

I. ŘEČ A BYTÍ. ONTOLOGICKÝ ROZMĚR HERMENEUTIKY

1. Řeč jako artikulace bytí ve světě

Filosofická fenomenologie pomohla nově pojmout dějinný charakter lidské existence. Po prvním logicistním, antipsychologickém rozmachu, vedoucím až k absolutizaci ideálních struktur (Husserl), se fenomenologické analýzy obrátily ke světu života a podmínek lidského pobytu v něm (Heidegger). Ten se vyznačuje situační povahou, izolované, „monadické“ vlastnosti subjektu nahradily vztahové charakteristiky jakožto základní ontologické rysy. K nim patří i řeč jako médium zakoušení intersubjektivního světa. Charakteristika pobytu jako rozumějícího bytí vedla k absolutizaci řeči jakožto výrazu tohoto rozumění a faktickému osamostatnění řečového rozumění od jiných modů rozumění. Moderní hermeneutika svým rozšířeným pojetím porozumění a zejména svým „ontologickým obratem“ (Gadamer) nabízí možnost návratu k původní, fundamentální vazbě bytí na řeč.

2. teze: Řeč je způsob bytí dějinné a konečné lidské bytosti ve světě. Zvláštní způsob tohoto bytí je dán tím, že řeč předchází každou jednotlivou lidskou existenci jako její podmínka, zároveň se však konstituuje skrze tuto existenci v promluvě.

3. Moderní lingvistika a filosofie jazyka analyzovaly sémantické a syntaktické struktury řeči, aniž by problematizovaly jejich ontologický status; ve strukturálním modelu je řeč uzavřeným autonomním systémem.

Pokusím se ukázat

- (i) důvod Saussurova rozlišení řeči na jazyk (*langue*) a (pro)mluvu (*parole*);
- (ii) důvod upřednostnění *synchronního* (systémového) přístupu oproti *diachronnímu* (dějinnému);
- (iii) důsledky Saussurovy teorie jazykového znaku (sjednocení *pojmu /signifié/* a *akustického obrazu /signifiant/*) pro status jazyka jako takového.

4. Tradiční hermeneutika jakožto umění výkladu (čtení) textu (fixované řeči) se zaměřuje na *mens auctoris*, na rekonstrukci původní *intence* autora textu. Moderní hermeneutika se orientuje na významu jako ideálním („logickém“) předmětu, resp. intencionálním horizontu.

Pokusím se ukázat, že

- (i) čtení (výklad) psaného textu má charakter promluvy (*diskursu*);
- (ii) psaný text má referenční povahu, nikoli však ve smyslu odkazu ke skutečnosti, ale má význam;
- (iii) objektivní existence textu („pro všechny“) se v průběhu interpretace (čtení) stává „subjektivní“ („pro mne“, *hic et nunc*).

5. V analýze lidského pobývání ve světě („pobytu“, *Dasein*) se setkávají filosofická fenomenologie (jako *fundamentální ontologie*) s rozšířenou hermeneutikou existence jakožto rozumění (možnostem rozvrhování).

Pokusím se ukázat, že

- (i) základním momentem pobytu je řečovost;
- (ii) moment porozumění (*Verstehen*) je aplikovatelný na pobyt jen ve velmi rozšířeném smyslu (takto je nutno rozumět i Gadamerově „řeči jakožto srozumitelnému bytí“);

- (iii) řeč artikuluje bytí nejen pobytu (v silném smyslu zejména řeč *performativní*), ale bytí jsoucího jako takového („jsoucího vcelku“);
- (iv) pouze řeč je základem, o který lze opřít hermeneutickou ontologii.

6. Závěr

Obnovení vazby bytí na řeč znamená také nutnost nového promyšlení ontologického statutu řeči. Je třeba vzít vážně nejen řečovou artikulaci bytí každého jednotlivého člověka (situační vazbu na tu kterou konkrétní historickou formu „jazyka“ apod.), ale i řečovou podmíněnost bytí vůbec, v nové reflexi na tradiční teologii („mythologii“) Slova.

