

RECENZE

Ivo Pospíšil: *Až se vyčásí... Úvahy – kritiky – glosy – eseje*, Nadace Universitas Masarykiana, edice Heureka, Brno: Nauma 2002, 132 s.

Knížka profesora bohemistiky a stávajícího vedoucího Ústavu slavistiky na Filozofické fakultě MU v Brně Ivo Pospíšila s pasternakovským poetickým názvem jen zdánlivě meteorologické intence je sbírka zamyšlení, postřehů, glos a komentářů, jež vznikaly příležitostně po delší časové údobí. U prací tohoto typu, žánrově upomínajících na dnes již nepříliš frekventované sbírky fragmentů, nebývá vždy snadné najít nit, která by provázala všechnu tu různorodost, podmíněnost, perspektivismus, významovou odlišnost a střípkovitost do celku, jenž by mohl být označen jako kniha. Vyžaduje se umění nejen literátské a esejistické, ale také zdatnost svým způsobem filozofická, protože sjednocování je vyhledávání sounáležitostí, na nichž lze stavět k sobě to, co k sobě patří. A rozpoznat soupatříčné zase předpokládá vysokou míru schopnosti rozlišování; esejista a glosátor může být literárně elegantní či výmluvný, ale diskrétním arbitrem, jenž dokáže myslet soupatříčné a myšlením je určovat mezi všemi polyvalencemi, musí být člověk s filozofickým talentem.

Pospíšil takový talent má a nechává ho, tu bohatěji, tu zase střídměji, vysvítat ve svých textech. Mám na mysli jiný talent, než o kterém se píše na přebalu knížky, kde je řeč o Pospíšilově talentu a erudici. Raději než v obvyklém významu vzdělanosti, jak se chápe termín erudice, bych ho viděl ve významu původním, k jehož naplnění je již talent nezbytný. Erudice pochází z *erudire* a to se zase zakládá na *ex rudis*; značí tedy – vyvádět z hrubého stavu, ze syrovosti, zjemňovat. Pouhá vzdělanost nic neznamená, pokud je jen kladením zkušeností či rozumem poznanych věcí. Fenomenalita, jež nás na každém kroku obklopuje, v každém možném ohledu přesahuje naši schopnost kladení věcí a v tomto smyslu je vcelku lhostejné, zda se o ně pokouší člověk vzděláním jen lehce dotčený nebo učenec. Jeden i druhý tu nakonec budou stát v ironickém světle domnělé vzdělanosti, oba si zaslouží štíplavý titul *eruditulus*, hezounky, učesaně a podle všech dobrých pravidel vzdělaný: titul, který poprávu často příslušel Pantagruelovým učitelům (srov. například pojednání „Jak kvintesence léčila nemoci písněmi“).

Jestliže však autor věci pouze neklade, ale uvádí do souvislosti pomocí významů, které musí být nejprve odhaleny, anebo dokonce vynalezeny, pak dává vzniknout soupatříčností a jejich jemným sítím, v nichž se každá prvopočáteční syrovost rozplyne. Tak se třeba to, co zpočátku mohlo být pouhou publicistikou, stává v nalezených souvislostech imanentní poetikou, syrový postřeh se mění v poetismus (viz Pospíšilův esej „Chvála starých vlaků“, kde „staré vlaky skřípou o naší kulturu“, a to nejen kvůli mezitím zhnědlým toaletám). To je již skutečná erudice, schopnost vyvádět z žité hrubosti, jež se nedá měřit ani odstupňovávat zkratkami akademické vzdělanosti před i za jménem. Je to schopnost, již jsou někdy, když se poštěstí, nadáni filosofové. Ivo Pospíšil asi tají všechny své schopnosti, když se ukrývá za hradbami slavistiky, jejichž prasklinkami jen občas unikne esej nebo glosa, která na něj prozradí víc, než by sám možná chtěl.

Rád bych ještě chvíli pokračoval v tomto pospíšilozpytu, jenž, dle všeho zdání, nabízí bohaté možnosti rozvíjení. Jeden můj učitel ale říká, že z recenze se má čtenář srozumitelně a přehledně dozvědět, o čem daná kniha je. Takže na řadě jsou základní informace: Pospíšilův sborník shrnuje

většinou nepříliš rozsáhlé texty různého ražení, které vznikly v posledních zhruba patnácti letech a byly již publikovány v rozličných periodikách. Jsou uspořádány do čtyř oddílů – (1) Nechat zapomenout srdce bolavý..., (2) Letem světem, (3) Hovory a (4) Literatura jako úděl. První oddíl je asi nejzamýšlenější, plný esejů a glos s přesahujícím významem; druhý má v sobě víc zápisníkového stylu, trochu novinářiny a připodotýkání. Zřejmě nejpřehlednější je třetí oddíl, shrnující několik rozhovorů, které Pospíšil vedl s domácími i zahraničními osobnostmi, například Z. Mauthausserem, J. Trzynadlowským nebo J. Michlem. Podobně barevná jako úvodní je i závěrečná část, jen svým zaměřením ukazuje více do vlastního Pospíšilova profesního hájemství, literatury. Texty, které zařadil autor až do závěru sborníku, jsou také jako jediné vybaveny odborným aparátem, seznámením literatury a poznámkami. Svým charakterem vědeckých studií se tak odlišují od ostatních esejisticky odlehčených článků. Celou publikaci uzavírá poznámka o autorovi, která vedle fotografie (Pospíšil opravdu na vraha nevypadá, jak snadno rozpoznal i věznicemi protřelý Švéd ze s. 48) a vědeckého curricula uvádí rovněž jeho nejvýznamnější publikace.

Pospíšilovu knížku není zapotřebí přečíst naráz. Možná by jí to víc uškodilo. Je to věc předurčená spíše k náladě, k situaci, k určitým okamžikům, pro které se něco z ní právě teď hodí. Pro jiné chvíle se bude hodit zase něco dalšího, a není důvod, proč si nepočkat. Do doby, než se vyčásí – pokud vůbec –, máme stejně času dost.

Břetislav Horyna

Lubomír Valenta: *Problémy analytické filozofie. Historický úvod (Počátky a první období od Frega po Carnapa)*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 223 s.

Docent katedry filozofie Filozofické fakulty na univerzitě v Olomouci L. Valenta představil výsledky svého dlouholetého bádání v oblasti novopozitivismu, logického pozitivismu, novorealismu, filozofie jazyka, logické syntaxe a sémantiky v souhrnné práci, kterou podřídil objasnění otázky, co je analytická filozofie. Mezi mnoha dalšími tituly k témuž nebo příbuznému tématu, které jsou k dispozici v češtině (např. J. Peregrin, *Logika ve filozofii, filozofie v jazyce*, 1992; W. v. O. Quine, *Hledání pravdy*, 1994; J. Nosek – J. Stachová, *Realismus ve vědě a filozofii*, 1995; P. Materna, *Svět pojmů a logika*, 1995; N. Goodman, *Způsoby světatorby*, 1996; P. Tichý, *O čem mluvíme*, 1996; P. Kolář, *Argumenty filozofické logiky*, 1999; P. Materna – J. Štěpán, *Filozofická logika: Nová cesta?* 2000; J. L. Austin, *Jak udělat něco slovy*, 2000; P. Kolář, *Pravda a fakt*, 2002; čítanky k analytické filozofii, vydávané J. Fialou, ad.) vyniká Valentův spis především svou didaktičností a otevřeností vůči čtenářům, kteří stojí na počátku seznamování s touto větví moderní filozofie nebo nepatří mezi její neochvějně stoupence. Ve Valentově textu se projevují pedagogické zkušenosti, získávané po celý život na různých typech škol, které ho dovádějí k čtivému, přímému vyjadřování, jasně sledujícímu svůj cíl. Nezaplétá se do rozvětvených odboček, poznámek, příkladů a dovysvětlování, jež mnoho analyticko-filozofických prací úspěšně proměňuje v bezvýhodné bludiště vzájemně proplétaných a křížících se tezí. Naopak se velmi užitečně drží základního kontextu a vyplňuje ho zásadními, důležitými, přesně strukturovanými poznatky a argumenty. Již jen tato skutečnost předurčuje Valentovu knihu ke strmé kariéře mezi vysokoškolskými učebnicemi analytické filozofie.

