

K OTÁZCE ONTOLOGICKÝCH ZÁKLADŮ APOLOGETIKY NÁBOŽENSTVÍ VE FILOZOFICKÉ HERMENEUTICE (H.-G. GADAMER A M. HEIDEGGER)

JAROSLAV HROCH, Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu
ČSAV, Brno

HROCH, J.: The Problem of Ontological Foundations of the Apologetics of Religion in Philosophic Hermeneutics. (H. G. Gadamer and M. Heidegger).

Filozofia 41, 1986, No. 6, p. 738—754

The author argues that the apologetics of religion and of the historical heritage of Christian tradition in philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer is in its ontological foundations linked up with the initiations of the so called Christian Platonism, especially with Heidegger's existentialist mythical conception of the dialogue, discourse („Gespräch“), which supposedly overcomes schematic separation of subject and object in traditional metaphysics. In agreement with this hypostatization of speech as primary ontologic principle the speech process („Sprachgeschehen“) represents the basic ontological starting point of apologetic thesis of Gadamer, namely that the limitation and the finiteness of human existence may be essentially overcome by the „openness“ towards the language of evangeilic annunciation. The author bases his critique of these fideist and religiously aesthetizing moments of Gadamer's philosophical-theological thinking on the concrete analysis of several categories of hermeneutic ontology (language, temporality, historicity, etc.).

Soudobá hluboká krize buržoazního vědomí, doprovázena rozpadem náboženského světového názoru, vede u mnoha významných proudů současné západoněmecké filozofie a teologie k neúspěšným pokusům hledat východisko z této situace v návratu k hodnotám mravních a náboženských tradic. V tomto úsilí o apologetiku náboženství a křesťanské víry zaujímá významné místo i filozofická hermeneutika H.-G. Gadamera. V uvedené souvislosti přitom navazuje na moderní protestantskou teologii, jež se různými formami snaží překonat krizi tradiční religiozity a posílit význam náboženské víry v epoše vědeckotechnické revoluce.

I když Gadamerova hermeneutika není koncipována výlučně z hlediska filozoficko-teologické apologetiky náboženství, zastává v ní nepochybně teologická problematika významnější místo než ve většině jiných děl západoněmecké filozofie 60. a 70. let. Nábožensko-teologické myšlení autora *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960, 1965, 1972) lze nepochybně v tomto kontextu zařadit k soudobé německé existenciálně orientované hermeneutické teologii, „podle níž vše, co se děje, děje se také v jazykové dimenzi“ (19, s. 132). Tato hermeneutická teologie se především zaměřuje na interpretaci smyslu evangelického zvěstování a obhajobu významu evangelia v životě moderního člověka (Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling).

Smysl a podstatu apologetických tendencí filozofické hermeneutiky nelze však pochopitelně redukovat na lingvistickou analýzu jazyka náboženství. Gadamer totiž usiluje — byť ne zcela otevřeně — o univerzálně pojatou a filozoficky fundovanou obhajobu náboženské víry. V této své snaze navazuje zvláště na tradicionalistické, konzervativní a religiózní estetizující složky filozofie Martina Heideggera. Ty mají Gadamerovi poskytnout ontologický základ pro jeho přecenění významu křesťanství v dějinách evropské kultury i pro iluzorní úsilí filozofické hermeneutiky o rehabilitaci noetické funkce nábožensko-mytického myšlení. Právě z toho důvodu je třeba věnovat vztahu nábožensko-teologických aspektů Gadamerovy filozofie k Heideggerově fundamentální ontologii zvláštní pozornost.

Ontologickým a nábožensko-teologickým motivům filozofické hermeneutiky H.-G. Gadamera poskytovala tedy nejvýznamnější podněty především existenciální filozofie Martina Heideggera (1889—1976). Východiskem Heideggerova základního díla *Sein und Zeit* (1927) byla totiž otázka po smyslu bytí, která je také součástí problematiky tzv. fundamentální ontologie. Na rozdíl od tradiční substanciální ontologie, jež se zabývala otázkami podstaty předmětné skutečnosti, měla by fundamentální ontologie podle Heideggera především zkoumat smysl bytí a jeho nejzákladnější předpoklady na podkladě analýzy tzv. pobytu („Dasein“). Jednou z podstatných vlastností lidského pobytu je přitom to, že mu jde o bytí samo, jemuž chce porozumět: „K tomuto bytostnému rozvržení pobytu potom ale náleží, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah“ (15, s. 12). Lidský pobyt, který je vždy bytím-ve-světě („In-der-Welt-Sein“) (15, s. 13), nemůže však být podle Heideggera postižen tradičními filozofickými kategoriemi, které se vztahují k předmětnému jsoucnu (tzv. jsoucímu) mimo člověka, nýbrž tzv. existenciály, jež vytvářejí existenciální strukturu lidského bytí: jsou to například starost („Sorge“), zapomenutost („Vergessenheit“), úzkost („Angst“) aj. Mezi základní existenciály fundamentální ontologie patří starost, která je — podle výkladu Jiřího Peška — určena časovou charakteristikou lidského bytí: člověk předbíhá („vorlaufen“) sama seba v úsilí o porozumění své existence ve světě (srov. 23, s. 59—63).

Odvození smyslu bytí z časovosti zřejmě také souviselo s Heideggerovým úsilím o překonání „prostorových“ koncepcí bytí v dějinách evropské filozofie. V jejím převážně racionalistickém pohledu na skutečnost bylo podle něho filozofické myšlení pojímáno v analogii s viděním, což prý znemožňovalo pochopení časovosti jakožto základu ontologického významu dějin (srov. 5, s. 472). Základní myšlenka fundamentální ontologie, že se pochopení smyslu lidského pobytu nemůže opírat o vědecké poznání, stává se tak svéráznou projekcí a zároveň mystifikujícím přestrojením buržoazního vědomí prožívajícího hlubokou, permanentní krizi. Člověk je prý totiž údajně s to dosáhnout skutečně autentické existence pouze na podkladě vědomí své konečnosti, neodvratného smě-

řování lidského pobytu ke smrti, které nemůže být postiženo kategoriemi tradiční metafyziky. „Nic, pokud přináší úzkost, odhaluje nicotu, která určuje lidský pobyt v jeho *základu*, jenž sám je jako vrženost do smrti“ (15, s. 308). Podle Heideggera tkvěl tedy základní nedostatek tradiční metafyziky v její neschopnosti ontologického postižení nicoty; tato neschopnost se tak stává svědectvím podstatné zapomenutosti bytí, jež znamená, že „od počátku metafyziky nebyla položena otázka po tom, co vůbec umožňuje jsoucnost jsoucná chápat“ (21, s. 133).

