

## RECENZE

François Hartog: *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil 2003, 258 s.

François Hartog zaměřil svou pozornost na způsob, jakým různé společnosti prožívají svůj čas a jak lze tuto skutečnost vyčíst zejména z jejich písemných památek, které jsou věnovány širšímu pojetí dějin. Nemusi se jednat vždy o knihy profesionálních historiků, i když na ty Hartog navazuje nejvíce. V sondách do antické minulosti si pomáhá eposy, pro současnost jsou jeho důkazem i zákony, které se týkají uchování kulturního dědictví lidstva. Kniha má kromě úvodu (Řády času, režimy historicity) i dva oddíly: Řád času 1 (1. Ostrovy historie, 2. Odysseus a Augustin: od slz k meditaci, 3. Chateaubriand: mezi starým a novým režimem historicity) a Řád času 2 (4. Paměť, dějiny, přítomnost a 5. Vlastnictví a přítomnost). Závěr je nazván: Dvojitý dluh neboli prezentismus přítomnosti.

Hartog vychází ze současné problematiky, dalo by se říci ze současného režimu historicity, v němž odhaluje rostoucí prezentismus, který definuje jako tendenci zabývat se historií současnosti. Samotný pojem „režim historicity“ má Hartogovi sloužit jako nástroj. Měl by pomoci lépe pochopit ne čas jako takový, nýbrž především momenty časových krizí, momenty, kdy se mění chápání vztahu mezi minulostí a přítomností. Jde o to, zkoumat kategorie organizující zkušenost s časem, hlavně vztahy mezi minulostí, přítomností a budoucností. To je něco, co je za historií a je jejím předpokladem.

Hartog nejprve zkoumá dějiny historicity, přičemž vychází i ze zpráv o společnostech, které nemají psanou kulturu. Pomáhají mu tedy výzkumy etnologů, zejména M. Sahlinse, který se zabývá režimem historicity označovaným jako heroický. Je to režim, v němž všechny významné události jsou vázány na krále – a to nejen v běžném životě, ale především v tom, který je napojen na mýtus. Heroická historicitata existovala i u starých Řeků. Hartog to ukazuje na Homérových básních, a to zejména na té epizodě, kdy se Odysseus rozpláče při poslechu písně, v níž se vypráví o dobrodružstvích jeho a jeho druhů. Podle Hartoga Odysseus pláče proto, že neví, jak uchopit svou minulost v dimenzi minulosti. V *Odyseji* se minulost klade jako problém, ale neobjevuje se ještě jeho řešení.

Situace se radikálně změnila v kultuře židovské a křesťanské. Hartog se zde nejvíce odvolává na Augustina, ale poukazuje na to, že jeho způsob chápání času můžeme najít i ve Starém zákoně. Jde o napětí mezi zjevením a očekáváním. Jen Bůh zná řád času a křesťan směřuje dopředu, k Bohu. Přítomnost v křesťanství je otevřená, už je privilegovaný čas. Žije však očekáváním. V raném křesťanství mělo být očekávání naplněno brzy, jak se čekání prodlužovalo, stávalo se už stále závažnějším. Objevily se církevní dějiny, lidé se měli dívat méně dopředu, ale více dozadu, ke Kristovi, který se stával nepřekonatelným modelem. To umožnilo církvi převzít antický model historie – učitelky. Ne však úplně. Církev se vždy odvolávala také na jiný řád času.

Další zlom hodný zaznamenání přinesla Francouzská revoluce a jeden z jejích svědků – Chateaubriand. Vypovídá o úžasném zrychlení času za revoluce. Historie se stává neuchopitelnou. Ale k jeho úvahám o čase přispěly i jeho cesty do Ameriky, kde se seznámil jednak s tehdejší domorodým obyvatelstvem, jednak s americkými protestantskými osadníky. V obou případech si připomíná antické vzory. Zrychlení dějin mu však přineslo vědomí, že model *historie – učitelky* přestává platit. Ale na rozdíl od pozdějšího 19. století to ještě není možné natolik, aby se pohled člověka obrátil, aby byl zaměřen od přítomnosti na minulost a byla zavedena vědecká historie. V závěru oddílu Hartog krátce srovnává Chateaubrianda s Tocquevillem: „Tocqueville obrací (ale zachovává jeho formu) schéma *historia magistra*: poučení od nynějška přichází z budoucnosti a ne z minulosti“ (s. 107).

