

Oponentský posudek disertační práce předložené Ústavu filosofie a religionistiky, UK FF 18.3. 2008 a přijaté dne ...

## **Milan Lyčka, Filosofie náboženství Josefa Solovějčika, disertační práce.**

Vedoucí práce: Prof. PhDr Milan Sobotka, DrSc.

### **I. Shrnutí**

Ve své disertační práci Milan Lyčka (dále jako autor) představuje pozrouhodné dílo amerického filosofa a židovského rabína 20. století Josefa B. Solovějčika. Vzhledem k tomu, že jedinečnost Solovějčikova přístupu spočívá v jeho pohybu napříč disciplínami filosofie a tradiční rabínské učenosti, zvolil také autor přístup interdisciplinární. Vzhledem k této šíři záběru na jednu a kvalifikaci oponenta na druhé straně lze ovšem od tohoto posudku čekat plně kompetentní soud právě pouze tam, kde autor Solovějčika představuje v jeho rabínské, judaistické mohutnosti. Pokud jde o filosofický aspekt Solovějčikovy, resp. Lyčkovy argumentace, omezuje se oponentský posudek na sledování logické návaznosti jednotlivých kroků a jejich formálních náležitostí.

Po stručném představení Solovějčikovy životní pouti a jejím zakreslením do dějin Židovstva ve 20. století a po obecnější úvaze o vztahu filosofie a posvátného v pojetí Rudolfa Otta se autor obrací k vlastnímu Solovějčikovu dílu.

Zčíná přitom Solovějčikovou dizertací *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen* z roku 1933 (str.43-78). Hermann Cohen, představitel marburského křídla novokantovství prodělal v pozdějších letech návrat k praktikovanému židovství. Ve svém raném, filosofickém období se zabývá tím, jak pracuje lidské vnímání. Na myšlení ho ovšem zajímá koncepce, nikoli percepce. Zabývá se paralelou Kantova *čistého myšlení* a myšlení matematického, tedy popisnou a vysvětlující metodu věd: rozdíl mezi oběma prý spočívá pouze v předmětu zájmu (str.53), popisná metoda je vlastní přírodovědě, výkladová matematice. Abstrakcí výkladové mohutnosti myšlení dospívá Cohen k setření rozdílu mezi funkcí, obsahem a předmětem usuzování (str.63), myšlení tak pohlcuje bytí.

V následující kapitole (79-92) Lyčka obrací pozornost židovským rabínským východiskům Josefa B. Solovějčika. Stručně představuje povahu rabínské literatury a pro ni konstitutivní podvojnost písemné a ústní Tóry i halachy a hagady. Zamýšlí se nad svérázem halachického způsobu života a argumentace. Formuluje otázky po jejím původu a konceptuální svébytnosti (str.85). Líčí pohnuté dějiny polského a vůbec východoevropského židovství 17. a 18. století (str.79 nn), nechvalně proslulou roli Bogdana Chmielnického, vznik chasidismu i těch proudů uvnitř židovství, které před chasidismem varují. Jakousi krajní polohou hnutí *mitnagdim* (dosl. "odpůrců", vztaženo k chasidství) představují stoupeni tzv. analytického hnutí (nazvaní tak Normanem Solomonem v analogii analyticko-pozitivistické koncepci Johna Austina, jenž pojímá právní systém jako systém uzavřený, působící synchronně a pouze jako takový smysluplně analyzovatelný), inspirovaní právě Solovějčikovým dědem Chajimem Solovějčikem. Konkrétní

zákonná ustanovení jsou v jejich pojetí odvozována přísně deduktivně, bez ohledu na koncepci nějaké autonomního morálního systému. Systém vyniká svou svébytností, nezávislostí na vnějším světě -- ať již jde o zdroje nebo evidenci působení. Lyčka jej výstižně nazývá novotvarem "panhalachismus" a míní jím mimo jakoukoli empirii vyzdviženou vládu halachy.

V VI.kapitole (93-114) Lyčka ukazuje, jak Josef B.Solovějčik překládá učení panhalachických analytiků do novokantovského systému. Činí tak již v eseji *The Halakhic Mind* z roku 1944, který je přípravou jeho nejznámějšího hebrejského díla *Íš ha-halacha*. Náboženství představuje svébytnou oblast poznání, pro věřícího člověka je to ale tentýž svět jako svět profánní. Vycházejí z této premisy, čelí Solovějčik všem pokusům vzdálit se ve filosofii vědě, kontrolovatelnosti a poznatelnosti věcí. Podobně v oblasti náboženství odmítá subjektivizaci příkázání, jak je jejím svědkem v liberálních náboženských kruzích (s.113 nn).