I tato tradiční metafyzika však Heideggerovi představuje jednu z epoch „v dějinách samotného bytí“. Z hlediska podstaty bytí znamená ovšem metafyzika totéž co nihilismus, neboť se stává dějinným prostorem, v němž „[...] ideje, bůh, mravní zákon, autorita rozumu [...] ztrácejí svoji tvořivou sílu“; a teprve v důsledku tohoto nihilismu dochází k úpadku křesťanské víry. Poněvadž je však nihilismus součástí dějinného procesu, který získává svou podstatu z bytí, je zde podle Heideggera zřejmá primární ontologická souvislost mezi bytím a nicotou (srov. 13, s. 221, 265).

K jednomu ze základních opěrných bodů Heideggerovy fundamentální ontologie tak patří kategorie nicoty („Nichtigkeit“), která je vlastně „konstitučním prvkem bytí“. (4, s. 223). Právě tato nicota, která eliminuje jsoucí, poukazuje tím zároveň k bytí, jež je podmínkou a předpokladem jsoucího. Tradiční metafyzika byla totiž podle Heideggera tak zaujata předmětným jsoucím, které podstatným způsobem „zakrývá“ bytí, že jí to znemožňovalo, aby si uvědomila základní rozdíl mezi bytím a pouhým jsoucím („das Seiende“). Porozumění bytí prostřednictvím nicoty se však může přiblížit právě lidský pobyt („Dasein“): „Pobyt je [...] v sobě samém osvětlen jakožto bytí-ve-světě, nikoliv jiným jsoucím, nýbrž tak, že on sám je prosvětlením“ (15, s. 133). Heideggerův pojem prosvětlení („Lichtung“) poukazuje tedy ke schopnosti člověka porozumět bytí, jak „prosvítá“ předmětným jsoucím. „Bytí se zjevuje jako ‚světlina‘ (Lichtung) po propadlém jsoucím a smysl lidského bytí zde [Da-sein] je umožnit bytí vystoupit takto z jeho skrytosti. Bytí a nic jsou proto vlastně tímtéž.“ (29, s. 252).

V tomto kontextu se Gadamer snaží ve své interpretaci díla *Sein und Zeit* zbavit Heideggerovo filozofické myšlení výtky jednostranné a subjektivistické absolutizace lidské existenciality, a to zvláště z toho důvodu, aby mohl prokázat údajný objektivní charakter své koncepce řečového dění jakožto základu hermeneutické ontologie. Zdůrazňuje proto, že filozofická hermeneutika nemůže považovat lidský pobyt za jedinou a primární základnu pro porozumění, nýbrž že musí vycházet především z Heideggerova úsilí o sebeosvětlení bytí prostřednictvím již uvedené existenciální kategorie prosvětlení: „Je totiž řeč o zcela jiném základu, který teprve umožňuje veškeré porozumění bytí, že je vůbec ‚zde‘, prosvětlení v bytí, tj. odlišnost jsoucího a bytí“ (8, s. 243).

Heideggerovo pojetí ontologie charakterizované tezí o tzv. prosvět-

lení bytí a o zapomenutosti bytí („Seinsvergessenheit“) je totiž přijatelné pro filozofickou hermeneutiku z toho důvodu, že je v něm bytí vlastně chápáno analogicky s jazykem a světlem. Obdobně jako je pozornost člověka upřena především nikoliv na světlo, nýbrž na předměty, které osvětluje, nepoukazuje také jazyk sám k sobě, ale k tomu, co označuje (srov. 22, s. 127). Tato Gadamerova koncepce řeči jakožto východiska hermeneutické ontologie, spolu se zdůrazněním odlišnosti bytí a jsoucího, má tedy ovšem svůj základ nejen v Heideggerově existenciální filozofii, ale rozvíjí i „podněty“ tzv. křesťanského platonismu (srov. 8, s. 461).

Gadamer také upozorňuje, jak velký význam přikládal Augustinus Aurelius tomu, že podle starozákonní knihy *Geneze* se slovo boží objevuje zároveň se stvořením světla. Teprve prostřednictvím světla bylo vytvořeno z původně beztvaré masy nebe a země nespočetné množství forem a tím umožněno diferencování jednotlivých předmětů. Křesťanské učení o slově božím jakožto slovu tvořícím („verbum creans“) bylo tedy založeno na platónsko-novoplatónské metafyzice světla. Ta měla podle Gadamera základ v Platónových estetických názorech, které chápaly světlo jako projevení („Erscheinung“) krásna (srov. 8, s. 487–488).

Gadamer zde vychází z Platónovy teze, že na rozdíl od nedokonalých a nezřetelných „obrazů“ a „napodobenin“ etických ctností je pouze krása obdařena vlastním světlem a proto je možné ji „vidět zářící“ (24, s. 30–31). V tomto procesu „vyzařování“ ideje krásna, které je však zřejmě vnímáno „spíše duševním než fyzickým zrakem“, (10, s. 57) dochází podle autora *Wahrheit und Methode* ke smyslově konkrétnímu projevení bytí. Z ontologického hlediska má tedy krásno charakter světla, které se stává viditelným právě tím, že osvětluje jiné objekty (srov. 8, s. 457).

V této interpretaci využívá ovšem Gadamer jistého rezidua smyslové konkrétnosti v Platónově přístupu k problematice poznání idejí, jenž se zakládal na významné myšlence starořecké filozofie a kultury o prvenství zraku před ostatními smysly (srov. 24, s. 27; k tomu srov. 9, s. 63–64). Podle Gadamerova výkladu Platónovy estetiky — ovlivněného Heideggerovou koncepcí tzv. prosvětlení („Lichtung“), která vychází ze svébytného výkladu řeckého pojmu aletheia ve smyslu odhalení pravdy — může se krásno estetického objektu ukázat a odhalit pouze prostřednictvím světla vyzařovaného ideou krásy. Z toho pak v interpretaci autora *Wahrheit und Methode* vyplývá, že se krásno „znázorňuje ze sebe samého“ a tím se bezprostředně vyjevuje ve svém bytí (8, s. 456).

V tomto zdůraznění ontologického významu světla navazuje Gadamer také na Platónovu tezi, že idea dobra jakožto nejvyšší a nejdokonalější v hierarchii jsoucen nemůže být zachycena sama o sobě, nýbrž pouze v krásnu, k němuž patří strukturní pojmy míry a úměrnosti (srov. 25, s. 83).

V podrobném rozboru vztahu Platónovy filozofie k tzv. světelné me-

tafyzice pak Gadamer v souvislosti se svou koncepcí hermeneutické ontologie vyzvedává, že podle platónské filozoficko-estetické tradice umožňuje „ontologický strukturní moment krásna“ postihnout obecnou strukturu bytí. Řád jsoucío se tedy vlastně shoduje s „řádem“ světla. Autor *Wahrheit und Methode* vidí přitom význam Platónova učení o kráse v tom, že navzdory převládnutí aristotelsko-scholastické metafyziky existovala v období středověku a renesance také jiná linie filozofického myšlení v podobě novoplatónské a křesťanské mystiky i teologického spiritualismu, vytvářejíc tak skryté předpoklady k překonání substanciální ontologie (srov. 8, s. 453—461).

