Alexej Nesteruk a jeho koncepce „dvojí intencionality víry“

Radek Labaj

Alexei Nesteruk and his concept of dual intentionality of faith. The aim of this article is to introduce Alexei Nesteruk's approach to the so called science-theology dialogue. As an Eastern Orthodox theologian and a physical cosmologist he wants to rearticulate the "mystery of man and the universe" employing the existential phenomenology. His theological reinterpretation of the key concepts of the late Husserl's philosophy, namely, the life-world (Lebenswelt) and teleology, along the lines of the "French debate" ("theological turn in phenomenology"), is the main contribution of Nesteruk's fruitful research resulting in a critique of the prevalent ways of the science-theology dialogue in the West and in opening new vistas for reinterpretation of the key theological concepts of Patristic theology in the current philosophical language. His inspiring vision of the "dual intentionality of faith" provides not only a holistic picture of reality but also a more personal and "humble" approach to our being in the world.

Keywords: Alexei Nesteruk, phenomenological theology, science-theology dialogue, teleology, Lebenswelt, intentionality of faith

Dílo Alexeje Nesteruka[1], pokračovatele neopatristické syntézy G. Florovského, dobře vystihuje tato základní intence: „Pravoslavná teologie nemá jiné východisko (pokud jde o reflexi problémů současné civilizace), než návrat k tématům kosmu a místa člověka v něm tak, jak je rozvíjeli církevní otcové.“[2] K nové artikulaci této „kosmické vize“ církveních otců

[1] Alexej Nesteruk je doktorem teoretické a matematické fyziky, přednáší matematiku (se zaměřením na kosmologii a kvantovou fyziku) na University of Portsmouth, UK. Studoval také teologii a filozofii (pod vedením metr. Kallista Ware, Andrew Loutha aj.). Je také externím spolupracovníkem moskevského St. Andrew's Biblical and Theological Institute a diakonem pravoslavné církve. Teresa Obolevitch pokládá Nesteruka za nejkompetentnějšího současného pokračovatele neopratristické syntézy (Florovského, Losského aj.). Nesteruk je autorem několika knih – zejména *Light from the East. Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*, Minneapolis: Fortress Press, 2003; *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London – New York: T&T Clark, 2008; *The Sense of the Universe. Philosophical Explication of Theological Commitment in Modern Cosmology*, Minneapolis: Fortress Press, 2015 a řady menších studií zabývajících se vztahem teologie, filosofie a vědy.

[2] Teresa Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014, 286.

je pro Nesteruka klíčová současná fenomenologie. Cílem jeho rozsáhlé badatelské práce – kterou by se dalo také charakterizovat jako snahu o hluboký dialog teologie se současným filosofickým i vědeckým myšlením – je nabídnout specificky pravoslavnou perspektivu a současně i kritiku západního přístupu k tzv. dialogu teologie a vědy. V knize *The Universe as Communion* – v níž je pojednávána zejména otázka *podstaty*[3] tohoto dialogu – si Nesteruk (mimo jiné) klade za cíl prozkoumat konvergenci fenomenologie a teologie. V diskusi s Husserlem a představiteli novější francouzské fenomenologie se snaží uplatnit fenomenologickou metodu na teologii. Spolu s některými dalšími badateli je Nesteruk přesvědčen, že studium *teleologie* u Husserla může vést k *teologii*.[4] Díky tomuto zjištění pak Nesteruk rozvíjí svůj koncept *dvojí intencionality víry*.[5] Jedním z jeho hlavních cílů je vykázat legitimitu víry, jež je v myšlení moderní doby často zpochybňována. Ve fenomonologii spatřuje ideální nástroj k výkladu tradičních konceptů patristické teologie. Teologie pak může naopak poukázat k základům, tj. samotné možnosti fenomenologie.

---

[3] Úvodem pár slov k Nesterukovu chápání pojmu *podstata*: primárně je třeba říci, že se Nesteruk (zčásti) vymezuje vůči „eidetické" fenomenologii v Husserlově pojetí, jež rozlišuje („upřednostňuje") podstatu (eidos, ideu) od náhodilé existence jednotlivého. Nesteruk rozumí „podstatou" především bytostné osobní sepětí člověka/lidství s Bohem (či *vztaženost* k osobnímu Bohu) – „relační ontologii" – přičemž je třeba vycházet z jedinečnosti každé osoby/společenství osob (konkrétní dějinné existence), jež nemůžeme nijak redukovat či převádět na žádného společného jmenovatele (druh). Nesteruk vychází z řecké patristické teologie: jde zejména o rozdíl mezi *ousia* (lat. essentia/substantia) a *hypostazí* (osobou), tj. zásadní teologické rozlišování, jež se (z)rodilo v trojičních sporech 4.–7. století. Nesteruk zmiňuje dva klíčové interpretační kroky jež vedly k „ontologické prioritě" osoby: (1) „[T]he employment of the concept of hypostasis as ousia," (2) „the identification of the hypostasis of a being with person (Gr. prosopon)." Srov. Nesteruk, *Light*, 97–98, 112–115. V kontextu dialogu teologie a vědy může být „podstata" obou nalezena ve vztahu lidství ke svému *telos*.

[4] Srov. Stephan Strasser, History, teleology and God in the Phiosophy of Husserl, in: A.-T. Tymieniecka, *The Teleologies in Husserlian Phenomenology* (Analecta Husserliana, vol. IX), Dordrecht – Boston – London: D. Reidel Publishing Company, 1979, 317–333; Louis Dupré, Husserl's Thought on Faith and God, *Philosophy and Phenomenological Research*, 29/2 (Dec., 1968), 201–215; Colin J. Hahn, *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, Marquette University, 2009.

[5] *Intencionalita* je pro celé fenomenologické hnutí označením základního problému. Lidské vědomí je *intencionální*, tj. vždy zaměřené na nějaký předmět či stav věcí. Neexistuje ani čistý subjekt, ani objekt, protože oba jsou vždy spojeny aktem vědomí (intencionální akt, *noesis*), v němž se předměty (tj. předmětné póly, *noemata*) konstituují. Intencionalita jako základní deskriptivní charakter vědomí je odpovědí na klasický problém novověké filosofie (tj. vztah představy v mysli vs. předmětu vně): *předmět* jako *útvar smyslu* není nezávislý na představě, zároveň však jsou předměty vždy vně prožitků, kterými se k nim (přímo) vztahujeme.

Fenomenologie je Nesterukem charakterizována zejména přívlastkem *existenciální*. Nesteruk se totiž kromě Husserlova díla inspiroval také myšlením Martina Heideggera, Gabriela Marcela a především pak francouzskými filosofy tzv. *teologického obratu* ve fenomenologii.[6] Někteří z nich – zejména Jean-Luc Marion – se hlásí jednak k Husserlovu odkazu, hledají však také inspiraci v patristické filosofii a teologii. Tento vývoj ve fenomenologii otevírá Nesterukovi dveře k jeho syntéze premoderního teologického myšlení se současnou filosofií i vědou. Nesterukovo bádání je pak především a v určující míře ovlivněno řeckými církevními otci (zejména dílem Klementa Alexandrijského a Maxima Vyznavače).

