

Ladislav Hejdánek ÚVOD DO FILOSOFOVÁNÍ

Praha (OIKOYMENH) 2012, 223 str.

Dvanáct sešitů, do kterých Ladislav Hejdánek sepisoval *Úvod do filosofování* během věznění v Ruzyni v letech 1971 a 1972, je v mnohých ohledech působivých právě proto, že se o žádný standardní úvod do filosofie nejedná. Čtenář se v nich nesetká ani s výkladem dějin filosofického myšlení, ani s pojednáním o systematických filosofických otázkách. Namísto toho lze text chápat jako vybídnutí k vlastnímu filosofickému úsilí, které nelze iniciovat rozšiřováním znalostí ani nápodobou určitého způsobu filosofování. K filosofování Hejdánek vybízí v první řadě poukazem k nezastupitelné úloze, kterou filosofie sehrává jak v životě jednotlivce, tak v životě společnosti.

Sám autor žije podle vlastního hodnocení v přelomové době – právě v Hejdánkově současnosti má filosofické myšlení procházet nejdůkladnější vnitřní přestavbou od počátku své existence (168).¹ Hejdánek se tak pokouší o mapování jakýchsi hlavních orientačních bodů nové, ne-metafyzické filosofie. Ačkoliv se sám nachází v obtížné životní situaci, a navíc se podle něho společnost zmítá v období relativismu, mravní skepse a cynismu (146), věří, že se jedná pouze o průvodní jevy znevěrohodnění myticko-metafyzického světonázoru, který je

nahrazován pravou filosofií, jež člověku i společnosti poskytne pravdivější oporu. Na pozadí této důvěry v jakýsi nový filosofický a potažmo i obecně morální rozbřesk je třeba číst celý Hejdánkův text.

V případě zmíněného rozkladu mylného světonázoru se podle Hejdánka jedná o pád dvou a půl tisícileté nadvlády metafyzické filosofie, tradičních náboženských systémů i metafyzicky orientované křesťanské teologie. Metafyzický náhled, podle něhož je základem skutečnosti neměnný, stálý a věčný substrát, byl ve filosofii zpochybněn především díky moderní fyzice, která ukazuje, že základem přírodní skutečnosti nejsou stálé částice, nýbrž změna nebo ještě spíše jakýsi „roj událostí“ (33). Hejdánek z tohoto fyzikálního poznatku přechází k předpokladu, že podobný roj událostí či „dění zrnité povahy“ vládne i na nejzákladnější ontologické rovině (39). Proto se musí i filosofie naučit myslet změnu a pohyb, a především se má odpoutat od metafyzického přesvědčení, že těžiště pravdy leží v minulosti, a že se tudíž má člověk orientovat podle mytických archetypálních postav. Spočívá-li totiž život podstatně na změně a musí-li se lidský život neustále v odpovědi na nové podněty přicházející z budoucnosti přeorientovávat, je ohled na minulost v lepším případě pouze konzervativní, v horším případě představuje brzdu vývoje.

Společným ontologickým základem nové filosofie, křesťanství, ale i nové vědy je dynamika procesu zvnějšňování a zniterňování převzatá z německé idealistické filosofie, kterou autor

¹ Čísla v závorkách odkazují ke stránkování recenzovaného svazku.

kombinuje s Whiteheadovým důrazem na událost² coby primární ontologickou kategorií a s pojetím vývoje tak, jak je představeno v myšlení Teilharda de Chardina.³ Pomocí principu zvnějšňování a zniterňování dospívá Hejdánek k novému uchopení času. Právě nově, ne-metafyzicky pojatý čas má být postaven proti tradiční lineární představě plynoucího času. V rámci lineární koncepce času se vychází z toho, že počátek události leží v minulosti, zatímco událost svým postupem k budoucnosti stárne. Podobná koncepce – z pohledu které je novorozenec vzhledem ke starci na lineární ose nalevo, zatímco stařec napravo – je sice ve filosofii převládající interpretací času, avšak ve své výlučnosti musí být zamítnuta jako mylná. Počátek totiž nelze umísťovat do minulosti (tedy nalevo na časové ose), ale do budoucnosti (na časové ose napravo). Tento rozpor – počátek tkví z určitého hlediska v hloubi minulosti, z jiného hlediska k nám přichází z budoucnosti – řeší Hejdánek tím, že si přivlastňuje princip zvnějšňování vnitřku a zniterňování vnějšku tak, jak byl vypracován v německém idealismu. Právě čas založený na tomto principu se má stát časem či orientací ne-metafyzické filosofie.

