

Posudek disertační práce.

Název: Filosofie náboženství Josefa Solovejčika

Autor: Milan Lyčka

Práce Milana Lyčky představuje do značné míry samostatný systematický pokus o filosofii náboženství. Jako vodítko pro její vypracování a zároveň jako předmět analýzy a interpretace mu přitom slouží filosofie náboženství Josefa Solovejčika, jenž s využitím novokantovské filosofie a fenomenologické metody vypracovává tzv. halachické pojetí náboženství a člověka. V této souvislosti je třeba zmínit zejména autorovu analýzu Solovejčikova vyrovnání se s filosofií Hermanna Cohena. Z filosofického hlediska pokládám za nejdůležitější kapitoly práce zejména kapitolu „Filosofie a náboženství“, ve které jde autorovi o vypracování základních pojmů filosofie náboženství, a je v tomto smyslu stěžejní kapitolou celé práce; a kapitoly „Halachická mysl“ a „Halachický člověk“, v nichž jde jednak o analýzu religiozního vědomí a jednak o analýzu celkového životního postoje náboženského vědomí.

Lyčkův postup je v prvním kroku jeho práce, v části „Filosofie a náboženství“, vnitřně ucelený a systematický: vychází z toho, že předpokladem filosofie náboženství je úvod do filosofie náboženství, a sice nikoliv ve smyslu přehledu nejdůležitějších filosofických koncepcí náboženství a představení jejich reprezentantů, nýbrž jako systematické vypracování základních pojmů filosofie náboženství.. Tak si Lyčka nejprve klade otázku, co je to náboženství. V Lyčkově vypracování odpovědi na tuto otázku je patrný vliv Heideggerovy fundamentální ontologie pobytu. Tak náboženství je podle autora původní zkušenost světa, jemuž již vždy nějak rozumíme a jehož poznávání je poznáváním naší vrženosti do něj. (24). To není první případ aplikace Heideggerovy filosofie na problematiku náboženství. Tento poukaz ani nemá být *eo ipso* vnímán jako námitka. Jde o to, že Heideggerova filosofie, jak je patrné i z dalších autorových úvah, tvoří jakýsi metodický základ všech Lyčkových analýz. To je legitimní: autor má právo zvolit si libovolnou metodologii, pokud tak učiní explicitně a pokud je přijatý metodologický základ dostatečně systematicky a interpretačně zvládnut. Obé lze o Lyčkově práci prohlásit. Poté si Lyčka klade otázku, co je filosofie. A nakonec ve třetím kroku provádí syntézu pojmů filosofie a náboženství. Filosofie náboženství je pak traktováním skutečnosti jakožto oblasti pobývání člověka, jejíž bytí i smysl jsou vůči ní transcendentní. (33).

Již při své odpovědi na otázku, co je filosofie, se však Lyčka snaží zejména prokázat, že filosofie a náboženství mají stejný ‚kořen‘. Ten je následně identifikován aristotelsky

v údivu jakožto uvědomění si nesamozřejmosti bytí světa. Zde se zcela přirozeně klade otázka, zda tím není položená otázka po podstatě filosofie vlastně suspendována či přinejmenším zatlačena, protože není vlastně odpovídáno na otázku, co je filosofie, ale spíše na otázku, co je filosofie *ve svém vztahu k náboženství*. Této otázce měl být však ve smyslu Lyčkova postupu dán prostor teprve ve třetím, syntetickém kroku. Nelze vyloučit, že toto jednostranné určení filosofie má vliv následně na Lyčkovu vymezení pojmu filosofie náboženství. Tudíž se nejedná pouze o výhradu metodickou, ale i obsahovou.