Tato Gadamerova argumentace není však jednoznačně přesvědčivá z toho důvodu, že to byl na druhé straně právě platonismus, který svou ideou matematizace kosmu i veškeré skutečnosti podnítil vznik a rozvoj renesanční a novověké vědy (Paracelsus, L. da Vinci, G. Cardano, M. Koperník, G. Bruno, G. Galilei), a tím i „metafyziky jsoucná“. Přitom tzv. světelná metafyzika, k níž se hlásili po Plotinovi a Augustinovi významní filozofičtí myslitelé a přírodovědci 13. — 17. století (R. Bacon, L. da Vinci, M. Kusánský, G. Cardano, F. Patrizzi, J. Kepler) ovlivnila významně pansofické koncepce reformy výchovného systému, politického života a organizace vědeckého bádání (J. Alsted, J. V. Andreae, F. Bacon, S. Hartlib, T. Campanella, J. A. Komenský). Myšlenkou univerzality vzdělání a vědy tak vlastně světelná metafyzika v mnohém předjímala osvícenství, které právě Gadamer podrobil ve své *Wahrheit und Methode* ostré kritice (srov. 27, s. 5—53).

V souladu se svou snahou o využití a vzájemné zprostředkování podnětů platónské metafyziky světla a existencialismu ocenil Gadamer význam Heideggerova úsilí poskytnout filozofické základy nové teologii, která by byla údajně schopna postihnout znejistění existence moderního člověka a její potencialitu. Tato teologie by vycházela nikoliv z předmětného pojetí skutečnosti, nýbrž z úsilí o překonání tradiční metafyziky. Pojetí boha jakožto nejvyššího jsoucná pomíjí totiž podle Heideggera problém bytí, bez kterého by vůbec nemohla existovat předmětná skutečnost. Teologie založená na tradiční metafyzice tedy vlastně boha degraduje na věc, na předmětné jsoucí, a činí jej pouhým objektem racionálních reflexí. Podobná svébytná „racionalizace“ boha teologií prý tak nechává zcela stranou otázku hloubky, upřímnosti a pravdivosti křesťanské víry.

V souladu s myšlenkovou tradicí německého protestantismu (Martin Luther) zastávala Heideggerova fundamentální ontologie tezi, že podstatou řešení problému existence boží nemůže být teologie, nýbrž křesťanská víra založená na *Novém zákoně*, jež by vycházela z původních evangelických zdrojů. Proto již v období *Sein und Zeit* zastával Heidegger názor, že křesťanská teologie nemůže být postavena na metafyzice, nýbrž na náboženské víře: „Teologie je dále vědou o víře nikoliv pouze, pokud činí svým předmětem víru a věření, nýbrž poněvadž ona sama vychází

z víry. Je vědou, kterou víra sama ze sebe motivuje a ospravedlňuje“ (18, s. 55).

Od poloviny třicátých let začíná být Heideggerův postoj k náboženské i teologické problematice ovlivňován jeho hledáním zdrojů evropské kultury v mytickém myšlení a ve filosofii předsokratiků. Podle jeho názoru může pouze myšlení vycházející z otázky po pravdě bytí postihnout dimenzi posvátného („das Heilige“), jejíž skrytostí se vyznačuje současná doba, a pochopit podstatu božskosti („Gottheit“) (srov. 18, s. 351). Heidegger se přitom stále více přiklání k přesvědčení, že o problematice boží existence nelze hovořit běžným jazykem, neboť toto božské bytí se projevuje pouze v poetickém jazyce velkých básníků tragického osudu (Sofokles, F. Hölderlin, R. M. Rilke, G. Trakl) (srov. 5, s. 481).

V tomto období dochází také k Heideggerovu obratu („Kehre“) k tzv. existenciálně mytickému myšlení, jež v úsilí o překonání tradiční metafyziky nacházelo své inspirativní zdroje nejen ve starořecké mytologii, respektive v poezii F. Hölderlina, nýbrž i v interpretaci zen buddhismu v díle D. T. Suzukiho (srov. 30, s. 3—75). Primárním ontologickým a gnozeologickým principem se Heideggerovi stává mytopoetický jazyk, neboť za nejvhodnější východisko filozofických reflexí považuje tzv. „naslouchání“ bytí, které mluví k člověku jazykem filozofického myslitele nebo básníka.

Toto zdůraznění ontologického charakteru jazyka jakožto „domova bytí“ nepovažoval ovšem Heidegger za výraz přerušení vztahu k výchozí existenciální analytice lidského pobytu, ale za pokus o hlubší promyšlení své ontologické otázky po smyslu bytí: „Tento obrat není změnou stanoviska ‚Sein und Zeit‘, nýbrž v něm se pokus o myšlení teprve dostává do dimenze, kterou zakoušel ‚Sein und Zeit‘, a sice ze základní zkušenosti o zapomenutosti bytí“ (18, s. 328).

V této souvislosti Heidegger zdůraznil, že prostřednictvím „existenciálního určení podstaty člověka (...) není ještě nic rozhodnuto o ‚jsoucnosti boha‘ nebo o jeho ‚nebytí‘“ (18, s. 350). Teologická problematika by totiž měla — jak naznačují například esoterické úvahy o Hölderlinově básnickém díle, v němž prý dochází ke svébytnému zprostředkování mezi „pokyny bohů“ a „hlasem lidu“ — zřejmě především vycházet z toho, že (...) „bytí člověka je založeno v řeči“. Podstatou řeči je však podle Heideggera rozhovor („Gespräch“), který ve své pravé podobě „spočívá v pojmenování bohů“ a v tom, že se svět stává slovem („Wort — Werden der Welt“) (12, s. 38, 40, 46—47). Heideggerovo iracionalistické a mystické pojetí rozhovoru se tak mohlo stát východiskem základní teze hermeneutické teologie (G. Ebeling, E. Fuchs) o údajném významu tzv. slova božího pro překonání schematické oddělenosti subjektu a objektu v tradiční metafyzice.

V dalším vývoji své básnicko mytické teologie se pak Heidegger přiklání k názoru, že pravdu bytí můžeme odhalit pouze prostřednictvím

„nepředmětného“ myšlení, které pojímá svět jako čtveřici („das Geviert“) nebe a země, božských a smrtelných (srov. 16, s. 50—55).