Událost začíná z určitého vnějšího hlediska tehdy, když se nitro zpředmětní tak, že se stane pro okolí postižitelné. Toto nitro se ve svém zvnějšnění přitom nikdy nevyčerpá: jednotlivá zvnějšnění jsou pouhými

momenty v procesu, který kulminuje v budoucnosti. Teprve budoucnost definitivně rozhodne o pravdivé podobě události samé. Nitro tudíž předchází první vnější událost, ale zároveň tuto vnější událost neustále interpretuje či koriguje z pohledu budoucnosti, tedy z určitého náskoku, který nemůže žádné zvnějšnění zrušit. Proto nelze klást počátek události nalevo či napravo na lineární časové ose – nitro je na této ose nepostižitelné.

Metafyzická filosofie žila celá tisíciletí v mylném domnění, že zvnějšněný předmět je pravým počátkem, a tedy i samým principem skutečnosti, která byla chápána jako předmětně dané jsoucno. Čas byl následně pojat jako vyvěrající z minulosti, kde měl svůj zdroj a své těžiště. Jenže princip zvnějšňování a zniterňování nám ukazuje, že podstata věci vystupuje teprve na konci procesu zvnějšňování, kdy je věc plně dána a kdy se vyjevuje pravda samého nitra. Každá věc a každý člověk skuteční svou podstatu jediné v budoucnosti, proto má podle Hejdánka i sám čas své těžiště nikoliv v minulosti, jak tvrdila metafyzická filosofie, nýbrž v budoucnosti: člověk i skutečnost jsou tím, co bude.

Základním ontologickým prvkem je tedy jakási primordiální událost, jež v procesu dění zvnějšňuje své nitro. Jednotlivým událostem náleží různý stupeň komplexnosti, který se projevuje ve schopnosti reaktivity, tedy ve schopnosti navazovat na jiné události. Přírodní organismus a lidský subjekt

² A. N. Whitehead, *Matematika a dobro*, přel. F. Marek – L. Hejdánek, Praha 1970.

³ P. Teilhard de Chardin, *Le groupe zoologique humain*, Paris 1956; česky *Místo člověka v přírodě*, přel. J. Němec – J. Sokol, Praha 1967.

jsou taková centra komplexnosti, která umí udržet kontinuitu události a na proběhlé události nově navázat. Evoluce člověka i lidské společnosti je založena na schopnosti prohlubovat svou komplexnost, tedy prohlubovat své nitro.

Zásadní převrat ve vědě i filosofii spočívá podle Hejdánka v tom, že se jak filosofie, tak věda postupně přeorientovávají od vnější stránky věci na její nitro. Čtenáři se přitom může jevit poněkud podezřelá samozřejmost, s jakou Hejdánek modeluje primordiální události a jejich procesy na obrazu fyzikální skutečnosti. Zvláště výrazně se tato úzká souvislost projevuje v Hejdánkově snaze předmětně pojmut to, co sám autor chápe jako nepředmětné. Není totiž vůbec zjevné, jakým právem můžeme počátek i konec přisuzovat nejen události vnější, ale i nepředmětné události vnitřní. Hejdánek si přitom představuje, že právě nová filosofie a nová věda by se měla odvrátit od vnější skutečnosti, tedy od světa věcí, který je pouhým jevem, k nitru, které představuje samo těžkožitelné skutečnosti (52). Avšak spočívá-li

nitro každé věci v budoucnosti a je-li z podstaty věci nepředmětné, lze si jen těžko představit, jak by toto uchopování (182) mělo být možné.