Autor svou práci rozdělil do šesti velkých kapitol, které dále člení podle daného tématu. Po obecné charakteristice analytické filozofie následuje výklad základů analytické filozofie u G. Frega, charakteristika anglického novorealismu, analýza Wittgensteinova *Traktátu*, pátou kapitolu tvoří rozbor logického pozitivismu a konečně v závěrečné části popisuje Valenta dějiny polské analytické filozofie.

Problém identity analytické filozofie začíná její předběžnou charakteristikou. Valenta považuje analytickou filozofii za specifický typ filozofického myšlení, který se vytvořil na přelomu 19. a 20. století z podnětu Alexiuse Meinonga a vedle fenomenologie a strukturalismu představuje třetí myšlenkový projev 20. století. Odlišnost od obou předchozích nespočívá tolik ve vázanosti na anglosaskou oblast, ale spíše v preferencích filozofů, kteří se analytické filozofii věnují: zpravidla jde

o přírodovědecky a matematicky fundované odborníky, kteří tímto způsobem naplňují svůj filozofický zájem. Sepětí analytické filozofie s vědou a její vědní ambice jsou zřejmé, právě na rozdíl od historicky, příp. antropologicky zaměřených filozofů, kteří zpravidla filozofii za vědu nepovažují a připisují jí více kulturologické charakteristiky. Přesto Valenta soudí, že autorita přírodovědeckých metod nepřerůstá v analytické filozofii ve scientismus a ani ho neimplikuje. Avšak ani samo označení tohoto typu myšlení za „analytickou filozofii“ není víc než synekdochické; značná část problémů, s nimiž se lze v celém tomto proudu setkat, spadá i do filozofie matematiky, do logiky, nebo se různě dotýká exaktních věd.

Ačkoli zakladatelský význam pro analytickou filozofii má Gottlob Frege, ve Valentově knize zaujmou především široké portréty anglických novorealistů. Pozornost, kterou věnuje E. G. Moorovi a především B. Russellovi, je v české literatuře nebývalá. Zejména kapitoly o Russellově teorii poznání a o jeho ontologii jsou ukázkou koncizního a přitom přesného vyjádření nejzávažnějších problémů soudobé filozofie v podání tohoto stoupence logického atomismu. V době ožívání novometafyzických, obvykle křesťanskou filozofií živěných „smyslů světa a života“ v „plnosti bytí“ na jedné straně a dialektických evolučních ontologií na straně druhé připomíná, že ontologické otázky jsou spojeny s problémy, které klade jazyk, a jsou proto řešitelné jen analýzou tohoto jazyka (s. 71).

Z mnoha důvodů pozoruhodné je také Valentovo připomenutí velké tradice polské analytické filozofie. Jakkoli se v posledních přibližně třinácti letech všichni tváříme, že filozofie existuje izolčně na západ od našich hranic a ještě nejlépe v zaoceánském americko-kanadském provedení, Valenta nechává zaznít myšlenky Lvovsko-varšavské školy, J. Łukasiewiczze, S. Leśniewského, T. Kotarbińskiego, K. Ajdukiewiczze i Alfreda Tarského. Polským filozofům, matematikům a logikům se podařilo vytvořit něco, co dějiny české filozofie neznají: původní, originální filozofickou školu, vlastní filozofickou koncepci, která znamenala nezaměnitelný přínos k rozvoji evropské filozofické tradice. Již to je dostatečný důvod k tomu, aby byla u nás, v zemi filozofických přejímek, výpůjček a defraudací studována mnohem hlouběji, než se dosud děje. Bez povšimnutí by neměl zůstat i respekt, jenž Valenta polské analytické filozofii prokazuje. Záslouhou některých polských kolegů zejména z univerzity v Katovicích, zvláště prof. C. Głombika, je polská filozofická veřejnost informována o dějinách i současnosti české filozofie nesrovnatelně kvalitněji, než česká strana o polské práci. Valentův přehled po Lvovsko-varšavské škole je jednou ze splátek dluhu, který v tomto smyslu vůči polské filozofii máme.

Kniha Lubomíra Valenty zůstává bez závěru. Nepotřebuje ho. Možná i proto, že sama kniha je svým způsobem závěrem k myšlence, kterou autor vyjádřil již v úvodní pasáži: „Součástí (...) zpochybňování kritické racionality je zkreslené hodnocení analytického myšlení, které je často představováno ve zjednodušené a zdeformované podobě, a proti němu je pak glorifikováno myšlení ‚hluboké‘, usilující o ‚pravé poznání‘, získané cestou do sebe zahleděné kontemplace a prázdné spekulace. Velice bych si přál, aby to, co jsem napsal, bylo chápáno jako protiváha každého podceňování solidní myšlenkové práce a aby přesvědčilo čtenáře, že filozofie může být činností, jež zaslouží respekt těch, kteří si vážící vědecké práce“ (s. 7). Milý Luboši, stalo se.

Břetislav Horyna

Vladimír Leško – Stanislav Hubík: *Človek, panstvo, komunikácia*, Prešov 2003, 229 s.

Monografie Vladimíra Leška a Stanislava Hubíka *Človek, panstvo, komunikácia* je výsledkem několikaleté slovensko-české filozofické spolupráce nad mimořádně závažným tématem, které má důležité sociálně kritické aspekty. Logicky spojuje historickofilozofický a systematický přístup k našemu vztahu k přírodnímu prostředí, protože se stále setkáváme s jeho dvěma podobami – historickou a současnou. Poučení historicko-filozofickou tradicí i soudobými filozofickými a environmentalistickými pracemi autoři navázali významným způsobem na předchozí práce k tomuto tématu, připomínám zde alespoň průkopnickou a podle mého názoru nedoceněnou monografii Jiřího Cetla, Stanislava Hubíka a Josefa Šmajse *Příroda a kultura* z roku 1990.

Knížka je rozdělena do dvou částí: „Filozofia, príroda, panstvo“ a „Hodnoty, spoločensvá, komunikácia“. V první i v druhé části věnuje monografie velkou pozornost teoretickému odkazu Reného Descarta a polemice s rozšířenou tezí, že právě Descartes je klasickým představitelem a dokonce viníkem panského poměru člověka k přírodě. Autoři ukazují, že tento druh panství je pouze jednou z forem panství člověka ve světě a že mu dějinně předcházely panský poměr člověka k člověku a panský poměr duše k tělu. Přehledně autoři z tohoto hlediska představují názory nejvýznamnějších osobností novověké evropské filozofie (kromě Descarta Bacon a Locke), francouzského osvícenství (Voltaire, Rousseau, francouzští materialisté) a německého idealismu (Kant, Fichte, Goethe, Schelling, Hegel). Mohl bych možná připojit, že na tuto linii navazuje i Marx v *Ekonomicko-filozofických rukopisech* z roku 1844, když v proslulé pasáži Odcizená práce ukazuje, jak odcizená práce převrací přirozený vztah člověka k přírodě.