Nesteruk se však rozhodl svou argumentaci postavit již na vybraných elementech Husserlovy filosofie, které skýtají základní rámec jeho uvažování (pokud jde o vztah teologie, filosofie a vědy). V tomto článku proto obracíme pozornost právě k Husserlovi a jeho pojetí *přirozeného světa* (Lebenswelt)[7] a *teleologie*. V následujícím textu chceme ukázat Nesterukovy myšlenkové postupy, kterými se pokouší obhájit tuto svou klíčovou tezi:

> Fenomenologie chce (explikací *přirozeného světa*) vysvětlit základy všech objektivních věd. Tímto krokem však ‚transcenduje‘ imanenci intencionality a implikuje ‚jinakost‘ vší kontingentní fakticity noeticko-noematické danosti bytí. Dochází tak k odkrytí jistého ‚telos‘ všech věd pod tlakem ‚přítomnosti‘ oné ‚jinakosti‘ v její čiré ‚absenci‘. Explikací onoho ‚telos‘ nacházíme potenciální konvergenci fenomenologie s teologií církve [zde v pravoslavném pojetí – RL] a můžeme v určitém smyslu dokonce tvrdit, že celý projekt fenomenologie je (vnitřně) předurčen k tomu, aby se stal projektem teologickým.[8]

Krátkým výkladem vybraných Husserlových konceptů, ale také základních myšlenek tzv. teologického obratu ve fenomenologii, na něž Nesteruk ve svém díle navazuje a dále rozvíjí, se pokusíme objasnit, jak podle Nesteruka souvisí teleologie s teologií a nakonec nastínit jeho fenomenologické pojetí teologie (zejména teologie stvoření). Krátce také zmíníme dílčí implikace pro dialog teologie se současnou vědou.

---

6 Více k této otázce Karel Novotný, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

7 Pojem *Lebenswelt* je v literatuře překládán také jako „svět našeho života“ či dokonce „živý svět“ naší zkušenosti (srov. Miroslav Petříček, *Úvod do současné filosofie*, Praha: Herrman a synové, 1997, 118). S ohledem k dílu Jana Patočky volíme v našem textu termín „přirozený svět“, jež je, zdá se, nejběžnější. Avšak používáme také – právě pro zdůraznění bohatosti pojmu Lebenswelt – i jiné možné překlady.

8 Nesteruk, *The Universe*, 87.

Husserlovo pojetí přirozeného světa[9] a teleologie

Impulsem k systematickému rozvíjení problematiky *přirozeného světa* je „krize evropských věd", která podle Husserla není jen krizí vědy, ale jde zároveň o krizi samotného (evropského) lidství. Krize vychází z toho, že vědám (i předfenomenologické filosofii) zůstává skryt *základ* jejich *smyslu*, nejsou schopny vysvětlit svoji *fakticitu*. Novověká objektivizace skutečnosti se děje bez dostatečné reflexe předpokladů a podmínek tohoto procesu. Podstatou „krize" Husserl rozumí skutečnost, že se ztratil *telos*, který evropskému lidství odkryla řecká filosofie a chce tuto *teleologii* vyložit v dějinném vývoji filosofie. Tímto zřetelným požadavkem vyjasnění předpokladů objektivace je naznačen směr, kterým se Husserl vydává na cestu k fenomenologické transcendentální filosofii tázáním počínajícím u *bezprostředně daného předvědeckého světa našeho života (tj. přirozeného světa).* Ve snaze znovu nalézt *smysl* a životní orientaci v moderním světě, Husserl navrhuje návrat k čisté zkušenosti zaměřením se na předvědecký svět našeho života, jenž je tím posledním zdrojem ověření pravdy. Základem, na němž vědy stojí, ale který nevidí, je právě *přirozený svět*. Jako „horizont všech horizontů" je vždy již dán. Naše tázání po přirozeném světě může pomoci blíže si ujasnit smysl veškeré naší zkušenosti. Vztahováním se k celku světa naší zkušenosti je pak vědám zjeven telos, výkonná funkce *transcendentálního ego*[10] (tj. ukazuje se „skrytá teleolo-

---

[9] Výstižnou Husserlovu definici *přirozeného světa* nabízí § 37 *Krize*, kde je charakterizován jako „již vždy" zde, před námi a pro nás („bdělé" subjekty) stále jsoucí svět, jež je „základem" veškeré naši teoretické i mimo-teoretické praxe. Svět, jenž je již vždy předem dán, a který je v mém vědomí jako jistý „protějšek", tj. časoprostorové kontinuum, jehož jsem však součástí ve svém subjektivním (osobním) i intersubjektivním („společenstevním") bytí. *Přirozený svět* je pro Husserla především *horizontem* vymezujícím „univerzální pole" naší momentální (aktuální) i veškeré možné praxe (včetně vědecké, filosofické i teologické). Jako ústřední pojem Husserlovy pozdní filosofie se stává klíčovým i pro Netseruka. Celek jeho díla může být chápán jako navázání na Husserla ve snaze „překročit" jím vytčený „horizont světa". Nesteruk chce svět „s novými horizonty", tj. dívat se na „bytí člověka ve světě" očima biblické/teologické eschatologie (sub specie aeternitatis), jež vydává svědectví o skutečnosti „budoucího věku". Existenciálně fenomenologická teologie v Nesterukově pojetí se pak stává „oknem do absolutna", ne-konečna, čímž také dochází k překročení klasických mezí Husserlovy fenomenologie. Od fenomenality viditelného předmětu se dostáváme až k „dávání neviditelného", a skrze ně až k „fenomenalitě nekonečného". Srov. Novotný, *O povaze jevů*, 207–219.

[10] Transcendentální ego (subjekt): „já" jako „cogito", tedy myslící subjekt – opak subjektu empirického, znamená pro Kanta to, co je v našem objektivním poznání *apriorní* a co naši zkušenost podmiňuje. Transcendentální je nezávislé na zkušenosti a přesto je tato zkušenost jedinou legitimní oblastí aplikace. Je to princip v rozvažování, který sám ze žádné zkušenosti nevychází, avšak sjednocuje rozmanitost naší zkušenosti. U Husserla je to *vědomí* jako poslední základ jakéhokoli poznání po „uzávorkování" od empirického

gie“ rozumu). Husserl pak mluví o *entelechii*[11] rozumu, která dává dějinám smysl – základem rozumu je *směřování k* nad-individuálnímu *cíli* či *nekonečnému úkolu*. Odtud dějiny lidstva jako směřování k „pólům nekonečna“, jako přesahování toho, nač jsme již vždy odkázáni.

Klíčové je toto zjištění: Husserlova fenomenologie chce být univerzální vědou která může (začleněním jednotlivých věd do celku a jednoty transcendentální filosofie) udílet všem vědním disciplínám smysl. Cílem však není jen najít zkušenostní základ vědecké praxe (základ platnosti objektivních věd), ale nakonec jde o to uchopit *relevanci vědy* pro konkrétní dějinnou *existenci* člověka. Právě zpřetrhání vazeb ke svým východiskům má za následek to, že vědy nemají co říct k posledním existenciálním pravdám – novodobá vědecká *objektivizace* je protismyslná, věda i předfenomenologická filosofie ztrácí ze zřetele svůj „původ v nahlédnutí“.