Ve svém rozpracování ontologických základů apologetiky náboženství a křesťanské tradice však Gadamer nenavazuje na tento svěbytný mysticismus Heideggerovy pozdní filozofie, nýbrž se především snaží dále rozvíjet a konkretizovat existenciálně mytickou koncepci rozhovoru a tzv. řečového dění („sprachliches Geschehen“), v níž by však byly eliminovány extrémně iracionalistické prvky. V této souvislosti pak dokonce tvrdí, že řeč je „řečí samotného rozumu“ (8, s. 379). Ono údajné sepětí jazyka a racionality můžeme totiž podle autora *Wahrheit und Methode* neadekvátněji postihnout v tzv. hermeneutickém rozhovoru, který — v návaznosti na tradici sokratovského dialogu — prý umožňuje nalézt cestu k pravdě a zároveň zachovat prostřednictvím „otevřenosti“ pro druhého partnera vzájemné komunikace stálou koexistenci poznávajícího a poznávaného, interpreta a objektu poznání. Z této pravdy sokratovského dialogu vzchází podle Gadamera tzv. logos jakožto dialektický zprostředkovatel mezi myšlením a bytím, řečí a skutečností. Logos je tak výsledkem procesu řečového dění, v němž bylo překonáno subjektivní mínění obou partnerů rozhovoru (srov. 8, s. 350). Heideggerovým nejasným a esoterickým úvahám o vztahu jazyka a bytí se tedy vlastně Gadamer iluzorně pokouší poskytnout relativně „racionálnější“ a konkrétnější charakter.

Tato objektivizace a „racionalizace“ existenciálně mytického pojetí jazyka jakožto „domova bytí“ není ovšem příliš přesvědčivá právě z toho důvodu, že je založena na svérázném synkretickém zprostředkování mezi Heideggerovou fundamentální ontologií a mezi svěbytnou hermeneutickou variantou původních lebensfilozofických koncepcí, podle nichž je vlastně rozum odvozeným elementem mnohotvárné životní skutečnosti. Hermeneutická racionalita, údajně nadřazená vědeckému rozumu, je proto pojímána jako něco v podstatě podřízeného a „otevřeného“ živelné moci a dialektické mnohotvárnosti řečového dění, které je podle Gadamera zvláště v dimenzi lidského pospolitého života primární ontologickou realitou: „Všechny formy lidské životní pospolitosti jsou formami řečové pospolitosti“ (8, s. 422).

V souladu s tímto hypostazováním řeči na hlavní ontologický princip, z něhož může být teprve odvozena „lidská zkušenost o světě“ („menschliche Welterfahrung“), představuje proto řečové dění základní ontologické východisko Gadamerovy apologetické teze, že omezenost a konečnost lidské existence lze v jistém smyslu překonat „otevřeností“ vůči jazyku evangelia. Evangelické zvěstování v podobě tzv. Ježíšovy praxe je pak podle Gadamera etickým vzorem mravního jednání v konkrétní životní situaci a údajně také umožňuje — v souladu se svým „činným“ charakterem a spásným působením („Heilswirkung“) — porozumění člověka sobě samému a zprostředkování mezi lidskou konečností a nekonečností boží (srov. 8, s. 398—405).

Vzhledem ke zřejmé snaze filozofické hermeneutiky zdůraznit významnou úlohu náboženské víry v existenciální problematice člověka staví totiž Gadamer proti kategorii sebevědomí („Selbstbewußtsein“), jež je spjata s racionalistickou tradicí německého klasického idealismu, teologicko-filozofický pojem sebeporozumění („Selbstverständnis“). Pojem sebeporozumění použil poprvé J. G. Fichte. Ten však podle Gadamera zastával názor, že všechny dogmatické domněnky „mohou být překonány vnitřní sebeprodukcí rozumu, takže na konci tohoto sebekonstruování transcendentálního subjektu je úplné sebezhlédnutí“ (6, s. 88).

V původním pojmu sebeporozumění tedy Gadamerovi zřejmě především vadila tato jeho racionalistická koncepce v německé klasické filozofii. Uvedený pojem byl v jeho očích zatížen dědictvím transcendentálního idealismu, takže se prý nemohl z teologického hlediska stát pro svůj údajný „subjektivistický“ charakter měřítkem výkladu Nového zákona. A údajně také nemohl postihnout vnitřní „dialektickou“ spojitost autentičnosti a neautentičnosti náboženské víry. V této souvislosti věnoval Gadamer zvláštní pozornost pokusu Rudolfa Bultmanna odvodit teologický pojem sebeporozumění z Heideggerovy transcendentální analytiku lidského pobytu, aby byla vysvětlena eschatologická existence člověka mezi vírou a nevírou.

Velký inspirativní význam pro Bultmannovu teologii měla podle Gadamera Heideggerova myšlenka, že v důsledku ztraceného vědomí autentičnosti přistoupila novodobá metafyzika ke konstruování takových ontologicko-filozofických pojmů, které umožňovaly vyhnout se přímému střetnutí s otázkou smrtelnosti člověka, tkvící údajně v samém základu lidského bytí. Určujícím momentem sebeporozumění je proto v Gadamerově interpretaci především vědomí konečnosti lidského života.

Je zřejmé, že právě svou tezí o konečnosti sebeporozumění, podle níž „všechny možnosti, které člověk má, jsou určeny situací, do které je předem svým údělem postaven“, (21, s. 44) by chtěl Gadamer „obohatit“ tradiční koncepci náboženské víry o aspekt naděje v novém pojetí. V tomto kontextu by vědomí konečnosti nepoukazovalo pouze ke smrtelnosti člověka, nýbrž by zároveň zdůrazňovalo — dodejme však, že pouze v limitech této konečnosti — jeho možnosti, potencialitu lidského bytí, a tedy i eschatologické aspekty víry. Prvotnost a nezávislost náboženské víry již tedy Gadamerovi netkví v tradičně pojímané kategorii sebeporozumění a v jeho realizaci prostřednictvím absolutního vědění, nýbrž v dění („Geschehen“), v „apriori dějinnosti a konečnosti lidského pobytu“, což prý umožňuje chápat náboženskou víru jakožto „dialektický“ proces (srov. 6, s. 89).

Gadamer sice vysoce oceňuje Bultmannovu metodu existenciální interpretace *Nového zákona*, která údajně přispívá k pochopení pravého smyslu zvěstování evangelia, na druhé straně se však pokouší ukázat, že další vývoj Heideggerovy filozofie šel jiným směrem než Bultmannova teologie. Heideggerova koncepce „obratu“ v pozdějším období jeho

myšlení již totiž nepracuje s pojmem autentičnosti. Heidegger se tím podle Gadamera vrací zpět k oné fázi svého filozofického vývoje, kdy bylo jeho pojetí teologie založeno na snaze „hledat slovo, které by bylo s to volat k víře a utvrzovat v ní“ [6, s. 82]. Podle Gadamera Heidegger vlastně překonal kategorii sebeporozumění svým pojetím řeči jakožto „domova bytí“ a svou interpretaci pravdy jako „dění, které v sobě obsahuje své vlastní bloudění, odkrytí, které je skrytím a tím i schováním“ [6, s. 90]. Existenciálně mytické myšlení prý tak svou ontologizací jazyka propůjčilo původní kategorii sebeporozumění hlubší dějinný charakter.