Výběr z literatury

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1975

Hans-Georg Gadamer, *Člověk a řeč*, Oikúmené, Praha 1999

Hermeneutische Positionen. Schleiermacher - Dilthey - Heidegger - Gadamer, hrsg. von Hendrik Birus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982

Roman Ingarden, *Umělecké dílo literární*, Odeon, Praha 1989

Theo Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, E. J. Brill, Leiden 1987

Paul Ricoeur, *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*, Archa, Bratislava 1997

Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, Odeon, Praha 1989

II. HEIDEGGEROVA INTERPRETACE KANTOVY KRITIKY ČISTÉHO ROZUMU JAKO ZALOŽENÍ METAFYZIKY LIDSKÉHO POBYTU (FUNDAMENTÁLNÍ ONTOLOGIE)

1. Heideggerovo pojetí metafyziky a výklad Kanta

„Filosofie je metafyzika.“¹ Metafyzika se táže po jsoícím jakožto jsoícím, toto tázání je možné ve „světě bytí“. Tradiční (řecké) pojetí metafyziky hledalo první principy, počátky jsoícího, neptalo se však po povaze tohoto bytí jsoícího jako takového. Proto je pro Heideggera klíčovou otázkou po bytí samém; to, protože je bytím jsoícího, nemůže samo *být* (jsoucnem), proto *není*, je to *Nic* (základní otázka metafyziky zní: Proč je vůbec jsoucno a ne spíše *Nic*?) Charakteristickým rysem dějin západního myšlení je zapomenutost bytí (nikoli jako jakýsi vnější nedostatek, ale jako bytostná charakteristika tohoto myšlení); pro nové založení metafyziky je tedy třeba obnovit tuto základní otázku po bytí, a to velmi specifickým způsobem: jejím položením skrze zvláštní jsoucno, *bytí tu* (pobyť, *Dasein*), které ve svém bytí o něm jaksi ví a jemu rozumí, tudíž se po něm může tázat. Druhým problémem tradiční metafyziky je, že hledá bytí jsoícího v setrvávání (to, co trvá jako neměnné v čase, vždy přítomné: *úsiá*, *essentia*), tudíž nebere v úvahu časovou povahu bytí. Ta je opět postižitelná na pobytu (ve světě), jehož struktura se ukazuje jako sebezpředstihování (bytí v předstihu), *rozvrhování*, „vyčnívání“ („ek-sistování“), tedy *existence*. Explikace těchto problémů podle Heideggera vede přes analýzu pobytu, k čemuž může jako východisko sloužit i nové čtení Kantovy kritiky čistého rozumu. Kant totiž svým dotazováním po možnostech a mezích lidského poznání svým způsobem rovněž klade otázku po způsobu lidského pobývání ve světě a dochází k závěrům, které Heidegger může přijmout, ovšem ve své interpretaci v daleko radikálnější podobě.

2. Teze: Martin Heidegger svou analytikou pobytu hledá původní založení metafyziky („metafyziku metafyziky“) jakožto „vědy“ o bytí jsoícího jakožto jsoícího. Přitom reinterpretuje tradiční pojetí metafyziky, jež se táhne od antiky do moderní doby; privilegovaným prostředkem k tomu se mu stává dotazování po motivech a výkonech Kantovy kritiky čistého rozumu, chápané běžně právě jako pokus o nové založení metafyziky. Výsledkem jeho interpretace Kanta je závěr, že tu koneckonců nejde o *gnoseologickou* problematiku (stanovení povahy a mezí lidského poznání), ale o určení povahy bytí, tedy o problematiku výsostně *ontologickou*. Kantova kritika čistého rozumu se mu tak stává kritickým východiskem pro založení možnosti metafyziky skrze určení bytostné struktury pobytu (jeho konečnosti), tedy ontologie; tu pak právě pro její zakládající charakter (jakožto *fundament*) chápe jako *fundamentální ontologii*.