„Dějinný“ výklad, který Husserl přináší ve své *Krizi* tak nabízí nejen „návrat“ ke kořenům evropské racionality a k základům vědy, ale je také vybídnutím k novému zamyšlení nad *podstatou* rozumu. Fenomenologickému tázání vposledku jde o „život v pravdě“, o obnovení života z nahlédnutí – otázka přirozeného světa je problémem vztahu teoretických konstrukcí a prostého nazírání či předteoretického zakoušení světa našeho života. Tímto „fenomenologickým postojem“ dochází k překročení „přirozeného postoje“ (např. vědy) a k objevu nové dimenze (fenomenologie) – jež skýtá možnost nahlédnout původ všeho s čím se setkáváme. Všeobjímající způsob bytí přirozeného světa a tázání po něm z něj činí univerzální filosofický problém (*Krize* § 34) – vše se vztahuje k „jádru“ světa, tj. *světu prostých intersubjektivních zkušeností*. Husserl usiluje o vytvoření *plné ontologie* předvědeckého světa našeho života, jejímž úkolem bude osvětlit základní, všeobecně platné struktury rozumu ve světě.[12]

---

světa (epoché). Husserl mluví o transcendentálním ego, když chce zdůraznit subjekt sám nezávisle na jeho činnostech i vědomí, jež o nich běžně má. Srov. Gérard Durozoi / André Roussel, *Filozofický slovník*, Praha: EWA Edition, 1994, 66, 305. Nesteruk, jak uvidíme níže, kritizuje transcendentální ego jako další z našich konstruktů (který může a má být „překročen“) když se ptá po dalším, „jiném základu“ samotného vědomí.

[11] *Entelechie* (z řec. *en telei echein*, dokonale mít, držet.): Uskutečnění stavu dokonalosti slučitelného se svou povahou. U Aristotela znamená ten princip, který vede jsoucno od možnosti k aktu, tj. k plnému uskutečnění. Durozoi / Roussel, *Filozofický slovník*, 69. U Husserla (potažmo i u Nesteruka) jde o „sebeuskutečnění rozumu v dějinách“ (ve vztahu k nekonečnu, k jeho „trans-historickému“ telos, jak zdůrazňuje Nesteruk). *Teleologie* (z řec. telos – cíl, logos – slovo, učení), je pak studiem finality, tedy osvětlením daného problému z hlediska cíle, který chápe jednotlivé části s ohledem na celek. Tamtéž, 298.

[12] Základní, „univerzální“ struktury přirozeného světa (např. časovost, prostorovost, země jako referent pohybu) jsou dány tím, že jako tělesné bytosti zakoušíme svět v naší

Záhada bytostného sepětí rozumu a jsoucna nachází své hutné vyjádření v Husserlově formulaci *paradoxu lidské subjektivity* (*Krize* § 53) – poznávající subjekt je subjektem pro svět a zároveň objektem ve světě. Nebo jinými slovy – v člověku jako v jistém „pólu bytí" se střetává podmíněné s nepodmíněným (epistemologické nekonečno). Hledaná „univerzální subjektivita" („sféra ducha"), do níž se posouvá veškerá objektivita (např. sféra vědcem objektivované přírody), nemůže být ničím jiným, než lidstvo, které ovšem samo dále zůstává jen částí, dílčí komponentou světa.

Dochází tak k úplné proměně teorie poznání, k novému pochopení vztahu subjektu a jsoucna právě přenesením důrazu na „původní půdu", univerzální apriori přirozeného světa. Tím je možné proniknout k podstatě subjektu (tj. odkrýt první *telos*). V § 73 *Krize* mluví také o „objevu absolutní *intersubjektivity*, objektivované ve světě jako všelidstvo": Dějinná dimenze Husserlovy *Krize* umožňuje chápat filosofii jako sebeuvědomování (sebeuskutečnění) lidského rozumu v nekonečném dějinném procesu. Husserl je přesvědčen, že jeho *intencionální fenomenologii* – s jejími východisky (novým postojem ke skutečnosti) a metodami – se povedlo vybudovat absolutně svébytnou duchovědu s tímto velmi komplexním úkolem: „Má být uskutečněno univerzální poznání světa (…) a posléze ve světě samém má být poznán v něm skrytý rozum a teleologie i jejich nejvyšší princip: bůh."[13]

Nakonec se tedy do popředí Husserlova zájmu (v jeho pozdní filosofii) dostává etická funkce filosofie – otázky pravdy, svobody a s tím spojené odpovědnosti lidství vůči sobě samému. Na Husserlovu *Krizi* – rozsáhlé, ambiciózní, avšak nedokončené dílo – navazuje Nesteruk a snaží se využít některé základní Husserlovy podněty s cílem překročení jeho fenomenologie směrem k teologickým otázkám.

---

konkrétní situovanosti. Nesteruk pak využívá tohoto fenomenologického nahlédnutí v teologickém kontextu: chce naši tělesnost a bytí ve světě vidět ve světle vtělení božského Logu v Ježíši Kristu a to v kontextu trinitární teologie církevních otců (zejména Maxima Vyznavače).

[13] Edmund Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, Praha: Academia, 1996, 29; Uveďme zde také způsob, jak v našem textu pracujeme s pojmem „bůh": malé písmeno, jak je tomu i v tomto Husserlově citátu, odkazuje k „bohu filosofů" (tj. spíše abstraktímu konceptu), na rozdíl od „Boha Abraháma, Izáka a Jákoba" (tj. osobního, „živého" Boha „zjeveného" v Písmu a „mystickém" církevním společenství, resp. „dosvědčovaného" v reflexi teologie církve, avšak také v díle některých filosofů, např. B. Pascala).

Teologický obrat ve fenomenologii[14]

Pokusme se tedy zamyslet nad tím, co je možné vyvodit ze *směřování k pravdě* (k absolutnu), jež je přítomné v Husserlově filosofii, resp. v dějinách v Husserlově pojetí.

Jak jsme viděli výše, svět je konstituován vědomím. Jelikož však sama konstituce světa je *kontingentní*, samotné vědomí stěží může být jejím dostatečným základem – svět, jenž není vyložitelný z vědomí samotného tak zůstává „hraniční zkušeností“. Je pak třeba se ptát, jak je tento svět dán. Otevírají se zde pro fenomenologii nové otázky týkající se původu světa našeho života. Je tedy možné naši základní otázku formulovat i takto: Jak máme vysvětlit samotnou ‚teleologickou aktivitu‘ subjektu? Potřebuje vědomí jiný transcendentní základ, nebo si může tento základ dát samo? Můžeme v Husserlově filosofii hledat teologické implikace? Nenabízejí se zde důležité paralely s apofatickou filosofií/teologií, podle níž otázka Boha v sobě zahrnuje problém absolutního rozumu jako teleologického zdroje veškerého rozumu ve světě, jako smyslu světa?

Přestože Husserlova filosofie vidí absolutní základ v transendentálním vědomí (subjektu), najdou se však v jeho díle pasáže, ve kterých Husserl *spekuluje* o jiném možném základu vědomí. Jedním z klíčových míst je § 58 Husserlových *Idejí I.*, ve kterém Husserl zmiňuje *transcendenci boha*, jíž charakterizuje jako *jiné absolutno*. Problém transcendence boha pro něj vyrůstá z faktu, že ačkoli je svět konstituován transcendentální subjektivitou, samotná konstituce není plně podmíněna její povahou. Tento krátký text je důležitý nejen pro Nesterukovu argumentaci, ale sehrál také významnou roli v bouřlivé diskusi týkající se legitimity „teologického obratu“ ve fenomenologii, v otevření se fenomenologie teologickým otázkám. Jakkoli jsou závěry této disputace stále „otevřené“, zůstává nicméně pravdou, že se zde nabízí možnost zajímavé diskuse týkající se podstaty fenomenologie, jejich vlastních horizontů a především, což je pro nás nejdůležitější, jejího vztahu k samotné teologii.

