

## RECENZE

Nový Ueberweg alebo bezpečný prístav historika antickej filozofie? Príručky k dejinám filozofie vydavateľstva Schwabe Verlag, Basel

Láska k niektorým knihám, podobne ako láska k ľuďom, sa nerodí na prvý pohľad. Tak nejako by sa dal opísať môj vzťah k štvrtému zväzku rozsiahlej série dejín filozofie ambiciózne a reprezentatívne vydávanej od osemdesiatych rokov 20. storočia švajčiarskym vydavateľstvom Schwabe Verlag za podpory dozornej rady Švajčiarskej akadémie humanitných a sociálnych vied. Ide o naozaj veľkolepý projekt vedome nadväzujúci na svojho času vysoko autoritatívnu encyklopedickú sériu dejín filozofie, ktorá vychádzala v rokoch 1863–1928 pod názvom Ueberweg. Pod edičným dohľadom Helmuta Holzheya dnes postupne vychádza séria plánovaných tridsiatich zväzkov dejín filozofie, ktoré si kladú rovnako veľkolepé akademické ciele ako mal „starý Ueberweg“ – pravda v podstatne zmenenej bádateľskej situácii začínajúceho tisícročia.

Prečo láska na druhý pohľad? K dvom knihám sekcie venovanej dejinám antickej filozofie (rozdelenej dovedna na 7 kníh) som sa dostal na odporúčanie posudzovateľa jednej mojej práce. Každý uzná, že rady posudzovateľa na prepracovanie alebo „doladenie“ niektorých častí diela nie sú spravidla tými najpríjemnejšími správami pre autorov. Osobitne to platí vtedy, keď vám odporučia literatúru v jazyku, v ktorom čítate oveľa menej a v ktorom ste podstatne menej „doma“. Takým jazykom, hoci určite nie celkom „cudzím“, je pre mňa nemčina. Po prekonaní psychologickkej bariéry a repetícii nemeckej gramatiky som sa pomerne úspešne začítal do dejín filozofie, ktoré sa pre mňa odvtedy stali vzorovým exemplárom svojho druhu, jednoducho láskou na druhý pohľad ...

Okrem kvalitatívnych ukazovateľov, ktorým sa budeme venovať neskôr, musí na čitateľa urobiť impozantný dojem už samotný rozsah postupne vydávanej série. Spomínaných tridsať zväzkov je rozdelených, respektíve približne rozvrhnutých, do nasledujúcich sekcií: filozofia antiky (5 zväzkov, spolu 7 kníh), stredoveká filozofia (4 zväzky), filozofia renesancie a humanizmu, filozofia 17. storočia (4 zväzky), filozofia 18. storočia (4 zväzky), filozofia 19. storočia, filozofia 20. storočia, filozofia islamského sveta (plánované 3 zväzky), filozofia Ázie, filozofia Afriky. V niektorých plánovaných sekciách už väčšia časť zväzkov vyšla, v iných sa na vydanie väčšiny len čaká, inde (napr. v prípade filozofie Ázie alebo Afriky) ešte bližší rozvrh neexistuje.<sup>1</sup> Ako historika antickej filozofie a prekladateľa z klasických jazykov ma pochopiteľne najviac zaujímalo, nakoľko nový Ueberweg pokrýva moju profesionálnu i záujmovú oblasť. V čase písania tejto recenzie boli z celkového počtu siedmich kníh dostupné štyri. Sú to jednak dve knihy venované helenizmu, ktorý je rozdelený na epikureizmus spracovaný v prvej časti (1994) a stoicizmus, pyrrhónizmus, Akadémiu a mysliteľa Piceróna v časti druhej (1994). K dispozícii je okrem toho druhý zväzok obsahujúci zatiaľ len jednu knihu zaoberajúcu sa sofistickou, Sokratom, sokratovským hnutím, antickými matematikmi a lekármi (1998). Záujemcovia o Aristotela, starú Akadémiu a o problematiku peripatetickej školy si môžu obstaráť jednu knihu tretieho zväzku našej antickej série. Na vydanie čaká prvý zväzok obsahujúci pravdepodobne jednu knihu venovanú ranej gréckej filozofii a posledný piaty zväzok zaoberajúci sa filozofiou cisárskeho obdobia a neskorej antiky. Chýba aj druhá kniha druhého zväzku zasvätená Platónovi.

<sup>1</sup> Pozri: <http://www.schwabe.ch/docs/neu00-01/GdGdP.htm#Gesamtplan>.

Čím si získali tieto dejiny filozofie moju priazeň? Hoci moje hodnotenie môže vychádzať len z dvoch zväzkov určených pre helenizmus, dovoľm si konštatovať, že nový Ueberweg na prvý pohľad zaujme čitateľa svojou systematickosťou a prehľadnosťou výkladu. Skoro každý filozof alebo preberaná škola má takmer to isté alebo aspoň veľmi podobné členenie textu. Zdá sa, že jednotná koncepcia je v celom diele viditeľne prítomná ako jasný zámer hlavného zostavovateľa, ktorý svoju šťastnú voľbu dokázal presadiť u všetkých jednotlivých prispievateľov-špecialistov z tej ktorej oblasti.

Prehľadnosti veľmi napomáha fakt, že každá ucelená kapitola knihy je číselne označená ako príslušný paragraf, čo umožňuje veľmi dobrú orientáciu najmä pri odkazoch na primárnu a sekundárnu literatúru, ktorej bohatstvo je jednou z najsilnejších cností knihy (ale o tom neskôr). Pod názvom kapitoly nájde čitateľ prehľadný súpis podkapitol označených veľkými písmenami rímskej abecedy. Už letmý pohľad na tento „obsah“ nám dáva systematický prehľad o členení textu, jeho proporcionálnom rozložení a zároveň o závažnosti (relevantnosti) jednotlivých preberaných tém. Nasleduje spravidla úvodná menšia podkapitolka, ktorá nás upozorní na niektoré markantné črty toho-ktorého filozofa alebo filozofického smeru, na jeho vnútorné členenie alebo postavenie v širšom kontexte antickej myšlienkovvej tradície. Veľmi užitočný (a v anglických knihách nie vždy prítomný!) je nasledujúci prehľad primárnych textových svedectiev, ich vzájomné vzťahy, postupnosť recepcie a hodnovernosť. Už na tomto mieste venuje autor pozornosť rôznym vedeckým pohľadom na primárnu textovú tradíciu, predkladá stručnú históriu kritických vydání, komentárov, dokonca aj textovo-kritických prác. Nasleduje samotný výklad učenia príslušného filozofa, ktorý spravidla ešte predchádza priblížením biografických, civilizačných, kultúrnych, prípadne iných ideových okolností vzniku jeho diela. Na záver nájde čitateľ bohatú, tematicky podľa jednotlivých podkapitol členenú bibliografiu, ktorej súčasťou je stručná anotácia spojená s hodnotením autora. Na mnohých miestach sa nám zdá, že bibliografia je takmer „úplná“, ale to bude určite – najmä pri mapovaných obdobiach bližších k súčasnosti – zjavný optický klam.

Najsilnejšou stránkou dielov, ktoré sa mi dostali do rúk, a zostáva veriť, že aj celej série, je už spomínaný rozsah sekundárnej literatúry jednak v bibliografii, jednak pri výklade prameňov a najmä samotnej historicko-filozofickej problematiky. Autori pri výklade jednotlivých filozofických osobností, prípadne historicko-filozofických škôl, podávajú reprezentatívnym a často vyčerpávajúcim spôsobom najnovší stav bádania a časť z jeho histórie relevantnú pre pochopenie súčasných interpretačných prístupov, sporov a konfrontácií. Čitateľ tak dostáva súhrnný prehľad toho, čo sa v tej-ktorej oblasti bádania vykonalo, a aké sú východiská pre ďalší výskum. Túto stránku recenzovaných dejín filozofie považujem za mimoriadne prínosnú najmä dnes, keď sa každoročne vyprodukuje obrovské množstvo sekundárnej literatúry, ktorú jednotlivec – najmä ak nemá priamy prístup do kvalitných knižníc – jednoducho nedokáže sledovať. Informácie o stave výskumu sú pritom pomerne čerstvé, najmä ak uvážime, že zväzky relevantné pre antickú filozofiu vychádzali zväčša od polovice 90. rokov 20. storočia.

