiša Krista a „distance“, teda na svoju vlastnú kritiku racionality. Ak teológia používa všeobecno-racionálnu pojmovosť, má v nej ostať zachovaná tá kritika, ktorú vykonalo „slovo na kríži“ z „distance“. Inými slovami: v teologickej reflexii má byť zachovaná dištancia kríža.<sup>18</sup> Teologická reč má teda používať pojmy kritiky racionality, reflektujúce dištanciu Boha, aby dosvedčila dianie Zjavenia. Marion však, ešte presnejšie, zastáva názor, že tento projekt sa podarí len vtedy, keď teológia rozpozná svoju rečovo-teoretickú praformu vo chváloreči. Podľa jeho chápania opierajúceho sa o pseudo-dionýzijskú ekleziológiu sa má teológia vo svojej vedeckej forme orientovať na jazyk chváloreči. Iba vo chváloreči je totiž zachovaná vnútropojmová dištancia, ktorá udržiava priepustnosť myslenia a racionality pre dianie na kríži.

Ako nevyhnutnú úlohu náboženstva sme na úvod opísali jej presvedčanie sveta zrozumiteľným spôsobom, t. j. komunikovanie cestami autonómnej racionality. Tvárou v tvár takto postavenej úlohe treba na jednej strane vyzdvihnúť, že Marion sa úplne – tak ako Pavol – necháva *niest'* súčasťou filozofie a takpovediac „doviesť na Areopág“. Jeho teologické úvahy sa priamo vystavujú polemike a uznávajú tak kontingujúcu inakosť sveta spolu s jeho racionalitou. Treba však poznamenať, že táto Marionom navrhnutá teológia vytvára skôr systém s vlastnou, liturgickou a viere vnútornou, racionalitou. Konkrétne: medzi Heideggerovým „bytím“ a neskôr tiež Derridovou „différance“ a kresťanstvom „distance“ nie je *myslený* vôbec nijaký vzťah. To, že kresťanská „distance“ vedie ku kritike racionality, ktorá je nadradená bytiu, sa nanajvýš ak tvrdí, pojmovo sa však za to nenesie zodpoved-

<sup>17</sup> Porovnaj: „Vychádzajúc z *pôvodnej* jednoty patrí štvorica: zem a nebo, božskí a smrteľní, spolu“ ([7], 143).

<sup>18</sup> Platí: „Teológia píše vždy na základe niečoho iného, ako je ona sama“ ([22], 9).

nosť. Marionova vlastná myšlienková cesta ukazuje, že túto medzeru vnímal a vo svojich fenomenologických spisoch od roku 1989 dôsledne hľadal možnosť myslieť kresťanské Zjavenie spôsobom, ktorý si môže osvojiť autonómna racionalita.

### 3. „MYSLEŤ ZJAVENIE“ PODĽA MARIONOVEJ PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION

Teraz by som chcel vo svojom výklade načrtnúť, ako Marion vo svojich fenomenologických spisoch reflektuje Zjavenie Ježiša Krista spôsobom, ktorý možno pokladať za inovatívny v dvoch rovinách: Na jednej strane tu Marion preberá úlohu dôsledne myslieť nepodmienenosť diania Zjavenia, na druhej strane toto myslenie implikuje novú fenomenologicko-teoretickú líniu.

Ak sa odvoláme na štúdiu *Aspekty fenomenológie náboženstva*, ktorú možno označiť za úplne programovú, tak pri otázke týkajúcej sa myslenia, ktoré má adekvátne postihnúť kresťanské Zjavenie, musíme vychádzať z paradoxnej situácie. *Na jednej strane* prevyšuje udalosť Zjavenia každú schopnosť vnútrosvetkého rozumu. Ak by sa Zjavenie vyzrážalo do podoby pojmu sekulárneho rozumu, ako Zjavenie by stratilo to, čo je mu vlastné.<sup>19</sup> *Na druhej strane* je však v porovnaní s Marionovými ranými náhľadmi jasné, že treba dospieť k všeobecne zastávateľnému mysleniu Zjavenia.<sup>20</sup> V čom však potom spočíva sprostredkovateľský bod medzi kresťanským Zjavením a svetským myslením? Podľa Marionovej „fenomenológie dávania“ predstavuje vstupnú bránu k filozofickej reflexii Zjavenia nahliadnutie, že Zjavenie sa „zakúsiteľne manifestuje“.<sup>21</sup> Vzťah medzi Zjavením a svetským myslením možno navrhnúť prostredníctvom pojmov „skúsenosť“, „zakúsiteľnosť“ alebo „manifestácia“. Nimi možno Zjavenie reflektovať spôsobom prístupným autonómnej racionalite.