Jean-Luc Marion a jeho filosofie – klíčová pro Nesterukovu koncepci vztahu filosofie, vědy a teologie – se pokouší realizovat obrat ve fenomenologii. Jde mu zásadně o myšlení jevení jako *události*, jež vede k větší distanci vůči klasickým rámcům fenomenologického myšlení – otevírají

[14] Základní uvedení do problematiky „teologického obratu“ ve fenomenologii je možné najít v: Novotný, *O povaze jevů*; Dominique Janicaud et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York: Fordham University Press, 2000; Jonna Bornemark / Hans Ruin, *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (Södertörn Philosophical Studies 8), Huddinge: Södertörns högskola, 2010.

se zde pro fenomenologii nové horizonty. Marion rozvíjí svou vůdčí ideu, koncept *saturovaného fenoménu*[15], čímž u něj dochází ke koncentraci jádra fenomenologie do úvah o povaze jevení jako takového. Cílem fenomenologie je pak „nechat jevení, aby se samo vyjevilo", tj. jde o jistou dekonstrukci schémat, do kterých je jevení pojímáno.

Marionovi jde o „rozšíření", či radikalizaci fenomenologické redukce. Formuluje proto následující vůdčí princip své fenomenologie: *Čím víc redukce, tím víc danosti*. Chce tím říct, že v jistém smyslu názor (intuice) jako médium danosti dává vždy více smyslu, než jakýkoli pojem (konstrukce). Právě v tom spočívá jeho *rozšířené*, či zobecněné pojetí jevení. Redukovaná, nevhodných interpretací zbavená danost těchto jevů je pak také jevem, „čistým fenoménem".[16] Fenoménem v tomto smyslu se nakonec může stát například i zrození a smrt, sakrální a božské; a to právě díky širokému pojetí fenoménu jako toho, co je prostě dáno. Fenomén je to „jiné", co se jeví (co je dáno) skrze a ze sebe sama. Dávání (*donation*) je tedy *základem* veškeré fenomenality, její *univerzální podstata*. V tomto případě se pak vědomí stává intencionálně imanentní „jinému', tj. tomu co se jeví. „Výzva" zde přichází od transcendence „Jiného" (tj. „nezjevného", „přítomně-absentního"). Marionova filosofie je důležitým obohacením pro současné náboženské myšlení zejména svým přístupem k Bohu jako k příchodu *události*, která se v zárodku odehrává bez vůle poznávajícího subjektu a jež je jako *dále neredukovatelná zkušenost* „průnikem nemožného" do reality. Tím se také otvírá cesta k osobnímu podílení se na skutečnosti transcendence, k setkání fenomenologie a mystické teologie církve, tj. „možnosti (liturgické) řeči v nevyslovitelném jménu".[17]

Nesterukova „existenciální" interpretace: „rozšíření" Husserlova pojetí přirozeného světa a teleologie

Nesteruk navazuje na Husserlovu pozdní fenomenologii, jejíž snahou je – zaměřením se na přirozený svět (Lebenswelt) – najít „skrytý" telos, *transcendentální subjektivitu* (vědomí) jako „základ manifestace světa".

[15] Srov. Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2002, §§ 21–22, 199–221; Tomáš Chudý, Jean-Luc Marion a nadmíra zjeveného, *Teologické texty*, 2008/1: „Saturovaný fenomén nedává možnost pojmového uchopení, přestože zároveň plně předurčuje rysy a horizonty jiných fenoménů, které následují. Saturovaný fenomén (…) zároveň poukazuje na přesah až ke ‚Zjevení', jakožto konstituujícímu prvku, od něhož přichází ‚tichá výzva'."

[16] Srov. Novotný, *O povaze jevů (Marion)*.

[17] Více k této problematice viz: Chudý, Jean-Luc Marion a nadmíra zjeveného.

Nesteruk však problematizuje Husserlův závěr prohlašující transcendentální vědomí (s jeho podstatnými, všeobecnými strukturami) za „absolutní bytí“ či poslední základ – jež jako do jisté míry abstraktní (teoretická) konstrukce sama brání v „poznání smyslu bytí světa a smyslu pravdy vůbec“[18], jehož Husserlova fenomenologie (zejména v *Krizi*) chtěla dosáhnout. Výchozí pozice (i cíl) Husserlovy fenomenologie, zdá se, je „subjektivno jako v sobě uzavřené univerzum“ (*Krize*, s. 169; *Ideje I.*, § 49). Nesteruk však namítá, že *poznávající lidský subjekt není vysvětlitelný sám ze sebe*; zůstává zde tedy potřeba osvětlit „základ vědomí“.

Společně s fenomenology „teologického obratu“ se ptá: *Co je dáno? Objekty vědomí, nebo i to co je umožňuje, tedy vědomí samo?* Tázání se po jiném základu vědomí je dle Nesteruka otázkou (spekulací), jíž sám Husserl na několika místech svého rozsáhlého díla otevřel dveře (§§ 58, 81 *Idejí I.* a zejména „eschatologický“[19] *telos* evropského lidství, *Krize*). Při hledání jiného základu vědomí – jehož „artikulace“ by teprve mohla přinést dostatečné osvětlení podstaty rozumu – se Nesteruk odvolává na teologii církevních otců a tvrdí, že u Klémenta Alexandrijského je tímto základem *víra* pojímaná jako *existenciální postoj*, jako „participace“ a již dále *neredukovatelná zkušenost existence*, z níž pak vyrůstá veškeré poznání a racionalita. Zajímavá je v tomto kontextu Husserlova zmínka z § 35 *Krize* o „dokonalé redukci“ (svým systémem redukcí usiluje Husserl o změnu postoje od přirozeného k fenomenologickému): Husserl připouští, *že totální fenomenologický postoj* (a jemu přiměřený akt *epoché*) jsou povolány přinést *dokonalou osobní proměnu,* jež by se zprvu dala přirovnat *k obrácení na víru,* ale v té proměně je navíc utajen *význam největší existenciální proměny,* jaká byla uložena lidstvu jako lidstvu.[20] Dveře jsou zde tedy otevřené dalšímu tázání, jak by mohl vypadat onen „totální fenomenologický postoj“, který nějak „překračuje“ transcendentální vědomí.

Jednu z možných cest vidí Nesteruk v hledání teologických implikací Husserlova „telos evropského lidství“: *Jaký status má toto směřování k pravdě*, k absolutnímu vědění? Pro Nesteruka je to především otázka vztahu filosofie a teologie, která může také osvětlit jeho základní intenci zaměřit se na přirozený svět a teleologii v Husserlově pojetí.[21] Jestliže

[18] Srov. První část Husserlovy *Krize* a W. Biemel (úvod vydavatelův).

[19] Zaměřením k pólům nekonečna dochází k překročení světa i dějin. Nesteruk pak také mluví o „trans-historickém“ telos u Husserla.