Napriek tomu, že antická séria nového Ueberwega nemôže nahradiť diela monografického charakteru detailne rozoberajúce čiastkové historicko-filozofické a interpretačné problémy, jej miesto v knižnici historika antickej filozofie je veľmi významné. Na vlastnej koži som sa presvedčil, že nový Ueberweg dokáže človeka nielen zorientovať, ale aj uchrániť od mnohých interpretačných úskalí a slepých uličiek v dejinách filozofie. Slúži nám ako bezpečný prístav, z ktorého sa vydávame na moria plné dobrodružných objavov. Ale aj do prístavu musíme priplávať dostatočne skoro pred búrkou...

*Andrej Kalaš*

Nikolaj Alexandrovič Berďajev: *Filosofická autobiografie*, Olomouc: Velehrad-Roma 2005, 440 s. (přel. M. Válková)

Je navýsost zásluhou iniciatívou nakladateľství Velehrad-Roma, že po dlhých odmly obnovilo seznamování české filosofické i širší veřejnosti s díly ruských idealistických filosofů. Posledním příspěvkem do knihovny ruského myšlení je *Filosofická autobiografie* N. A. Berďajeva, která

resumuje a rámuje duchovní dědictví tohoto významného ruského myslitele, již alespoň částečně zpřístupněné českému čtenáři.

U Berďajeva ovšem nejde o tradiční „vzpomínky na vlastní „život“, ale o osobitě rozvinutí jeho filosofické koncepce křesťanského personalismu na specifické dějinné látce – tj. na svébytné autobiografii. Co by v případě běžné memoárové literatury zaráželo a odpuzovalo šablonovitostí či nedostatkem „intimních“ pasáží, to je zde naopak pevnou součástí autorova pojetí. Spíše než životopis nám tvůrce předkládá svérázné teologicko-filosofické pojednání zabývající se hledáním pravého Já, v Berďajevově chápání poznáním světa v sobě, stejně jako sebe ve světě. V předmluvě ke knize, nesoucí v ruském originále přesnější název *Sebezpoznaní*. *Zkušenost filosofické autobiografie*,<sup>2</sup> označuje Berďajev zkoumání sebe sama jako základní noetický nástroj, jako nejdůležitější část poznávacího procesu. Vždyť vzpomínky nejsou pouhým pasivním odrazem skutečnosti, ale paměť představuje přetvářející element: přístup k prožitým událostem je intencionální, vztahový, subjektivně zabarvený. Tvůrčí úsilí myslí vychází z hlediska momentálního stavu, jenž se v čase dynamicky proměňuje, stejně jako minulost sama. Autobiografie musí být vedle deskripce „času znovu nalezeného“ současně kreativním aktem, který je podstatou *filosofické* reflexe vlastního života, snažící se odkrýt jeho imanentní smysl.

Berďajev, jenž se v celém svém díle opírá o pravoslavnou koncepci člověka jako mikrokosmu, jako zrcadla, ve kterém je přítomno veškeré velké historické dění, tvrdí, že svět můžeme bezpečně poznat nikoli oklikou, skrze poznávání objektivní reality (neboť toto poznání bude vždy zatížené subjektivní chybou), ale bezprostředně, ve vlastním nitru. Na velkém dějinném plátně Berďajevova života, jenž byl nabit událostmi (bouřlivý rozvoj ruské kultury na počátku XX. století, dělnické bouře a revoluce 1905, vyhnanství na Sibiři a pobyt v Paříži, 1. světová válka a únorová revoluce 1917, krize prozatímní vlády a Říjen, občanská válka a definitivní emigrace...), dochází k sebeodhacení Já, k rozvinutí ideje ducha v procesu sebezpoznaní. Vývoj, který je poháněn axiologickým napětím, vyvstává v průsečíku dvou světů (viz s. 254 ruského vydání), dočasného a věčného; vlastní hlubina světa osobnosti, která patří transcendentnu (kam instinktivně směřuje), se střetává se světem materiálním, sociálním, ohraničeným, jež se snaží transcendentovat.

Ve své knize Berďajev nepostupuje přísně chronologicky podle systematického plánu, jak je tradicí v „běžných“ autobiografiích, nýbrž pracuje pomocí tematických exkurzí, spíše přes jednotlivé problémové okruhy než po časové lince. Podtitul I. kapitoly *JÁ a svět* současně vyjadřuje osu celé knihy. Prvotním pocitem, provávajícím celý Berďajevův život, je velmi často zmiňovaný a nesčetněkrát podtrhovaný pocit odcizení, pocit nesounáležitosti vlastního Já se světem. Prostředí a společenské jevy, kterého ho obklopují, systematicky převádí na vnitřní střet omezeného versus věčného *v sobě* samém. Provádí redukcí problému filosofického smyslu života, a to na vztah živeho subjektu, usilujícího o překročení vlastního stínu, vůči objektivní, nepřátelské realitě. Berďajev vyrůstal ve velmi specifickém prostředí, ve *vojensko-mnišském Rusku*, jak je sám charakterizoval, privilegovaný bohatstvím i původem ze starého aristokratického rodu, jehož *Heimat* se nacházela ve špičce elity carské Rusi. Berďajev pak v neschopnosti integrovat se do tohoto prostředí vidí významnou motivaci k revoltě proti vlastní třídě a sám sebe označuje za „kajícího se šlechtice“, typického ruského inteligenta, bojujícího za aristokracii ducha proti aristokracii krve – tuto svou individuální pozici nicméně poté spekulativně ztotožňuje s pozicí obecně lidskou a svůj osobní zápas o vlastní sebeuvědomění ztotožňuje se zápasem o abstraktně univerzální koncepci všelidské humanity. Prvotní zdroj osobního vypjatého individualismu spatřuje Berďajev ve své vrozené přehnané senzitivitě, v abnormálně vyvinutém citu pro dokonalost a čistotu, s nímž se poji snaha o purifikaci světa – snaha, která se u něj vyskytovala od mládí. Tak se mísí štítlivost, odcizení i střízlivý odstup k okolí, které ho obklopuje, tak se formuje jeho vztah k prostředí aristokracie, s nímž nebyl Berďajev s to se identifikovat. Z těchto zdrojů pak vyvěrá dotyčná neláska, instinkt toužící negovat „tento“ svět, jakož i náboženská energie namířená k transcendentnu, k „onomu“ světu – nositeli absolutní hodnoty. Vnímavost k příkrému protikladu skutečnosti vůči ideálu v sociální sféře motivovala Berďajeva i k zásadnímu odmítnutí neradostné reality tehdejšího Ruska, učinila jej

<sup>2</sup> *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, Moskva: Мысль 1991. Původní vydání: New York: YMCA PRESS 1949.

neschopným ignorovat rovněž sociální otázky. Celá první kapitola, obsahující vzpomínky na dětství a mládí, představuje pozornou diagnózu onemocnění vypjatým individualismem a osamělostí, což byla choroba tolik typická pro ty ruské aristokraty a inteligenty, jež nedokázali přijmout za vlastní ani svou třídu, ani žádnou jinou společenskou skupinu. Berďajev v autobiografii zdůrazňuje, že právě z těchto raných životních postojů (které jej provázely celý život) rezultuje zájem o základní problém celého jeho myšlení – tj. otázka svobody a života „bez uvozovek“.

Jak píše, cíl usilování „já“ v jeho koncepci leží mimo tento dočasný, materiální svět a je zaměřen do světa věčných hodnot. Ve světě věčných hodnot hledá „skutečnou“ realitu i překonání odcizení. Berďajev nepřímo ve své knize klade otázku, zda filosofie jaksi předchází filosofa nebo zda plyne až z jeho osobnosti a sociálních vlivů, jež na něj působily. Právě v Berďajevově případě je neobyčejně názorně vyjádřena možnost druhá.