Z hlediska svého přesvědčení, že základ lidského vědění spočívá v předávané tradici mýtu, náboženství a mravních zvyklostí, zastává přitom Gadamer názor o hluboké vnitřní spřízněnosti mytického a filozofického myšlení. Proto prý k pochopení starořeckého mýtu z jeho vlastních dějin nemůže jeho převedení do jazyka filozofických pojmů nic podstatného přidat. Z toho důvodu nelze údajně také stanovit, co lze a co nelze považovat za mýtus. Na podkladě svébytného pojetí kulturní tradice — ostatně ryze idealistického — jakožto zcela autonomní a ontologicky primární sféry lidského bytí a v souladu s hermeneutickou koncepcí rozumění představuje Gadamerovi náboženská víra a nábožensko-mytické umělecké myšlení důležitý gnoseologický princip, který je nadřazen i vědeckému poznání.

Religiózně mytické myšlení, jež by nemohlo odolat rozkladnému vlivu kritické vědecké analýzy, chce Gadamer rehabilitovat poukazem na jeho specifičnost. Ta údajně tkví v dialektickém a tvořivém charakteru básnického jazyka, v němž je mýtus neustále umělecky interpretován a tím i obnovován. Gadamerova zestetizovaná apologetika náboženství, navazující otevřeně na Heideggerovo existenciálně mytické myšlení, se tak přes svou proklamovanou kritickou kontinuitu s německou klasickou filozofií nakonec dostává zcela zjevně do nebezpečné blízkosti mystického iracionalismu a neoromantické estetizující religiozity.

*

Religiózně teologické základy Gadamerova světového názoru se projevily také v jeho postoji k Hegelovu chápání časovosti. Na rozdíl od Heideggera, který věnoval pozornost Hegelovu pojetí času z hlediska systému idealistické dialektiky absolutního ducha, a již ve svých marburských přednáškách v polovině dvacátých let podrobil ne zcela spravedlivé kritice Hegelovu dialektickou koncepcí ontologického sepětí času a prostoru (založenou ovšem na odvození časovosti z přítomnosti), postřehl Gadamer podstatu Hegelovy filozofické reflexe časovosti v tzv. dialektice pána a raba (srov. 14, s. 256—257; k tomu srov. 11, s. 213). Sebevědomí raba, jež se zpředmětnilo v jeho díle, vzniká totiž podle

Hegelovy *Fenomenologie ducha* na podkladě pracovní činnosti, neustálého předmětného překonávání přírody. Tvůrčí aktivita lidského subjektu se proto stává reálným činitelem historického vývoje. V Hegelově filozofii je tedy práce, byť není pojímána jako materiální činnost v plném smyslu slova, významným faktorem při vytváření historického času, v němž se odehrává dějinné bytí člověka (srov. 23, s. 56). Právě v této souvislosti však Gadamer odmítl pozitivní stránky Hegelova pojetí, které tkvěly v chápání času jakožto něčeho, čím může být disponováno.

Pod vlivem Heideggerova filozofického myšlení, zastávajícího tezi o původním založení existenciálu starosti v časovosti, považuje Gadamer podstatný znak lidského subjektu — schopnost účelně a aktivně disponovat časem ve společenském procesu přetváření předmětné skutečnosti — za výraz tzv. neautentické časovosti. Oponuje tím nejen Hegelovi, ale nepřímou — v podtextu — i filozofickému materialismu a zvláště marxismu: (Přitom ovšem Gadamer pomíjí, že v Hegelově koncepci dialektické souvislosti mezi úzkostí ze smrti, kdy vědomí zakouší pocit destrukce všeho daného, a mezi procesem práce jakožto „tlumené žádostivosti“, „zdržovaného zániku“ jsou nejen předjímány některé momenty Heideggerova pojetí času, nýbrž je zde možné dokonce nalézt mnohá pozitivní východiska k překonání závislosti člověka na tzv. neautentické časovosti cestou ovládnutí a osvojení „lidských bytostných sil“.) (Srov. 23, s. 56; k tomu srov. 1, s. 118—123; též 2, s. 343—344). Filozofická hermeneutika tak ve svém zjevném ignorování sociálně historického charakteru času, jímž disponuje lidský subjekt v procesu tvůrčí předmětné aktivity, vychází z Heideggerova abstraktního pojetí časovosti jakožto základu veškeré ontologie.

Konzervativnímu charakteru Gadamerovy hermeneutiky přitom vyhovovala ta skutečnost, že autor díla *Sein und Zeit* ve své kritice tzv. substanciálního charakteru tradiční metafyziky navázal na koncepci dějin a časovosti v křesťanské patristice: Heideggerova fundamentální ontologie měla tedy své teologické příčiny i důsledky. Záměrem Gadamerovy filozofické hermeneutiky totiž nemohl posloužit Husserlův racionálně analytický přístup k problematice času, který zakládal časovost člověka v přítomnosti (srov. 20, s. 15) a proto neumožňoval rozvíjet nábožensko-eschatologické koncepce konečnosti lidského života. Naproti tomu Heidegger zdůraznil původní ontologickou dimenzi časovosti, z níž je odvozen údajný dynamický charakter pobytu („Dasein“). Na rozdíl od Husserlova pojetí má tedy čas u Heideggera své bytí nikoli v nynějším („das Jetzt“) nebo v posloupnosti nynějšího („das Jetztfolge“), ale v budoucnostním charakteru lidského pobytu (srov. 6, s. 86—87).

Gadamerovo vlastní pojetí časovosti v podstatě akceptuje tuto základní tezi fundamentální ontologie o založení časovosti v budoucnosti. Autor *Wahrheit und Methode* zde přitom navazuje na úvahy raně křesťanského filozofa Augustina Aurelia o časovostním charakteru lidské existence. Na podkladě Augustinových reflexí o zkušenosti času dochází

Gadamer k závěru, že „smysl pro čas je prvotně smyslem pro to, co je budoucí, ne pro to, co je přítomné“ (22, s. 79). Náboženské kořeny Gadamerovy interpretace časovosti prostřednictvím kategorie budoucího se však zároveň také opírají o Heideggerův názor, že ontologickým modelem budoucnosti je tzv. předbíhání k smrti („Vorlaufen zum Tode“), které poukazuje ke konečnosti člověka.