Pokusím se postupně vyložit jednotlivé etapy Heideggerova výkladu Kantovy kritiky, ukázat, jakým způsobem radikalizuje a transformuje Kantovy otázky a jaké závěry z nich pro jeho vlastní koncept plynou.

3. Kant rozlišuje dvě složky čistého poznání, čisté nazírání a čisté myšlení, které ovšem obě poukazují ke svému společnému „kořeni“. Heidegger za tento kořen pokládá *transcendentální obrazotvornost*.

Pokusím se ukázat,

(i) v jakém smyslu je poznávání primárně *nazíráním*;

¹ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, Oikúmené, Praha 1993, s. 7.

- (ii) v čem je čas *universálním* čistým názorem;
- (iii) v čem je založena možnost *ontologické* (Kant: apriorní) *syntézy* („na zkušenosti nezávislé prezentování bytí jsoucího“);
- (iv) proč je pro Heideggera středem ontologického poznání *transcendentální obrazotvornost*.

4. Kant výslovně charakterizuje lidské poznání jako konečné. Heidegger tuto charakteristiku „ontologizuje“ a jako bytnost člověka určuje právě jeho *konečnost*.

Pokusím se vyložit Heideggerův koncept konečnosti člověka

- (i) v možnosti jejího určení jako základního problému;
- (ii) v tázání po bytí jako cestě k ní;
- (iii) jako východisko pro založení metafyziky, to jest metafyziky pobytu.

5. Závěr

Heidegger radikalizuje Kantovo tázání po možnosti poznání vůbec tím, že mu přiznává ontologický status. Otázka podmínek lidského poznání a struktury poznávacích mohutností člověka se tak stává otázkou po bytnosti poznání, tedy povaze toho bytí, které je poznávání schopno - pobytu. Základním rysem, určujícím bytnost člověka, je jeho konečnost jakožto rozumění bytí; ta je v základu určení metafyziky jakožto tázání po bytí člověka jako význačného jsoucna (které je schopno se tázat po povaze jsoucího jako takového - tedy jeho bytí, jakož i po svém vlastním bytí), tedy metafyziky pobytu.

Výběr z literatury

Martin Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Oikúmené, Praha 1993

Martin Heidegger, *Co je metafyzika?* Oikúmené, Praha 1993

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976

Martin Heidegger, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Oikúmené, Praha 2004

Martin Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, Filosofia, Praha 2004

Martin Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, Oikúmené, Praha 1993

Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikúmené, Praha 2001

Immanuel Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Svoboda, Praha 1972

III. PROBLÉM STVOŘENOSTI SVĚTA U MOJŽÍŠE MAIMONIDA

1. Je svět věčný, nebo stvořený? Maimonidova pozice

Největší středověký židovský filosof Mojžíš Maimonides představuje personální syntézu dvou do značné míry rozdílných, až navzájem si oponujících přístupů ke světu. Na jedné straně, jakožto významný a uznávaný talmudický učenec, pracuje s konceptem reality hluboce zakořeněným v náboženské rabínské tradici, na straně druhé, zejména pod vlivem arabské recepce antické filosofické tradice, se pokouší vytvořit racionální, pojmový model světa, který by ovšem s tím náboženským nebyl v rozporu. Jen omezená kompatibilita obou přístupů ho nutí zaujímat ambivalentní pozice, což vede k tomu, že jeho následníci často akcentují ta jeho stanoviska, která jim vyhovují, zatímco protikladná přehlízejí, nebo je dokonce záměrně potlačují jako neautentická. Situace je však složitější; Maimonides je *záměrně* nejednoznačný a pokusit se ho skutečně pochopit znamená vzít vážně *všechna* jeho tvrzení, byť si zdánlivě odporují nebo působí dojmem nerozhodnosti. Vedle tradičního tvrzení, že pod vágním hávem Maimonides skrývá své někdy až heretické názory, aby se vyhnul kritice náboženské ortodoxie, se lze uchýlit i ke komplexnějšímu výkladu, který chápe Maimonidovy výroky jako metodicky promyšlené a reflektující složitou strukturu světa adekvátněji, než je toho schopna náboženská doktrína. Dobrým příkladem, na kterém lze tento výklad demonstrovat, je Maimonidův postoj k otázce stvořenosti světa. Ve svém nejznámějším filosofickém díle *Průvodce zbloudilých* Maimonides uvádí argumenty pro i proti obou protikladným pojetím (svět byl - v určitém „okamžiku“ - stvořen *versus* svět je věčný), aniž by zaujal jednoznačné stanovisko ve prospěch jednoho z nich. Zdánlivě, opět s odkazem k tradičním výkladům, Maimonides hájí theologický koncept stvořenosti světa, aby neohrozil integritu tradičního náboženského pojetí a odbyl případné ortodoxní kritiky, zároveň si však ponechává otevřená zadní vrátka k filosofickému postoji tím, že nezavrhne aristotelický koncept věčnosti světa. Někdy je to chápáno jako dvojí jazyk pro dvojí posluchačstvo (řadový věřící *versus* filosof), někdy se koncept stvořenosti vysvětluje jako „exoterická verze“ „esoterického učení“ o věčnosti světa.