Problematicky se mi jeví i Hejdánkově poměrně jasné rozlišení mezi vnější a vnitřní stránkou skutečnosti, resp. způsob, jakým chce Hejdánek nitru přisoudit autonomii vůči vnějšku a přiřknout mu primární moc nad vnější skutečností. Pakliže totiž přistoupíme na takové rozlišení, musíme se další tematizace nitra vzdát a dále se k nitru vztahovat jako k nepoznatelné, protože nepředmětné a nedané věci o sobě. Opačnou cestou šel Hejdánkem v tomto kontextu vzpomenutý Hegel, který rozlišení na nitro a vnějšek chápal jako pouhé abstraktní rozlišení.⁴ právě v organismu, který je významným předmětem i pro Hejdánka, se totiž ukazuje, že nitro je vnějškem, resp. o nitru nemůžeme říct nic jiného než to, co poznáváme z vnějšku, neboli nitro, které se neprojevuje, tedy nezvnějšňuje, není vůbec ničím, natož pak nitrem.⁵

Hejdánek touto cestou jít nechce. Proti předmětné zvnějšnění

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986, str. 202, 211–212 (česky *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960).

⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1. část, 2. kniha, II, Frankfurt a. M. 1986, str. 180. „Das Äußere ist nach dieser Bestimmung dem Inneren, dem Inhalte nach nicht nur *gleich*, sondern beide sind nur *eine Sache*.“ („To, co je vnější, se podle tohoto určení nejen co do obsahu rovná nitru, ale obojí je jednou a touž věcí.“) K tomu viz příklad z Hegelovy *Encyklopedie filosofických věd*: „Der Mensch, wie er äußerlich d. i. in seinen Handlungen ... ist, ist er innerlich; und wenn er *nur* innerlich, d. h. nur in Absichten, Gesinnungen tugendhaft, moralisch usf. und sein Äußeres damit nicht Identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das Andere.“ („Jaký je člověk vnějškově, tedy ve svých činech, ... takový je i ve svém nitru; a je-li jen ve svém nitru, tedy ve svých záměrech či ve svém smýšlení ctnostný, morální atd., aniž by tomu přesně odpovídal jeho vnějšek, pak je jedno i druhé prázdné.“) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Frankfurt a. M. 1986, § 140 A.

skutečnosti hájí „celkovější“ nitro, které teprve v budoucnu zasadí vnější projevy do pravdivého světla. Domnívám se, že vztah nitra a vnějšku by měl být pojat jako vztah rovnocennějších, komplementárních „partnerů“ či událostí. Nitro si nemůže zachovávat naprostou autonomii vůči svému zvnějšnění, koneckonců je to jeho vlastní – jakkoliv prozatím nedokonalé – zpředmětnění, a proto je třeba přistoupit i na to, že nitro může být vlivem svého omezeného zvnějšnění i pozměněno, aniž bychom podstatu vydali tak radikálně jevové skutečnosti, jak to činí na mnohých místech svého díla Hegel.⁶ Nitro má sice vždy určitou svobodu vůči svému zvnějšnění, ale tato svoboda není tak absolutní, jak chce tvrdit Hejdánek. Podle mého názoru je třeba připustit, že se nitro každým svým zvnějšněním určuje, a tím do značné míry předurčuje, tedy zavazuje i do budoucnosti. Pakliže bychom naopak chtěli s Hejdánkem hájit absolutní možnost vetování nitra a budoucnosti, museli bychom s nitrem skutečně zacházet jako s nepoznatelnou věcí o sobě. Tomu se ale sám Hejdánek brání – má-li mít totiž sama Hejdánkova nová filosofie budoucnost, nemůže být nitro, které je určeno jako těžiště této filosofie, zcela

nezpředmětelné a na vnějším „pouhém“ jevu dokonale nezávislé.

Jak bylo řečeno výše, ne-metafyzická filosofie má představovat překonání dvou předešlých – na zpředměťování založených – myšlenkových epoch lidského rodu. První z těchto epoch je myšlení založené na personifikaci – člověk zde podléhá pokušení chápat nejzazší skutečnost, ale i přírodní projevy jako osoby, čímž vzniká světónázor zabydlený božskými bytostmi. Právě v tomto procesu mytologizace se sice dospělo k polidštění původně pouze přírodního živočicha, zároveň se ale zafixoval určitý omyl, který spočívá v orientaci rodícího se lidského myšlení na minulost, v odporu ke změně a v mytických archetypech. V poněkud zkultivované podobě přejímá tuto mytickou orientaci filosofie: mýtus tudíž není ve filosofii překonán, ale pouze racionalizován.