Zároveň sa však dianie Zjavenia nesmie rozplynúť v racionálnom postupe zdôvodňovania v onto-teologickom zmysle. Zjavenie by totiž zradilo svoj význam „sui generis“, keby sa v ňom pojmové svety autonómnej racionality iba zrkadlili, prípadne potvrdzovali samy seba. Primát Zjavenia, ktorý je pre kresťanský prístup ku skutočnosti rozhodujúci, by sa lacno predal autonómnej racionalite. V tejto slepej uličke by sa myslenie Zjavenia ocitlo len vtedy, keby filozofická veda, ku ktorej sa vzťahuje, spočívala v type racionality, ktorý by sa pokúšal zmocniť všeobecne zakúsiteľného, prípadne skutočného. Inými slova-

<sup>19</sup> Porovnaj ([19], 85).

<sup>20</sup> Marion formuluje túto pozíciu, ktorú treba prekonať, takto: „Alebo je náboženstvo schopné ostať verné Zjaveniu, ktoré vyníma zo sveta; potom sa však tiež musí vzdať pojmu, príčiny a každého dôvodu, až do tej miery, že sa pod prezývku blúznenia vylúči z metafyzickej racionality“ ([19], 85).

<sup>21</sup> Porovnaj ([19], 85).

mi: Myslenie, podľa ktorého smie byť skutočné alebo zakúsiteľné len to, čo sa dá zdôvodniť myslením alebo sa zakladá na myslení, podľa Mariona pre teóriu Zjavenia neprichádza do úvahy. Nietzscheho „vôľa k moci“ završuje tradičnú líniu „ego, cogito“ zdôvodňujúceho bytie, keďže vo svojej filozofii nadčloveka pervertuje jeho pozíciu najvyššieho princípu skutočnosti.<sup>22</sup> Podľa Mariona nastáva po nihilizme nový začiatok alebo prelom v dejinách myslenia až s Husserlom a jeho *Logickými skúmaniami*.<sup>23</sup> Fenomenologická orientácia reflexie na opísateľnú skúsenosť nahrádza dovtedajšiu formu racionality, ktorá chcela odvodiť bytie zo sebou si istého myslenia ja. S fenomenológiou na jej miesto nastupuje domýšľanie toho, čo sa môže vo vedomí dávať bez oprávnenia zdôvodňujúcim rozumom. Husserlov slogan „k veciam samým“<sup>24</sup> dokumentuje toto nové smerovanie reflexie. Filozofická pozornosť sa má preto v prvom rade zameriavať na to, čo je dané ako jav (vo vedomí), a síce „na základe číreho faktu, že je to dané“.<sup>25</sup> „K veciam samým“ znamená „k veciam samým, pokiaľ sú vedomiu dané nezaťažené“. S Husserlom má myslenie vychádzať z toho, že všetko to, čo je, je dané vedomiu. Keďže „veci“ alebo „súcna“ sú Husserlom určené „ako danosti vedomia“, nazývajú sa „fenoménmi“. Následne myslenie, ktoré premýšľa o týchto vedomiu daných fenoménoch, sa nazýva fenomenológia. Husserl argumentuje v prospech toho, že (filozoficky) prísne poznanie sa získa vtedy, keď sa myslenie vráti k pôvodným danostiam vecí, obsahov a ideí vo vedomí.<sup>26</sup> Heideggerovo myslenie nastavilo na ceste k rozšíreniu fenomenálneho spektra rozhodujúce výhybky. Jeho zásluha o fenomenológiu spočíva v reinterpretácii fenoménu ako súcna, a tým v problematizovaní bytia ako zmyslu a horizontu fenoménov. „Bytie“ v tejto podobe však nie je dané v čistom nazeraní, ale ukazuje sa ako ne-javiace sa, ako unikanie alebo ako ničota.<sup>27</sup> Toto javenie sa bytia však môže byť vo fenomenologickej filozofii tematizované, ak vystupuje vo „veci samej“. Ak bol Husserlov návrh v čo najširšej miere spätý s pokynom uviesť vedomie do bezo zvyšku názornej a prítomnej podoby fenoménu, tieto podmienky sa pre

<sup>22</sup> Porovnaj ([10], 225).

<sup>23</sup> Marionovo zaradenie *Logických skúmaní* ako prelomu v dejinách myslenia sa pridáva sebainterpretácií Husserla, s ktorými sa identifikovali raný Heidegger a kriticky aj Derrida (porovnaj [15], 8, [8], 13, [11], 38, pozn. 1, [5], 51).

<sup>24</sup> Porovnaj ([15], 5).

<sup>25</sup> ([15], 88). Pri objektivno-historickom výklade Husserlovho myslenia by sa kládli iné akcenty: napr. polemika Husserla s tzv. psychologizmom alebo pretrvávajúca virulentnosť transcendentálneho myslenia v jeho diele (porovnaj [30], 11).

<sup>26</sup> Porovnaj ([16], 3).

<sup>27</sup> Porovnaj: „Ako to, že súcno, ktoré je všade, má prednosť a nárokuje si pre seba každé, je, zatiaľ čo to, čo nie je súcnom, takto chápané nič ako bytie samo, ostáva zabudnuté?“ ([13], 24).