2. Teze: Maimonides zachovává protikladná tvrzení o stvořenosti světa na jedné straně a jeho věčnosti na straně druhé jako premisy, které nejsou evidentní a nejsou dokazatelné, ale vedou k plausibilním závěrům, v prvním případě v oblasti náboženské víry, v druhém ve filosofii. Maimonides tu aplikuje jistou logiku „pravděpodobnosti“.

Pokusím se ukázat, že:

3. Tezi o stvořenosti světa (*ex nihilo*) nelze dokázat, každý relevantní logický důkaz lze podle Maimonida vyvrátit. Tato premisa je však „pravděpodobnější“ v oblasti víry, její závěry proto v této oblasti platí. O tuto tezi se opírá

- (i) možnost zázraků;
- (ii) prozřetelnost;
- (iii) prorocství.

4. Teze o věčnosti světa je rovněž nedokazatelná, žádný důkaz ji však podle Maimonida nemůže ani vyvrátit (je „nefalsifikovatelná“). Proto je filosoficky nezpochybnitelná.

5. Závěr

Maimonidovo současné přijetí protikladných tezí o stvořenosti a věčnosti světa nezakládá pojem dvojí pravdy. Obě teze jakožto „neverifikovatelné“ si na základě logiky větší či menší pravděpodobnosti nacházejí podle Maimonida uplatnění v různých sférách reality: koncept stvořenosti v oblasti náboženské tradice, koncept věčnosti se může stát nezpochybnitelným základem „filosofické“ theologie. Důležitější než spekulace o původu světa je však pro Maimonida prokázání jednoty a netělesnosti Boží, a to je nezávislé na platnosti žádné z těchto premis.

Výběr z literatury:

Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, Anchor Books, New York 1966

Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London and New York 1990

Sefer More ha-nevuchim le-rabenu Moše ben Maimun (Doctor perplexorum /Guide of the Perplexed/ by Rabbi Moses ben Maimun /RaMBam/), Mossad Harav Kook, Jerusalem 2000

Shlomo Pines, *The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed*, in: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1963

Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1985

Leo Strauss, *Maimonide*, Presses Universitaires de France, Paris 1988

Eliezer Švejd, *Ha-filosofim ha-gedolim šelanu. Ha-filosofija ha-jehudit bi-jmej ha-bejnajim, Jedit achronot*, Tel Aviv 1999