V rámci svého fázování dějin do tří období předkládá Hejdánek mnohé teze, které by byly z dnešního hlediska obtížně hájitelné. Například pojetí protikladu mýtu a logu jako hermeneutického klíče ke dvěma dějinným epochám řeckého myšlenkového světa je v současné době klasickými filology odmítán.⁷ Naopak je kladen důraz na interní schopnost mýtu provádět

⁶ Především viz druhá část Hegelovy „Logiky o bytnosti“, kde se popírá, že by jevu náleželo jakési nitro či že by se „za“ jevem nacházelo absolutno. Proto platí, že „die Erscheinung ist das, was das Ding an sich ist, oder seine Wahrheit.“ („Jev je to, co je věc o sobě, neboli je její pravdou.“) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, str. 124–125. Podobně se proti jakékoliv hypostazi nitra jevu – ať už v podobě zákona či věci o sobě – staví Hegel v kapitole „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“ ve *Fenomenologii ducha*. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 107–136.

⁷ K tomu viz jednotlivé příspěvky ve sborníku R. Buxton (vyd.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999. Pozoruhodný je především příspěvek Jana Bremmera, který sleduje racionalizující proces

na sobě samém určité „logické“ re-interpretace. V tomto kontextu můžeme připomenout, že patrně nejvýznamnější myslitel racionalizace Max Weber zdůrazňoval, že sám proces racionalizace je nábožensky zakotven.⁸ Sporná je z tohoto hlediska i Hejdánkova teze, že se antičtí filosofové nacházeli s řeckým státním náboženstvím v konfliktu. Jakkoliv se totiž tito myslitelé snažili původní mytologii racionalizovat, nelze tvrdit, že by zavrhlí mytologii nebo náboženství vůbec, a již vůbec nelze tvrdit, že by se stavěli proti obecnímu náboženství.⁹ Problematické je i tvrzení, že člověk žil v rámci svého mytického způsobu života v jakési jednotné posvátné skutečnosti – sám Hejdánek koneckonců poznamenává, že vznik mýtu stojí na potřebě vydělit se z bezprostředně přírodních procesů, které jsou vzhledem k mytické skutečnosti chápány jako profánní. Nezávisle na profánní sféře se stává sama sakrální sféra těžko myslitelná. Konečně ve světle skutečnosti, že se současní sociologové náboženství zabývají v první řadě de-sekularizací současné

společnosti,¹⁰ by bylo obtížně hájitelné i Hejdánkovo tvrzení o definitivní ztrátě důvěryhodnosti náboženství i náboženskosti („s náboženstvím je konec“, 77).

Jednotlivá problematická tvrzení by sama o sobě nebyla příliš zajímavá, kdyby nevycházela ze samého rozvrhu Hejdánkovy filosofie: princip zvnějšňování nitra a zniterňování vnějšku totiž vede k představě stále vzrůstající komplexnosti i duchovnosti lidského vztahu ke skutečnosti. Hejdánek se zavazuje v rámci tohoto pojetí k představě lineárního pokroku lidského myšlení a lidské skutečnosti (člověk realizuje jakýsi posun „kupředu a výš“, 182). Na základě své důvěry v takovýto lineární posun vpřed se o Sókratovi poznamenává, že trpěl nedostatkem skutečné mravní vnímavosti či že v jeho etice bylo cosi „základně falešného“ (142), ač je vzápětí dodáno, že ani dnešní etika Sókrata v uspokojivé míře nepřekonal. Tento nedostatečný pokrok v morální vnímavosti je třeba připsat tomu, že byl pokrok brzděn metafyzickou filosofií

v rámci alternativních náboženských proudů orfismu a pythagoreismu. J. Bremmer, *Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?*, in: R. Buxton (vyd.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, str. 71–87.

⁸ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: J. Winchelmann (vyd.), *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, Mnichov, 1991, str. 27–279.