Na druhé straně je však třeba podotknout, že Gadamerova vlastní koncepce časovosti je především motivována úsilím o nalezení východiska z tragických a destruktivních momentů existencialistické koncepce smrtelnosti člověka a jeho determinace časem. Autor *Wahrheit und Methode* v této souvislosti tvrdí, že pravá, původní časovost spočívá především v bytí samém, jež má charakter dění: „Čas je, poněvač se děje bytí.“ V této své snaze o odvození časovosti z tzv. události bytí („Ereignis des Seins“) pokouší se totiž Gadamer zbavit Heideggerovu fundamentální ontologii výtky subjektivismu a jednostranného absolutizování lidské existenciality. V Gadamerově interpretaci je tedy v centru pozornosti především objektivní bytí času, které je primární vůči tomu, jak prožívá čas lidský pobyt ve svém předbíhání k smrti (srov. 8, s. 243, k tomu srov. 7, s. 227).

Z této tragické zkušenosti lidského pobytu nachází Gadamer východisko v koncepci tzv. organického času, která by dokázala překonat vrženost člověka do vlastní subjektivity; tedy smířit jej s jeho konečností a smrtelností, avšak zároveň ho začlenit do „dějin bytí“. Ve svém pojetí organického času hledá Gadamer základní inspirativní zdroje v novoplatónské filozofické tradici, v jejím pojmu tzv. aionu jakožto časové struktury toho, co zůstává ve všech životních proměnách jedním a tímtéž, tj. životností ve smyslu identity života se sebou samým (srov. 7, s. 228).

Svou koncepci organického času zakládá proto Gadamer — ve svébytném synkretickém sjednocení novoplatónských koncepcí s původní Nietzscheovou lebensfilozofickou ideou tzv. „věčného návratu“ — na cyklickém procesu koloběhu života, neustálého obnovování životní rovnováhy a rytmicky se opakujícího návratu k počátku, omlazení a znovuzrození. Proces individualizace, jehož důsledkem je ztráta identity s tímto koloběhem života, vede sice k získání vlastní časovosti, avšak na druhé straně vylučuje možnost cyklických návratů k původnímu stavu. Problém smrtelnosti člověka byl proto podle Gadamerova názoru hluboce vystižen v tomto výroku Alkmaíónově: „(...) lidé proto hynou, ježto nemohou připojit počátek ke konci“ (31, s. 44).

Vyčlenění z cykličnosti životních procesů ovšem podle Gadamera znamená, že člověk je osudovou bytostí, jejíž vlastní jistota života nese s sebou zároveň jistotu smrti (7, s. 229). V tomto kontextu — na podkladě skutečnosti, že omlazení a znovuzrození je nemožné ve sféře lidského života — snaží se západoněmecký filozof problém smrtelnosti člověka a jeho touhy po opětovném návratu uplynulého času transponovat do archaické sféry mýtu, náboženství, kulturních a mravních zvyklostí. Pře-

konání odcizujícího charakteru časovosti může být totiž podle Gadamerovy religiózně estetizující koncepce údajně dosaženo v náboženské a sakrální dimenzi, kde prý je představa opakování času prožívána prostřednictvím cyklického střídání křesťanských svátků jako něco zcela reálného, co naplňuje život člověka (srov. 8, s. 117).

Přitom se Gadamer pokouší poskytnout problematice časovosti hlubší „dialektický“ charakter tím, že ji zakládá na tzv. zkušenosti dějin. Ta podle něho ukazuje, že dějinné dění není možné měřit podle periodických proměn v přírodě, nýbrž z hlediska počátku a konce historické epochy, vyznačené dějinnou událostí, v níž nezávisle na lidském subjektu dochází k výraznému oddělení starého a nového (srov. 7, s. 231–232).

Zkušenost času („Zeiterfahrung“) tj. zkušenost o dějinné události, v níž nastupuje nová epocha, je tak z hlediska strukturace dějinného procesu určena charakterem tzv. přechodu („Übergang“). Tento přechod jakožto „pravé bytí času“ umožňuje pak vhled do nutnosti zániku, neboť je založen na svébytné dialektice vzájemné souvislosti a protikladnosti konce a počátku, starého a nového, rozloučení s minulostí a „otevřenosti“ pro příchod očekávané budoucnosti (srov. 7, s. 232–233).

„Odvahu“ a „otevřenost“ pro nejistotu budoucnosti chápe zřejmě Gadamer v určité návaznosti na eschatologické momenty křesťanského pojetí naděje, jež se zakládá na dějinném odkazu evangelického zvěstování. Možnosti nalezení pozitivního východiska z krizových a bezperspektivních momentů existencialistické koncepce časovosti vidí totiž filozofická hermeneutika v tom, že rozloučení se životem je třeba chápat jako analogii dějinné události, kdy se při nástupu nové epochy loučíme s epochou starou (srov. 7, s. 234). Smrt je proto nutnou a neoddelitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života. Přitom je ovšem příznačné — a to v souladu s typickými příznaky krize buržoazního vědomí, jež se na jedné straně projevují zvýšeným zájmem o problematiku porozumění a interpretace (srov. 19, s. 87) a na druhé straně únikem do estetizované religiozity — že Gadamer hledá pod vlivem Heideggerova existenciálně mytického myšlení základní zdroje svého úsilí o překonání negativních důsledků determinace člověka jeho smrtelností a časovostí především ve sféře básnického jazyka. Ten je podle něho schopen odolávat tlaku neživotných konvencí a řečových schémata, odvozených z pojmosloví tradiční ontologie. V „dialektickém“ charakteru básnického jazyka, představujícího smysluplnou obdobu k věčnému koloběhu života i k „proměnám věků“, vidí totiž Gadamer významný sjednocující a usmiřující princip, který nám prý umožňuje překonat nejen individuální úděl, ale i temnou a neproniknutelnou osudovost dějinných procesů (srov. 7, s. 235).

Získat naději, „zvládnout“ tragickou závislost na času, jež by nebyla prožívána lidským subjektem pouze jako předbíhání k smrti, můžeme proto podle Gadamerova názoru, inspirovaného nepochybně hermeneutickou teologií G. Ebelinga a E. Fuchse, dosáhnout jedině ve sféře tzv.

řečové události. Zde se člověk prostřednictvím smysluplné jazykové komunikace, v níž se přibližuje schopnosti básníka hovořit „novou řečí“, „otevívá“ pro budoucnost, a v tomto procesu překonává antinomii života a smrti (srov. 7, s. 236).

Toto Gadamerovo svébytné pojetí časovosti vede ovšem k totální transpozici ontotvorné činnosti lidského subjektu do jazykové a estetické dimenze. Filozofická hermeneutika tím ignoruje možnost zvládnutí a „přivlastnění“ času v procesu předmětného přetváření skutečnosti na podkladě pospolitého charakteru pracovní činnosti, kdy právě tvářící aktivita člověka, v níž se konkrétně projevuje dialektika společenského a individuálního, ukazuje perspektivní východisko ze zdánlivě nepřekonatelné determinace lidského subjektu jeho konečností a „vševládající“ časovostí (srov. 1, s. 80; 2, s. 233—239, 259—260, 339—344; k tomu srov. 23, s. 112—126, 141—153).