Heideggera ukazujú ako nepotrebné prekážky fenomenologického projektu. Za ich dominancie sa marginalizujú fenomény, ktoré tak ako bytie unikajú absolútnej prítomnosti a názornosti, otvárajú však výhľad na zmysel a pozadie, teda na fenomenalitu vôbec. Heideggerov prístup tak možno chápať ako hlbšie uchopenie fenomenologických možností<sup>28</sup> alebo, spolu s Marionom, ako ďalší krok fenomenologickej redukcie, keďže Husserlom hľadaná „vec sama“ je tu rozšírená o otázku v pozadí stojaceho bytia, prípadne zmyslu.

### 3. 1. Zjavenie vo fenomenologickej perspektíve

Vzhľadom na načrtnutý myšlienkový vývoj až po Nietzscheho treba poznamenať, že vedomie v Husserlovej perspektíve nezaujíma transcendentálnu pozíciu v tradičnom zmysle. Nedisponuje apriórne danosťami a ich javením sa. Husserlovo vedomie sa skôr chápe ako (kvázi neutrálny) priestor, v ktorom sa obsahy, veci, idey atď. dávajú „od seba“, t. j. bez racionálnej alebo ontologickej podmienky, a sú otvorené filozofickej analýze. Zásada Husserlovej fenomenológie opúšťa racionalitu zdôvodňujúcu bytie vo východisku sebaevidentného ego. Husserlovo „k veciam samým“ možno adekvátne vyložiť takto: „Vrátiť sa k veciam samým znamená poznávať fenomény cez ne samy bez toho, aby sa podriaďovali (dostatočnej) podmienke nejakej inštancie (vec osebe, príčina, princíp atď.), ktorá im predchádza, skrátka, oslobodíť ich od každého predchádzajúceho im iného okrem ich čirej danosti (*je dané, existuje*), o ktorej vedomie prináša svedectvo ešte pred každou konštitúciou.“<sup>29</sup>

Ak podľa Mariona (bytie) zdôvodňujúca forma racionality odporuje adekvátnej teórii Zjavenia, pre fenomenológiu počnúc Husserlom platí opak.<sup>30</sup> Veď Marion určil Zjavenie ako to, čo presahuje vnútrosvetskú schopnosť rozumu, predsa sa však manifestuje v skúsenosti.<sup>31</sup> Tu treba s ohľadom na Husserlovu fenomenológiu ako jej pozitívum zaevidovať to, že sa v nej skutočnosť nenavrhuje ako niečo, čo je zakladané myslením, ale ako (nezaťažaná) danosť, prípadne manifestácia vo vedomí. Fenomenológia by sa takto mohla javiť ako privilegovaná referenčná filozofia Zjavenia. Paradoxná základná štruktúra Zjavenia – fakt, že nie je odôvodniteľné myslením, a predsa sa (v ňom) javí – by bola v takomto type reflexie rešpektovaná. Ako sme videli, Zjavenie nemohlo byť tematizované v rámci formy racionality zdôvodňujúcej bytie, keďže v nej obraz skutočnosti

<sup>28</sup> Porovnaj: „Objasnenia predbežného pojmu fenomenológie naznačujú, že to, čo je pre ňu bytostné, nespočíva v tom, byť *skutočná* ako filozofický ‚smer‘. Vyššie ako skutočnosť stojí *možnosť*. Pochopenie fenomenológie spočíva výlučne v jej uchopení ako možností“ ([11], 38).

<sup>29</sup> Porovnaj ([19], 88).

<sup>30</sup> ([19], 87).

<sup>31</sup> Porovnaj ([19], 85).

určoval konštitutívny zásah sebaistého rozumu. Fenomenológia, ktorá odhaľuje iba danosti vedomia, však k tejto tematizácii formálne pozýva. Podľa toho sa prinajmenšom vo formálnej rovine môže Zjavenie Ježiša Krista uplatňovať ako „fenomén... plným právom“.<sup>32</sup> Len by pritom musela ostať splnená podmienka fenomenologickej imanencie, t. j. takéto myslenie Zjavenia by sa muselo zhodovať s fenomenologickou orientáciou na veci samy.