Globální ekologická krize jako důsledek sociálně-politického, ideologicko-politického a technologicko-technického rozvoje naší civilizace byla filozoficky analyzována již v mnoha pracích. Autoři si jsou vědomi i toho, že úvahy o našem vztahu k přírodě se objevily dávno předtím, než se zhoršil stav životního prostředí. V systematické části práce se však zaměřují na ty myšlenkové reakce, které vyvolalo vědomí krize životního prostředí a které se utvářely od 60. let 20. století. Správně zdůrazňují, že tato reflexe panského vztahu člověka k přírodě má podobu reflexe etické, která otevřela cestu k etice životního prostředí. Tak došlo k situaci, kdy alternativa panského poměru člověka k přírodě nevznikala na základě vybudování nové ontologie (metafyziky), ale východiskem byla etická reflexe. Tento způsob přinesl otázku po vině, vinících, otázku kritérií a norem i problém způsobu nápravy: místo nesprávného a špatného vztahu k přírodě je třeba vytvářet vztahy správné a dobré. Autoři si všímají toho, jak filozofie od této etické reflexe postoupila k jejímu předpokladu – k reflexi axiologické, která znamená formulaci nových hodnotových základů ne-panského vztahu. Tato ne-antropocentrická axiologie pak konečně směřuje k rovině ontologické (u nás například v pracích Josefa Šmajse a Josefa Kroba), která přináší ontologickou revizi hodnotových a myšlenkových východisek evropské civilizace.

Podněty, které přináší soudobá filozofie, znamenají pro další teoretický rozvoj environmentální filozofie a etiky posun od paradigmatu reflexe k paradigmatu zkoumání a respektování vlastních komunikativních předpokladů a základů. Zavedením teze komunikativní diference neboli komunikativní diverzity vzniká možnost teoretického a snad i praktického překonání kritického vztahu.

Monografii *Človek, panstvo, komunikácia* s podtitulem *Panský pomer človeka k prírode* doplňuje rozsáhlý přehled literatury a anglické résumé. Doufám, že její nespornou vysokou teoretickou úroveň nesníží v očích čtenářů skutečnost, že po korekturách zůstalo v textu hodně zbytečných chyb v interpunkci i v některých dalších jménech a údajích (Kolářovský – Kolářský). Pro další filozofickou reflexi vztahu člověka k přírodě je totiž rozhodně v mnoha směrech mimořádně inspirativní teze v závěru práce, že panský poměr člověka k přírodě a ke světu je mj. důsledkem diskurzivní a epistemicky omezené komunikace a že jeho překonání předpokládá komunikativní procesy, které překročí nám dosud známé hodnotové a myšlenkové tradice. Zůstává ovšem otázka, jak lze tuto dobře míněnou, oprávněnou a zdůvodněnou teoretickou výzvu prakticky naplnit.

Jan Zouhar

Andrzej Kiepas: *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Katowice: Gnome 2000, 168 s.

Filosofie techniky je jedno ze stálých témat odborné práce Andrzeje Kiepase, profesora Institutu filozofie Slezské univerzity v Katovicích, kde působí od roku 1975, v současnosti ve funkci ředitele. Mezi jinými publikoval k otázkám teorie techniky monografie *Věda-technika-kultura* (Katowice 1984), *Úvod do filozofie techniky* (Katowice 1987), *Technik und menschliches Interesse* (Varšava 1991) nebo *Morální výzvy vědy a techniky* (Katowice – Varšava 1992). Knížka *Člověk a dilemata filosofie techniky*, jak asi lze přeložit do češtiny název originálu, je tudíž prací organicky navazující na dosavadní autorův vývoj a shrnující jeho postoje.

Kiepas je historik filosofie, proto i jeho výzkum nachází své těžiště v problematice dějin filoso-

fie techniky. Tuto skutečnost snadno odečteme i z problémové struktury práce. Knížka se skládá ze dvou velkých oddílů – „Oblast zájmu a hlavní problémy současné filosofie techniky“, kde se autor vyrovnává s napětím mezi tradičními pojetími filosofie techniky a nejnovějšími variacemi uchopování technické racionality ve filosofii, a „Paradigma zodpovědnosti a vztahy mezi člověkem a technikou“. V této druhé části klade Kiepas těžiště do výzkumu morálních aspektů vědy a techniky, které předkládá spíše v zrcadle jejich vývoje v rámci dějin filosofických stanovisek k dílčím oblastem krizových projevů techniky, jež jsou všechna zářímována společným motivem zodpovědnosti.

Zřejmě výchozím podnětem pro Kiepasovu publikaci je jeho zjištění, že filosofie techniky prochází v posledních letech jistou oborovou krizí, jež nezůstává beze stop ani v oblasti terminologického rozpracovávání souvisejících problémů. V oblasti filosofie techniky se projevují excentrické tendence vedoucí ke vzniku početných relativně samostatných výzkumných proudů, které se zabývají stavem a perspektivami informační společnosti, problematikou životního prostředí ve vztahu k rozvoji vědy a techniky, kulturologicko-antropologickými otázkami, ad. Znakem, který je spojuje, je sociologizace zřetelů, pod nimiž jsou základní problémy celého tohoto okruhu kladeny. Výsledek nejnovějšího vývoje se pak blíží spíše konstituování sociologie techniky než oborovému posilování kompetencí filosofie techniky; ta se ubírá více cestou k dílčím, stále specifikovanějším otázkám, které jsou mnohdy tematizovány bez toho, že by byly k filosofii techniky vůbec zařazovány.

Podle Kiepase tento z hlediska filosofie techniky nepřiznivý vývoj pomalu končí. Nepřehlednost zakódovaná v obrovském množství publikací s civilizační, vědní a technickou tematikou sama vyvolává tlak na nové usoustavnění, jež podle autora vede k normativnímu obratu (s. 5), jehož vyústěním může být, jak Kiepas očekává, vznik nového paradigmatu soudobé filosofie techniky. Jeho příznačným rysem by měla být další antropologizace problému filosofie vědy, uvedení celkového kontextu techniky (a nepochybně i vědy) do relace, jejímž vztažným bodem bude člověk a kultura. Idea člověka v soudobém světě tudíž bude koncipovaná s přihlédnutím k tomu, jaké jsou důsledky technického a potažmo civilizačního rozvoje.