Vše v jeho filosofii se točí kolem vlastního „já“, kolem osobnosti postavené do specifické společenské situace, vnímané vědomím jako krizové. Stále znova se opakuje pocit odcizení – pocit, který se stal převládajícím pocitem celé Berďajevovy existence – odtrženost od příbuzných, od kolegů z kadetky, od sociálně demokratických soudruhů; a mnohem později i osamělost mezi bílými emigranty. Berďajevskému způsobu pojetí překonání této subjektivní pozice je vlastní určitá schizofrenie – stále usiluje o zdolání sebeobjímajícího pocitu cizoty, avšak nikoli společensky, přihlášením se ke konkrétní skupinové metě a seidentifikací s ní, nýbrž ve sféře idejí, myšlenek, které „miluje více než lidi“. Berďajev je subjektivně vykloněný do nicoty a stále znova si klade otázku po smyslu lidského bytí: „*Nic společenského, žádný společný prospěch nemůže utěšit individuum v jeho nešťastném osudu. Samotný pokrok je přijatelný jen v tom případě, jestli přináší něco nejen budoucím pokolením, ale i mně osobně.*“ (s. 262 ruského vydání) Tím se Berďajev dostává k vyššímu, subtilnějšímu rozměru svého myšlení, jímž je existenciální rozměr osobnosti. Poté, co popřel všechny nároky společenského prostředí a odmítl heteronomní normativní morálku, vede Berďajeva jeho vypjatý individualismus k hledání smyslu života v *subjektivním projektu*. Smysl objektivní by byl podle něj pouze výrazem nějaké manipulující racionality, jež by změnila člověka v svůj nástroj, což by představovalo výsměch lidské autonomii. Berďajev se bouří proti objektivizaci člověka, byť by to byl objektivismus náboženský (člověk jako součást světového řádu, podléhající normativní „od Boha dané“ morálce) či marxistický (člověk jako součást organizované a jednající společenské skupiny, třídy). Svět stále Berďajev vnímá jako všeobjímající krunyř, jako pasivní, inertní a svobodě nepřátelský; každá organizovaná společnost je nebezpečná svobodě, resp. *ideálu absolutní, totální, abstraktní Svobody*.

Berďajev nechce být objektem mezi objekty, chce překonat odcizení od světa a překonat je tvůrčím zásahem, který, a to je zásadní slabina celé koncepce, naráží na jeho vypjatý individualismus, na slabost sil jednotlivce, jež zákonitě vyúsťuje v pouhou iluzi svobody, v pouhou potenci svobodně žít ve světě vlastních idejí. Berďajevský rebel, pravda, vše sympatizuje se všemi rebely proti autoritě a „neměnnému“ pořádku, je na straně Luthera proti církvi, na straně Müntzera a sedláků proti Lutherovi, na straně jakobínů proti royalistům a na straně dělníků proti carismu. Jeho vzpoura je výhradně vzpourou *teoretickou* – chce bojovat a přetvářet, ale jen abstraktně; kritizuje z hlediska vyšší morálky, nicméně jsa omezen na vlastní síly a limitován hrůzou ze „znečištění ideje“ není schopen skutečnost prakticky měnit.

Velmi specifický je Berďajevův vztah k náboženství. Navzdory své hluboké víře, nepramenící však z nějaké zkušenosti náboženského (znovu)obrácení, Berďajev jako krajní individualista náboženství velmi ostře kritizuje, respektive odmítá specifickou podobu církevnictví jako souboru dogmat a autoritativních nařízení a hovoří o osobní, personální víře. Význam Krista redukuje na člověka – subjekt, který zvítězil nad smrtí a který tímto aktem metafyzicky potvrdil absolutní hodnotu každé individuální duše a garantoval existenci „věčného světa“, světa absolutních hodnot, v němž neexistuje zlo, nenávisť, bída ani smrt. Berďajev své křesťanství pojímá jako subjektivní prožitek, nebe i peklo chápe existenciálně, vztahově, neontologicky. Vedle *filosofické* otázky *svobody* stále krouží kolem druhé osy, kolem *náboženského* problému *spásy*, jejíž nenaplněnost je podmíněna neschopností Já vejít do věčnosti. Tato nenaplněnost individuálního osudu každého člověka je potvrzením slabosti ducha, manifestující se každým prožitkem smrti jiných a neodvratně i své vlastní. Ve svém náboženském uvažování Berďajev pečlivě rozlišuje mezi pojmem „hřích“

jakožto pojmem normativně moralizátorským a pojmem „zlo“ jakožto pojmem profánním. Zlo je v Berďajevově koncepci odpadnutím světa od Boha. Boha pak ztotožňuje s pravdou, svět materiální s nepravdou, lží. Všechny teologické pojmy uchopuje ovšem existenciálně, niterně a prožitkově, nikoli jako vnější ontologickou realitu.

Ve svých vzpomínkách se Berďajev poměrně podrobně věnuje setkáním s významnými osobnostmi spojenými s mimořádně prudkým a různorodým duchovním kvasem v ruské společnosti na přelomu XIX. a XX. století – toto období Berďajev sám nazývá ruskou renesancí. Portréty svých současníků nicméně autor načrtává se stejnou maximální úsporností a nezúčastněností, s jakou popisuje i historické události. Dotyční představitelé ruské „renesance“ jsou tudíž zachyceni jako nositelé určitých idejí, mravních maxim. Jsou to *typy*, nikoli konkrétní živá individua. Všechna jednotlivá setkání, a mnohá z nich velmi závažná, ať již se jedná o Vasilije Rozanova, o dlouholeté přátele Lva Šestova a manžele Merežkovské (tj. Dmitrije Merežkovského a Zinaidu Gippius) – reprezentanty nového křesťanství, či ať jde naopak o relativně okrajová zastavení s Anatolijem Lunačarským nebo Rudolfem Steinerem, všechny tyto pestré kontakty vždy představují pouze další fáze rozvíjení ideje Já, další milníky na cestě za sebepoznáním. Dochází tak k redukci sociální skutečnosti a vlastního života na negující pohyb ideje svobody, v níž vidí Berďajev pravý smysl křesťanského pojmu spásy. Osobnost totiž není hotová, pevná skutečnost, naopak, konstituuje se v procesu *sebezpoznání*, potvrzuje se jakožto osobnost teoreticky pojatou svobodou od světa, tedy myšlenkovou činností ve své hlavě (s. 276 ruského vydání). Berďajev ovšem není schopen vykročit za antinomie převzaté od Kanta, který byl vedle Fichteho jedním z jeho hlavních inspiračních zdrojů. Spirituálně motivované antitetické myšlení sice obnovuje práva bezprostřednosti, je neustále v pohybu, stále hledá, stále rozkládá, ale fakticky je nečasově a neschopné syntetizovat a zejména vyústit v praktický čin. Berďajevova svoboda je výhradně svobodou negativní, je svobodou od všech omezení, nikoli už svobodou k něčemu. Objektivní realitu, i v podobě sociální skutečnosti, odmítá totálně, absolutně, neboť jeho přístup nedovoluje spojení svobody a nutnosti. Filosof nevidí nutnost pouta mezi myšlenkou a činem, potřebu, aby se „duch stal tělem“ (srv. J 1,14). Berďajevovo uvažování se pohybuje v nepřechodných protikladech biblického „*ale buď řeč vaše: jistě, jistě; nikoli, nikoli. Což pak nad to více jest, od zlého jest*“ (Mt 5,37). Toto myšlení je vyloženo kantovské svou neživotnou abstraktností a logickým formalismem. Totální, absolutně pojímaná idea svobody nakonec likviduje prostředky ke svému vlastnímu uskutečnění, ignoruje sociální fakta i vývoj; poměry jsou plodem hlav lidí, převrat tedy může a musí být uskutečněn změnou myšlení uvnitř individua. Berďajev tak často svou zákonitou nečinností právě v klíčových dějinných událostech (byl bezprostředním účastníkem obou ruských revolucí, avšak v roli naprosto pasivního pozorovatele) připomíná nikoli subjekt dějin, ale pouhého moralizujícího glosátora, a z rytíře pravdy a spravedlnosti, jímž vždy *chtěl být*, se mění na Dona Quijota zápasícího ve jménu krásných ideálů s větrnými mlýny abstraktních idejí a koncepcí, v reálném světě však neschopného praktického činu.