### 3. 2. Apórie teórie Zjavenia ako implikát vnútrofenomenologických limitov

Ak chce niekto dospieť k fenomenologickému mysleniu Zjavenia, musel by prekonať Husserla a Heideggera. Marion túto požiadavku vzniesol už vo svojom ranom diele.<sup>33</sup> Vo svojom druhom veľkom tvorivom období však popri nej zároveň požaduje, aby fenomenológia pre svoj *vlastný* vytýčený cieľ, t. j. aby skutočne zodpovedala sloganu „k veciam samým“, prekonala vyložené koncepcie. Obidve požiadavky kladené na fenomenológiu, teda jedna týkajúca sa teórie Zjavenia a druhá vnútrofenomenologická, sú navzájom sklbené. Podľa Mariona sa dajú, *po prvé*, v doterajších Husserlových a Heideggerových návrhoch fenomenológie dokázať prázdne miesta pri úsilí o „vec samu“. Argumentuje tým, že projekt fenomenológie sa realizuje len vtedy, ak „vec sama“ môže *dávať* svoje nezastupiteľné vlastné seba. Toto dokazovanie je ťažiskom jeho state *Réduction et donation* z roku 1989.<sup>34</sup> Výsledkom takejto fenomenologickej sebarevizie je však, *po druhé*, to, že kresťanské Zjavenie by malo svoje miesto vo fenomenologickom myslení. V súlade s tým Marion v *Etant donné* (1997) a v *De surcroît* (2001) navrhol fenomenologickú teóriu Zjavenia.<sup>35</sup> Hoci Husserl a Heidegger poskytli rozhodujúce podnety pre adekvátne myslenie Zjavenia, nakoniec zlyhali, a to v dvojakom ohľade: na jednej strane prostredníctvom nich nie je v konečnom dôsledku realizovateľná nijaká teória Zjavenia. Táto výhrada však na druhej strane predstavuje iba implikát fenomenologickej limitovanosti ich koncepcií: obidva návrhy totiž iba nedostatočne zodpovedali sebadávaniu sa fenoménu, ktorý bol pôvodne zamýšľaný v devíze „k veciam samým“.

Už Heidegger začal hovoriť o nedostatočnosti Husserlovho prístupu. Kľúčovými hľadiskami jeho kritiky boli u Husserla fenomenologicky nepreukázané očakávanie prítomnosti, prípadne vo všeobecnosti jeho podsvietenie fenomenálneho horizontu, ktorý spočíva nanajvýš ak v jednodimenzionálnej prapredmetnosti. Marion nadväzuje na obidva body Heideggerovej kritiky Husserla. Tie

<sup>32</sup> Porovnaj ([19], 89).

<sup>33</sup> Porovnaj napríklad ([22], 81).

<sup>34</sup> Porovnaj [27].

<sup>35</sup> Porovnaj ([23], 325), ([21], 148, 155).

totiž nepostačujú na fenomenológiu Zjavenia: veď toto dianie neposkytuje nijaký fenomén čistej prítomnosti a názornosti. Lukášovo rozprávanie o emauzských učeníkoch pôsobivo ukazuje, ako zmŕtvychvstalý Kristus zásahom úzko spätým s prítomnosťou priamo uniká.<sup>36</sup> Keďže navyše smrteľný výkrik Krista znamená Zjavenie, t. j. udalosť, ktorou sa obraz skutočnosti tých, čo ňou boli zasiahnutí, konfiguruje celkom nanovo, musela by byť fenomenológia, ktorá by tejto skutočnosti zodpovedala, schopná problematizovať aj horizont všetkých fenoménov. Vychádzajúc z optiky teórie Zjavenia treba však prekonať i Hediggerovu fenomenológiu. Od čias Marionových prvých nábožensko-filozofických krôčikov platí poznatok, že Heideggerov primát bytia nie je vhodný na filozofickú reflexiu kresťanského Zjavenia.<sup>37</sup> Toho sa treba držať aj naďalej: „Boh sa viac nemôže zjavovať slobodne, ale musí sa manifestovať za na seba navršených podmienok spásy, svätého a božského, teda nakoniec bytia“ ([19], 96). Heideggerovo ontologicky filtrované chápanie Boha, ako sa to prejavilo napríklad v liste *O humanizme*,<sup>38</sup> nemá s Bohom Ježišom Kristom vôbec nič spoločné. Horizont bytia totiž iba tlmí fenomenálny šok, ktorý vyvoláva Zjavenie Ježiša Krista.

Špecifikum Marionovej „fenomenológie dávania“ spočíva v protiklade k jeho skorším prácam v tom, že tieto apórie teórie Zjavenia sú preukazované ako implikáty vnútrofenomenologických limitov. Podľa Mariona Husserlove podmienky fenoménu ako prítomnosť, názornosť či predmetnosť nezodpovedajú vnútrofenomenologickej otázke poznania. Husserlovo „k veciam samým“ tu platí iba s istými výhradami. Kritika Husserla raným Heideggerom sa stáva absolútnou oprávnenou, keď sa myslenie zameria iba na „vec samu“. Prečo by aj v prítomnom prapredmete, ktorý si chce vedomie znázorniť, malo spočívať najhlbšie určenie „veci samej“? Týmto smerom je však orientovaná aj Marionova otázka na Heideggera samého. Jeho návrh závisí od vopred uskutočneného rozhodnutia, ktoré je však najprv potrebné fenomenologicky overiť: kladenie bytia ako fenomenologického horizontu, ako aj vo všeobecnosti predpoklad, že v kontexte fenomenologickej reflexie musia byť kladené horizonty. Že totiž takéto horizonty (ako bytie) majú byť kladené, by najprv ešte musela potvrdiť „vec sama“. Nemohlo by to však byť naopak tak, že takéto horizonty nanovo blokujú javenia sa „veci samej“? Ťažisko úvah sa teda musí presunúť na otázku, či sa zásada

<sup>36</sup> Porovnaj (Lk 24, 13 – 35). K tomu aj [29].