Kiepasova studie se formulacemi těchto předpokladů dostává do striktní závislosti na tom, jakou formu racionality bude s to spojit s očekávaným novým paradigmatem. Naproti většinou stabilizované tradice polské filosofie se Kiepas přihlašuje k tomu, co sám označuje jako „postmoderní budoucnost racionality“ (s. 24). Pracuje s temporálně pochopeným protipólem moderny, která tvoří minulost daného, historicky již překonaného typu racionality, a postmoderny vyložené jako budoucnost spojená s novým typem racionality. Poněvadž časový výklad termínů, jako jsou moderna, první moderna, pozdní moderna či postmoderna již před delší dobou ztratil filosofickou relevanci a zmiňované výrazy se zpravidla interpretují pomocí svých předmětových a sémantických souvislostí, jeví se autorovy rozborů sporně. Rovněž odborná literatura, o kterou se v těchto místech své práce opírá, nemívá jednoznačný ohlas. Zde mám na mysli především známou studii C. P. Snowa z r. 1959 o dvou kulturách myšlení a vědecké revoluci, která předpokládá oddělené působení sfér přírodovědného a humanitního myšlení bez možnosti zásadní komunikace mezi nimi. S narážkou na jméno jejího autora byla tato představa již v 70. letech minulého století označována za „loňský sníh“. V souvislosti s Kiepasovou kritikou segmentace a autonomizace různých typů (vědní) racionality by rovněž bylo na místě očekávat rozsáhlejší diskusi o instrumentálním poosvicenském typu myšlení, jak ho definovala frankfurtská škola, zejména M. Horkheimer. Kiepasem zmiňovaný názor, že Horkheimerova a Adornova stanoviska k instrumentalizaci moderní racionality lze pokládat za počátek „postmoderní dekonstrukce rozumu“, by patrně rovněž zasluhoval polemiku spojenou s objasněním samotného slovního spojení „postmoderní dekonstrukce rozumu“, které zůstává pozoruhodně nejasné.

Druhá část knihy věnovaná analýzám zodpovědnosti ve světě moderní vědy a techniky má po nejvíce ráz sebraných esejů. Ve volné návaznosti se seznamujeme s dějinami pojmu zodpovědnost ve filosofii 20. století, s typickými názory na to, co zodpovědnost vlastně znamená, s několika oblastmi, v kterých má zodpovědnost tvořit hlavní vodítko lidského jednání, a posléze s problémem zodpovědnosti ve sféře aplikované etiky. V této nabídce je zahrnut i neuralgický bod vztahů vědy, techniky a zodpovědnosti za reálné i potenciale možné praktické jednání, ochrana životního

a přírodního prostředí. Kiepas svou úvahu na toto téma nadepsal „Zodpovědnost a ekologická krize – aspekty spolupráce“, což naznačuje, že obhajuje pozici nevyhnutelné radikální změny stávajících vztahů mezi člověkem a přírodou na jedné straně společně se zachováním všech pozitiv, které s sebou přináší pokroky a objevy v oblasti vědy, techniky, hospodářství a civilizace na straně druhé.

Autor si samozřejmě uvědomuje – řečeno eufemisticky – jisté obtíže, které takový přístup v sobě obsahuje a jimž se nelze vyhnout. Domnívá se, že určitou možnost, jak je usmířit, nabízí koncepce tzv. bioregionalismu, s níž pracovaly některé ekologické teorie již v polovině 70. let 20. století. Jde o spojení různorodých prvků biologického původu s umělou industriální lidskou kulturou, avšak o spojení, jež nemá apriorně stanovený, jakoby normativní výměr, ale podléhá rozmanitosti příznačné pro určité regiony s jejich biologickými charakteristikami a specifickými kulturními tradicemi. Pro Kiepase je důležité, že v této teorii není subjekt nárokován universalizovanou zodpovědností za svět či přírodu jako celek, ale jeho aktivity se mohou vztahovat ke konkrétním potřebám konkrétního regionu; i zodpovědnost se tak konkretizuje.

Kniha polského filosofa A. Kiepase bude zřejmě do značné míry záležitostí vkusu. Ve srovnání s českými příspěvky k filosofii techniky je více historizující, zaměřená na kořeny a zdroje soudobého filosofického myšlení o technice, nestylizuje se scientisticky, ale zůstává spíš na půdě klasické filosofické narace. Přináší hodně informací, které často zůstávají v rovině deskripce, mnohem méně jsou vzájemně komparovány. Asi i proto obsahuje mnoho otázek, na něž, zdá se, nemá odpovědi.

Břetislav Horyna

Brian Fay: *Současná filosofie sociálních věd (multikulturní přístup)*, Praha: SLON 2002, 324 s.

Fayova kniha vychází v edici studijní texty a je tedy učebnicí. Nutno konstatovat, že učebnicí dobrou a v jistém smyslu netradiční. Není přehledem směrů, které v sociálních vědách působí a není ani výčet metod, jež tyto vědy používají. Je spíš zkoumáním přístupů a problémů, které se v souvislosti s předmětem zkoumání sociálních věd mohou vyskytnout v současné době. Tuto dobu Fay v Úvodu charakterizuje jako dobu, v níž se vyčerpala diskuse o postavení sociálních věd (o otázku jejich vědeckosti) mj. i proto, že přírodní vědy ztratily na prestiži jako vzor objektivního vědění. Zároveň změny v dnešním světě vedly podle Faye k tomu, že základní otázkou pro filosofii sociálních věd se stala otázka, „zda je možno porozumět jiným – zejména jiným, kteří jsou odlišní, a pakliže ano, co takové porozumění obnáší“ (s. 15).

Kromě již zmiňovaného úvodu obsahuje Fayova kniha deset kapitol, které jsou vždy uvedeny otázkou, např. Musíme být tím, koho chceme znát? (kap. 1), Musíme předpokládat, že jiní jsou racionální? (kap. 5) nebo Žijeme příběhy, nebo je pouze vyprávíme? (kap. 9), v nichž autor rozebírá takové základní pojmy jako je solipsismus, (sociální) atomismus, holismus, perspektivismus, racionalismus, interpretativismus, intencionalismus, nomologismus, narativismus a objektivismus, a závěrečně shrnutí. Je doplněna obsáhlou bibliografií, na niž se v každé kapitole odvolává část nazvaná Další četba, a rejstříkem.

Podle Faye dosavadní filosofie sociálních věd vycházela z dualistického přístupu k jednotlivým problémům, s nimiž se člověk snažil se pochopit společnost setkával. Tyto dualismy vypočítává v závěru, kde jich našel šestnáct. Jsou to takové pojmové dvojice jako já – jiný, atomismus – holismus, autonomnost – tradice, aktivní činnost – sociální systém, význam – příčina, relativismus – objektivismus aj. Považuje takové dualistické myšlení za škodlivé a pokouší se je nahradit myšlením, které označuje za dialektické a které se podle jeho názoru vyznačuje překonáváním a vzájemným doplňováním protikladů. Jenom takové myšlení, je podle jeho názoru právo současnému složitému světu a jen ono nám může zprostředkovat jeho pochopení a umožnit, abychom se v něm aktivně vyznali. V jeho chápání filosofie sociálních věd hrají velkou roli pojmy interpretace, význam a intencionalita.