Dalším velkým zlomem, který Hartog zaznamenává ve způsobu chápání času, je období kolem roku 1989 a po něm. Tento zlom je tak velký, že se Hartog ptá, zda ještě můžeme používat režim

historicity, který se formoval kolem roku 1789. Období mezi těmito daty je zhruba obdobím, kdy se rozvíjela historie, která si dala za úkol zkoumat dějiny vědecky, aby z nich však případně vyvodila i nějaký velký vývojový zákon. V tomto smyslu byla historie a filozofie dějin 19. a počátku 20. století zaměřena na budoucnost. Této fázi vývoje historiografie se Hartog příliš nevěnuje a přechází k přítomné situaci, kterou bychom mohli označit za jádro jeho knihy, ba dokonce za důvod, kvůli němuž byla napsána.

Současné období Hartog označuje jako prezentismus a věnuje se jeho projevům především ve Francii, i když poukazuje na to, že toto pojetí zasahuje chápání společenské skutečnosti ve všech oblastech, které vycházejí z evropské kultury, a zprostředkovaně i v těch, které z ní nevycházejí.

I prezentismus 20. století prodělal podle Hartoga vývoj. Svým způsobem začíná jistým zpochybním budoucnosti, která byla pro staletí věřící v pokrok smyslem dějin a horizontem očekávání. Současný prezentismus podle Hartoga reaguje na zpochybnění přítomnosti samé. Pokud se současný člověk vrací k minulosti, dělá to proto, že je zneklidněn a hledá své kořeny a svou identitu. K tomu používá postupy, které Hartog označuje pojmy, které ve francouzštině znějí: *mémoire*, *patrimoine* a *commémoration*. *Mémoire* – paměť se do jisté míry staví proti vědecké historii, tak jak ji chápalo předchozí období. Znamená svým způsobem paměť orální, která je více individuální a subjektivní. *Patrimoine* lze přeložit jako dědictví, vlastnictví, (případně národní dědictví). Zde Hartog poukazuje na rozšiřování toho, co je označováno jako historická památka. Konečně *commémoration* znamená opět vzpomínku nebo památku a v tomto smyslu souvisí s předchozími oběma pojmy a doplňuje je.

Působnost myšlení charakterizovaného těmito pojmy ozřejmuje Hartog na různých skutečnostech. Z oblasti psané kultury a historiografie je to především slavné dílo *Lieux de mémoire* sepsané francouzskými historiky pod vedením P. Nory (první díl vyšel v roce 1984). Památná místa, tak by asi bylo možno přeložit název práce, jsou místy, z nichž historik vychází, aby za nimi odkryl „diskurz“. Jsou místy, na nichž se kříží různé cesty paměti. Toto dílo je také svým způsobem návratem Francouzů k národní historii, která byla po velkou část 20. století zpochybněna představiteli školy Annales – jejichž odchovcí ovšem tvoří značnou část autorů *Lieux de mémoire*. Také ono podle P. Nory vychází z přítomnosti, aby prostřednictvím různých oklik umožnilo historikovi opět uchopit přítomnost. Mimochodem, podobný úkol dával historií už L. Febvre. Národní historie, ke které se autoři na zlomu 20. a 21. století vrací, ovšem už není historií politickou, ale spíše kulturní. (A opět – i to odpovídá tradici Annales.) Národ v *Lieux de mémoire* už není mesiášským národem, nýbrž je to národ jako dědictví, vlastnictví, sdílená kultura. (V této souvislosti si Hartog klade otázku, zda se tento vývoj nedá zvrátit zpět k bojovnému nacionalismu, a naznačuje jistou obavu z takového možného zvratu.)

Dalším jevem, který se v současnosti objevuje, je rozšíření pojmu (národní) dědictví nebo vlastnictví. Hartog na asi čtyřiceti stránkách podává historii tohoto pojmu ve vztahu k historické památce. Poukazuje na jeho změny a především na rozšíření toho, co je v současnosti považováno za národní nebo kulturní dědictví. Ve 20. století se rozšiřuje z historických a architektonických památek i na živou a neživou přírodu a nehmotné dědictví jako je tradice a folklór. V této souvislosti upozorňuje také na aktivitu UNESCO při ochraně celosvětového kulturního a přírodního dědictví. Na druhé straně však dnes už není určení toho, co je a co není památka, výsadou centra. Stejně jako autoři *Lieux de mémoire* upozorňuje také Hartog, že do rozhodování, co je a co není památkou, zasahují i skupinové zájmy, a – na rozdíl od nich – upozorňuje i na zájmy komerční.