<sup>37</sup> Porovnaj napr. ([22], 81).

<sup>38</sup> Porovnaj: „Až z pravdy bytia sa dá myslieť podstata svätého. Až z podstaty svätého sa dá myslieť podstata božstva. Až vo svetle podstaty božstva možno myslieť a povedať, čo má znamenať slovo ‚Boh‘“ ([12], 41).

dovtedajšej fenomenológie, t. j. jej myslenie, ktoré sa zameriava na veci samy, nevyhnutne musí naplňať v bytí, prípadne v nejakom horizonte.

Čo treba presnejšie rozumieť pod horizontom fenoménov? Fenomenálne horizonty smerujú k rastru, v ktorom dochádza k javeniu sa fenoménu. Ak bolo pre Husserla stávanie sa fenoménom prípustné iba v horizonte prítomnej „prapredmetnosti“ (alebo „zrenia podstaty“), u Heideggera na toto miesto nastupuje „bytie“. Takéto fenomenálne horizonty sprostredkujú svojím príslušným spôsobom fenomenálne utváranie sa: Fenomén môže svoju plnosť rozvinúť len vtedy, keď sú v ňom tieto horizonty ‚dramaticky‘ zakúšané. Otázka, či sú horizonty primerané ‚veci samej‘, prípadne svojbytnej stavbe fenoménu, ustupuje do úzadia tým, že sa koncentrujeme na ‚divadelnú hru príslušného horizontu‘, ktorý sa bez okolkov identifikuje s javením sa ‚veci samej“. U Heideggera takto pretrváva istý ešte od Husserla pochádzajúci prvok, ktorého fenomenologická legitimita však zatiaľ vôbec nie je objasnená: fenomenálny horizont. Vzhľadom na požiadavku vrátiť sa späť k veciam samým sa môže kladenie takýchto horizontov ukázať ako ďalšia prekážka fenomenológie. Prinajmenšom to má za následok, že fenomény ako kresťanské Zjavenie, tvár iného, telesnosť atď., v ktorých sa manifestuje vlastné, neredukovateľné dávanie významu, ostanú fenomenologicky nepostihnuté. Tu sa však ukazuje, že o fenomenologickom myslení Zjavenia sa rozhoduje pri otázke horizontu, t. j. fenomenologickej oprávnenosti horizontov.

### 3. 3. Konštituovanie univerzálne platného horizontu fenoménu ako úloha teórie Zjavenia

Ako by bolo možné vychádzajúc zo Zjavenia navrhnúť most k filozoficky rozvíjaným horizontom fenoménov? Vo všeobecnosti sa zdá, že takéto fenomenálne horizonty spôsobujú ťažkosti, ak chceme dospieť k fenomenálne adekvátnemu mysleniu Zjavenia. Ak sa totiž svet fenoménov rastruje s pomocou akokoľvek určeného horizontu (bytie, predmetnosť), reflexia fenomenálneho rozmachu Zjavenia ním automaticky ostáva zaťažená. Zjavenie by potom muselo najprv potvrdiť tento horizont, ktorý je nakoniec produktom ľudskej racionality, a preto by sa nikdy nemohlo zbaviť podozrenia, že je jej projekciou dokonca aj vo fenomenologickom kontexte. Oproti tomu Zjavenie Ježiša Krista znamená vlom do sveta fenoménov, ktorý je nekalkulovateľný akýmkoľvek horizontom. V dôsledku toho by filozofia, ktorá sa usiluje o myslenie tohto Zjavenia, musela vlastne preškrtnúť každý horizont. A to preto, lebo Zjavenie, ak sa so všetkou radikálnosťou myslí ako Zjavenie, utvára zakaždým svoj vlastný horizont, a až v ňom všetky fenomény zaujímajú svoje miesto a prijímajú svoju podobu.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Porovnaj ([19], 101).