V prvních dvou kapitolách Fay rozebírá problematiku identity člověka a možnosti porozumění jiným lidem. Poukazuje na to, že člověk není osamocenou individualitou a že jak jeho konstitutio-

vání, tak vytváření jeho schopnosti rozumět jiným je umožněno tím, že žije spolu s jinými lidmi. To však neznamená (třetí kapitola), že platí „holistické“ stanovisko, které člověka vykládá jenom z jeho kultury a společnosti. Společnost a kultura se skládají z jednajících lidí, kteří je ve vzájemném dialogu a někdy i konfliktu aktivně přetvářejí. Už to umožňuje Fayovi odpovědět negativně na otázku, zda lidé různých kultur žijí v různých světech (čtvrtá kapitola). Naopak, „musíme předpokládat, že s nimi sdílíme jednoduché pravdy o světě, způsoby uvažování“ (s. 110). Hlubším rozbořením tohoto problému se zabývá následující kapitola, jejímž předmětem je racionalismus. Fay tento termín chápe ve slabším smyslu než je obvyklé, nicméně se domnívá, že předpoklad racionality je nutný k tomu, abychom vysvětlili psychické stavy jednajících lidí. Dospívá opět k předpokladu zásadní jednoty lidí – principu humanity R. Grandyho, který však ještě rozšiřuje o požadavek explicitního chápání kulturní rozmanitosti. Tím se ovšem z jiného konce vrací k otázce položené v kapitole čtvrté a ptá se, zda musíme jiné chápat z jejich vlastního hlediska (kapitola šestá). Jeho odpověď opět sjednocuje možné protikladné reakce: Ano, musíme znát význam, který příslušníci jiných kultur přisuzují určitým jevům, avšak při výkladu tohoto významu můžeme používat pojmy, jimiž nás vybavila naše kultura. Odtud přechází Fay k otázce významu, jíž je věnována sedmá kapitola. V této souvislosti se zabývá i gadamerovskou hermeneutikou a poukazuje na to, že je důležité rozlišit mezi záměrem jednání a důležitostmi jednání. Gadamerovská hermeneutika se podle jeho názoru věnuje pouze druhému aspektu. Na otázku po významu však musíme odpovědět tak, že budeme brát ohled na oba její aspekty.

Další kapitola se zabývá vztahem nomologismu a historismu, což je pro filosofii a metodologii sociálních věd klasická problematika. I když Fay připouští, že v sociální vědě je možno vytvořit přístupy, které by umožnily objevit zákony, jimiž se řídí lidské chování, připouští také, že nomologické vysvětlení zde nemusí být dostatečné, a to ze tří důvodů: 1. sociálního vědce mohou zajímat události jako takové, 2. lidské výtvořky jsou nehomogenní a otevřené, 3. jeden historický zákon nemusí zahrnovat celý historický proces, ale pouze jeho část. Historismus naproti tomu poskytuje vysvětlení vzniku události, ale už nemůže nabídnout předpověď.

V deváté kapitole se Fay věnuje narativnímu realismu a narativnímu konstruktivismu, tj. otázce, zda narativní příběhy existují v lidském světě jako takovém, nebo zda je vytváříme v momentu, kdy o nich vyprávíme. I zde nachází kompromisní stanovisko: „Příběhy jsou žité, protože aktivita člověka má neodmyslitelně narativní povahu a formu: jednáním ‘splétáme minulost a budoucnost dohromady’. Příběhy jsou ale také vyprávěné, protože zpětně můžeme porozumět narativním vzorcům, které jsme v té době nechápali“ (s. 236).

Také kapitola desátá se zabývá klasickým tématem, a to problémem objektivismu. Poukazuje na to, že nikdy nemůžeme s jistotou tvrdit, které z teorií jsou skutečně pravdivé a které ne (= Fayovo pojetí falibilismu) a odtud vyvozuje, že skutečnou objektivitou je kritická intersubjektivita založená na poctivém vědeckém výzkumu a otevřenosti dalším hlediskům a objevům a důsledně se bránící předsudkům. Vědec, který je v tomto smyslu objektivní, si nejen musí být vědom své sociální situovanosti, ale musí ve svém díle nechat zaznít i hlasy jiných.

Závěrečná kapitola je věnována nejenom retrospektivě, ale také úvaze o tom, čemu nás může naučit multikulturní filosofie sociálních věd, tak, jak byla pojata ve Fayově knize. Vrcholí dvanácti zásadami multikulturální sociální vědy, v nichž Fay nejen shrnuje své názory, ale vyhraňuje i své stanovisko uvnitř multikulturalismu a svým způsobem se situuje také vůči postmodernismu v tom smyslu, že odmítá plochý relativismus nebo pouhou úctu k těm, kteří jsou odlišní. Požaduje nejenom pochopení, ale také kritický postoj, aktivitu, schopnost nejenom učit se, ale také učit poskytovat „a nakonec měnit a rozšiřovat obzory sobě i jim“ (s. 289).

Fayova kniha je pro studenty sociálních věd i pro vědecké pracovníky v těchto oborech rozhodně zajímavým čtením. Nemusíme souhlasit se vším, co tvrdí, můžeme poukazovat na výlučně nebo téměř výlučně anglofonní východiska knihy, avšak pravda je, že Fay se pokouší sympaticky zaujatečně odpovědět na řadu problémů, na něž sociální věda v moderním světě bezesporu naráží. Dobrý dojem z knihy je umocněn hezkým překladem Jany Ogrocké i tím, že si vydavatelé dali práci s nalezením českých ekvivalentů Fayem uváděné literatury (pokud existují). Fay nenahradí klasické příručky metodologie, filosofie nebo dějin pojetí sociálních věd, ale užitečným způsobem je doplní.

Ivana Holzbachová

Georg G. Iggers: *Dějepisectví ve 20. století (od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě)*, Praha: Nakl. Lidové noviny 2002, 177 s.

Georg Iggers se narodil v Německu, ale vystudoval a vědecky působí v USA. Jeho nejznámější práce se týkají evropské a zvláště německé historiografie. Působí tak jako jakási spojnice mezi evropskou a americkou kulturou. Recenzovaná práce navazuje zejména na *New Directions in European Historiography* (1975). Současná kniha reaguje na nové trendy v západní historiografii, které lze stručně označit jako „postmoderní výzvu“. Tu vidí Iggers jednak v popření osvícenské myšlenky historické kontinuity, jednak v popření ideálu objektivitě, které vrcholil tvrzením, že v podstatě neexistuje zásadní rozdíl mezi historií a fikcí.

Kromě dvou předmluv a úvodu má kniha tři části: 1. Raná fáze: Ustavení historie jako profesionální disciplíny; 2. Střední fáze: Výzva sociálních věd; 3. Dějepisectví a postmoderní výzva. Kniha je zakončena Závěrečnými poznámkami. Iggers se zabývá především německým, francouzským, anglickým, americkým a italským dějepisectvím. Okrajově se mihne dějepisectví polské, což ovšem vypovídá něco o tom, že v rámci tzv. socialistických zemí právě ono dosahovalo mezinárodního ohlasu.

V první části Iggers zkoumá dějepisectví od vzniku tzv. klasického historismu po rozvoj hospodářských a sociálních dějin zejména v Německu a USA. Začíná založením Berlínské univerzity v roce 1810 a myšlenkami W. v. Humboldta o vzdělání. Záhy přechází k rankovskému dějepisectví. Přijetí německého modelu přineslo odklon od široce pojatých kulturních dějin, jak se praktikovaly např. ve Francii, k úzce omezeným dějinám politickým. Pro druhou polovinu 19. století byla charakteristická profesionalizace dějin, která se však paradoxně pojila s jejich ideologizací (ve smyslu důrazu na národní hodnoty). Objevuje se historismus, který je svým způsobem filozofií, právě tím, že zdůrazňuje přesvědčení, že dějiny mají jistý smysl, který lze odhalit díky historikově práci. Historie se tak stává jediným možným způsobem zkoumání společnosti. Na přelomu 19. a 20. století došlo ke krizi historismu, což se mj. projevilo tzv. sporem o Lamprechta, jehož pokus o spojení historiografie se sociálními vědami byl v Německu celkem jednoznačně odmítnut.