Na tomto teoretickém základě pak Solovějčik v VII.kapitole autorovy práce konstruuje své pojetí tzv. *halachického člověka*. Solovějčik zde zavádí pojem víry jako alternativu náboženství; zatímco náboženství je pro něj oblastí senzuality a subjektivity, je v jeho pojetí víra modem existence usilující o halachický život. Na úsečce mezi náboženským člověkem a vědcem je tak halachický člověk mnohem blíže pólu vědce. Strhujícím způsobem autor vykresluje, jak chce halachický člověk "snést transcendenci dolů." Upozorňuje na dobový kontext Solovějčikovy práce, v rámci něhož je práce míněná jako slovo k liberálníma sekularizovaným, cestu halachy opouštějícím americkým Židům. V Eseji *The Lonely man of Faith* pak zavádí typologii Adama I a Adama II. Jde o reflexi dvojí zprávy o stvoření člověka v biblické knize Genesis kap 1 a 2. Zatímco Adam I je v tomto pojetí člověkem přirozenosti, představuje Adam II. člověka otřeseného porážkou z Boží strany, člověkem uložené halachy, člověkem smlouvy. Autor pak rozvíjí dialektiku podřízení se Boží vůli a autonomie, která vyrůstá právě z tohoto podřízení se.

V následující kapitole pak autor předkládá Solovějčikovo pojetí dualismu svatého a profánního. Oproti běžně náboženskému pojetí ovšem tento dualismus neznamena sám o sobě dualismus dobrého a špatného. Svaté chápe jako radikálně odlišné; lidská percepce svatého bývá zřídka libá a integrující: "Židovský ideál náboženské osobnosti není harmonický jedinec řídící se principem rovnováhy, ale rozervaná duše a otřesený duch, které se zmitají mezi Bohem a světem." V této souvislosti pak oproti Eliadeho alternativě cyklického vs. lineárního předkládá třetí možnost: periodicky rušit (především návratem, *tešúvá*) a obnovovat dějiny poslušností ustanovením halachy.

V kapitole IX Lyčka formuluje Solovějčikovu filosofii halachy. Vysvětluje, že halacha není historicky vzniklou sbírkou židovských zvyků, nýbrž jako dedukce apriorně daných konstituent světa je klíčem k lidské existenci. Solovějčik toto filosofické pojetí vykládá pomocí trdičního rabínského ideálu *Tóra li-šma*, "rabínského Učení majícího cíl v sobě samotném", zvoucí k následování bez ohledu na další zisky a odměny. Ve svém pozdějším díle prý Solovějčik zamýšlel syntézu halachického (jednajícího na základě objektivního obrazu světa, "vědecky") a náboženského člověka (jednajícího na základě subjektivně prožívané úcty k transcendentnu) -- člověka Božího, zmínky o tom se však vyskytují pouze v zápiscích Solovějčikových současníků; jeho autentická slova se k tomu nedochovala. Podobně Solovějčik odmítá jednotnou, pozitivně formulovanou morálku, na jejíž společný jmenovatel by pověstných 613 halachických ustanovení bylo možné převést; namísto toho oceňuje halachu jako dialektickou jednotu přitakání a odmítání, přesně odpovídající dialektické etice, která jediné může být práva morálním dilematům světa.

V kapitole X se autor vyrovnává s výtkou, označující Solovějčikův systém za eklektický. Opíraje se o Davida Schatze provádí typologické zhodnocení: vyzdvihuje jeho fenomenologickou

(kvůli specificky náboženské intencionalitě), typologickou (použitím šesti lidských typů navržených Eduardem Sprangerem) a dialektickou (zprotikladněním halachického, resp. vědeckého člověka na jedné straně a náboženského člověka na straně druhé, jinde pak protikladem konfrontovaného a nekonfrontovaného člověka) povahu jeho díla.

V závěru své práce autor odlišuje Solovějčikovo dílo od díla jeho vrstevníků: připomíná jeho neapologetický, nitrožidovský charakter, zároveň ale vyzdvihuje generalizující ambice Solovějčika, s nímž se snaží představit halachického člověka v novokantovských kategoriích jako model odpovědné lidské existence.

Přílohu práce představuje autorův překlad Solovějčikova eseje Konfrontace (str.208-233).

## II. Hodnocení věcné

Autor si v práci uložil náročný úkol představit originálního židovského myslitele, který stojí v několika ohledech na rozmezí věků, kultur a disciplin. Tohoto náročného hermeneutického úkolu se zhostil se ctí. Zvolený postup od biografické črty přes představení novokantovství až po sledování Solovějčikovy cesty od jeho novokantovsky koncipované disertace až k jeho poválečným pracím je přiměřený a opodstatněný.