Ve Francii se stal Berďajev nesmírně populární mezi intelektuály právě díky své obhajobě totálního individualismu a vyjádření odcizení jako vlastnosti imanentní lidské existenci. To již ale samozřejmě byla záležitost nového životního pocitu „ztráty pevné půdy pod nohama“ u francouzského měšťáka. Vítězné tažení berďajevského myšlení zde ústrojně souznělo s celou existencialistickou náladou, jak ji mezi prvními vyslovil např. J. P. Sartre románem *Nevolnost* (*La Nausée*, 1938) – románem, který se stal uměleckým manifestem tohoto nového životního postoje i celé epochy.

Autobiografii Berďajev zakončuje v roce 1940 a svou situaci přílehavě přirovnává k feudálovi ve vlastním sídle, za hradbami a se zvednutým padacím mostem (viz s. 299–302 ruského vydání). Nikoli náhodou, neboť taková filosofická koncepce, jejíž podstatou je tvrzení, že *každý* sociální vztah je *a priori* ohrožením toho bytostně lidského v nás, naší svobody, může ústít pouze do teoretického a praktického *poustevnictví*.

Peter R. Schuster

Petr Jemelka: *O přírodě, civilizaci, historii a dalším*, Brno: Masarykova univerzita 2005, 136 s.

Zatím poslední knižní publikace docenta Masarykovy univerzity Petra Jemelky s názvem *O přírodě, civilizaci, historii a dalším* se vyznačuje nejen svěžím a dobře srozumitelným jazykem, ale také zajímavým promyšlením mnoha zdánlivě vzdálených filosofických témat. Lze rozpoznat, že Jemelka vytvářel tuto knihu nejen pro čtenáře, ale také sobě pro radost. Shrnuje v ní celkem 28 různých statí a studií, které napsal v průběhu posledního desetiletí a které uspořádal do tří tematických oddílů: (*Příroda, civilizace, racionalita; České myšlení; Morálka, etika, hodnoty*). Stati, studie, referáty (recenze, apokryfy) pro knižní vydání přiměřeně stylisticky i obsahově upravil. Vznikla filosoficky laděná kniha, která na patřičných místech nepostrádá jemný autorův humor.

V prvním, nejobsáhlejším oddílu jsou zařazeny studie: *Civilizace a příroda v dějinách myšlení; Funkcionalismus a „problém prostředí“; Racionalita zvaná environmentální; Rozum a nemocná biosféra; Život, poznání, hodnoty; Drama evoluce (nad knihou J. Šmajse); Ontologie včera dnes a pro zítřek; Étos a dnešek; Obrana environmentální etiky; O odcizení; Některé aspekty koncepce tzv. etiky sociálních důsledků; Pohádka o přeměně, milénium a problém prostředí; Výchova, multikulturalita a dějiny filosofie*.

Do druhého oddílu autor zařadil studie: *Biologické otázky v naší meziválečné filosofické diskusi; Environmentální problematika v naší filosofii 20. století; Hra a tvořivost ve filosofii Vítězslava Gardavského; Příroda, technika a člověk v díle Dominika Pecky; Vladimír Hoppe a jeho místo v historii českého myšlení*.

Třetí oddíl obsahuje také některé poněkud odlehčené studie: *K pojetí dobra v osvícenství (Ch. de Montesquieu); O lidské dimenzi světa, intelektuálech a hledání; Etika a moc; Hodnoty v měnícím se světě; O kontinuitě hodnot neboli hodnotová hereze; Od zábavy k paranoi; Brak a spravedlnost; Výprava do literárních remízků; Dějiny českého přírodovědného myšlení jako inspirace dneška*.

V prvním oddílu, jehož obsah je mému pracovnímu zaměření nejbližší, považuji za zdařilé zejména úvahy: *Racionalita zvaná environmentální a Život, poznání, hodnoty*. V celém tomto oddílu je ovšem dobře patrné, že Jemelka vedle filosofie vystudoval také biologii a že se s jistotou pohybuje na jinak obtížném pomezí těchto dvou odlišných disciplín. Je také zcela zřejmé, že autor má vyhraněné ekologické citění s kritickým vztahem ke každému planému moralizátorství. Naopak, dává jasně najevo, že je příznivcem a platným stoupencem evoluční ontologie, kterou samostatně rozvíjí. Nejvíce je to patrné v komplikovaných souvislostech etických a axiologických. Zdůrazňuje například, „...že život je spjat s permanentním vyhodnocováním informací (vnitřních i vnějších) a s rozličnými úrovněmi reagování na výsledky – od makromolekulárních (enzymových) aktivit přes buněčné, tkáňové a orgánové funkce, chování jedince (resp. skupiny), modifikace až po adaptace... Hodnocení v tomto širokém smyslu není tedy pouze lidskou vědomou aktivitou či vztahem, ale týká se v jisté elementární podobě jakéhokoliv živého systému v jeho úsilí o zachování integrity“ (s. 32) Jemelkovu pozornost ontologii a jejímu těsnému vztahu s axiologií však zjišťujeme i v jiných studiích (*Ontologie včera, dnes a pro zítřek*). „Pod zorným úhlem budoucnosti by totiž také ontologie zřejmě měla rezignovat na univerzalistickou ambici – nyní zejména ve smyslu zdroje statické axiologické koncepce. Měla by spíše poskytnout dynamický koncept pro budování srozumitelné formulace soudobých problémů.“ (s. 42)

Sympatické je podle mého názoru i to, že Jemelka několikrát připomíná, že náš lidský zájem na zachování nynější podoby přírody je sobecký. „Poněkud cynicky tu můžeme upozornit, že problém prostředí nás zajímá především jako riziko lidského bytí a jeho budoucích perspektiv.“ (s. 80)

V oddílu *České myšlení* oceňuji zejména dobrou znalost myšlenkového odkazu předních českých filosofujících biologů. Také studie *Environmentální problematika v naší filosofii 20. století* je zajímavá. Jako přímý žák Vítězslava Gardavského vysoce hodnotím originálně zpracovaný příspěvek věnovaný jeho filosofii

Třetí část *Morálka, etika, hodnoty* má rovněž dobrou úroveň, ale především nepostrádá již připomínaný humor. V odlehčené úvaze nad knihou M. Úlehlové-Tilschové se např. píše: „Právě zde se tedy projevila patrně největší slabina citované práce. Autorkou odmítnutý alkoholový aspekt kvasných procesů je totiž zřejmě nepominutelným zdrojem budoucí biofilní transformace kultury a tedy i komplexního řešení globální ekologické krize. Proto je třeba i v této oblasti důsledně rozvíjet

jak experimentální, tak teoretickou rovinu výzkumu jako východisko nové – environmentálně motivované – formy přístupu k využitelným zdrojům.“ (s. 136)

Nové knize Petra Jemelky přeji pozorné a přemýšlivé čtenáře. Najdou v ní poučení, a mnozí naleznou i potěšení, které do textu vložil její autor.

Josef Šmajš

O. Sládek (ed.): *Český strukturalismus po poststrukturalismu*, Brno: Host 2006, 244 s.

Osobnost Jana Mukařovského a teoretický odkaz českého strukturalismu jsou právem stále v centru pozornosti badatelů z oblasti humanitních věd. Příležitostí k bilancování vědecké práce v této oblasti se stala už několikrát jubilea Jana Mukařovského. V roce 1966 vyšel sborník *Struktura a smysl literárního díla* (editoři M. Jankovič, Z. Pešat, F. Vodička) a ve dnech 2.–4. září 1991 se na Dobříši konala mezinárodní konference Pražská strukturalistická škola, historie a perspektivy. V loňském roce, kdy uplynulo třicet let od úmrtí Jana Mukařovského (1891–1975), uspořádal v Praze Ústav pro českou literaturu AV ČR kolokvium Český strukturalismus po poststrukturalismu. Z příspěvků na tomto vědeckém setkání připravil Ondřej Sládek stejnojmenný sborník.