Jiná byla situace ve francouzském a americkém dějepisectví, které se ke spolupráci se sociálními vědami odhodlalo, aniž ovšem popřelo starší historické tradice zdůrazňující metodologickou přesnost historiografie a přesvědčení, že tato věda je vázána na kritické zpracování pramenů. I francouzští a američtí historikové chápali dějiny jako jednotný proces, který se ubírá stále kupředu.

Také v Německu se ovšem objevil zájem o sociální a hospodářskou historii, jejímž průkopníkem byl Gustav Schmoller. Zároveň se uplatnil pokus o zavedení hlubšího filozofického zdůvodnění historických disciplín, které nalezneme zejména v pracích badenských novokantovců W. Windelbanda a H. Rickerta a také velké postavy německého dějepisectví, sociální vědy a filozofie, Maxe Webera. „Weber, vycházející z novokantovské tradice, zavrhuje představu o kauzalitě obsažené v objektivní skutečnosti a hledá ji spíše v kategoriích a pojmech vědeckého myšlení... Zatímco každá věda je podmíněna kulturou, ze které vychází, je jejím metodám vlastní jistý stupeň platnosti a objektivitě, který přesahuje hranice jednotlivých společností a kultur“ (s. 44).

K sociálním a hospodářským dějinám se přihlásila i americká Nová historie, která postupně až do sedmdesátých let 20. století využívala stále více kvantitativních metod a počítačových modelů, což samo vzbudilo metodologickou diskusi týkající se možnosti a významu kvantifikace.

Popis střední fáze vývoje zahajuje Iggers rozbořením vzniku a názorů francouzské školy *Annales*. Jejich zásluhu vidí mj. v tom, že zdůraznili relativitu a mnohovrstevnost času (F. Braudel) a že zapojili zkoumání dějin do celku kultury, přičemž ovšem si historiografie nárokovala vedoucí místo mezi vědami, které se tímto výzkumem zabývaly. Nevytvořili však žádnou teorii dějepisectví. S odklonem od lineárního pojetí času se rozpadla i víra v pokrok a přesvědčení o nadřazenosti moderní západní kultury, které byly pro starší dějepisectví charakteristické. Iggers zkoumá změny v chápání historikovy práce, jež byly příznačné pro jednotlivé generace historiků školy *Annales* a rozebírá důvody přitažlivosti této školy, které vidí ve víře v možnost objektivního vědeckého poznání a zároveň v metodologické otevřenosti *Annales* (např. i výzkumu symbolického, antropologického apod.).

Německé historické bádání šedesátých let nelze podle Iggerse pochopit bez intelektuálního dědictví německé klasické kultury, idealistické filozofie a katastrofického vývoje Německa v první polovině dvacátého století. Nová generace německých vědců navazovala na německou společen-

skovědní tradici, zejména na M. Webera a jeho prostřednictvím i na Marxe, a také proto se snažila o úzké sepětí mezi politikou a společností. Při popisu této etapy vývoje vystupuje u Iggerse do popředí zejména postava H.-U. Wehlera. Ten se pokusil vytvořit základy „historické sociální vědy“. Navazoval přitom úzce na Frankfurtskou školu, ale také na M. Webera. Přejal jeho myšlenku o prolínajících se silách politického panství, hospodářství a kultury. Z podobných zdrojů vychází bielefeldská škola (na univerzitě v Bielefeldu založené roku 1971). Iggers dále rozebírá předmětové zaměření německé historiografie od pokusů zvládnout problematiku vzniku a významu nacismu, přes zkoumání procesů modernizace a moderních sociálních dějin k historii kultury vztážené ovšem i nadále k historii dělnictva a později žen.

Součástí druhé části je i rozbor marxistické historiografie, kterou Iggers zkoumá nejprve obecně, a přitom ukazuje, že Marx pracoval s dvojitým odlišným pojetím vědy: jedno se blížilo pozitivistickému, druhé využívalo pojmu „dialektika“. Dále se věnuje novější marxistické historiografii. Varuje před pokusem chápat ji jako jednotný proud. Nejenže se liší marxismus v tzv. socialistických zemích a marxismus na Západě, ale i uvnitř těchto proudů nalézáme významné odlišnosti. Konkrétně se Iggers zabývá polskou historiografií (W. Kula, J. Topolski) a pak zejména marxistickým dějepiscetvím ve Velké Británii (časopisy *Past and Present* a *History Workshop* a historikové, kteří se shromáždili okolo nich). Rozebírá hlavně knihu E. P. Thompsona *Utváření anglické dělnické třídy* (1963), v níž se její autor pokouší přistupovat k problému z kulturních pozic a hledat „lidskou tvář“ dělníků. Thompson odmítá tři základní marxistické koncepty: primát hospodářských sil, myšlenku objektivitu historické metody a ideu pokroku.

Poslední velký oddíl Iggerovy práce se týká postmoderní výzvy. Ta byla ohlášena návratem k narativnímu dějepiscetví, přinesla kritické přehodnocení vědecké racionality a odmítnutí víry v pokrok. To vše bylo obsaženo v článku L. Stonea, uveřejněném v časopise *Past and Present* v r. 1979. Důsledkem změny názorů na předmět a metody historické práce byl mj. přesun od makrohistorie k mikrohistorii a k dějinám všedního dne: „Dějiny se měly obrátit k podmínkám každodenního života a ke způsobům, jak byly vnímány prostými lidmi“ (s. 96). Iggers popisuje, jakými cestami se uskutečňoval tento přesun v jednotlivých národních historiografiích, zejména francouzské, německé, anglické a italské (C. Ginzburg a G. Levi). Mikrohistorie neměla nahradit makrohistorii, ale byla chápána jako její nezbytný doplněk, který měl vrátit dějinám jejich „lidskou tvář“. Přitom se musela vyrovnat s mnohými metodologickými problémy.

V rámci postmoderního vývoje dochází i v historii k tzv. lingvistickému obratu. Zde se Iggers obrací zejména k práci H. Whitea a na základě jeho popudu pak zkoumá další názory, které historiografii redukuje především na text, jenž nemá vztah k vnější skutečnosti (zejména ve Francii a USA). Tvrdí však, že i když tyto názory měly mezi historiky zabývajícími se sociálními a kulturními dějinami velký ohlas, nešli tito historikové tak daleko, aby se vzdali názoru, že mezi jazykem a vnějším světem existuje souvislost. Lingvistický obrat jim spíše pomohl k překonání myšlenky primátu hospodářství. Využívají lingvistickou analýzu jako důležitý doplněk sociálních, kulturních a politických dějin.

V devadesátých letech je podle Iggerse již cítit jakási reakce na postmodernistický obrat. Zároveň se historiografie po svém vyrovnává s politickými změnami, které jsou charakteristické pro tuto dobu. Není to jen rozpad „socialistického tábora“, ale i vývoj v zemích tzv. třetího světa, které, jak se stále více ukazuje, odolávají modernizačním tendencím. V historiografii devadesátých let se objevil jednak pokračující odklon od kvantitativních metod a naopak nadšení pro antropologické přístupy a dále se mění časové zaměření: místo zájmu o středověk a raný novověk se do popředí dostávají dějiny moderního a soudobého světa. To se projevuje mj. i zakládáním nových časopisů (např. *Historische Anthropologie*, 1993) nebo reorganizací starších (např. od 1994 změna podtitulu *Annales z Économie, société, civilisation* na *Histoire, Sciences sociales*).