Hartog charakterizuje současnou epochu – tu která začíná poslední třetinou 20. století – jako epochu nesmírně rozšířené přítomnosti, přítomnosti, která je na jedné straně jen momentální (den stará zpráva není aktuální), ale na druhé straně pohlcuje minulost i budoucnost. Může to souviset s obavami z budoucnosti, které byly odstartovány atomovou bombou nad Hirošimou a diskreditací teorie pokroku. Přítomnost, která je nejistá, ukazuje současnému člověku, že je zatížen dvojím dluhem: dluhem vůči minulosti, který se snaží splácet snahou o ochranu stále více pamětných míst, a dluhem vůči budoucnosti, na nějž reaguje zavedením principu odpovědnosti (ve smyslu H. Jonase) a principu obezřetlosti. Oba tyto principy jsou spojeny s obavami, s nimiž vystoupili jako první ekologové. Na posledních stránkách knihy se Hartog snaží ukázat některé z důsledků zavádění těchto principů. (Přítom např. poukazuje na jejich působení v oblasti právní, kde mohou posílit tendence k nepromlčitelnosti některých zločinů a dokonce k odstranění zákazu retroaktivity právních norem.)

Rozšíření pojmu přítomnosti tak vedlo ke změnám nejenom v pohledu na budoucnost, ale i na minulost. Zatímco dříve historie zaznamenávala to, co se stalo, současná historie může minulost chápat také jako multidimenzionální skutečnost, která v každém momentu obsahuje množství možností budoucího vývoje, z nichž se ovšem jen některé uskuteční, nicméně pozoruhodné jsou všechny.

François Hartog v jistém smyslu postupuje tak, jak to popsal u historiků v *Lieux de mémoire*. Vychází z naší současnosti, aby oklikou přes minulost, v níž zkoumá naše vlastní kořeny, dospěl k lepšímu osvětlení přítomných problémů. Nevím, nakolik se mu to podařilo a už vůbec si nejsem jista, zda se on sám domnívá, že podává nějaké řešení. Myslím, že ne. To, co Hartog dělá – a to úspěšně – je vedle analýzy chápání řádu historického času v naší současnosti také vyjádřením určitého, značného znepokojení z ní. Dělá to inteligentně a zajímavě a bezpochyby upozorňuje na problémy, které je třeba vzít na vědomí. Nemyslím tím jen ty současné, které používá spíše jako příklad, ale především ty, kterými v úvodu svou knihu zdůvodňuje: Každá doba má své pojetí řádu historického času. A toto pojetí hluboce souvisí s tím, jak chápe svět jako celek a jak se v tomto světě pohybuje, jak se jej snaží ovlivňovat. Už proto stojí za zkoumání nejenom z historického, ale i z filozofického hlediska.

Ivana Holzbachová

Martin Heidegger: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikúmené 2004, 343 s. (př. Jan Kuneš)

Ještě v roce Kantova dvoustetletého výročí úmrtí přišlo nakladatelství Oikúmené se svým příspěvkem k moderním kantovským bádáním. Jak odpovídá charakteru tohoto vydavatelství, obrátilo se ke spolehlivé značce, již je jméno Martina Heideggera, a k jeho výkladu transcendentálního idealismu I. Kanta v *Kritice čistého rozumu*. Přesněji řečeno, jedná se v zásadě o interpretaci prvních dvou dílů Transcendentální nauky o elementech, a to transcendentální estetiky a analytiky pojmů v transcendentální logice, která je doplněna jednak úvodními pasážemi, jejichž účel lze vidět především v ústředních pojmových rozlišeních, a jednak závěrečným paragrafem nazvaným Předvedení možnosti ontologického poznání, který se vymyká z celku díla svým sumarizujícím rázem, zaměřeným obsahově na schematismus čistých pojmů rozvažování.

V přísném smyslu slova tak lze hovořit o interpretaci úvodních pasáží *Kritiky čistého rozumu*, nikoli o ucelený výklad díla. To má svoje důvody, ale rovněž důsledky, kterým se musí podřídit přístup k této Heideggerově práci. Důvody jsou zřejmé: dotyčná kniha vznikla přepisem Heideggerových rukopisných příprav přednášek, které konal v zimním semestru 1927–28 v Marburku, kombinovaným s Mörchenovým záznamem těchto přednášek. Texty tedy nebyly chystány přímo k publikaci, což je patrné jak po formální stránce, jež vcelku nehraje vážnější roli, tak po stránce obsahové; sem občas pronikají formulace, které by při pečlivějším a sebekritičtějším autorském pohledu zřejmě uplatnění nedošly (např. „lidské poznání je nutně slabikujícím umožněním, kterým si dává něco vyskytujícího“ jako typicky heideggerovsky nicneříkající a trapností zavánějící výklad prostého Kantova konstatování, že než se naučíme číst, učíme se nejdřív slabikovat, čili postupujeme v poznání překonáváním mezi [s. 149], případně Heideggerovo zjištění, že „pojem transcendentální dedukce vůbec není tak jednoznačný, jak by se zdálo“ [s. 180]).