Ak sa však z tejto námietky vyvodí dôsledok, neurčiť vôbec nijaký fenomenálny horizont, tak si teória Zjavenia nakoniec odopiera nielen autonómne kladenie otázok fenomenológie, ale tiež zavrhuje možnosť Zjavenia samého v prípade, že sa predsa pustí do úlohy, robiť si nárok na možnosť javenia sa Zjavenia ako takého. Podľa Mariona sa však ďalej treba pridržať toho, že, ako bolo povedané na úvod, v Zjavení sa „predsa len zakúsiteľne manifestuje istá... skúsenosť transcendentujúca inštancia“ ([19], 85). Preto pri všetkej kritike fenomenologických horizontov súčasne platí, že sa musí myslieť nejaký všeobecne prístupný horizont fenoménov. Inak by sme sa odlúčili od axiómy „všeobecnej zakúsiteľnosti“, ktorá je vlastná teórii Zjavenia a ktorá je dokonca identická s otázkou horizontu fenoménov, teda s otázkou, čo sa vôbec môže javiť. Ak sa následne vzdáme úlohy myslieť horizont všeobecnej zakúsiteľnosti adekvátny Zjaveniu, vyplynie z toho neakceptovateľný náhľad, že Zjavenie vôbec nemôže vstúpiť do javenia sa.<sup>40</sup> Inými slovami: Ak by Zjavenie nebolo všeobecne zakúsiteľné, prípadne vôbec by mu nezodpovedal nejaký všeobecný horizont fenoménov, tak by sa vôbec nemohlo manifestovať. Ak by sa však podarilo myslieť horizont „všeobecnej zakúsiteľnosti“, ktorý pripúšťa genuínne dianie Zjavenia ako jednu zo svojich myšlienkových možností, tak by to musel byť horizont celkom nového druhu. Dovoľoval by prelomenie svojho „rámca“ kresťanským Zjavením a autonómna fenomenológia by ho zároveň mohla uznať za svoje vlastné určenie. Ak by bol akt tejto rovnovážnosti nastolený v koherentnom myslení, t. j. vo vhodnej teórii fenomenálneho horizontu, kresťanské Zjavenie by sa mohlo javiť. Ba čo viac: bolo by potom možným implikátom univerzálne osvojiteľnej fenomenológie.

Vo východisku Zjavenia projektovaný horizont „všeobecnej zakúsiteľnosti“ by musel byť konfigurovaný celkom svojbytno: hľadal by sa paradoxný, nemožný, nekonečný horizont, ktorý sa od horizontu bytia v Heideggerovom zmysle odlišuje nielen svojím stupňom, ale predovšetkým kvalitatívne. Fenoménom samým by nesmel klásť nijaké podmienky, napríklad tým spôsobom, že, ako u Heideggera, bytie alebo nejaký iný „phénomène par excellence“ homogénne rozhoduje o utváraní všetkých typov fenoménov. Fenomény ako Zjavenie, ale aj tvár iného (Levinas), sebaafekcia tela (Henry) atď. by sa takto reflektovali pod úrovňou svojho sebadávania. Na rozdiel od Heideggerovho bytia by horizont, navrhnutý zodpovedajúcim spôsobom, musel byť bezo zvyšku otvorený voči týmto skutočnostiam. Na druhej strane by fenomenológia nesmela viac lipnúť na bytí alebo na iných fenomenálnych smerných líniiach. Pri svojom úsilí o vec samu sa má skôr bezvýhradne zriecť sveta fenoménov, prípadne sa mu celkom oddať. Naopak fe-

<sup>40</sup> Porovnaj ([19], 101).



nomény sa vďaka tomu smú dávať vo svojej nezastupiteľnej individualite<sup>41</sup>, t. j. celkom tak, ako sú samy od seba. Ich čistému dávaniu prípadne ich seba-dávaniu myslenie nemá odporovať, ale má prepadnúť poslednému úžasu, t. j. oddať sa seba-dávaniu fenoménov samých, aby skutočnosť mohla prichádzať tak, ako sa dáva. V takto žiadanej „fenomenológii dávania“ môže byť zakaždým špecifický spôsob dávania sa fenoménov opísaný adekvátne bez toho, že by doň chcel fenomenologický rozum zasahovať prostredníctvom kladenia horizontu. Typ reflexie, ktorý by sa chcel nakoniec ešte ubezpečiť horizontom, by bol iba tieňovým obrazom racionality, ktorá vstupuje do skutočnosti, lebo sa naučila dávať sa nepredstihnuteľnému dávaniu sa skutočnosti a fenomenologicko-teoreticky zaisťovať toto seba-oddávanie sa. Keď myslenie užasne pred skutočnosťou, neupadá do nejakého pasívneho stavu. Skôr sa tým aktívne oddáva dávajúcej sa skutočnosti a v tejto koincidencii oddanosti myslenia a oproti vystupujúceho dávania sa skutočného verne opisuje svet fenoménov.<sup>42</sup> Dávajúce sa myslenie oceňuje vo svojej úplnej otvorenosti to, čo chce skutočnosť dať. Bez výhrady nasleduje toto dávanie tým, že ho dávajúc samo seba premýšľa. Fenomenológia v tomto zmysle poskytuje svedectvo o dávaní skutočnosti. Za tohto predpokladu, t. j. v takto načrtnutej „fenomenológii dávania“ by mohlo byť na jednej strane tematizované Zjavenie v jeho sebadávaní. Na druhej strane leží v tomto zriekaní sa, oddanosti, „donácii“ zatiaľ iba latentný cieľ fenomenologického myšlienkového úsilia o vec samu.