⁹ Například Radek Chlup ve své knize *Proklos* na několika místech zdůrazňuje, že řecké filosofy nelze vykládat jako protináboženské myslitele. Sice je pravda, že usilovali o nové pojetí božstva, to ale neznamená, že by byli nenáboženští, či dokonce atheističtí. Ve valné většině se navíc běžně účastnili obecních náboženských svátků, které byly jak samým základem řeckého náboženství, tak konstitutivním prvkem řeckých obcí. Viz R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009, str. 168–175. Podobný náhled vyjadřuje např. S. Price, *Greek Thinkers*, in: *týž, Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999, str. 126–143.

¹⁰ Za všechny lze zmínit třeba práce P. Bergera či G. Kepela.

i náboženstvím. Dochází-li tedy v současnosti k jakémusi „metafyzickému“ odbrzdění, otevírá se výhled i na definitivní překročení antické etiky.

Pozoruhodné je přitom, jak dlouho podle Hejdánka mytický světonázor upadal, aniž by tento proces dospěl k definitivnímu zhroutil. K prvním známkám rozkladu mělo docházet již ve starověkém Řecku, kdy na místo mýtu nastupuje filosofie. Vedle filosofie nabízí na mytický rozklad svou odpověď i náboženství, které se rodí z prvních trosek mytického světa. Teprve v rámci náboženství je artikulován protiklad profánního a posvátného, a proto je náboženství pro Hejdánka souznačné s úpadkem vztahu k posvátnu, vůči kterému se člověk vyděluje. Samo náboženství – krom toho, že se zakládá na rozlišení mezi posvátnem a profánním – však Hejdánek blíže necharakterizuje, a čtenář se tak nedozví, v čem se liší náboženství od mytického světonázoru či zda existuje něco jako řecké náboženství nebo zda lze hovořit pouze o mytologickém „životním stylu“, který ještě náboženstvím není. Z náznaků lze nicméně dospět k názoru, že se v případě náboženství má jednat o jakýsi ritualismus, který Hejdánek staví do opozice vůči protináboženskému křesťanství i protináboženské víře izraelských proroků.

Nedomnívám se však, že by samotná skutečnost, že se ustavila posvátná a profánní sféra, měla vyvolat zkázonosné rozštěpení lidské bytosti. Toto rozlišení nese stopy ritualismu snad jen tehdy, pokud spolu s Hejdánkem předpokládáme, že existoval onen mytický světonázor, díky kterému člověk sám sebe zakoušel jako jednotnou

a beze zbytku integrovanou bytost, jejímž domovem bylo posvátno. Dommnívám se však, že samo toto období sjednocené lidské existence patří na rovinu mytického vyprávění o zlatém věku, který nelze pojímat jako součást lidské historie. Lze naopak tvrdit, že právě toto rozštěpení na profánní a posvátnou sféru může být chápáno jako výraz skutečnosti, že člověk je jak bytostí, která náleží předmětnému světu, tak bytostí, která se pokouší tento svět překonat. Samo rozštěpení tudíž není znakem žádné „zvrhlosti“ (76), kterou pranýřovali prorokové, naopak je bytostným rysem člověka, na což ostatně na několika místech upozorňuje sám autor, když zdůrazňuje, že jednotu je třeba chápat jako cíl či úběžník, nikoliv jako výchozí bod lidského života. Člověka proto nelze pravdivě uchopit, neintegrujeme-li do svého pojetí zároveň formu něčeho, co jej podstatně přesahuje (157).

Hejdánek je přesvědčen, že právě v jeho současnosti dochází k poslednímu vítěznému boji v třítisíciletém zápase (77) proti mytické orientaci, který vyvrcholil v jakési nové sjednocení člověka. Klíčová úloha připadne v rámci této představby etice, na jejímž pojetí se pokusím vyložit další slabinu Hejdánkovy práce. Hejdánek rezolutně odmítá jakoukoli redukci člověka a jeho světa na pouze předmětné jsoucno postižitelné metodami exaktní vědy a tvrdí, že jednající člověk vždy ke světu přidává něco, co v něm původně a bezprostředně není, a to především ve smyslu morálním. Proto může tvrdit, že mravní aspekt lidských záležitostí představuje vnitřní svět, který se klene nade vším, co je v přírodě a dějinách dáno (144).