Heideggerův text ke Kantovi se formálně přidrzuje dvou rovin, které se mu daří udržet od sebe a tím zachovávat jistou přehlednost díla. Dodržuje povětšinou takovou strukturu, kdy nejprve předkládá výklad jednotlivých témat transcendentální estetiky a analytiky pojmů, a teprve poté následuje jejich fenomenologická interpretace. Tento kompozitní ráz práce s Kantovou *Kritikou* a s vlastními imaginacemi, ať již přímo Kantem podněcenými nebo do interpretace vnášenými ze zdrojů vůči Kantovi cizorodých a blízkých právě Heideggerově myšlení, zůstává zachován v celé práci. Spolu s podrobnějším členěním do jednotlivých problémových úseků (subkapitol), které ovšem původní přednášky postrádaly a je tak zásluhou vydavatelky *Fenomenologické interpretace* I. Görlandové, že je doplnila a sjednotila s prvotním hrubým Heideggerovým rozčleněním, pomáhají čtenáři v lepší orientaci v tomto podání Kanta.

Díky této struktuře zůstává u *Fenomenologické interpretace* vlastně jeden zásadní problém: stále odlišovat mezi výchozím výkladem Kantových tezí, termínů, argumentů a myšlenkových postupů,

a Heideggerovou vyhlášenou, lehce labyrintickou mluvou o nich, v jejichž záhybech, dvorečcích, utajených průchodech a (leckdy slepých) uličkách může Kant někdy skutečně vystoupit zřetelněji než v samotné *Kritice*, někdy se však také může ztratit ze zřetele. Druhý případ není nijak vzácný a četba se pak snadno mění z proklamovaného hledání a objeovávání Kanta v (patrně intendované) hledání Heideggera. Vezme-li knihu do ruky bezelstný člověk usilující o hlubší poznání Kanta, může být sice nalákán naprosto oprávněnou úvodní poznámkou, která říká, že „správně rozumět Kantovi (...) znamená rozumět mu lépe, než on rozuměl sám sobě“, kterou si může neopatrně vyložit i jako slib, že bude k takovému rozumění veden, během četby však zjistí, že je více nárokován tím směrem, aby správně rozuměl Heideggerovi. Je samozřejmě na každém, jak se s tím vyrovná, a nelze ani nic namídat proti tomu, bude-li někomu tento styl vyhovovat či ho bude dokonce vyžadovat; sám se ale domnívám, že by autorská sebeinterpretace neměla přehlušovat interpretaci ohlášeného díla, pro jehož skutečné studium se pak může jevit jako veskrze zbytná zajímavost.