V Závěrečných poznámkách shrnuje Iggers základní tendence ve vidění dějin v historiografii posledního období. Je to podle něho zejména posílení komplexnosti pohledu. Z toho plyne i rozšíření repertoáru metod, jež má historik k dispozici. V žádném případě to však podle Iggerse neznamená, že by se historikové vzdávali myšlenky, že se historické dílo vztahuje ke skutečnosti.

V úplném závěru se Iggers vyslovuje k osvícenskému dědictví v dnešním světě. Konstatuje, že ačkoli se v průběhu posledních staletí a desetiletí stále více ukazuje, jak zjednodušující byly někte-

ré osvícenské myšlenky, mají nám po kritickém přehodnocení – k němuž inspiroval mj. i postmodernismus – stále co říci: „Alternativou k osvícenskému programu, třebaže korigovanému, je pouze barbarství“ (s. 136).

Stejně jako poslední slova Iggersovy knížky je i celé toto jeho dílo nejenom popisem stavu věcí, ale také vyjádřením určitého stanoviska: přesvědčení, že přes všechny změny v předmětu současné historiografie a jejích metodách, změny, které koneckonců vedou k rozšíření a prohloubení pohledu na dějiny, historiografie neztrácí ze zřetele skutečnost, že se nemění ve vyprávění, které by bylo totožné s fikcí. Snaží se být práva složitosti dějinné skutečnosti. To s sebou samozřejmě přináší problémy nejenom pro historiky, ale také pro ty, kdo jejich výsledků využívají. Ale to už je úděl každého poznání, které chce být poznáním skutečným.

Jako popis je Iggersova práce užitečným shrnutím současných tendencí v evropské a americké historiografii. Lze ji možná vytýkat přílišnou stručností a zaměřením pouze na některé země (o střední a východní Evropě se sotva zmiňuje a španělsky mluvící země vypadly úplně), ale jsou to země, které i nás většinou nejvíce zajímají.

Ivana Holzbachová

Proclus: *On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi)*. Greek text with introduction, translation, and commentary by H. S. Lang and A. D. Macro, Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press 2001, xii + 189 s.

Recenzovaná publikace představuje od starověku první úplné vydání Proklovy knihy. Kromě toho, že se jedná o první edici celého textu, včetně prvního argumentu (který ve starších edicích chybí), jde i o první úplný moderní překlad do angličtiny. *De Aeternitate Mundi* bylo dosud vydáváno bez prvního argumentu, který se v řeckém originále nedochoval. Je ovšem k nalezení v arabském překladu. Zbytek Proklovy knihy je zachován v úplnosti v polemice Johanna Filopona, teologa ze 6.–7. století n.l. (*Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta XVIII solutiones* nebo jen *De Aeternitate Mundi contra Proclum*). Ten před svým výkladem vždy uvádí Proklův argument, který poté rozebírá a vyvrací. Řecký text druhého až osmnáctého argumentu je tak dochován velmi dobře a úplně (jedná se o jediný základní rukopis z přelomu 9.–10. století). Standardní edici je Rabeho vydání u Teubnera (Lipsko 1899). Recenzovaná kniha tak sestává z bilingvního, řecko–anglického vydání Proklova textu, opět bilingvního, arabsko–anglického textu prvního argumentu s úvodem od J. McGinnise a renesančního latinského překladu Gaspare Marcella Montagnese (Benátky 1551; otištěn bez komentáře i překladu). Jedná se tak o první úplné a kritické vydání Proklova díla založené na standardní edici. Každý argument je uveden synopsí a doplněn bohatým poznámkovým aparátem, který se zaměřuje na vyčerpávající odkazy a referenční ke starověkým autorům, ale také na vztah k ostatním Proklovým dílům.

Zároveň se jedná o první překlad celého Proklova díla do moderního jazyka (Taylorův překlad do angličtiny z roku 1825, repr. např. 1987, je starý, nepodložený moderní edicí a neobsahuje první argument).

Překladaťelé upozorňují, že vzhledem k obtížnosti a specifičnosti Proklova stylu a terminologie byli nuceni upřednostnit čitelnost a srozumitelnost překladu před jeho absolutní (lingvistickou) přesností. Na podobný problém ovšem upozorňují i ostatní angličtí překladaťelé Prokla (E. R. Dodds, G. R. Morow, J. M. Dillon). Složitost překládání Prokla pak demonstrují na čtyřech konkrétních příkladech, které se týkají zejm. terminologie (jedná se o výrazy *kosmos* a *to pán, démiurgos*, termíny pro vznikání a konečně o vztah pojmů *agenétos* a *afihartos*).

Lang a Macro postupují ve své knize tradičním způsobem, což znamená, že před textem samotného starověkého díla nalezneme rozsáhlý úvodní výklad podávající četné cenné a fundované informace zejména o pozadí diskuse o věčnosti světa. Oproti vcelku zakořeněné představě, že tato Proklova kniha je snad polemikou proti křesťanům, autoři připomínají, že není důkazu, že by Proklos napsal cokoliv jako polemiku proti křesťanským myslitelům – spíše psal proti ostatním interpretům Platóna. Proto se stavějí skepticky k jakýmkoliv „zakódovaným protikřesťanským zprávám“ v Pro-

klových dílech. Spíše tedy je nutno vidět tento vztah obráceně: křesťané reagovali na Proklovy filosofii – a díky tomu se nám předkládané dílo dochovalo, byť skrze Filopapovo „vyvrácení“.

Dále je připojen stručný přehled vztahu mezi aténskou a alexandrijskou novoplatónskou školou (s upozorněním, že v čele obou stáli ve stejnou dobu žáci Syriana – tedy Proklos a Hermeias). Důležitě je upozornění, že ani v době křesťanských scholarchů v Alexandrii nebyla filosofie ve škole ovlivňována vírou.

Střet křesťanství a pohanství je demonstrován na problematice hlavního tématu Proklovy knihy, tedy na otázce věčnosti světa. Zatímco názory starověkých myslitelů byly různé, byť většinou obhajovaly věčnost světa, křesťanští autoři si za svůj standard zvolili právě Filopapa a jeho polemiku s Proklem. Proklův výklad pak v každém z argumentů explicitně či implicitně dokazuje věčnost světa na pozadí různých témat (čas, věčnost a neustálost, vzor a obraz, kauzalita, vznik a zánik atp.). Prameny jsou mu přímo či zprostředkovaně Platónův *Timaios* a Aristotelovy *Fysika* a *De Caelo*. Metoda výkladu je dle editorů srovnatelná s postupem v *Základech teologie a Komentáři k Euklidovi*, tedy užití matematiky při dokazování filosofického problému.

V souladu s klasickými postupy se úvodní kapitoly věnují i starověkému kontextu a vývoji myšlenky o věčnosti světa od Staré Akademie do Prokla (samostatná kapitola se pak věnuje Plútarchovi a Attikovi, resp. Proklovým námitkám k jejich názorům). Důraz je kladen na vývoj interpretace *Timaiá*, „which was perhaps the single most important dialogue for Platonists“ (s. 18). Kořeny názorové různosti starověkých autorů pak editoři spatřují v nejednotnosti Staré Akademie, která nevytvořila jedno dogma týkající se výkladu *Timaiá*. Editoři tak rozlišují tři základní přístupy pohanských autorů k otázce věčnosti světa: svět má počátek i konec (na základě *Timaiá*); svět je věčný, bez počátku a konce (na základě Aristotelovy *Fysiky* VIII,1); a konečně je tu stoické učení o opakovaných vznikách a zánicích světa. Připomíná se i Proklova (již výše zmíněná) kritika Plútarchova chápání problému věčnosti světa v jeho *De Animae Procreatione in Timaeo*.