Pri reflexii Zjavenia treba, *po prvé*, vychádzať z náhľadu, že fenomény sú určené ako dané. *Po druhé*, takto navrhnuté fenomény sú variabilné. Treba rozlišovať medzi fenoménmi, ktoré sú, pokiaľ ide o dávanie sa, skromné, a také, ktoré sú intenzívne. Medzi fenomény dávajúce sa intenzívne patria, *po tretie*, predovšetkým takzvané paradoxné alebo nasýtené fenomény, ktoré neprestajne apelujú na racionalitu a s ktorých názornosťou vedomie nikdy nebude hotové: dejinná udalosť, tvár druhého, idol, telesnosť. Fenomén Zjavenia potom možno, *po štvrté*, určiť ako koincidenciu týchto nasýtených fenoménov, v ktorom je ich paradoxnosť ešte raz prelomená. Kristus umierajúci na kríži sa zrieka ešte aj každej názornosti a dáva tým to posledné fenomenologicky možné ([23], 323).

#### 3. 4. Teológia na fundamentálnej úrovni?

Pôvodne je teológia sekulárnou disciplínou filozofie. Platón sa všeobecne pokladá za „prvého, kto použil slovo ‚teológia‘ (theologia) a je zjavne tvorcom tohto

<sup>41</sup> V tomto zmysle sa Marion pýtal Levinasa, či by jeho etický prístup nebol lepšie zachovaný vo „fenomenológii dávania“, pretože iba tam by bola individualita iného človeka primerane oceňovaná (porovnaj [20], 287 – 308).

<sup>42</sup> V ranom diele určuje tento postoj stred kresťanského sprístupnenia sveta (porovnaj [22], 75).

pojmu“ ([17], 9). Keď Platón v *Štáte* robí otáznym náboženské básnictvo, presnejšie: mysticko-poetický spôsob hovorenia o Bohu či bohoch<sup>43</sup>, posúva takéto „theologiai“ do bezprostrednej blízkosti filozofickej kritiky. Zakladá tým napätý vzťah, ktorý ostáva vpísaný do dejín tohto pojmu aj neskôr. Zodpovedajúc tomu sa tohto platónskeho nexu takpovediac zmocňuje Aristoteles, keď popri svojej kritike mýtických „theologiai“ zakladá filozofickú „teologiku“. Aristoteles, ako je známe, koncipuje pod týmto menom „prvú filozofiu“, v ktorej sa súcno tematizuje vo svojom bytí a vzťahuje sa na božské ako na prvé „nepretržité, nepohnuté a oddelené“ súcno.<sup>44</sup> Stoa nakoniec vymedzí teológiu ako samostatnú oblasť filozofie.<sup>45</sup> Paralelne k tomuto filozofickému vývoju však pojem teológie ostáva úzko spojený aj všeobecne s básnickým hovorením o Bohu. Ako sa napätie obsiahnuté v tomto pojme odrazí v ranom kresťanstve? V patristickej literatúre sa zo začiatku nachádza aj jeho primárny význam *hovorenia o Bohu* vzťahujúci sa najprv na grécke mystériá a neskôr na biblické proroctvo. V 3. storočí ho používa cirkevný otec Euzébius z Cézarey vo svojom diele *Historia ecclesiastica*, aby ním azda po prvý raz označil kriticko-myšlienkové preniknutie kresťanskej viery, jej učenia.<sup>46</sup> Tak si cirkev v podnetnej atmosfére kristologických diskusií osvojuje sekulárny pojem teológia, v ktorom sa od čias Platóna napínavým spôsobom stýka všeobecné hovorenie o Bohu a jeho kritická reflexia.

Toto významné nastavenie výhybiek, ktoré neskôr vedie k stredovekému chápaniu teológie ako *vedy o viere*, nie je náhodné. Pri bližšom pohľade sa ukáže ako konzekventné, predsa mu však predchádza otvorenie sa náboženského diskurzu kritickej racionalite sveta. Výkony cirkevných otcov, ktoré zodpovedali viere v Boha Ježiša Krista pred fórom okolitého sveta, poznačeného predovšetkým stoou a gnózou, vystupujú neskôr ako stavebné kamene, prípadne fundamentálne konštituenty kresťanskej teológie v zmysle Euzébia. Pri pohľade na to azda nepochybíme, ak povieme, že mladej cirkvi sa v Lukášom opísanom vystúpení Pavla v Aténach predviedol úspešný model. Stiahnutie sa zo sveta a jeho kritického myslenia na spôsob geta pre ňu zjavne neprichádzalo do úvahy. Vzťah k svetu sa mal budovať pozitívne. Azda pri tom neboli rozhodujúce iba povrchné misionárske dôvody.

V prístupe ku kontingujúcemu svetu akoby mladá cirkev dávala odpoveď aj na svoju vieru v inkarnáciu. Tajomstvo, že Božské slovo sa pre spásu sveta inkarnovalo v Ježišovi Kristovi, mohla uchopovať čoraz hlbšie a zodpovedať jeho

<sup>43</sup> Porovnaj ([33], 379 a nasl.).

<sup>44</sup> Porovnaj ([3], 1026 a; 1064 b; 157, 284).

<sup>45</sup> Porovnaj ([3], 108).