Na otázku, proč byla pro interpretaci zmiňovaných částí *Kritiky čistého rozumu* zvolena právě fenomenologická perspektiva, podává Heidegger odpověď velmi stručnou: má se tím naznačit, že vyrovnání se s Kantem se odehrává z dnes živé filosofické problematiky (s. 17). Pomíjím navazující větu, kdy Heidegger dodává, že „co je fenomenologie, se má ukázat v průběhu interpretace samé“ (s. 17); úvahy o ní by jen znovu vrátily problém, co je vlastně cílem recenzované knihy. Autorova odpověď, která se odvolává na spojení Kanta s aktuální filosofickou látkou, je však samozřejmě pouze zdánlivě. Požadavek podobných „aktualizací“ se objevuje poměrně často, zpravidla se záměrem poukázat, že vykládané historické dílo nenáleží jen historii, ale má co říci také nejzřetelnější současnosti. Jednak myslím, že žádná filosofická práce není vyčerpitelná v nových dobových kontextech jako celek, ale vždy poskytuje jen některé ideje, někdy ty, které sám autor považoval za ústřední, jako je tomu v případě mnoha Kantových prací, někdy zase myšlenky zcela nenápadné, které získají závažnost právě až časem, v novém rámci. Rozhodující význam by ale vždycky mělo mít pochopení a vyložení daného díla v jeho kontextu, porozumění tomu, co znamenalo pro současnost, pro dobové rozumění problémům a pro případné změny v tomto rozumění. Bráno doslova, Heideggerova fenomenologická interpretace je pro naši současnost již opět historicky podmíněná a mohla by sama sloužit za předmět výkladu z hlediska „dnes živé filosofické problematiky“; kruh by se mohl začít odvíjet nanovo. Tento parazitismus na sobě samé, jímž se filosofie také udržuje při životě, vzbuzuje mnohdy pochybnosti o kompetencích filosofie. Vedle těchto důsledků již ani není zapotřebí přihlížet k hroziící absurditě takových aktualizujících interpretací, které vlastně nejsou víc než sekundárními racionalizacemi vlastních postojů. Dnes je „filosoficky živá“ pro někoho například filosofie myslí, pro jiného problém umělé inteligence, a ještě pro dalšího evoluční ontologie. Jak by asi vyhlížela evolučně ontologická interpretace *Kritiky čistého rozumu*, během níž by se ukázalo, co je evoluční ontologie a jaké jsou podmínky uzavírání různých smluv se Zemí? Chápu, jak taková otázka zní, avšak přistupujeme-li na stejnou hru u Heideggera, proč by v ostatních případech měla být vyloučena? Jde mimochodem i o zachování smyslu a porozumění filosofickému (lidskému) účelu údajně interpretovaných prací, v daném případě nikoli nevýznamné *Kritiky čistého rozumu*, ne o jejich rozcupování a zneužití jednou s tím, po druhé s oním záměrem.

Jistá omezení, která čtenář při četbě *Fenomenologické interpretace* pociťuje, jsou nepochybně dána tím, že běží o práci jakoby vsazenou mezi další dvě díla, s nimiž souvisí. Předcházela jí přednáška *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (letní semestr 1927; Základní problémy fenomenologie), a po ní následovala kniha *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929; česky *Kant a problém metafyziky*, Praha 2004, př. J. Pechar). Při znalosti obou prací se také recenzovaná kniha jeví srozumitelnější, především co do svých záměrů. Bez jakékoli snahy snižovat její význam je ale také patrné, že byla spíše do konce nedotaženou průpravou právě pro spis *Kant a problém metafyziky*, jenž je z hlediska porozumění Heideggerovi (nikoli Kantovi) rozhodně zásadnější.

Mrzuté na *Fenomenologické interpretaci* zůstává, že její autor pominul výklad druhého oddílu *Kritiky*, transcendentální dialektiku. Netroufám si uvažovat o důvodech, zda plynuly z pouhé časové omezenosti přednášek, nebo se do nich promítaly i momenty související s Heideggerovou filosofickou sebeinterpretací. Stranou se tak ale ocitly Kantovy poznatky, které při pokusu o výstavbu jakékoli nové metafyziky (či fundamentální ontologie) zřejmě pomíjet nelze. Problémy transcendentálního zdání, transcendentálních idejí a antinomií čistého rozumu, to jsou všechno faktory,

kteřé Kant hluboce prozkoumal ve vztahu k myšlence metafyziky jako vědy a jejichž aplikace například na „charakterizování zpětné dimenze pro provedení založení metafyziky“ (*Kant a problém metafyziky...*, s. 37) by jistě nezůstala bez důsledků. Heidegger se k této aplikaci nedostal a je vcelku lhostejné zda proto, že nemohl nebo nechtěl. Lhostejné však není to, že by musel obětovat hodně ze svých jistot, pokud by sám sobě nehodil záchranné lano a neučinil úrok ke zkoumání bytnosti ontologického poznání.

Světlou stránkou vydání Heideggerovy interpretace Kanta je vysoká úroveň překladu, jehož autorem je mladý filosof Jan Kuneš. Svým překladatelským výkonem se zařadil po bok dalším, převážně z nastupující mladé generace, která odvádí nesmírně záslužnou práci ve prospěch pročištění české filozofické terminologie (zde lze namátkou vzpomenout překlad Descartových *Meditací o první filosofii*). Navíc se tím, že se objevují odlišnosti v termínech navrhovaných například Pecharem a Kunešem (rozvažování, pobyt atd.) vytváří nový prostor pro diskusi, která snad pomůže filozofickou češtinu zpřesnit, obsahově ji přiblížit překládaným pojmům, a tím také zbavit reliktvů (překládání výrazu *Dasein*), které v ní dožívají snad již jen z piety.