Z obecných myšlenek bych si zde dovolil upozornit zejména na autory zmíněný rozdíl mezi starověkým a současným chápáním filosofické práce: moderní filosofie se vyznačuje snahou o originalitu (mnohdy snad za každou cenu) a individualitu. Oproti tomu starověk (připomínají Lang a Macro) se (zejména u Prokla a ostatních novoplatóniků) soustředil spíše na práci s fixovanou formální strukturou.

Závěr textu exkurzu do starověkého chápání otázky věčnosti světa pak zní: standardní interpretace *Timaiá* v platónské tradici je, že dialog ukazuje věčný kauzální (a tedy nečasový) vztah.

Dva odstavce textu jsou dále věnovány vlivu Proklova *De Aeternitate* na pozdější myslitele, tj. křesťanské, arabské a renesanční. Obě posledně jmenované etapy jsou v knize zastoupeny i textem, neboť první argument Proklova díla se dochoval pouze v arabském překladu; renesanční zkoumání pak zůstalo v moderní době opomíjeno, a proto autoři doplňují závěr knihy latinským překladem Proklových argumentů.

Délka jednotlivých argumentů v originále je různá.

1. argument	34 řádky (arabské)	10. argument	39 řádků
2. argument	12 řádků (řeckých)	11. argument	28 řádků
3. argument	34 řádky (1 stránka)	12. argument	17 řádků
4. argument	22 řádky	13. argument	35 řádků
5. argument	21 řádek	14. argument	52 řádky
6. argument	19 řádků	15. argument	30 řádků
7. argument	13 řádků	16. argument	64 řádky
8. argument	33 řádky	17. argument	42 řádky
9. argument	24 řádky	18. argument	109 řádků

Srovnáme-li Taylorův překlad a recenzovanou edici, je možno vytknout několik hlavních rozdílů. Co se zejména týká standardní Proklovské terminologie, není dosud ani v moderní angličtině ujednocená. Rozdíly terminologie Taylora a edice Lang – Macro jsem si dovolil ukázat na následujících příkladech (samozřejmě se nemůže jednat o vyčerpávající výčet):

Taylor	Lang – Macro	řecky
a fabricator; Demiurgus	the demiurge	<i>ho démiurgos</i>
animal itself	the living being itself	<i>autozoon</i>

Taylor	Lang – Macro	řecky
artificer	demiurge	<i>ho démiurgos</i>
consubsistent	simultaneous	<i>hama</i>
contraries	opposites	<i>ta enantia</i>
contrary	opposite	<i>enantion</i>
efficiency – non-efficiency	making - not making	<i>to poieín - to mé poieín</i>
existence	being	<i>eínai</i>
foreign	extrinsically, different	<i>allotrion</i>
fountain and principle	origin and source	<i>pégé kai arché</i>
immovable	unmoved	<i>akinéton</i>
immutable	unchanged	<i>ametabléton</i>
in energy - in capacity	actually - potential	<i>kat energeian – dynamei</i>
intemediate nature	indifferent	<i>adiaforos</i>
mutation	change	<i>metabolé</i>
paradigm	pattern	<i>to paradeigma</i>
perfect - imperfect	complete - incomplete	<i>teleios - atelés</i>
perpetual	always; eternal	<i>aei</i>
self-motive	that which moves itself	<i>to auto hauto kinún</i>
the image	a copy	<i>hé eikón</i>
the once; at a certain time	what is sometime	<i>pote</i>
the principle of motion	a source of motion	<i>arché kinéseós</i>
the universe	the all	<i>to pán</i>
the universe	the heaven	<i>uranos</i>
the world	the cosmos	<i>ho kosmos</i>
to be affector	make	<i>poiései</i>
to be generated (in time)	to come to be	<i>gegonen</i>
to harmonise	to fit together	<i>harmozein</i>
unbegotten	ungenerated	<i>agenétos</i>

Samy překlady jsou si velmi podobné (Taylorův není v zásadě nepřesný), pokud se cituje přímo text Platóna, bývá často citován shodně (např. v šestém argumentu, 2. řádek se o kosmu na základě Plat. *Tim.* 32c, že „it is in every respect indissoluble“). Taylor na některých místech ovšem překládá poněkud „básnický“. Větší odchylky jsou např. následující:

Taylor obecně občas „dovysvětluje“ některé termíny – tak např. v šestém argumentu u termínu *agenétos* píše – „unbegotten – i.e. never had any temporal beginning of its existence“, což v edici samozřejmě není. Opět na samotném počátku šestého argumentu se cituje text *Timaia*, což samozřejmě v řeckém originále není výslovně řečeno, ale Taylor název dialogu doplňuje v závorce. V pátém argumentu také mluví o „Univerzu“, zatímco Lang – Macro o neurčitějším „what is sometime“. Ve stejném argumentu opět Taylor píše: „If time subsist with heaven (i.e. with the universe)...“ – zatímco řecký text používá samozřejmě jenom slovo *úranos*. Odlišně končí druhý argument a čtvrtý argument je u Taylora na závěr „shrnut“, což edice nemá; ve třetím argumentu je pak zcela odlišně „citován“ text Platónova *Fileba* (jedná se o značně volnou citaci už u Prokla samého). Hlavní rozdíl ovšem samozřejmě představuje první argument, který Taylor rekonstruuje (jak je ostatně jeho zvykem – srov. jeho překlad a doplnění *Platónské teologie*) na základě VII. knihy Sallústia. Tématem je tak dle Taylora věčná existence Univerza a démiurga dokazovaná analogií Slunce a světla. Lang – Macro však překládají arabský text argumentu, v němž se mluví o věčné dobrotě a schopnosti démiurga tvořit (což ovšem uvádí v dotčené knize i Sallústius). V některých argumentech (např. šestý, resp. devátý) pak můžeme pozorovat změnu důrazu – tak v šestém argumentu Taylor mluví o tom, že je-li duše věčná, pak je nutně kosmos touto duší neustále hýbán. Nový překlad však místo toho praví, že je-li duše všeho věčná, pak vše, hýbané duší, musí být věčné.

Můžeme tedy konstatovat, že se nám dostává do rukou potřebná a kvalitní edice Proklova textu s bohatým poznámkovým aparátem a fundovaným úvodním textem, doplněná o dříve neznámé či nepříliš studované překlady do arabštiny a středověké latiny. Oba vydavatelé tak zpřístupnili další dílo modernímu badatelskému úsilí. – Helen S. Langová působí na Trinity College, kde se zabývá např. studiem středověkého života Aristotelových spisů či problematikou jazyka a kultury, jako vedoucí katedry filosofie iniciovala od roku 1994 vznik „experimental laboratory“ pro středověkou i antickou filosofii, mezi předměty přednášené prof. Langovou patří zejména středověká filosofie, dějiny filosofie a vztah filosofie a vědy; A. D. Macro je profesorem klasických jazyků na Trinity College – mezi jeho lekce patří např. řecká tragédie se zaměřením na Elektru od Sofokla a Euripida či římská satirikové.

Jakub Vojta