[20] Husserl, *Krize*, 159–160; Petříček, *Úvod*, 32; Petříček také míří k „úplnosti“ redukce, resp. implikuje možnost jejího rozšíření: „[U] Husserla není epoché provedena důsledně, vskutku absolutně, neboť Husserl její působnost omezil. Důsledkem tohoto omezení je pak jeho ‚transcendentální vědomí‘.“

[21] Nesteruk, *The Universe*, 81–82.

je racionalita cílem uskutečnitelným jen *v nekonečném historickém procesu* (a „podstata rozumu" se vyjevuje jako pohyb k tomuto cíli), pak je možné mluvit o bytostném *„zaměření k Bohu" jako teleologické podstatě „já" (osoby)*. Nesteruk tedy chce Husserlovu transcendentální redukci rozšířit, tj. „navést" intencionalitu k něčemu nepředmětnému – k Bohu jako „přítomně-absentnímu" základu lidské osoby.[22] Důležité je zde zjištění, že subjekt v sobě nese určitou strukturu historicko-teleologického horizontu. Ve vědomí je pak možno hledat inherentní „prvky transcendence", které zároveň – skrze tento horizont – odkazují „k Bohu" jako zdroji a zároveň finálnímu úběžníku „teleologie rozumu". Nesteruk se pak pokouší nastínit určitou paralelu mezi neopatristickým chápáním eschatologické Boží přítomnosti ve světě a implicitní otázkou boha jako trans-historického telos u Husserla. Zároveň je Nesterukovým cílem poukázat na „podstatu" teologie a tím zabránit jejímu „zpředmětnění" po vzoru „naturalisticko-objektivistických" tendencí „okleštěné" racionality – tedy „přirozeného postoje" typického pro moderní vědu i předfenomenologickou filosofii, jenž se stal příčinou její „krize" a mohl by přivodit i krizi teologie. Obzvláště pak jde Nesterukovi o smysluplný dialog, tj. přiměřenou interakci teologie se světem vědy.

Nesteruk tvrdí, že *historicita* a *intersubjektivita* (tj. základní struktury přirozeného světa) jsou pro vědu i teologii společné – Přirozený svět tak může být vykládán teologicky. Teologie církve je rovněž výrazem „teleologie rozumu" – směřováním k „nekonečnému úkolu".[23] Úkolem (telos)[24] teologie je vyjádřit situaci člověka ve světě ve vztahu k jeho „transcendentnímu prameni". Teologie pak může dle Nesteruka pokročit dál v artikulaci podstatných struktur přirozeného světa zaměřením se na „eschatologické

[22] Bůh nemůže být „předmětem" zkušenosti v „přirozeném" smyslu (jako „empirická" předmětnost), avšak může být „zakoušen" jako to „jiné" (tj. přítomně-absentní) právě skrze „imanentní teleologii vědomí". Zde je možné zmínit paralelu mezi fenomenologickou redukcí a základním přístupem apofatické teologie k „poznání" Boha (i.e. „apophaticism as the only viable strategy of affirming God"; srov. Nesteruk, *The Universe*, 107).

[23] Církev, patřící dle Nesteruka k přirozenému světu, je pak nahlížena jako dějinné společenství osob žijících v bezprostřední vzájemné blízkosti, čerpající z „kumulované zkušenosti" minulých generací (tradice). Toto vše vyrůstá ze „vztahu společenství" s „přítomně-absentním" telos („communion with the age to come") v liturgickém společesnství církve. Teologie (dogmatická) je „vnější objektivací" této zkušenosti církve, která bez zpětného vztahování se k přirozenému světu ztrácí smysl.

[24] Zde ještě jednou připomeňme interpretaci telos jako úkolu: Jedna ze stěžejních myšlenek Husserlovy Krize je idea evropského lidství jako specifického dějinného útvaru, jenž je kolébkou racionality (filosofie a vědy). Základem rozumu je směřování k nadindividuálnímu, nekonečnému úkolu. Nesteruk zde nabízí teologické „zarámování" lidské dějinné racionality, k níž bytostně patří svoboda a odpovědnost za naše bytí ve světě, jež je pojímáno jako dobré Boží stvoření.

sepětí“ člověka s Bohem (nahlédnutelné jako „odhalení“ možnosti lidského subjektu k „sebe-transcendenci“), jež je dáváno („is being given“) v samotném „fenoménu lidstva“ jako „prezence v absenci“, což implikuje přítomnost „ne-přirozeného postoje kontemplace bytí“, který může být nazván *vírou*.[25]

Problém *přirozeného světa* je pak rozvíjen *jako otázka vtělené existence (osoby) ve světě (hypostatic incarnate existence)*, resp. společenství lidských osob ve vztahu ke své „jinakosti“. Problematika lidské „vtělené existence“ může být dále rozpracována ve světle teologického učení o *inkarnaci Logu* a „skryté“ roli *Ducha při inkarnaci*, (resp. „duchovní reality“ církve jako výrazu a „pokračování“ tohoto „*dění*“).[26] Celá teologie dle Nesteruka spočívá na inkarnaci božského Logu; odtud tedy možnost – skrze zaměření se na skrytou teleologii rozumu – sbližování teologie a fenomenologie. Samotná teologie se pak stává výrazem „fenomenologického postoje“ (tj. „překročením“ postoje přirozeného).

Dvojí intencionalita víry

Hlavní Nesterukův „příspěvek“ k Husserlovi je jeho koncept „dvojí intencionality víry“ (přičemž víru pojímá jako zkušenost přítomnosti v absenci, jako existenciální postoj): Jednak je zde intencionalita vztahující se k předmětným pólům (tedy k něčemu přítomnému) a zároveň (prostřednictvím přítomného) k něčemu absentnímu (tj. „jiná“ intencionalita). Problém *dvojí intencionality víry* – jenž je ontologickým problémem „inkarnované existence“ – je třeba chápat jako souhru dvou možných „postojů“ ke světu:[27]

V „přirozeném postoji“ je poznávající lidský subjekt ustaven díky své „objektivizující“ (naturalizující) tendenci zaměřené k různým předmětným pólům ležícím domněle vně konstituujícího vědomí. Předpokladem přirozeného postoje, k němuž patří i nefenomenologická věda, je však víra v existenci a pojmovou vystihnutelnost světa. Podobně bychom mohli chápat „předvědecké porozumění“ jako „médium“, které se ukazuje právě ve

[25] Srov. Nesteruk, *The Universe*, 48.

[26] Nesteruk využívá některých motivů z díla M. Merleau-Pontyho (fenomenologie tělesnosti) a rýsuje paralelu mezi fenoménem narození konkrétního člověka a událostí Inkarnace Logu v Ježíši Kristu. Nesteruk, *The Universe*, 158–161.

[27] Zde je také potřeba znovu odkázat k Husserlovu „paradoxu lidské subjektivity“ (§ 53 *Krize*), jenž Nesteruk používá na několika klíčových místech své argumentace a vykládá jej v teologickém kontextu (zejména chalcedonské christologie a trinitární teologické antropologie).

své ‚jinakosti' vůči vědeckým konstrukcím (jako jejich „přítomně-absentní základ"). Důsledkem přirozeného postoje je naturalizace, zpředmětnění člověka, jenž se sám stává pouhým faktem, „věcí mezi ostatními věcmi" v horizontu světa. Možnost poznání, kognitivního postihování objektivity, je v přirozeném postoji brána jako samozřejmost. Fenomenologie je naopak snahou pochopit možnost poznání (tj. vysvětlit možnost racionálního pojímání světa) a tím pochopit i účel a smysl samotné filosofie (potažmo vědy).