Publikace je po úvodní části, která obsahuje zamyšlení O. Sládky *Co po věku strukturalismu a Úvodní slovo k zahájení* Lubomíra Doležela, rozdělen do čtyř tematických celků. V prvním z nich **Pražská škola a český strukturalismus mezi minulostí a současností** se Lubomír Doležel (University of Toronto) věnuje v příspěvku *Problémy historie literární teorie: naratologie Jana Mukařovského* základním problémům literární metahistorie. Emil Volek (Arizona State University, Tempe) považuje v stati *Jan Mukařovský redivivus: Co zůstalo z tradice a dědictví pražské školy?* studium našeho strukturalismu za užitečný počátek a podnět k další badatelské a pedagogické práci a inspiraci k aktivnímu dialogu se soudobým myšlením. Z odlišnosti strukturalistického a poststrukturalistického postoje vychází stať Marie Kubínové (ÚČL AV ČR) *Poznámka o metodologii: hledání jistot, (vy)nalézané nejistoty*, která proti širokému významovému otevírání díla a proti rozmývání zavedených hranic chce stále chápat umění jako zvláštní vyhraněný fenomén, což jediné umožní sledovat, jak umění zachází s mimouměleckou zkušeností, jak ji vkládá do svých specifických rámců a jak ji umožňuje nově nahlédnout a prožít. Na otázku, do jaké míry lze poststrukturalistickou kritiku strukturalismu vztáhnout na poetiku a estetiku pražské školy, odpovídá ve studii *Nás poststrukturalní strukturalismus* Ondřej Sládek (ÚČL AV ČR). Derridovu dekonstrukci nechápe jako negaci strukturalismu, ale jako úsilí o jeho další vývojové stádium a hledá její souvislosti s Mukařovského koncepcí.

V druhém oddílu **Proměny interpretací: strukturalismus a hermeneutika** se nejprve Jaroslav Hroch (MU Brno) věnuje ve stati *K filozoficko-historickým aspektům vztahu českého strukturalismu a hermeneutického myšlení* tradici německé duchovnědy a hermeneutiky 19. a 20. století (Humboldt, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger) a zabývá se nejen inspiracemi, které hermeneutika přinesla K. Kosíkovi a K. Chvatíkovi, ale především charakteristikou Gadamerova pojetí estetického objektu. Hermeneutické souvislosti se staly rovněž předmětem studie Jana Schneidera (UP Olomouc) *Český strukturalismus a/versus interpretace*, ve které jsou zásadně vymezeny pojmy a problémy interpretace a konkretizace. Zkoumání vztahů pražské a kostnické školy rozšiřuje Jiří Holý (UK Praha) ve svém textu *Wolfgang Iser, pražská škola a některé souvislosti* o analýzu Iserových pojmů repertoár a implicitní čtenář. Pozornost v souvislosti s různými stupni adekvátnosti konkretizace věnuje i Mukařovského pojetí sémantického gesta.

V třetím oddílu **K hledání významu** sleduje Milan Jankovič (ÚČL AVČR) ve studii *K dynamickému pojetí významového sjednocení u J. Mukařovského* proměny, které v Mukařovského přístupu k uměleckému textu připravovaly koncepci sémantického gesta. Knížka *Text a dílo: případ Medard* inspirovala Aleše Hamana (JU České Budějovice) ve studii *K identitě literárního díla* k úvaze o totožnosti a proměnlivosti uměleckého a zejména literárního díla v čase a k pojetí interpretace jako aktualizující odpovědi na významy díla. Jeden z klíčových problémů literární vědy a estetiky se stal předmětem stati Tomáše Kubíčka (ÚČL AV ČR) *Otázka subjektu*.

Tematický blok **Cestami poetiky a estetiky** uvádí studie Alice Jedličkové (ÚČL AV ČR) *Mají strukturalismus a poststrukturalismus společný předmět?*, která vymezuje některé aspekty

strukturálního a poststrukturálního pojetí estetického objektu na srovnání pražské školy a jejích pokračovatelů. Některým významným pojmům Mukařovského teorie se věnuje Bohumil Fořt (ÚČL AV ČR, MU Brno) v podnětné studii *Mukařovského struktury, části a celky*. Soustřeďuje se na strukturu literárního vývoje a sleduje její vztahy k jiným strukturám a rovněž její vztah ke struktuře konkrétního literárního díla. Ze současné situace literární vědy vychází Herta Schmidová (Universität Potsdam) v příspěvku *Poznání a zájem u Jana Mukařovského a v současné vědě o kultuře*. Sleduje terminologické proměny a důsledky plynoucí z přechodu od obratu k jazyku k obratu ke kultuře a vztah schémat a stereotypů v epistemologických základech literární vědy. Analýze fonické struktury verše se věnuje Pavel Jiráček ve studii *Úvahy o fonické linii verše, distinktivních příznacích a kognitivní vědě*.

Sborník uzavírá mimořádně věcná, přehledná a hluboce inspirativní stať Mojžíra Grygara *Slovo, písmo, text. O strukturalismu a dekonstrukci*. Text byl na kolokviu přednesen v rámci diskuse a je v něm na pozadí francouzských diskusí od 60. let 20. století pozoruhodným způsobem představeno myšlení J. Derridy, které bylo ostatně jakýmsi druhým tématem kolokvia.

Příspěvky ve sborníku *Český strukturalismus po poststrukturalismu* ukazují, že zúčastnění badatelé pozoruhodným a rozmanitým způsobem připomněli nejen závažnost esteticko-filozofického myšlení Jana Mukařovského a dalších osobností pražské školy v historické a současné perspektivě, ale také ho široce a poučeně srovnali s přístupy poststrukturálními, a tím prokázali podnětnost strukturalismu přinejmenším v oblasti poetiky a estetiky literárního díla.

Jan Zouhar

Josef Ludvík Fischer: *Listy o druhých a o sobě*, Brno: Torst 2005, 630 s.

Vydáním Fischerových *Listů* získala česká filosofická memoárová literatura (ostatně dost chudá) vynikající přírůstek. Přispělo k tomu především Fischerovo místo v dějinách české filosofie, dané jeho úctyhodným filosofickým dílem i dlouholetou bohatou činností pedagogickou, publicistickou, redakční a politickou. Za druhé obsah a povaha jeho vzpomínání v *Listech*: psaní o „druhých“ i o „sobě“ se mu prostupuje, ať píše o poměrech v české společnosti (zejména v letech mezi dvěma světovými válkami), o osobnostech, s nimiž se setkal jako gymnaziální student, posluchač filosofie, češtiny a germanistiky na pražské univerzitě, voják za první světové války, zaměstnanec vědeckých knihoven v Praze, Olomouci a Brně, docent a profesor na brněnské filosofické fakultě, funkcionář Jednoty filosofické, redaktor *Sociologické revue* a *Indexu*, při svých politických aktivitách, nebo o svých rodičích, vlastní rodině, o cílech, které si kladl ve vědecké i jiné činnosti, o tom, co ho těšilo i zklamávalo. Za třetí: Fischer vypráví o tom všem zaujatě, poutavě, s citem pro podstatné a vedlejší: v *Listech* se představuje zkušený autor filosofických traktátů, esejů, úvah i básní, autor vzdělaný, s velkým rozhledem, vtipný, kritický i sebekritický. – Jeden velký nedostatek *Listy* mají: že se vztahují pouze k první polovině Fischerova odborného života. Končí 1. říjnem roku 1938, nakonec tedy čteme o narůstajícím Fischerově znepokojení nad vývojem událostí ve světě a zejména doma v republice a o tom, čím se snažil přispět k podpoře odhodlání nepřipustit žádný zásah do suverénních práv Československa. S 30. zářím se mu spojuje vzpomínka: „Jeli jsme si prohlédnout naše opevnění, narychlo vybudovaná na jihomoravské rovině, již se vši pravděpodobností by se bral první německý útok... K večeru jsme se vraceli kamsi, nevím už sám kam. Vím jen, že jsme seděli v hostinci a že tam bylo veselo – do té chvíle, dokud hrdina od Zborova nepředčítal do rozhlasu zprávu o kapitulaci. Celý svět se zřítíl, zřítíl pod nohama, jen jsi padal, padal dolů, padal bez konce.“