IV. FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ JAKO RACIONÁLNÍ ARTIKULACE FUNDAMENTÁLNÍ LIDSKÉ ZKUŠENOSTI

1. Pojem filosofie náboženství

Filosofie náboženství prošla řadou dějinně podmíněných proměn: od antiky, kde tvořila integrální součást filosofie jako takové (tázání se po bytí světa vcelku a jeho počátcích, k němuž bez dalšího patřilo i tázání „theologické“), přes středověké křesťanské pojetí filosofie jakožto disciplíny služebné, kde tázání po posledních příčinách (pravdách) veškerenstva příslušelo teologii jako královně všeho vědění, až po moderní specializaci v rámci „odtheologizované“ filosofie, v níž jí připadlo místo reflexe zvláštního regionu lidské zkušenosti, bez nároku na reflexi bytí světa vůbec, která přísluší pouze filosofii jako takové. Povaha tohoto uměle izolovaného „regionu“ lidské zkušenosti však způsobuje, že „předmět“ této zvláštní reflexe (náboženství) uniká všem pokusům o „vědeckou“ definici a vykazuje nezrušitelnou tendenci k překračování hranic „vlastní kompetence“, ba se stále větší rozhodností a neúprosností si nárokuje průnik do oblasti reflexe bytí jako takového. To samozřejmě předpokládá překonání tradičního konfesijního chápání náboženství, na druhé straně pak i uznání tohoto nároku ze strany „obecné“ filosofie. Takový přístup byl otevřen a umožněn zejména fenomenologickými analýzami lidské zkušenosti, zejména pak analytikou lidského pobytu ve světě, ale také „lingvistickým obratem“ ve zkoumání náboženství a chápáním filosofie náboženství jako analýzy náboženského jazyka. Moderní zkoumání náboženství se neobejdou bez zásadní reflexe povahy svého předmětu, stejně tak ani bez neustálého dotazování po oprávněnosti svého přístupu k němu. Proto se v poslední době prosazuje do centra religionistických bádání fenomenologie náboženství přinejmenším jako jim příslušející vlastní metoda, ale také jako filosofie náboženství *par excellence* - tedy disciplína otevírající přístup k předpokladům a určením náboženské zkušenosti člověka, chápané jako zkušenost *primordiální*, předcházející veškerou „jinou“ lidskou zkušenost, resp. ležící v základech této jiné, „obecné“ zkušenosti.

2. Teze: Moderní filosofie náboženství znamená překonání a opuštění tradičního pojetí filosofie jako pomocné theologické vědy (*ancilla theologiae*). Filosofie náboženství se stala autonomní disciplínou, která na jedné straně převzala některé motivy křesťanské metafyziky (podstata náboženství, důkazy Boží existence apod.), ale v rozšířeném modu (včetně ne-křesťanských náboženství), na straně druhé se profilovala jako reflexe primordiální lidské situovanosti a jejich fundamentálních určení.

Pokusím se ukázat, že příčinou tohoto vývoje je krize *evropského ducha* a neuspokojivost jeho výkonů ve fragmentizované moderní společnosti. Tzv. globalizace a zdánlivé sdílení stejného prostoru „světové vesnice“ se konec konců prokazuje jako mediálně utvářená a udržovaná fikce, zatímco rostoucí pocit existenciálního osamění moderního člověka ho žene do monadizovaných světů soukromí, korporací nejrůznějšího druhu, nacionalismů a náboženství. Výsledkem je pak „střet civilizací“, a to na nejrůznějších úrovních, od individuálně-lokálních po globální. Filosofie náboženství je privilegovanou formou reflexe této situace a na jejím základě i cestou možného překonání této krize.

3. Krize evropského ducha se prvotně projevuje v rozpadu celostního vnímání světa v některých momentech:

- (i) absolutizace subjekt-objektové pólovosti a její gnoseologické důsledky (*Naturwissenschaften* versus *Geisteswissenschaften* - problém metody);

- (ii) historismus jako výraz ztráty povědomí posvátnosti dějinné existence člověka (smysl dějin je imanentní);
- (iii) ztráta dějinně optimistické perspektivy jako výraz krize evolučního modelu (seberealizace absolutního ducha);

4. Filosofie náboženství (zejména ve své fenomenologické podobě) představuje pokus o návrat k jednotě zakoušení světa tím, že tematizuje a analyzuje nejhlubší struktury lidské existence; tím otevírá cestu k „návratu evropského ducha k sobě samému“ (i skrze jeho odcizené podoby v neevropských civilizacích), umožňuje totiž racionální reflexi existenciální dimenze pobytu

- (i) přímo - v pojmech;
- (ii) nepřímo - v symbolech;
- (iii) skrze metodu - hermeneuticky.