Klíčové „existenciální" nahlédnutí Nesterukovy „intencionality víry" spočívá v jeho tvrzení, že „já" je dáno „jinak" než danosti mého vědomí – není konstruktem ani předmětem poznání. Nesteruk zde také poukazuje na Husserlovu nedůslednost při aplikaci jeho vlastních východisek – Husserlovo transcendentální vědomí je spíše teoretickým konstruktem než fenoménem. Idea nahlédnutí, o kterou Husserl usiloval – tj. snaha získat pravé poznání – však má bytostně existenciální, osobní charakter (je prožitkem v první, ne ve třetí osobě).[28] Je proto potřeba se ptát *kdo* (nikoli co) je člověk. Podobně je možné si položit otázku „kdo je pravda", k níž člověk ve svém „stávání se" spěje. Novověká objektivizace skutečnosti však vedla k „zneosobnění" či „odosobnění" přirozeného světa. Osoba se pak ztrácí v neosobním, zpředmětnělém či „vykonstruovaném" objektivním světě. Důsledkem je jistá degradace bezprostředního „spolubytí" s „jiným", druhým člověkem. Při definování osoby je však nutné klást větší důraz právě na vzájemný vztah k „jinému", nejen na „individualitu" jednotlivce, tj. osoba je vždy „společenstvím v jinakosti"; vztaženost k druhému (jinému) je základním konstitutivním elementem identity lidské osoby. Tomu také odpovídá personalistický aspekt křesťanské víry (vztah já–Ty), který Nesteruk neúnavně hájí a který je jádrem jeho teologické (existenciální) interpretace přírozeného světa.[29]

---

[28] Srov. Petříček, *Úvod*, 65–66.

[29] Nesteruk chce vidět církev, tj. společenství lidí žijící v bezprostední vzájemné blízkosti i (v již dále neredukovatelném a „osobním vztahu jednoty") jako živoucí obecenství lidských osob s „Boží jinakostí" nejen jako „historickou", ale především jako „eschatologickou skutečnost". „Intencionalitu víry" církveního společenství je pak nutno chápat v tomto smyslu: *Invokace Ducha* v liturgii církve je intencí celého společenství (tj. církev Nesteruk pojímána jako jeden „multihypostatický subjekt", tedy „nové lidstvo v Kristu" nahlížené ve světle křesťanského učení o novém stvoření, tj. inkarnaci Logu v Ježíši Kristu, které je zároveň *recapitulatio mundi*. Toto vztahování se k „Neviditelnému" je současně zaměřením k Bohu jako „prameni" lidské existence i „cíli" k němuž toto společenství míří ve svém historickém vývoji. Samotná „událost společenství", „participace" na životě církve, jež je živoucím liturgickým shromážděním lidí (kolem viditelných „předmětností" psaného Slova a svátostí) je zároveň „zjevením Boha". Skrze *intencionalitu víry,* tedy *invokaci Ducha* – jež je také zaměřením se k samotnému „základu" vědomí – se církev

Víra jako *existenciální postoj* je tedy „esenciální dimenzí“ filosofie, teologie i vědy. Samo tázání se po základu či „prameni“ mé existence je legitimním odkazem k nepředmětnému Bohu, jenž je nedisponovatelným pramenem všeho vědění a jednání. Bezprostřední zkušenost existence, jež je také *předpokladem* všech dílčích abstrakcí (vyrůstajících z přirozeného světa) i samotného aktu zdržení se soudu (epoché), již nelze dále redukovat. Navíc, s odvoláním se k Marionově filosofii je zde třeba chápat myšlení korelace ze strany dávájícího se fenoménu. Samotné „dění“ lidské „inkarnované existence ve světě“ je dokladem „dávání“, jež se odbývá ve skrytosti („skrytá role“ Ducha Božího – pramene Života – ve stvoření, při inkarnaci božského Logu i v liturgii církve) a je potvrzováno svým vlastním „ústupem“ – jeho absence dokládá jeho výkon. Intencionalita víry tedy potenciálně „konstituuje“ existenciální imanenci s transcendencí Boha.

Můžeme-li „podstatu“ fenomenologické redukce u Husserla pojímat jako „vůli“ k poslednímu a absolutnímu vědění, jež je dáno na „filosofické půdě zkušenosti“ (tj. „idea filosofie“ jako „nekonečný cíl rozumu“) – přičemž by tato idea jako pravá racionalita byla podstatně spojena se sebepoznáním[30] – pak je možno chápat Nesterukův pokus o další „teologické hledání“ sebeujasnění lidské osoby jako pokračování v této základní intenci poznat sebe sama a ujasnit si poslední smysl své existence. Naše hledání přirozeného světa je tedy tázáním *obráceným k vlastním předpokladům*. Pomocí tohoto fenomenologicko-teologického tázání chce Nesteruk poukázat na nehotovost naší bytosti (nehotovost všeho smyslového), které ukazuje člověka jako život na cestě, jako úkol a směřování.[31] „Intencionalita víry“, tedy jakási základní intuice („kontemplace bytí“), umožňuje vidět kontingentní fakticitu lidské existence ve světě jako *dar*, „dávání“ (i.e. Marionovo *donation*; „life *is being given*“). Vědomí je neseno Boží vůlí k dokonalosti.

S odvoláním se na apofatickou teologii (i na filosofy „teologického obratu“) pak Nesteruk chce dokonce ukázat, že je zde možné jisté „teologické opodstatnění“ filosofie: svět našeho života i filosofie sama získávají

---

vztahuje k Bohu, který je sice sám o sobě neuchopitelný, avšak *zjevuje se jako nezjevné*, což nakonec vede k existenciální proměně subjektu samého. Srov. Nesteruk, *The Universe*, 137–140. K otázce Nesterukova pojetí církve jako „multihypostatického subjeku“ viz také Nesteruk, *Light*, 113, 116–117, a *The Sense*, 515. Jde především o termíny „enhypostasis, enhypostasization“ a o dvojí perspektivu: „humanity: as inherent in the Logos“ a také „as hypostasis of the universe“ respektive „universe as enhypostasized by humanity“.

30 Srov. Rudolf Bernet / Iso Kern / Eduard Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha: Oikoymené, 2004, 88–89; Husserl, *Krize*, § 73, 289–295.

31 Srov. Zdeněk Kratochvíl, *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 91–92.

„plnou“ či „pravou“ ontologii pouze tehdy, když připustí jako svůj předpoklad transcendenci Boha jako „bytí“, které jako jediné je plně „osobní“ a „svobodné“.[32] Odtud svět – naše bytí ve světě – je prezentováno jako „ontologie spolu-bytí“ lidského vědomí v Bohu. Nesteruk tedy rozvíjí *paneteistické* pojetí bytí (Boho)člověka ve světě a světa v Bohu. „Já“ jako *osoba* – pojímána eschatologicky – se pak stává centrem „manifestace světa“, počátkem i možností veškeré naší aktivity. Ač se toto tvrzení může zdát triviální, má hluboké existenciální implikace: člověk nemůže být pojímán pouze „deterministicky“ jako epifenomén přirozeného, jako pouhá součástka dnešního „zmechanizovaného“ světa vědy a techniky. Naopak, „přírozené předmětnosti“ a sám svět konstruovaný vědou mohou být správně pochopeny pouze na pozadí duchovních aspirací lidstva, nekonečných cílů rozumu. „Existenciální vyváženost“ se tedy nabízí jen tehdy, pokud se vědou artikulovaná příroda (přírodověda, u Nesteruka kosmologie[33]) „posune do sféry ducha“, tj. bude nahlížena jako výsledek svobodné aktivity lidského subjektu v jeho nekonečné cestě za poznáním světa a svého místa v něm.