Své *Listy* Fischer rozdělil do dvou dílů: I. Léta neklidu a hledání a II. Cesta k sobě. Tou „cestou k sobě“ rozumí také cestu ke své skladebné filosofii, k „nové filosofické syntézi, která by určila nebo snažila se určit ráz ... dalšího kulturního vývoje“, k ideovému východisku pro potřebnou – jak byl přesvědčen – reorganizaci společenského řádu. Připomeňme si proto, že základní obrysy svého „zkusmého předpokladu o utváření řádu skutečnosti“ Fischer poprvé uceleně formuloval ve studii O dvojím řádu (v *České myslí* 1930): Měl být budován na podkladě zkušenosti, s tím, že sama tato zkušenost se bere jako problém. Proti naturalistickým koncepcím, jež jsou chápou



pouze jako systém kvantitativních vztahů, redukuje kvality na kvantity apod., rozvádí pojetí skutečnosti jako neustále se vyvíjející kvalitativní rozrůzněnosti. Jednotlivé mody existence jsou navzájem neredukovatelné, jsou však spojeny vztahy, které poutají části a celek; lze proto mluvit také o jednotě a celistvosti skutečnosti. Pro všechny části je příznačné, že v rámci příslušného řádu plní určité funkce, proto úkolem funkcionální analýzy je vystihnout statické i dynamické momenty zkoumané reality; ústřední pojmy systému jsou tudíž pojmy celku, struktury a funkce. Této problematice (s jejími aspekty noetickými, ontologickými, sociologickými, etickými aj.) věnoval všechny své hlavní práce z let 1929–1933: *Budoucnost evropské kultury*, *Soustava skladebné filosofie na podkladě zkušenosti*, *Základy poznání*, *Třetí říše*. *Úvodem do současného politického stavu*, *Zrcadlo doby*. *Abeceda skoro filosofická*, *Řád kapitalistický a skladebný*, *Krise demokracie I–II*. (Po válce z nich v nových vydáních vyšly *Zrcadlo doby*, 1996 a *Krise demokracie*, 2005, italsky Torino 1977, sazba vydání připravovaného v nakladatelství Svoboda byla v roce 1969 rozmetána.) – Pracovní vypětí v těchto letech Fischerovi přivodilo duševní i fyzické vyčerpání, které mu v několika následujících letech dovolilo věnovat se jen práci pedagogické, publicistické, redakční a politické. Po válce, strávené v holandské ilegality, Fischer opět přednášel (pokud mu to politické poměry dovolovaly) na univerzitách v Brně a v Olomouci (v letech 1947–1949 byl i jejím prvním rektorem) a snažil se také pomocí dalšího studia přírodovědní a společenskovední problematiky prohloubit svůj filosofický systém. K dalším dílům svých *Listů* měl tedy Fischer hodně látky, přičemž mnohé z ní by opět souviselo s jeho střetáváním se a potýkáním s danými společenskými poměry. (O Fischerových poválečných letech na brněnské filosofické fakultě jsme psali ve *Sborníku prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity*, B 47, 2000.)

První část svých *Listů* (o období 1894–1923) Fischer psal v letech 1955–1956, druhou dopsal v roce 1958. V ediční poznámce Jiří Opelík (edici *Listů* vzorně připravil i s pomocí Fischerových dcer Sylvy a Violy Fischerových a dalších osobností jmenovaných na s. 609) píše také o okolnostech, které před rokem 1990 bránily jejich dřívějšímu vydání, je však třeba znovu říci, že ani půl století, jež uplynulo od jejich napsání, jim neubírá – z výše naznačených důvodů – nic na jejich významu a aktuálnosti. Editor zařadil do edice také Dodatky (Fischer se snažil vyhovět alespoň některým požadavkům redaktorů nakladatelství uvažujících svého času o vydání *Listů*), obsahlou Obrazovou přílohu (s. 441–585) a Bibliografii knižních prací (ale bez upozornění, kde všude čtenář může nalézt bibliografii úplnější, a také bez zaznamenání, že samostatně, jako bibliofilský tisk, vyšla Fischerova *Poema o čase* (Filosofická fakulta Brno 1994). Jiří Opelík v ediční poznámce uvádí, kde před vydáním *Listů* byly publikovány některé výňatky z nich; odkazuje tedy i na ukázky v našem *Sborníku prací* (jejich edici připravila Fischerova manželka, dr. Jarmila Fischerová): *Základy poznání*. Kus autokritiky (B 17, 1970), *Z třicátých let* (B 36–37, 1989–1990), *Docentské začátky na brněnské filosofické fakultě* (B 39, 1992) a také ve sborníku *Hledání řádu skutečnosti*, vydaného Masarykovou univerzitou k 100. výročí narození J. L. Fischera v roce 1994.

Jiří Gabriel

*Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, eds. B. Szotek – A. J. Noras, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005, 544 s.

Profesor dějin filosofie na Slezské univerzitě v Katovicích Czesław Głombik (\*1935) patří k badatelům známým i za hranicemi svých zemí. Je autorem několika stovek vědeckých prací, jednajících nejen o filosofii a kultuře polské, ale také německé, české a slovenské. Česká filosofická obec má jeho jméno pevně spjaté zejména s publikacemi o katolické filosofii 19. a 20. století, speciálně o počátcích, vývoji a programu novoscholastického hnutí a novotomismu. V monografiích, studiích a člancích se často a s pozoruhodným vhladem dotýká i dějin českého filosofického myšlení. – Cz. Głombik univerzitní studia absolvoval ve Varšavě (1958), doktorát získal na Jagellonské univerzitě v Krakově (1970), habilitoval se z dějin filosofie na Univerzitě Marie Curie-Sklodowské v Lublinu (1978) a profesorem byl jmenován v roce 1985.

Czesław Głombik, vědec pevně spjatý s univerzitou (řadu let vedl katedru filosofie na univerzitě v Katovicích), je i znamenitým učitelem filosofie. Na jeho seminářích, které konal každé úterý

od osmi ráno, bylo vždy plno. Editoři sborníku poznamenávají, že v pedagogické práci se řídil maximou T. Kotarbińského: „Dajmy spokój reglementacji metod, niech każdy pracuje jak może najlepiej, byle to robił s požądanym skutkiem.“ (Zanechejme předepisování metod, ať každý pracuje, jak může nejlépe, jen když to činí s žádoucím výsledkem.) Při psaní dbá na to, aby jeho texty byly po jazykové stránce vybroušené, ale vždy dobře srozumitelné a podněcující uvažování i obrazotvornost čtenářů. Úctu a respekt vzbuzuje však nejen jeho vědecká a pedagogická činnost, ale i sama jeho osobnost: je otevřený světu i lidem, komunikativní, pohodový, přátelský. Také o tom vypovídá recenzovaný sborník, do něhož Cz. Głombikovi u příležitosti jeho sedmdesátých narozenin přispěli jeho přátelé, kolegové i žáci.

Autoři prvního z pěti oddílů sborníku – **Profesor Czesław Głombik a filozofia** (s. 11–55) – se zaměřili na jubilantův život a dílo, a to z několika úhlů. Nevšední přístup zvolil Głombikův kolega



*B. Szubert*. V článku Fotografie (s. 11–16) sděluje, proč stěny profesorovy pracovny na Institutu filosofie Slezské univerzity zdobí pět portrétů – Jana Legowicze, Władysława Tatarkiewicze, Tadeusze Kotarbińského, Andrzeje Nowického a Karla Máchy: obecně vzato na znamení úcty a vděčnosti, jež chová právě k portrétovaným osobnostem. Mnozí však vědí, že Czesław Głombik svůj vztah k nim vyjádřil i mnohem výraznějším způsobem: Z jeho podnětu uspořádala Slezská univerzita mezinárodní konference o životě a díle J. Legowicze (1999) a T. Tatarkiewicze (2001); badatelský zájem o Tatarkiewiczovo dílo dokládá ostatně i jeho nejnovější knižní publikace *Obecność filozofa. Studia historyofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczzu* (2005). Konferenci o Kotarbińském naplánoval na rok 2007, kdy uplyne 120 let od jeho narození a 25 let od jeho smrti. – Głombik se zasloužil rovněž o velké konference konané na počest Józefa Bocheńského (2002; sborník příspěvků *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego* redakčně připravený Cz. Głombikem vyšel roku 2004) a Romana Ingardena (2003).