*

Filozofická hermeneutika H.-G. Gadamera vychází také ve svém nábožensko-teologickém pojetí dějin a tzv. dějinnosti lidské existence z Heideggerova pojetí času a oné časovosti, která ve své determinanci smrti má konečný charakter. V této souvislosti však Gadamer zdůrazňuje, že Heideggerovi samému nešlo v jeho existenciálních analýzách tzv. dějinnosti lidského pobytu o vytvoření vlastní etické koncepce dějin: Existenciální analytika lidského pobytu v sobě údajně nezahrnuje žádný určitý dějinný existenciální ideál. Gadamer sice přijímá Heideggerovo odvození dějinnosti z časovosti, ale ve své interpretaci — i když poukazuje na „moc času, jež nás strhuje“ (6, s. 3) — neklade největší důraz na existenciální pojetí dějin jakožto dění, které v tzv. předběhání k smrti („Vorlaufen zum Tode“) přivádí „Dasein“ k jeho fakticitní vrženosti. Na rozdíl od Heideggera není tedy u něho dějinné dění chápáno pouze v „nadmetafyzické“ podobě jakožto tzv. sudba bytí („Seinsgeschick“), neboť mu může být údajně porozuměno prostřednictvím „otevřenosti“ pro tradici („Überlieferung“), která tvoří konstitutivní složku lidského pobytu a základní podmínku poznání jeho existenciálního charakteru (srov. 8, s. 343; k tomu srov. 28, s. 306). V Gadamerově pojetí představuje proto tradice jakožto hermeneutická ontotvorná kategorie „dialektický“ způsob bytí dějinnosti. Ten má umožnit smysluplné zprostředkování mezi minulostí a přítomností a propůjčit tak rozumění, této údajně základní vlastnosti lidského pobytu, jeho historický a konkrétní charakter. Na podkladě svérázného ontologického hypostazování jazyka v analogii s Heideggerovým pojetím tzv. rozhovoru se tak tradice chápáná jako základ praktického zkušenostního vědění lidstva stává dialektickým logem mezi člověkem a dějinami, (srov. 3, s. 108).

V důsledku této snahy o rehabilitaci autority a tradice pak ovšem nepřekvapuje, že Gadamer — přes svou značnou závislost na fundamen-

tální ontologii — výrazně oslabuje apokalyptické a destruktivní momenty původního, „čistého“ existencialistického pojetí dějin. Přitom se Gadamerova hermeneutická filozofie zbavuje vyhraněného extrémismu a individualistické dimenze Heideggerova pohledu na dějiny, jež jsou pojímány — podle výkladu J. Popelové — jako významná historická rozhodnutí osamělých titánských hrdinů [srov. 26, s. 272—275].

V této souvislosti nedovolují také apologetické tendence filozofické hermeneutiky otevřeně přiznat — na rozdíl od Heideggerovy filozofie — propastnost tragického postavení člověka v buržoazní společnosti a bezvýchodnost jeho budoucích perspektiv. V tomto směru je také třeba hledat motivaci Gadamerovy teze, že „je pouhým nedorozuměním, když v časovostní struktuře starosti spatřujeme určitý existenciální ideál“ (8, s. 248).

Gadamerovo odmítnutí těch koncepcí (např. O. F. Bollnowa), které z Heideggerovy fundamentální ontologie odvozují etickou problematiku, nebylo motivováno pouze snahou ukázat, že středem zájmu autora *Sein und Zeit* byla problematika bytí. Heideggerovy existenciální kategorie (například starosti a úzkosti), interpretované z etického hlediska, nemohly být totiž integrovány do kategoriální výstavby filozofické hermeneutiky, která spatřuje v mravních a kulturních hodnotách spjatých s křesťanskou tradicí obecný axiologický základ a východisko pro svou podporu stabilizačních tendencí uvnitř buržoazního společenského řádu, a to v jeho konzervativnější politické formě, zhruba srovnatelné s typem západoněmeckého státu za Adenauerovy éry.

*

Filozofická hermeneutika Hanse-Georga Gadamera vychází ve svém pozitivním přijímání náboženství a významu křesťanské tradice v dějinách evropské kultury z existenciálně orientované fundamentální ontologie M. Heideggera. Především oceňuje význam Heideggerova úsilí dát ontologické základy nové teologii. Tato teologie by měla být údajně schopná postihnout nejen znejistění existence moderního člověka, nýbrž i její horizont možností, neboť by se neopírala o tradiční metafyziku, ale o „dialektickou“ koncepci dějinného lidského života chápaného jakožto bytí-k-smrti.

Také Gadamerova nábožensko-teologická interpretace časovosti vychází z Heideggerovy teze, že ontologickým základem budoucnosti je tzv. předbíhání k smrti, jež poukazuje ke konečnosti a smrtelnosti člověka. Filozofická hermeneutika tím zcela ignoruje sociálně historický charakter času, jímž společenský subjekt může v procesu tvůrčího přetváření předmětné reality úplně a aktivně disponovat. Iluzorní východisko z krizových a bezperspektivních momentů existenciální koncepce časovosti nachází přitom Gadamer v oblasti mýtu, náboženství a umění, jež může být především postižena ve sféře tzv. řečové události,

v „dialektickém“ charakteru řeči, který údajně představuje smysluplnou obdobu k věčnému koloběhu života.

Na podkladě svého přesvědčení, že nejpodstatnějším znakem ontologické existence člověka ve světě je řečový charakter jeho bytí, zdůrazňuje Gadamer nezastupitelnou úlohu evangelického jazyka při zprostředkování mezi lidskou konečností a nekonečností boží. Gadamerova apologetika náboženství a křesťanské tradice se tak z ontologického hlediska opírá o iracionalistickou tezi G. Ebelinga a E. Fuchse, že k pochopení boží existence se lze přiblížit pouze prostřednictvím evangelického zvěstování, ne-li ztotožněním boha a slova.

Je zřejmé, že Gadamerův nekritický a fideistický přístup k jazyku evangelického zvěstování zcela odpovídá jeho koncepci řečového dění jakožto východiska hermeneutické ontologie a je ve shodě se zdůrazněným údajného významu tzv. řečové události pro překonání determinace člověka jeho smrtelností a časovostí.