Břetislav Horyna

Jaroslav Hroch: *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity 2003, 173 s.

Anglo-americkou a kanadskou filozofii již dlouhou dobu nelze spojovat pouze s analytickou filozofickou tradicí. Hlubší zájem o evropskou kontinentální filozofii, ale také spolupráce s obory, jakými jsou literární věda, estetika, psychologie nebo sociologie, posunují tuto součást anglofonního filozofického myšlení na kvalitativně novou úroveň. Kniha *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie* Jaroslava Hrocha, jednoho z našich nejvýznamnějších znalců filozofického myšlení této kulturní oblasti, je toho výmluvným dokladem. Již v pracích *Problém rozumění a postanalytická filosofie* (1996) a *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti* (1998) dokázal Hroch přesvědčivým způsobem ukázat, že je to právě zejména post-analytická filozofie, spojující v sobě synkretickým způsobem různé, do značné míry odlišné metodologické přístupy, co v současném anglo-americkém a kanadském filozofickém myšlení hraje první housle.

Ve své zatím poslední knize se Jaroslav Hroch zaměřuje nejen na současnost, ale podává komplexní obraz vývoje anglo-amerického filozofického myšlení počínaje transcendentálním idealismem, přes pragmatismus, neorealismus a analytickou filozofii, hermeneutické tendence, postanalytickou a neopragmatickou filozofii, až po filozofii kanadskou, která však má, jak se z Hrochova textu dozvíme, v severoamerickém filozofickém myšlení zatím spíše jen okrajový význam. Hroch v jednotlivých kapitolách seznamuje své čtenáře nejen se stěžejním vlivem evropské kontinentální hermeneutiky na současné anglo-americké filozofické myšlení, ale také s některými inspirativními podněty analytické filozofie, a to jak na britské půdě, tak i v Americe. Také právě tímto kritickým a zároveň střizlivým postojem k postanalytickému myšlení autor dokazuje, že neusiluje o konfrontaci postanalytické filozofie s analytickou, ale že mu jde na prvním místě o službu čtenáři, o střizlivé, věcné a nanejvýš objektivní vykreslení současného stavu anglo-americké a kanadské filozofie s patřičným zřetelem na kulturně-společenský, ale rovněž historický kontext.

První kapitolu, zabývající se americkým transcendentálním idealismem, autor věnuje R. W. Emersonovi, druhou představitelům amerického pragmatismu Ch. S. Peirceovi, W. Jamesovi a J. Deweymu. Třetí kapitola, sledující téma britského neorealismu a analytické filozofie, patří G. E. Moorovi, B. Russellovi a J. L. Austinovi. Analytickou filozofii v USA reprezentují W. V. O. Quine a D. Davidson. Pátá, předposlední kapitola je nejrozsáhlejší, představuje jakési vyvrcholení celé knihy, a to nejen proto, že až na výjimky (Quine, Davidson) pojednává o anglo-americké filozofické současnosti, ale i proto, že srozumitelně a výstižně ukazuje, jakým způsobem se dříve představené inspirační zdroje post-analytické filozofie podílejí na soudobém anglo-americkém filozofickém myšlení. Závěrečná kapitola, věnovaná problematice dnešní kanadské filozofie, působí pak jako jakýsi dodatek ke kapitole páté a víceméně jen geograficky odděluje postanalytiku I. Hackinga a Ch. Taylora od jejich amerických kolegů P. Winche, P. de Mana, H. Blooma, R. Rortyho, H. Putnama a S. Capella, představených v předchozí části.

Stručné, věcné úvody do konkrétních problémových oblastí anglo-amerického filozofického myšlení na začátku každé z kapitol a především erudovaný výklad filozofie jednotlivých protagonistů činí z knihy Jaroslava Hrocha inspirativní a v mnoha případech nepostradatelný text, z něhož lze čerpat všude tam, kde se potřebujeme do hloubky seznámit s dědictvím i současností anglo-amerického myšlení. Zdařilá monografie plně uspokojí filosofy, anglisty, amerikanisty, estetiky nebo literární vědce, stejně jako širší veřejnost se zájmem o anglofonní část tzv. atlantické kultury. Přístupnost knihy je dána mimo jiné též vytříbeným, čtivým slohem, který neodradí ani ve filozofii méně zblhlého čtenáře. Rovněž z tohoto důvodu si dovoluji Hrochovu *Soudobou anglo-americkou a kanadskou filozofii* všem zájemcům vřele doporučit.

Ondřej Funda