Nesterukovo pojetí existenciálně-fenomenologické teologie (stvoření)

Jak jsme viděli, Nesteruk ve své snaze uplatnit fenomenologickou metodu na teologii využívá Husserlovo nahlédnutí, že univerzální a absolutní subjekt může být uskutečněn pouze jako „eschatologická realita“. Vynořuje se zde *problém nekonečna*, které je příznačné nejen pro konstituci přírody (jak ukázal Husserl v *Krizi*), ale také pro pojetí samotné lidské osoby. Jestliže svět nemůže být plně „uchopen“ pomocí analytického a empirického myšlení, tím spíše to platí pro „sebepojetí“ lidské osoby. Pro Nesterukovo tvrzení, že teologie pracuje ve fenomenologickém postoji, je pak důležitá *apofatická* teologická antropologie, resp. *trinitární pojetí lidské osoby* (Nesteruk rozlišuje mezi „duchovním intelektem“ *nous*, a diskurzivním rozumem *dianoia)*.[34] Inkarnace Logu a trinitárně pojaté *imago*

[32] Více k otázce Nesterukova pojetí vztahu filosofie a teologie obecně (resp. neopatristické syntézy a existenciální fenomenologie): Nesteruk, *The Universe*, 100–105.

[33] Srov. Alexej Nesteruk, Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy, in: T. Obolevitch, *Faith and Reason in Russian Thought*, Kraków: Copernicus Center Press, 2015.

[34] V tomto kontextu Nesteruk navazuje především na dílo Maxima Vyznavače, jeho koncepci poznání jako kontemplace *logoi* stvoření.

Dei implikují hlubokou souvztažnost intencionalit lidského vědomí, které se podílejí na utváření existenciální orientace člověka.

Hodnocením samotného aktu fenomenologické redukce (epoché) chce Nesteruk poukázat na nutnost rozlišování mezi *naturalizujícími tendencemi přirozeného postoje* vědomí, v němž idea boha vyrůstá abstrahováním od samotné zkušenosti „vtělené existence“ ve své konkrétní situovanosti ve světě (výsledkem je tradiční metafyzické pojetí boha, např. jako základu světa či vědomí) a *fenomenologickým postojem apofatické teologie* jež je charakteristická svým osobním, „existenciálním postojem“ k životu, který přijímá Boží „přítomnost v absenci“ jako svou vnitřně vlastní, již dále neredukovatelnou, dimenzi. „Poznání transcendentního boha“ – jako artikulace naší zkušenosti Boží přítomnosti – nemůže být nikdy plně „uchopeno“ prostředky diskurzivního rozumu. Naše „zkušenost“ Boha dává vždy víc, než je možno vyjádřit, což také znamená, že něco z této zkušenosti zůstává vždy nepoznáno. Bůh je tedy pojímán jako „zkušenostně poznatelná“ entita, která je „prezentována“ diskurzivnímu rozumu ve své empirické absenci (‚in the conditions of God's infinite incomprehensibility‘). Právě tento apofatický postoj – srovnatelný s Husserlovou ideou fenomenologické redukce – činí všechny metafyzické konstrukty boha teologicky irelevantními, resp. dává jim status pouhé myšlenky (o Bohu) a ne *osobního* „společenství“ se samotným „živým Bohem“ víry.[35]

Nesteruk pak souhlasí s Husserlem, že všechny tyto konstrukty podléhají fenomenologické redukci (jak to Husserl činí v § 58 *Idejí I.*). Nicméně, vyřazením všech zpředmětňujících koncepcí boha (jež „zakrývají“ přirozený svět jakožto „spolu-bytí“ s Bohem) pak tato redukce naopak nepřímo a „zvnějšku“ potvrzuje ve vědomí „nepředmětnou“, osobní zkušenost „Boží přítomnosti“ v jeho „konceptuální“ absenci jako *transcendenci v imanenci.* Samotná redukce (jako jistá dekonstrukce přirozeného postoje) pak může být pojímána jako výraz „jiné“ intencionality, tedy jako jakési „puzení“ (nebo spíše „výzva“) vidět „za“ viditelnými věcmi jejich skryté „příčiny“ a „cíle“ (*logoi* stvoření). *Intencionalita víry* může být nakonec chápána jako „inherentní“ přítomnost Ducha ve vědomí, jako *vědomí boha.* „Teleologie víry“ (jako „rozšíření“ fenomenologické redukce) vede podle Nesteruka k existenciální proměně subjektu samého (*metanoia*): „rozum“ je subjektu „zjeven“ ve světle víry. Sama přítomnost Ducha Božího v dějinách je pak projevem Boží vůle směřující k dokonalosti, ke spáse lidstva/světa (*theosis*) – tj. účasti na Boží přirozenosti – jež je tou „vzývanou“ eschatologickou skutečností.

[35] Srov. Nesteruk, *The Universe*, 107.

Nové horizonty pro dialog teologie a vědy

Fenomenologicky rozpracovaná teologie také otevírá nové možnosti pro chápání vztahu teologie a vědy. Využitím Husserlova pojetí vědy a jeho hledání jejich základů (z období *Krize*) chce Nesteruk najít „vnitřní dimenzi" dialogu, jenž neztrácí ze zřetele důraz na potřebu se neustále tázat po jeho existenciální relevanci. Samotná skutečnost dialogu je dle Nesteruka výrazem „paradoxu lidské subjektivity", duální pozice člověka ve světě, jenž může být v obecné rovině charakterizován jako protiklad fyzikálního *determinismu* a „duchovní" *svobody* v rámci jedné lidské osoby.[36] Právě ono „rozštěpení" intencionalit (avšak současně i jejich hluboká souvztažnost) v jednom lidském subjektu a jejich jednota ve víře (pojímané jako existenciální postoj) je specificky pravoslavnou „artikulací" problému „dialogu teologie a vědy" i Nesterukovým hlavním příspěvkem k této problematice. Tato „dvojí pozice" člověka ve světě je dle Nesteruka reflektována již od zrodu filosofie (i následně v její interakci s křesťanskou teologií) a stále nově formulována v různých kontextech lidského myšlení. Nesteruk pak nachází výraz tohoto paradoxu také v teologické antropologii raných církevních otců – v jejich učení o člověku jako *imago Dei*. Komplexní otázka lidské existence pak může být v tomto kontextu správně uchopena jako problém „dvojí intencionality víry". Lidská *osoba* a její *duchovní aspirace* – ať už jde o hledání „finálních teorií" ve vědě (např. kosmologické hledání „teorie všeho") nebo o náboženskou touhu člověka po nesmrtelnosti – je tím „existenciálním centrem", jež jako „absolutní" svoboda nemůže být objektivně uchopeno.

Potřebným klíčem k nalezení relevance zmíněného dialogu je tedy pro Nesteruka reinterpretace praxe dialogu jako „nekonečného cíle rozumu" – tj. lidské osoby (resp. lidstva) ve světě a jejich směřování k pravdě – jež může vést k „plné ontologii" („being as communion") v teologickém pojetí.[37] Dialog tím získává bytostně eschatologický rozměr. Samotná

[36] Srov. Nesteruk, Man and the Universe, 46. Zatímco je vesmír imanentní lidskému vědomí (lidstvu), člověk zůstává vůči vesmíru transcendentní. Tato transcendence lidské osoby nemůže být vědou tématizována, avšak je stále implicitně přítomná. Jako základ všech artikulací světa by však měla být dle Nesteruka východiskem i centrálním tématem dialogu teologie a vědy. Opětovné zavedení otázky lidské osoby (personhood) s sebou nese potřebu tématizovat „základy" věd – což je dle Husserla přirozený svět – k němuž chce Nesteruk přidat i teologický (existenciální) výklad.