Vzhledem k tomu, že Gadamerova hermeneutika usiluje o rehabilitaci autority a tradice a že se v ní zároveň projevují tendence poskytovat filozofické a historické základy pro apologetiku buržoazního společenského zřízení, není také nijak náhodné, že postrádá přes svou závislost na Heideggerovi apokalyptickou a individualistickou dimenzi jeho pohledu na dějiny. Gadamer se totiž neúspěšně a iluzorně pokouší najít jakési pozitivní, „usmířující“ východisko z tragické a bezperspektivní situace soudobé kapitalistické společnosti. V této souvislosti usiluje zvláště o to, aby koncipoval hermeneutiku jakožto praktickou životní filozofii, vycházející z křesťanských tradic, která by byla údajně schopna hledat nejvhodnější cesty k řešení negativních krizových projevů moderního světa a zároveň ústrojně postihnout postavení člověka v epoše vědeckotechnické revoluce. Také z těchto důvodů by měla marxisticko-leninská religionistika podrobit apologetické tendence filozofické hermeneutiky mnohostranné kritické analýze nejen v základní ontologicko-teologické a gnozeologické rovině, ale i z hlediska konkrétní typologie způsobů a postupů obhajoby náboženství a křesťanské tradice v rámci všech forem společenského vědomí.

LITERATURA

1. MARX, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844. Praha 1978.
2. MARX, K.: Rukopisy „Grundrisse“. Sv. II. Praha 1974.
3. BAKOŠ, J.: Umeleckohistorické koncepty tradície. In: Literárna a literárnemuzejná tradícia. Dolný Kubín — Nitra 1980.
4. BODNÁR, J.: Od realizmu k iracionalismu. Bratislava 1966.
5. BOGOMOLOV, A. S.: Současná buržoazní filozofie, Praha 1977.
6. GADAMER, H.-G.: Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik. Tübingen 1967.
7. GADAMER, H.-G.: Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger. Tübingen 1972.
8. GADAMER, H.-G.: Wahrheit und Methode. 2. vyd. rozšířené o dodatky. Tübingen 1965.

9. GAWLIK, L.: Umělecká tvorba a estetické vnímání u Platóna. Praha 1974.
10. GILBERTOVÁ, K.-E. KUHN, H.: Dějiny estetiky. Praha 1965.
11. HEGEL, G. W. F.: Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. Berlin 1966.
12. HEIDEGGER, M.: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe. Sv. 4. Frankfurt am Main 1981.
13. HEIDEGGER, M.: Holzwege. Gesamtausgabe. Sv. 5. Frankfurt am Main 1977.
14. HEIDEGGER, M.: Logik. Gesamtausgabe. Sv. 21. Frankfurt am Main 1976.
15. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. 11. vyd. Tübingen 1967.
16. HEIDEGGER, M.: Vorträge und Aufsätze II. 3. vyd. Pfullingen 1967.
17. HEIDEGGER, M.: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Gesamtausgabe. Sv. 39. Frankfurt am Main 1980.
18. HEIDEGGER, M.: Wegmarken. Gesamtausgabe. Sv. 9. Frankfurt am Main 1976.
19. HODOVSKÝ, I. — HUBÍK, S.: Svět a náboženství. Praha 1983.
20. HÜSSERL, E.: Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Praha 1970.
21. LANDGREBE, L.: Filosofie přítomnosti. Praha 1968.
22. Martin Heidegger: In Europe and America. Ed. E. G. Ballard, Ch. E. Scott. The Hague 1973.
23. PEŠEK, J.: Dialektika dělby práce, sebestrukturace a perspektivnost člověka. Praha 1966.
24. PLATÓN: Faidros. Přel. F. Novotný. Praha 1937.
25. PLATÓN: Filebos. Přel. F. Novotný. Praha 1931.
26. POPELOVÁ, J.: Tři studie z filosofie dějin. Praha 1947.
27. Science and Society 1600—1900. Ed. P. Matthias. Cambridge 1972.
28. SCHULZ, W.: Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's. In: Hermeneutik und Dialektik I. Tübingen 1970.
29. SUCHÝ, J.: Heidegger a humanismus. Filozofia 22, 1967, č. 3.
30. SUZUKI, D. T.: Mysticism Christian and Buddhist. 2. vyd. London 1970.
31. Zlomky předsokratovských myslitelů. Přel. K. Svoboda. Praha 1962.

K VOPROSU OB ONTOLOGICKÝCH OSNOVAX APOLOGETIKY RELIGIE V FILOSOFICKÉ HERMENEUTICE (G. G. GADAMER A M. HEIDEGGER)

Jaroslav G r o x

V statce pokazano, što zaštita religii i historického nasledstva chrišćianskoy tradicii v filosofickoy hermeneutice Gansa Georha Gadamera v svoix ontologických osnovax svyazana s ideyami tak nazyvayemogo chrišćianskogo platonizma i osobenno s ekzistencijalno mificheskoy koncepciej tak nazyvayemogo razgovora („Gespräch“), kotoraya yakoby preodoljvaet shematicheskuyu otdelenost' sub'yekta i ob'yekta v tradicijonnoj metafizike. Poetomu v sootvetstvii s etim tipostazirovaniem rechi na pervičnij ontologičeskij princip tak nazyvayemoe rečevoe dejanie („sprachliches Geschehen“) predstavljajet soboj osnovnoj ontologičeskij ishodnij punkt Gadamerovskogo apologetičeskogo tezisa o tom, što ograničennost' i konečnosť čelovečeskogo suščestvovaniya možno v opredelennom smysle preodoljet „otkrytost'ju“ po otnošeniju k jazyku evanjelističeskogo provozveščaniya. Pričem avtor statcy svoju kritiku etix fideističeskix i religiozno-estetizirujuščix momentov Gadamerovskoy filosofsko-teologičeskoy mysli osnovyvaet na konkretnom razbore nekotoryx kategorij hermenevitičeskoy ontologii (jazyk, vremennost', istoričnosť i t. d.).

Jaroslav Hroch

Die Studie zeigt, dass die Verteidigung der Religion sowie des geschichtlichen Erbes der christlichen Tradition in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer in ihren ontologischen Grundlagen an Anregungen des sog. christlichen Platonismus und besonders an Heideggers existentiell mythische Konzeption des „Gesprächs“, die angeblich die schematische Getrenntheit von Subjekt und Objekt in der traditionellen Metaphysik überwindet anknüpft. In Einklang mit dieser Hypostasierung der Sprache auf ein primäres ontologisches Prinzip stellt deswegen das „sprachliche Geschehen“ den ontologischen Grundaussgangspunkt der Gadamerischen apologetischen These dar, dass die Beschränktheit und Enlichkeit menschlicher Existenz in gewissem Sinne durch „Offenheit“ gegenüber der Sprache der evangelischen Verkündung überwindbar sei. Seine Kritik dieser fideistischen und religiös ästhetisierenden Momente des Gadamerischen philosophisch-theologischen Denkens gründet der Vf. dabei auf die konkrete Analyse einiger Kategorien der hermeneutischen Ontologie (Sprache, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit u. a.).