Člověk se tedy v Hejdánkově výkladu původně rodí do přírody bez hodnot, která neskýtá žádnou možnost orientace a která musí být nejprve polidštěna. Jenže kdyby se člověk či spíše živočich, který se má stát člověkem, měl rodit do takového přírodního monolitu, není zřetelné, jakým způsobem by morálka vůbec mohla vzniknout. Sám Hejdánek ji vykládá jako vynález zvlášť nadaného morálně vnímavého jedince, který o pravdivosti svého vynálezu přesvědčí ostatní lidi. Ale co by mohl tento jedinec v hodnotově neutrální přírodě vnímat či na co by mohl morálně reagovat a proč by mu měli ostatní lidé uvěřit, že jeho morální hodnoty jsou v jakémkoliv ohledu přínosné, kdyby byly vzhledem k původnímu hodnotově neutrálnímu světu zcela cizí?

Domnívám se, že Hejdánek se dostává ve své morální teorii do úzkých proto, že ve svém *Úvodu do filosofování* vyjadřuje konsistentně negativní postoj vůči minulosti, v které jsou zakotveny zvyky a tradice, do nichž se lidský tvor vždy již rodí. Toto zneuznání „danostní“ či pouze jevové stránky skutečnosti vede Hejdánka k výrokům, podle kterých se lidský tvor jako člověk nerodí, ale teprve se jím stává. Domnívám se, že to není tak úplně pravda – novorozeně se jako člověk rodí, kdykoliv přichází na svět do lidského světa, tedy do světa, kterému vládnou určité etické normy, morální pravidla a zvyklosti, které sám neustavil a které ani nemusí vymýšlet, aby se mohl nazývat člověkem. Právě znehodnocení danosti a přirozené lidské pasivity, která vychází z toho, že člověk se již vždy rodí do určitého hodnotového kontextu (proti kterému

se morálně talentovaní jedinci jistě mohou obracet), vede k tomu, že Hejdánek předkládá neudržitelný koncept morálky jako vynálezu, který staví proti neutrální přírodní skutečnosti.

S podobným problémem, jakým je vztah přírody a morálky, se setkáváme i v případě Hejdánkova velmi volného nakládání s pojmem logos, který se coby původce morálního světa klene nad světem přírody (157). Na straně jedné se dozvídáme, že právě logos člověku umožňuje, aby jedinec zbudoval morální svět – a potud by bylo možné chápat logos jako určitou dispozici samého člověka –, na straně druhé je řečeno, že logos je strukturou nepředemětné skutečnosti, jejímž jádrem je pravda (183), a potud by musel být – vyzdvihne-li navíc Hejdánek, že pravdu je třeba klást na místo tradičně vyhrazené křesťanskému Bohu – čímsi podobně nezpředmětelným jako sama pravda.

Pozoruhodný, ač nikoliv zrovna osvětlující je způsob, jakým se Hejdánek snaží vztah logu a pravdy postihnout ve svém výkladu modlitby. Podle Hejdánka nepromlouvá v modlitbě sám člověk, namísto toho prostřednictvím člověka hovoří sám logos. Logos by tak nebyl prostě lidským myšlením (ač bylo dříve řečeno, že z logu je utkána lidská morálka), ale nejvyšší možné přiblížení pravdě (a jako takový by byl již nad-subjektivní), která skrze nás promlouvá – v logu se tedy naše aktivita překlápí v pasivitu. Jenže hned v dalších větách je řečeno, že modlitba je institucionalizovanou reflexí člověka, čímž by se rozdíl mezi nejvyšší nezpředmětelnou pravdou na straně jedné a lidským myšlením na straně druhé opět poněkud setřel.