5. Závěr

Filosofie náboženství si po všech peripetiích svých dějinných proměn dnes nárokuje místo neopominutelné filosofické disciplíny, v jistém smyslu (jakožto reflexe fundamentální lidské zkušenosti) i předchůdné všem ostatním. Její specifičností je vytváření prostředkujících racionálních modelů pro bezprostředně nepřístupné dimenze reality a s jejich pomocí integrovaného pojetí světa.

Výběr z literatury

John G. Arapura, *Religion as Anxiety and Tranquillity. An Essay in Comparative Phenomenology of the Spirit*, Mouton, The Hague - Paris 1972

Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, Mouton, The Hague - Paris 1971

Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, Max Hueber Verlag, München 1957

Helena Pavlincová, Břetislav Horyna, *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*, Masarykova universita, Brno 1999

Richard Schaeffler, *Filosofie náboženství*, Academia, Praha 2003

António Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, University of Uppsala 1982

Willem F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, Abingdon Press, New York - Nashville 1958

V. HEJDÁNKOVO POJETÍ NEPŘEDMĚTNOSTI V MYŠLENÍ A VE SKUTEČNOSTI

1. Charakteristika Hejdánkova filosofické pozice

Hlavním motivem Hejdánkova filosofování je nespokojenost se stavem tradičního filosofického myšlení a snaha nabídnout k němu alternativu. Ladislav Hejdánek dospěl na základě zevrubného studia dějin evropské filosofie a osobního promýšlení stanovisek významných i méně významných filosofů a filosofických škol k závěru, že tradiční filosofické myšlení, které je založeno na pojmech, jednostranně zdůraznilo *předmětnost* světa, který reflektuje, a to jak v *reálném*, tak i *intencionálním* smyslu, a zcela opomnělo aspekt komplementární k této předmětnosti, totiž jeho *nepředmětnost*. Hejdánek si je vědom toho, že myšlení, včetně filosofického, je vždy myšlením *něčeho*, je k *něčemu* intencionálně vztaženo, *něco* míní, ale oproti tradičnímu pojetí rozlišuje dva druhy intencionality: *předmětnou* a *nepředmětnou*. Toto rozlišení není jen metodické a neomezuje se jen na sféru myšlení, ale má svůj základ v povaze skutečnosti samé. Tradiční filosofie podle Hejdánka na tuto dvojakou povahu skutečnosti nedbá, nebo na ni už zapoměla; od svého založení v klasickém Řecku až po moderní myšlenkové proudy doplácí na svou jednostrannou zaměřenost na předmětnou stránku světa a dostává se do neřešitelných rozporů; typickým příkladem je subjekt-objektová „rozpolcenost“. Zásadní chybou veškerého filosofování je od počátku jednostranná zaměřenost na to, co trvá, co je nepomíjící, neproměnné v čase; odtud už vede přímá cesta k substantivizaci, zpředměťování, pojmům, idejím. Tradiční filosofie hledá jednoduché počátky, *archai*, které jsou v základu všeho jsoucího a zajišťují jednotu světa, a dospívá k statickým prvkům (*stoicheia*) a jejich agregátům, jejichž *vnějšek* je přístupný neustrannému pozorování (*theoría*). Výsledkem tohoto pojetí je statický (ideální) svět, který podle Hejdánka nemá daleko k archetypálnímu světu mýtu. Alternativou tohoto „řeckého“ pojetí je „hebrejské“ myšlení, jak nám je předává židovsko-křesťanská theologická tradice, které se vyznačuje vnitřní dynamikou, „časováním“, angažovaným „nasloucháním“. Základním „prvkem“ světa je podle Hejdánka *událost*, jejíž *vnitřek* („nitro“) je přístupný modifikovanému (nezpředměťujícímu) postoji; člověk svět neuchopuje, nezmocňuje se ho, ale vystavuje se jeho působení v otevřenosti vůči radikálně novému, přicházejícímu, budoucímu. Klíčovým termínem je v této souvislosti pro Hejdánka *pravda* jakožto *alétheia*, neskrytost, která není nic jsoucího, hotového, ale vždy se stává, přichází „z“ budoucnosti (do níž se člověk v rozvrhu vždy předchází, „vyklání“), člověka „má“ a jej vede.