Níže uvedené kritické poznámky nemohou zastřít celkově dobrý dojem z práce:

\* Větší srozumitelnosti práce by pomohlo, kdyby již v úvodní pasáži, nejspíše po představení novokantovství, zazněl encyklopedický úvod do rabínského židovství. Tu a tam se vyskytující judaistické termíny, které se další rozpravě objeví, by pak byly jasnější.

\* Na celé práci poněkud překvapuje, že kromě citátů sama nikde nepracuje s pojmem *teologie*. Zejména v úvodní pasáži o filosofii náboženství (s.33nn) se přitom tento termín přímo nabízí. Je samozřejmě možné dodržet zde židovský (ale zhusta i anglosaský) úzus, který teologii považuje za záležitost buď jenom ryze křesťanskou, nebo úžeji jako teologii systematickou neboli dogmatiku, samozřejmě odlišnou od filosofie náboženské. V kontextu židovského i křesťanského myšlení se ale tázání po Bohu neděje bezpředpokladově, ve vzduchoprázdnu, nýbrž je kultivací určité tradice, která pro sebe v nějaké podobě nárokuje statut zjevenosti. V tom případě se pak termín *teologie* skutečně nabízí. Pokud se autor rozhodne, že se mu přesto chce vyhnout, měl by toto jistě možné, avšak nesamozřejmě, rozhodnutí výslovně zmínit a zdůvodnit.

\* Poněkud zkrátka přichází prezentace samotného Hermanna Cohena. Tam, kde (od str. 50) novokantovce představuje, bylo by třeba nechat promluvit nejprve Cohena samotného, bez zprostředkujícího názoru Solovějčikova. Namísto toho se naprostá převaha odkazů, zejm. na stranách 59-75, vztahuje pouze k Solovějčikově disertaci *o Cohenovi*, nikoli k samotnému Cohenovu dílu.

\* V práci není zmíněn Solovějčikův „Doktorvater“ a jeho podíl na jejím výsledku.

\* V kapitole VII. Halachický člověk autor uvádí pozoruhodné rozlišení víry a náboženství. Vzhledem k tomu, že tato distinkce sehrála ve 20.stol. nesmírně důležitou roli v rozhovoru teologie s filosofií (R.Bultmann, M.Heidegger, K.Jaspers, K.Barth), bývalo by velmi zajímavé srovnat tuto distinkci např. u Karla Bartha a Josefa Solovějčika. Programová abstrakce od subjektivity, u Bartha ve jménu Božího *totaliter aliter*, u Solovějčika ve jménu "objektivace náboženského vědomí v halacha" (s.111) by ještě lépe nasvětlilo svéráz Solovějčikova přístupu. Práci by to ovšem – opět – posunulo spíše do oblasti teologie, což zřejmě neodpovídá autorově představě.

\* Z biblistického úhlu pohledu by právě zde bývalo možné zevrubněji osvětlit, jak tento koncept vyrůstá z nejstarších biblických, tzv. deuteronomistických, ale i kněžských nomistických

vrstev. Také v expozici velmi zajímavé Solovějčikovy typologie Adama I a Adama II se přímo nabízí paralela mezi Solovějčikovým pojetím Adama II., poraženého Bohem a teprve poté pozvaného do smluvního vztahu, s pojetím Jana Patočky a jeho otřesenosti jako předpokladu dějinného myšlení (tato paralela nabývá podob synonymity, hovoří-li Solovějčik pozitivně o konfrontaci halachického člověka, zatímco Patočka uvádí *polemos* jako základnímu hledisku, z něhož je třeba život pojímat).

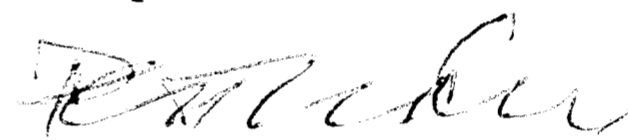
### III. Hodnocení formální

Práce je napsaná kultivovaným jazykem, který nevykazuje podstatnější chyby. Obsahuje prohlášení a samostatném vypracování a použití uvedených pramenů, obsah, vlastní text, seznam literatury, rozdělený na primární texty (Solovějčikovy), sekundární texty věnované Solovějčikovi a další texty, týkající se ostatních oblastí, kterých se práce dotkla. Po příloze je připojen český a anglický abstrakt.

Citační kázeň je dobrá, jen tu a tam se objeví lehká nekonzistence (vydavatel knih někdy uváděn OIKYMENH, jindy Oikoymenh).

### IV. Závěr

I přes uvedené poznámky je práce cenným příspěvkem do rozhovoru o vztahu filosofie, etiky a náboženství; je také odborným uvedením do jednoho z aspektů moderního židovského myšlení. Rozhodně ji lze doporučit k obhajobě.



Petr Sláma,  
ve Staré Boleslavi 6.května 2008