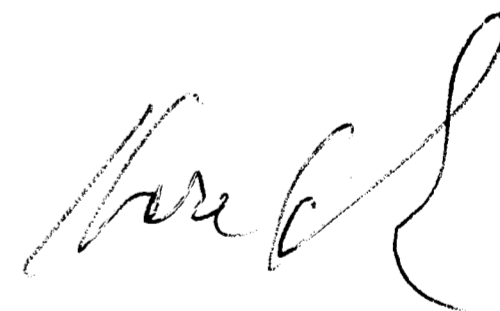
V kapitole „Halachická mysl“ řeší Lyčka nejprve vztah vědy a filosofie resp. filosofie náboženství. Zde je zřejmé odmítnutí novokantovského pojetí filosofie jakožto „*ancilla scientiae*“, služebnice vědy; odmítnutí, jež je zjevně inspirováno Husserlovou kritikou věd. Filosofie má tak za úkol především definovat nově kategorie, pomocí nichž novověká věda popisovala svět. (97). Jako první strukturní moment halachického vědomí je zde vyzvednut noetický pluralismus. (98). Zde je již zřejmý vliv Husserlův: pluralismus je vlastně pluralitou aspektů, v nichž se jsoucno jeví a z nichž každý má svůj vlastní *telos*, a tudíž také vlastní *eidos*. (99). Nicméně podle Lyčky si tím Solovejčik pouze připravuje půdu, aby mohl doložit svébytnost metody filosofie náboženství. (100). Je tedy otázkou, jestli tím není proponovaný noetický pluralismus redukován na jeden aspekt, na aspekt religiózní. Poznávací pluralismus může sice umožňovat autentickou filosofii náboženství. Je však naopak otázkou, jestli autentická filosofie náboženství může stále ještě umožňovat noetický pluralismus; formulováno ještě jinak: je otázkou, jestli autentický filosof náboženství neztrácí nutně ze zřetele noetický pluralismus, z něž původně vyšel, protože mu např. nezbývá nic jiného než identifikovat smysl světa mimo svět apod.

V dalším kroku pak autor spolu se Solovejčikem vychází z toho, že noetickou strukturu náboženské zkušenosti je třeba odvinout z intencionální analýzy vztahu „halachického“ vědomí k jeho objektu. Náboženské – halachické – vědomí je tedy noetické, a to nejen ve fenomenologickém smyslu, že totiž základem každého intencionálního vztahu k objektu jsou akty *noéseis*, nýbrž také v tom smyslu, že je vědomím poznávajícím svět. Lyčka poté probírá dvě varianty, v nichž lze o náboženském vědomí říci, že poznává. Rozlišuje se mezi koordinací a rekonstrukcí. V rámci tohoto rozlišení je poté vyzvednut další strukturální znak halachického vědomí: jeho noese je rekonstrukcí (109). Jestliže však Lyčka v závěru analýzy dochází k tomu, že rekonstruktivní noese náboženského vědomí je psychofyzickým aktem, „v němž se vyjadřuje živé historické náboženské vědomí“ (110), pak lze se obtížně ubránit námitce, že autorovy zajímavé analýzy, při nichž se např. rozlišují různé fáze rekonstruktivního pohybu náboženského vědomí či je kladena idealistická otázka, zda má

rekonstrukce vycházejí z objektu nebo ze subjektu, apod., nemají v takto formulovaném závěru odpovídající vyznění. Další možnou námitkou je, že i přes tematizaci problému etického rozměru náboženského vědomí (108-109) ustupuje tento *základní* aspekt zbožnosti do pozadí ve prospěch aspektu noetického. Zbožné vědomí tak není analyzováno jako především mravně jednající, ale jako teoreticky poznávající. Otázkou je, zda se zde neprojeví negativně Husserlova fenomenologie jako explicitně zvolená metoda analýzy zbožného vědomí. Navíc Solovejčikovo řešení v autorově podání opakuje Hegelovu kritiku Kantovy etiky. Řešení tedy nikterak nové a navíc převzaté implicitně.

Tento problém, který není ovšem jako takový rozpoznán, má částečně odstranit část „Halachický člověk jako typ lidské existenciální situace“. Autor zde nejprve vypracovává dva typy lidské existence – vědeckou a náboženskou. Poté klade otázku jejich vzájemného vztahu. Následně podle našeho názoru správně poukazuje na to, že halachický člověk je jejich jednotou. Je tomu jistě tak, že v člověku, ovšem nikoli jen v halachickém, je již vždy přítomno napětí mezi vírou v nejširším smyslu a racionalitou. Diferenci by bylo možno spatřovat v tom, že toto napětí je v halachické existenci harmonizováno. Domnívám se však, že to není nějaká výlučná vlastnost halachické existence, takže otázka, v čem se liší halachická existence od jiných typů lidské existence, není zodpovězena zcela. Navíc např. na str. 124 autor konstatuje převahu racionality v podobě vědění a logického uvažování v rámci halachické existence, takže lze opět namítat, že aspekt víry v podobě nějaké původní neredukované zbožnosti ustupuje v halachické existenci do pozadí.

Uvedené námitky je třeba chápat jako podněty k diskusi. Práce je nepochybně podnětným příspěvkem k otázce filosofické analýzy zbožného vědomí a jeho struktur a doporučuji ji k obhajobě.



Mgr. Jindřich Karásek, Dr.