<sup>46</sup> Porovnaj ([6], 1, 7, 5; k celému porovnaj: J.-Y. LACOSTE: Art. *Theologie* [18], 1, 126).

volaniu. Žiť z presvedčenia, že Boh prijal úbohú telesnosť sveta, čiže z presvedčenia o inkarnácii, a brať vážne všeobecnú kontingenciu, môže znamenať uznať, počuť svet a jeho myslenie, nechať sa ním *niešť* a tam potom komunikovať svoju vlastnú pozíciu pre sekulárne chápanie spôsobom, ktorý možno nasledovať. Tak viera v inkarnáciu vyzýva mladú cirkev v konečnom dôsledku k tomu, aby pestovala teológiu aj podľa kritického vzoru antického filozofovania. V stálom oscilovaní medzi praktizovaným hovorením o Bohu a jeho kritickou reflexiou si osvojuje sekulárnu teológiu ako sebe primeranú formu myslenia a tým čoraz viac zodpovedá volaniu inkarnácie. Po veľkých kritikách náboženstva v 19. storočí a na pozadí nihilistického svetonázoru sa súčasný pokus Jean-Luca Mariona myslieť Zjavenie Boha v Ježišovi Kristovi vo forme, ktorá využíva a inovatívnym spôsobom rozvíja sekulárnu fenomenológiu, javí ako ďalšia *fundamentálna* teológia, zaviazaná myšlienke inkarnácie.

#### LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Metaphysik*. Stuttgart: 1984.
- [2] ALFERI, T.: *Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben‘ werden kann. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*. Freiburg: Alber 2006.
- [3] ARNIM, IOANNES AB.: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 1. Leipzig: Teubneri 1905.
- [4] BALTHASAR, H. U. v.: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II, 1. *Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1969.
- [5] DERRIDA, J.: *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- [6] EUSEBE DE CESAREE: *Histoire Ecclesiastique*. Paris: Cerf 1952.
- [7] HEIDEGGER, M.: *Bauen Wohnen Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske Verlag 1990, s. 139 – 157.
- [8] HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975.
- [9] HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta <sup>12</sup>2002.
- [10] HEIDEGGER, M.: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, GA 44. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986.
- [11] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer <sup>17</sup>1993.
- [12] HEIDEGGER, M.: *Über den Humanismus*. Frankfurt: Klostermann <sup>9</sup>1991.
- [13] HEIDEGGER, M.: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: <sup>15</sup>1998.
- [14] HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976.

- [15] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen II, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/1. Den Haag: Martinus Nijhoff: 1984.
- [16] HUSSERL, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: *Aufsätze und Vorträge*, Hua XXV. Den Haag: Martinus Nijhoff: 1986.
- [17] JAEGER, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart: Kohlhammer 1953.
- [18] LACOSTE, J.-Y.: *Dictionnaire critique de la Théologie*. Paris: PUF 1998.
- [19] MARION, J.-L.: Aspekte der Religionsphänomenologie. In: HALDER, A. – KIENZLER, K. – MÖLLER, J. (eds.): *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf 1988, s. 84 – 102.
- [20] MARION, J.-L.: D'autrui à l'individu. In: *Positivité et Transcendance*. Paris: PUF 2000, s. 287 – 308.
- [21] MARION, J.-L.: *De surcroît. Essai de phénomène saturé*. Paris: PUF 2001.
- [22] MARION, J.-L.: *Dieu sans l'être: hors-texte*. Paris: Communio/Fayard 1982.
- [23] MARION, J.-L.: *Etant Donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF 1997.
- [24] MARION, J.-L.: Intimität durch Abstand, Grundgesetz christlichen Betens. In: *Internationale Katholische Zeitschrift*, 1975, č. 4, s. 218 – 227.
- [25] MARION, J.-L.: *L'idole et la distance: 5 études*. Paris: Grasset 1977.
- [26] MARION, J.-L.: *La croisée du visible*. Paris: La Difference 1991.
- [27] MARION, J.-L.: *Réduction et Donation, recherches sur Husserl et Heidegger*. Paris: PUF 1989.
- [28] MARION, J.-L.: Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theo-logie. In: *Revue-Thomiste*, 1995, č. 1, s. 31 – 66.
- [29] MARION, J.-L.: They recognized him; and he became invisible to them. In: *Modern Theology*, 2000, č. 18, s. 145 – 152.
- [30] MARX, W.: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. München: Fink 1987.
- [31] MÜLLER, G. L. W.: *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg: Herder 1995.
- [32] NIETZSCHE, F.: Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte. In: *Werke*, Bd. VI. Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1930.
- [33] PLATON: *Politeia/La République*. Paris: Garnier 1966.
- [34] VERWEYEN, H.: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. Regensburg: Friedrich Pustet <sup>3</sup>2000.
- [35] WOLF, K.: *Religionsphilosophie in Frankreich. Der ‚ganz Andere‘ und die personale Struktur der Welt*. München: Fink 1999.

Preložila Patrícia Elexová.