Proč si tedy Głombik i prostřednictvím portrétů na stěně své pracovny připomínal právě zmíněné osobnosti? Historik filosofie Jan Legowicz (1909–1992) byl jedním z Głombikových profesorů na varšavské univerzitě: pod jeho vedením napsal svou doktorskou práci a rozhodl se soustředit svůj badatelský zájem především na katolickou filosofii. V osobním kontaktu s Legowiczem názorně poznával, jak by měl profesor vést své studenty a doktorandy a jaké vůbec jsou jeho povinnosti. Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), estetik a historik nejen polské filosofie, autor třídílné *Historie filozofii* (v roce 2004 vyšlo její 21. vydání), již v roce 1973 s uznáním přivítal Głombikovu knihu *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, povzbudil ho a plně schválil jeho zaměření na dějiny polské filosofie. (Tatarkiewicz přednášel několik let po druhé světové válce také v Katovicích.) U Tadeusze Kotarbińského (1886–1981), příslušníka

tzv. Lvovsko-varšavské školy, se Głombik na varšavské univerzitě učil preciznosti v mluveném i psaném projevu. Pod vedením Andrzej Novického (\*1919) se zapojil do bádání nad dějinami polské filosofie 20. století, jež mu pak umožnilo napsat habilitační spis *Tradycje i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej“*; k habilitaci došlo v roce 1978 v Lublinu a Nowicki byl jedním z oponentů. S Karlem Máchou (\*1931), českým filosofem žijícím od roku 1978 v Německu, Głombika spojuje mimo jiné hluboký zájem o historiografii české filosofie (Mácha je autorem rozsáhlé práce *Glaube und Vernunft. Die Böhmisches Philosophie in geschichtlicher Übersicht I-IV*, 1985–1998). – O českou filosofii se Czesław Głombik zajímá už od své doktorské disertace, kdy se poprvé setkal se jménem herbartovce Oldřicha Kramáře, v roce 1877 neúspěšného kandidáta na místo vedoucího katedry filosofie na Jagellonské univerzitě. V roce 1984 publikoval článek o Kramářových krakovských filosofických kontaktech a jednu kapitolu mu věnoval v knize *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych* (1996). Na české filosofické a teologické myšlení nezapomíná ani ve studiích o novoscholastice (*Początki neoscholastyki polskiej*, 1991) a novotomismu (*Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne, Praga 1932–Poznań 1934*, 1994; *Český novotomismus třicátých let*, 1995). Jeho přínos k dějinám české a polské filosofie nezůstává u nás bez čtenářské odezvy a stojí i za rozhodnutím Palackého univerzity v Olomouci udělit Czesławu Głombikovi čestný doktorát filosofie (titul doctor honoris causa mu byl udělen na slavnostním zasedání vědeckých rad UP a FF UP dne 31. března 2005). – Szubertův životopisně laděný článek má bohatou fotografickou přílohu, zachycující významné okamžiky Głombikova profesního života, od doktorské promoce v roce 1970 po právě zmíněný olomoucký doktorát honoris causa.

Příspěvek *Stefana Symotiuka* Kontext historyczny badań Czesława Głombika nad filozofią polską (s. 17–31) navazuje na Szubertův článek výkladem o výsledcích Głombikova bádání v jeho základním oboru, v dějinách polské filosofie. Ukazuje, že Głombikovy práce o polské novoscholastice jsou pevně zasazeny do politického, filosofického a církevního dění v 19.–20. století, a mimo jiné zmiňuje určující podíl Lvovsko-varšavské školy na formování jeho exaktního usuzování. Głombikovu osobnost dokresluje takto: „To, že práce historika nespočívá pouze ve sbírání faktů, ale je též radostným putováním různorodými ideovými krajinami, je výrazným rysem Cz. Głombika jako historika polské filosofie. Možná, že jeho axiologii lépe vyčteme ze studie o štěstí, kterou publikoval, navazuje (současně s A. Banachem) na slavné dílo W. Tatarkiewiczze.“ (Symotiuk tu odkazuje na Głombikovu studii *Oblicza szczęścia* vydanou ve Varšavě v roce 1982.)

Na naznačený Głombikův zájem o české filosofické myšlení se ve sborníku soustřeďuje *Jan Zouhar*, profesor filosofie na Masarykově univerzitě v Brně. Jeho článek Czesław Głombik a česká filosofie (s. 32–37) je publikován česky, protože dosavadní kontakty českých a polských filosofů ukázaly, že si dobře rozumějí i prostřednictvím svých rodných jazyků. Zouhar v něm připomíná vzájemné vztahy českých a polských filosofů v čase mezi dvěma světovými válkami (tu se objevují jména W. M. Kozłowski, T. Kroński, J. Tvrđý, J. Král, F. Pelikán, J. Patočka ad.) i poválečný zájem mladších českých autorů o polskou filosofii a logiku (I. Tretera, J. Zumr, P. Materna – překladatel polských prací o logice, ad.). Czesław Głombik je na polské straně důstojným pokračovatelem této tradice. Zouhar konstatuje, že do povědomí českých čtenářů se dostal už v 80. letech, a to především monografiemi *Metafizyka kultury* (1982) a *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka* (1983). Od začátku 90. let podněcuje a prohlubuje spolupráci mezi Katedrou filosofie Slezské univerzity v Katovicích a obdobnými pracovišti na univerzitách českých (Olomouc, Brno) i slovenských (Bratislava, Prešov) a motivuje filosofy k účasti na společných odborných projektech i konferencích (zejména v Katovicích a Wisle). Setkávání českých osobností s polskou filosofii a kulturou se věnuje rovněž jako historik filosofie – v knize *Impulsy i zbliżenia* píše o J. Husovi (v soudobé perspektivě polského ekumenického myšlení), J. Kollárovi (a ohlasech jeho díla v Polsku), O. Kramářovi (a Jagellonské univerzitě), J. Kratochvilovi (a jeho novoscholastickém výkladu filosofie), o českých i polských propagátorech myšlenky slovanského filosofického sjezdu, o publikacích brněnských filosofů, o knize L. Nového *Filosof T. G. Masaryk* (a badatelském zájmu některých polských filosofů o Masarykovo dílo). Podle Zouhara „Głombikovy práce jsou objevené i v tom smyslu, že využívají dosud neznámé archivní dokumenty, především korespondenci mezi četnými českými a polskými filosofy, například W. Tatarkiewiczze s profesorem Univerzity Karlovy



REKTORKA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI A DĚKAN FILOZOFICKÉ FAKULTY UP  
SI VÁS DOVOLUJÍ POZVAT NA

SLAVNOSTNÍ ZASEDÁNÍ VĚDECKÝCH RAD

UNIVERZITY PALACKÉHO A FILOZOFICKÉ FAKULTY UP  
NA NĚMŽ BUDE UDĚLEN TITUL DOCTOR HONORIS CAUSA

Prof. zw. Dr hab. Czesławu GŁOMBIKOWI,  
VÝZNAMNĚMU HISTORIKOVÍ ČESKÉ A POLSKÉ FILOZOFIE

ZASEDÁNÍ SE USKUTEČNÍ V AULE FILOZOFICKÉ FAKULTY UNIVERZITY PALACKÉHO, KRŽÍKOVSKÉHO 10, OLOMOUC,  
DNE 31. BŘEZNA 2005 V 11 HODIN

Prof. MUDr. PhDr. Jana Mačáková, CSc.  
rektorka Univerzity Palackého v Olomouci

Prof. PhDr. Ivo Barteček, CSc.  
děkan Filozofické fakulty UP v Olomouci

v Praze Emanuelem Rádlem (1873–1942) v době příprav VIII. mezinárodního kongresu filosofů, který se konal v Praze v roce 1934, nebo s dalším významným českým filosofem a sociologem Josefem Králem (1882–1978) v letech 1948–1950<sup>44</sup>. Důkladnou znalost českých filosofických reálií prokazují i jeho recenze olomouckého *Filozofického slovníku* (1995), Patočkovy bibliografie (1997), sborníku o S. M. Braitovi (1998), Blechovy monografie o Patočkovi (1999) i Zumrový o herbartismu (1999), a také řada časopiseckých statí, například přehledová studie *Filozofia ceska XX wieku w zarysowych opracowaniach historii filozofii czechoslowackiej* z roku 2001. V ní svůj výklad zaměřil zvláště na čtyři přední představitele českého myšlení, E. Rádlu, J. Krále a na exilové filosofy N. Lobkowice a K. Máchu.