Hejdánkovo kolísání v této otázce je důležité i s ohledem na jeho vymezení skutečnosti a lidské bytosti. Pro obojí využívá výměr, který upomíná na filosoficky mimořádně plodný citát z *Exodu* 3,14, v kterém Bůh na Mojžíšovou otázku po božím jménu odpovídá „jsem, který jsem“. Alternativně může být tento citát přeložen „dynamičtěji“ i jako „budu, který budu“. V Hejdánkově *Úvodu do filosofování* opakovaně čteme, že skutečnost i člověk je tím, čím (resp. kým) bude (např. 57). Nechci přitom naznačovat, že by Hejdánkovi šlo o zbožštění člověka – proti tomu se ostatně ohrazuje na mnohých místech (např. 168). Spíše chci upozornit na skutečnost, že v momentě, kdy postavíme na místo personálně uchopeného Boha neosobní pravdu, jejíž strukturou má být logos, a přitom důsledně nerozlišíme mezi logem člověka či světa na straně jedné a logem nezpředmětitelné pravdy na straně druhé, vystavujeme se nebezpečí, že člověk může být snadno považován nikoliv pouze za vynálezce morálky, ale coby světodějný jedinec může být pokládán i za výlučného majitele pravdy, a nikoliv pouze, jak čteme u Hejdánka, za jejího věrného služebníka (61).

V tomto kontextu nebezpečí zámeny naší pravdy za pravdu absolutní ještě závěrem vyzdvihnu Hejdánkovo klíčové rozlišení mýtu a logu a jeho velmi příkré zhodnocení mytologické

minulosti lidstva. Hejdánkem kritizovaný antropomorfismus či tendence mýtu personalizovat totiž nevedla staré Řeky k domněnce, že jejich antropomorfní obrazy jsou pravdivými reprezentacemi božstev a jejich mytický světonázor neměl za následek jakousi nekritickou věřivost v iluzi (79). Současní badatelé naopak upozorňují na naprosto centrální kategorii nepoznatelnosti v rámci řeckého náboženství. Jinými slovy, Řekové si byli své vlastní neschopnosti uchopit božskou skutečnost skrze své představy velmi dobře vědomi.¹¹ Kategorie nepoznatelnosti tak nebyla v rozporu s antropomorfizací, a snad můžeme dokonce tvrdit, že určitá míra reflektované antropomorfizace může sloužit jako účinný prostředek k zamezení toho, aby byly lidské obrazy pojímány za pravdivou podstatu samotného božství.

Proto se domnívám, že vytváření mytických obrazů nemůže být ani z hlediska křesťanské filosofie nikterak zavrženímhodné – je to nakonec klíčový Hejdánkův ontologický princip, který vede Hegela k přesvědčení, že pojem se musí zvnějšnit do představy, aby se vyjevil ve své činnosti, tedy aby se stal skutečným, neboť duch, který se nezjevuje či neprojevuje, není.¹² Navíc jedině tehdy, dojde-li ke zvnějšnění, může být představa překračována a zniterňována, a tak se může navracet k pojmu. Podobně jako

¹¹ Ch. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, in: R. Buxton (vyd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford – New York – Athens 2000, str. 20.

¹² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt a. M. 1986, str. 34. K vztahu filosofie a mýtu z perspektivy současné filosofie také viz P. Ricoeur, *Mythe – L'interprétation philosophique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, XI, Paris 1980, str. 530–537.

Hejdánková absolutní pravda by potom i pojem mohl být chápan jako světlo prosvětlující představu. Pojem a představa nebo logos a mýtus tak nemohou být – nezapovíme-li si jakkoli vypovídat o absolutní pravdě či absolutním pojmu – pojaty jako vzájemně se vylučující, nýbrž je třeba je pojmut jako vzájemně se vyžadující momenty lidského myšlení, jež si bystří pozornost pro výzvu a závazky „nepředmětné skutečnosti“ či pravdy (166).

Přes výše zmíněné kritické výtky, které jsem k Hejdánkovu *Úvodu k filozofování* vznesla, nelze závěrem

nezdůraznit, že se jedná o text mimořádně filosoficky podnětný. Hejdánkův styl psaní a jeho osobní nasazení, které je z textu cítit, navíc čtenáře nechávají na pochybách, že se setkává s živým myšlením, které není svázáno rozbořem dějin filosofie a které nehledá pro své vlastní myšlení oporu či legitimizaci u velkých filosofických jmen – autor si namísto toho odvázně promýšlí vlastní cestu. Domnívám se, že ve světle této skutečnosti náleží mým kritickým návrhům pouze druhořadá důležitost.

Tereza Matějčková