[37] Nesterukova práce *The Universe as Communion* navazuje na Johna Zizioulase a jeho dílo *Being as Communion*. Nesteruk – jako aktivní vědec (kosmolog) mluví o našem „společenství" (communion) s Bohem skrze vědecké bádání a následnou artikulaci této naši vědecké zkušenosti formou vědeckých teoriích. Věda je pak v tomto smyslu jedním z „módů" naší existence v Bohem stvořeném světě. Nesterukovo dílo zdůrazňuje „relační

interakce vědeckého a teologického myšlení pak může být nahlížena jako jeden z nekonečných cílů našeho procesu poznání, jehož základním úkolem je snaha pochopit smysl naší existence. Smysluplnost dialogu je dle Nesteruka dána pouze tehdy, pokud se lidská osoba jako subjekt poznání stane jeho východiskem i hlavním tématem. Člověk, konkrétní lidská osoba – tvůrce filosofických a teologických systémů i vědeckých teorií – se totiž s nástupem moderní vědy (i té filosofie, která přijímá jednostranné „naturalizující“ tendence po vzoru vědy, novověkého objektivismu) a jejich pojetí světa v konečném důsledku stává stále více irelevantní pro výsledný obraz skutečnosti (jenž je přece sám artikulován lidským subjektem.)

„Skutečnost“, kterou chce věda studovat a (matematicky) popisovat, však není jenom celkem „vnějších“ artikulací světa (abstraktních teorií), ale také *sférou aktivity lidského vědomí ve vědeckém diskurzu*. Realita je pak spíše „setkáváním“, vzájemným vztahem lidského vědomí a světa, jednotou lidského subjektu a jeho jinakosti. Studiem vnější „přírody“ tedy neobjevujeme jenom jí samotnou, ale spíše její vztah k lidskému vědomí a v konečném důsledku tak přispíváme k poznání lidské přirozenosti (osoby). Cílem Nesterukových snah je pak obnovení „ztraceného“ obrazu člověka jako *obrazu Božího* – tj. konceptu shrnujícího teologické chápání lidské osoby – a jeho „znovuzavedení“ (v dialogu) do zmechanizovaného obrazu světa předfenomenologické filosofie a vědy.

Důraz na člověka jako tvůrce vědy – s jeho nekonečnými aspiracemi poznávat a artikulovat svojí existenci ve světě – vede Nestetuka k důležitému zjištění: V konečném důsledku to není věda, jež poskytuje vysvětlení člověka, ale naopak, člověk je „objasněním“ vědy. Oproti Husserlem kritizovaným naturalizujícím tendencím moderní vědy stojí Nesterukova vize ‚humanizace‘ světa, jež ze všeho nejdříve zaměří svou pozornost (přesune důraz) k lidské osobě a ke všem jejím poznávacím a jednajícím mohutnostem. Filosofická reflexe vědy v Nesterukově pojetí se nakonec stává odvětvím filosofické antropologie.[38] Spolu s filosofickou reflexí lidské existence (osoby) se pak přirozeně otevírá i náboženská a čistě teologická dimenze dialogu teologie a vědy.

K překonání vzájemného konfliktu vědecké racionality (vědeckého naturalismu) a náboženské víry může dle Nesteruka dojít pouze tehdy, pokusíme-li se nalézt jejich společný základ v rámci „dvojí zkušenosti bytí ve světě“ konkrétní lidské osoby stvořené jako *imago Dei*: Existenciální dimenze Nesterukova pojetí ukazuje, že oba postoje – „přirozený postoj“

ontologii“ či ontologii jako „spolu-bytí“ (Nesteruk: „ontology of participation and communion“).

[38] Srov. Nesteruk, Man and the Universe, 45.

vědy i „fenomenologický postoj" fenomenologie a teologie mají společný ontologický základ ve své „jinakosti", tj. Bohu, který je (potenciálně) dán každému subjektu skrze samotný fakt existence.[39] Diskurzivní rozum a jeho naturalizovaný obraz světa i náboženskou víru a teologické artikulace (vymezení) „mystické" zkušenosti víry církve je pak možné chápat jako dvojí modus naší participace v Bohem stvořeném světě. Víra pojímaná jako existenciální postoj pak skýtá společný základ dílčích intencionalit lidského subjektu, čímž také dochází k „překročení" *vnějšího* konfliktu mezi nimi, jenž se navenek projevuje jako nepřekonatelný rozpor vědeckého poznání a poznání víry.

Závěr

Dá se očekávat, že ze strany vědců či „filosofujících fyziků" (kosmologů) budou Nesterukem zdůrazňované aspekty (např. právě teologická antropologie rané církve a potažmo Nesterukovo pojetí vztahu vědy a teologie jako „koherentního celku") – a především pak užití fenomenologie k jejich podrobnému rozpracování – předmětem jejich důkladné kritiky. Nicméně Nesterukovo rozhodnutí podrobit Husserlovu transcendentální subjektivitu teologickému „nahlédnutí" a poté z ní učinit výchozí bod dialogu teologů s vědci skýtá příležitost k reflexi samotné vědecké praxe s cílem „odhalit" její čistě osobní rovinu, na kterou se často při tvorbě vědeckých teorií (např. kosmologických modelů světa) zapomíná. Výsledkem Nesterukova bádání je pokus o „plnou ontologii" existenciálně-fenomenogické kosmologie, která zdůrazněním *noesis*, čili sámotného úkonu myšlení (oproti *noematu*, např. abstraktním matematickým teoriím vědecké kosmologie), nabízí ucelenější, a tedy existenciálně relevantnější, porozumění našeho místa ve světě.

Husserlova fenomenologie – jež chtěla být univerzální vědou ‚zakládající' všechny dílčí vědecké disciplíny – pak podle Nesteruka může (a má) být rozšířena o teologické nahlédnutí, které od dílčích předmětů „vypreparovaných" z celku světa zaměřuje pozornost k Bohu Stvořiteli jako tomu „podstatnému" a „zakládajícímu".[40] Ve své studii, jež si pro svoji origina-

[39] Tamtéž, 9.

[40] *Intencionalita víry* je pak *základem* poznání toho, k čemu se upínáme (v co doufáme, k čemu směřujeme). *Teleologická* povaha našeho poznání (jak ji představil Husserl ve své Krizi, tedy jako směřování k pólům nekonečna), naše *vztahování se k absolutnu*, může být vyloženo také teologicky jako touha po věčnosti, po novém stvoření. Právě zdůraznění „univerzálního" významu víry pro lidskou existenci ve světě – jak jsme v tomto textu chtěli ukázat – je tím hlavním přínosem Nesterukova výzkumu.

litu a myšlenkovou bohatost jistě zaslouží naši pozornost, se Nesterukovi povedlo ukázat, že fenomenologie nebrání chápat víru jako legitimní počátek filosofického myšlení – teoretické (vědecké) poznání i „poznání víry“ mohou být chápány jako dvě odlišné aktivity lidské subjektivity. Každá jiným, avšak vnitřně konvergentním, způsobem vyjadřují lidskou situaci ve světě. Fenomenologická teologie – do jisté míry vyrůstající z tradiční Husserlovy filosofie – tak může být jejím partnerem na cestě k plnějšímu „obrazu“, či spíše, plnějšímu „zakoušení“ našeho „bytí ve světě“. Společně pak mohou lépe vysvětlit nejasnosti v samotných „základech“ a ukázat relevanci věd, filozofie i teologie pro konkétní dějinnou existenci člověka. Husserl chtěl vědy „zfilosofičtit“[41]; Nesteruk nabízí i dodatečnou možnost teologického osvětlení „hraničních otázek“ týkajících se nejen základů věd, ale i samotného „bytí“.

[41] Srov. Ladislav Hejdánek, Úvodní kapitoly z filosofie; in: Petr Gallus / Petr Macek (eds.), *Evangelická teologie pod drobnohledem*, Brno: CDK, 2006, 77–80.