2. Teze: Ladislav Hejdánek radikalizuje napětí mezi tradičním filosofickým myšlením, které pojmově reflektuje svět („viditelný i neviditelný“) jako takový, a moderním theologickým myšlením protestantské provenience, které akcentuje nesamozřejmost („nedanost“) světa našeho života a snaží se ji vyjádřit novým, dynamickým způsobem. Hejdánek straní tomuto snažení, ale jeho pokus o jeho filosofické vyjádření vyolává některé otázky.

Pokusím se kriticky ukázat, že:

3. Hejdánkuv postoj se opírá o specifický výklad biblické tradice a z něj vycházející pojem tzv. „hebrejského myšlení“, které:

- (i) staví na odlišnostech řeckého a hebrejského jazyka, které údajně odrážejí odlišné vnímání světa a způsob myšlení (statický *versus* dynamický);
- (ii) vyjadřuje se v *kvalitativních* kategoriích na rozdíl od *kvantifikujícího* řeckého, resp. evropského myšlení;
- (iii) má specifické pojetí prostoru a zejména času (naděje *versus* osudovost);

(iv) chápe pravdu jako neskrytost a důvěru („víru“) v absolutním smyslu, bez „zpředměťujícího“ „v“ (víra „v“ Boha, resp. „víra Boží“, *pistis theú*).

4. Hejdánkova kritika „řeckého“ (pojmového, zpředměťujícího) myšlení nemíří ve skutečnosti na předmětnost myšlení jako takovou, ale předmětnost hypostazující („ontizující“), protože:

- (i) činí a podržuje rozdíl mezi předmětem ontickým a intencionálním;
- (ii) považuje tradiční myšlení za zaměřené pouze na „skutečnost“;
- (iii) pojmy pokládá výhradně za korelát „skutečných“ předmětů (jsoucen).

5. Hejdánkova teorie nepředmětného myšlení (resp. nepředmětnosti ve skutečnosti) nepřesvědčuje ve svém nároku na založení nového typu reflexe, protože:

- (i) nedokáže jasně definovat rozdíl v „ontologickém statutu“ předmětu *ontického* a předmětu *intencionálního* - předmět myšlení má neustálou tendenci vystupovat jako *res*, celek (myšleného) světa pak jako *realitas*;
- (ii) ruší bohatství modalit kladení husserlovského předmětu v hrubém rozlišení *předmětnosti* a *nepředmětnosti*;
- (iii) rozdíl v zaměřenosti na předmět (věc, jsoucno, resp. svět) a orientaci na nepředmětném korelátu myšlení („osvětí“) se jeví spíše jako rozdíl mezi *tematizací* a *netematizací* příslušného myšlenkového korelátu.

6. Závěr

Hejdánkuv pokus o nové založení filosofie selhává v tom, že se příliš rychle a razantně vypořádává s dosavadní filosofickou tradicí. Ve výše uvedených tezích se snažím ukázat, že Ladislav Hejdánek vystihl některé problémy tradiční reflexe, k její kritice ovšem zvolil zjednodušující schéma a přitom nedokázal jasně a přesvědčivě vykázat podmínky vlastního postoje.

Výběr z literatury:

Milan Balabán, *Hebrejské myšlení*, Herrmann a synové, Praha 1993

Milan Balabán, *Víra - nebo osud?* Oikúmené, Praha 1993

Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983

Ladislav Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikúmené, Praha 1997

Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II* (Druhé rozšířené vydání), Oikúmené, Praha 1999

Edmund Husserl, *Idea fenomenologie*, Oikúmené, Praha 1999

Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Oikúmené, Praha 2004

Claude Tresmontant, *Bible a antická tradice*, Vyšehrad, Praha 1970