Oddíl Profesor Głombik a filozofia uzavírá Bibliografie prací Czesława Głombika z let 1958–2005, kterou sestavila *Barbara Szotek* (s. 38–55). Poskytuje úplný přehled jeho monografií, studií a sborníkových a časopiseckých článků; cenné je i to, že jednotlivé bibliografické údaje hned doplňují odkazy na jejich recenze a jiné ohlasy.

Další oddíly tu představím už jen výčtem příspěvků, jež ve sborníku můžeme nalistovat. Je pro ně příznačné, že jejich autoři využívají možnosti zmínit se i o Głombikových pracích a názorech k danému tématu, a tak dále rozšiřují a prohlubují čtenářův obraz o Głombikově filosofickém myšlení, jeho principech a zásadách, o jeho díle.

Oddíl **Z badań nad historią filozofia** (s. 59–108). *A. Jonkisz*: O filozofii i nauce uwag kilka; *V. Leško*: Gadamerova filozofická hermeneutika a dejiny filozofie; *A. J. Noras*: Historia filozofii – nauka niepotrzebna?

Oddíl **Filozofia polska w badaniach historycznofilozoficznych** (s. 111–236). *J. Budniak*: Duchowość chrześcijańska Jana Sarkandra; *W. Kaczocho*: Problemy i zagadnienia filozofii kultury i cywilizacji (rozwijane w pierwszej połowie XX. wieku w polskiej filozofii); *T. Mróz*: Dwaj polscy badacze Platona: Stefan Pawlicki i Wincenty Lutosławski; *Józef Pawlak*: Stosunek Nikolaja Michajlowskiego do Herberta Spencera idei postępu społecznego; *R. Sitek*: O osobliwościach polskiej powojennej filozofii; *J. Szmyd*: Cywilizacja współczesna z perspektywy filozofii edukacji (Bogdan Suchodolski i Anna Teresa Tymieniecka); *B. Szotek*: Kant a filozofia polska w poglądach Mariana Massoniusa; *P. Szydłowski*: Teologizacja pedagogiki w twórczości Jacka Woronieckiego (1878–1949); *W. Tyburski*: Zagadnienie sensu w myśli Henryka Elzenberga; *J. Zumr*: Jan Patočka a polští filosofové.

Oddíl **Z badań historycznofilozoficznych** (s. 239–455). *I. Blecha*: Olomouc filosofická. Historická črta; *S. Borzym*: O jedności i nicości w dawnej myśli niemieckiej; *R. Dupkala*: Ratio et fides v dejinách slovenskej filozofie; *T. Guz*: Nietzsches religionsphilosophische Denkperspektiven; *J. Hrdlička*: Historik Jaroslav Goll a Josef Pekař – učitelé katolického husitologa Vlastimila Kybala; *S. Janeczek*: Filozofia tzw. drugiej scholastyki w nowożytnej szkole wyznaniowej a kultura

renesansu; *J. Kopania*: Kategoria rozciągłości w polemice More'a z Descartes'em; *P. Łaciak*: Pojęcie wrażenia zmysłowego w transcendentalizmie Kanta; *R. Palacz*: Seneki pouczenia o sensie życia ludzkiego; *H. R. Sepp*: Phänomenologische Ästhetik. Ein geschichtlicher Abriss; *O. Sisáková*: Transformácie axiologického subjektu; *K. Wieczorek*: Świat, dzieje, obecność. Na marginesie rozważań Jana Patočki; *K. Wolsza*: Odnowa metafizyki w katolickiej szkole Heideggera.

Oddíl **Badania filozoficzne** (s. 459–540). *J. Bańka*: „Szczelina terażniejszości“ i interwał recens; *B. Horyna*: Cogitor ergo sum. Fragmenty; *S. Jedynak*: Kultura a poznanie; *A. Kiepas*: Człowiek jako podmiot odpowiedzialności w obszarze techniki; *K. Máchá*: Fragen zum anthropologischen Hintergrund der Geschichte; *J. Mizińska*: Królestwo Midasa. Anoreksja i bulimia cywilizacji konsumpcyjnej; *J. Štěpán*: Bytí a měti – jedna ontologie; *M. Szulakiewicz*: Człowiek jako ens sapiens; *J. Woleński*: Uwagi o historii formuły veritas est adequatio intellectus et rei.

Kniha *Filozofia i czas przeszły* je důstojným a trvalým připomenutím jubilea vzácné osobnosti polské filosofie Cz. Głombika, jeho záslužné práce vědecké i pedagogické, a také příkladem, jak rozvíjet profesionální i přátelské vztahy. Čtenářské potěšení z knihy umocňuje přehledné uspořádání jejího obsahu a elegantní výtvarná podoba.

Helena Pavlincová



Z oslav 70. narozenin prof. Cz. Głombika na Slezské univerzitě v Katovicích dne 15. prosince 2005: Zleva profesori: J. Lášek – proděkan HTF UK, A. Noras – Institut filosofie Slezské univerzity, R. Dupkala – děkan FF Prešovské univerzity, B. Łomiński – děkan Fakulty sociálních věd Slezské univerzity, A. Kiepas – ředitel IF Slezské univerzity, A. Łabno – prorektor Slezské univerzity, W. Banyś – prorektor Slezské univerzity, B. Kożusznik – prorektor Slezské univerzity, F. Mihina – rektor Prešovské univerzity, J. Bańka – proděkan, Cz. Głombik. Proděkan prof. Jan B. Lášek udělil prof. Głombikovi při této příležitosti za Husitskou teologickou fakultu Medaili Jana Husa.

Czesław Głombik: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczzu*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005, 208 s.

Czesław Głombik řadí W. Tatarkiewiczze (1886–1981) – spolu s K. Twardowským, J. Łukasiewiczem, St. Lesniewským, A. Tarským a T. Kotarbińským – k nejvýznamnějším polským filosofům 20. století. V poslední době mu věnoval pozornost i jako redaktor a spoluautor konferenčního sborníku *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii“* (Katowice 2003). (Tatarkiewiczovy *Dějiny filosofie* vyšly poprvé v Lvově roku 1931 a v roce 2004 se dočkaly 21. vydání!) Jeho nová kniha má tři oddíly: *Władysław Tatarkiewicz wśród marburskich neokantystów i wobec neokantyzmu* (s. 11–90), *Polscy nauczyciele W. Tatarkiewicza* (s. 91–130), *W. Tatarkiewicz. i początki filozofii akademickiej w Katowicach* (s. 131–175) a *Aneksy* (s. 179–195).

První oddíl – **W. Tatarkiewicz mezi marburskými novokantovci a novokantovci vůbec** – má zase tři části: Dvě z nich (Tatarkiewicz w Marburgu a Rozprava doktorska Tatarkiewicza) se zabývají Tatarkiewiczovými univerzitními studiemi: Začal je v roce 1903 v rodné Varšavě, od roku 1905 (univerzita ve Varšavě byla carskou vládou uzavřena) pokračoval v Curychu, Berlíně a posléze (od jara 1907) na marburské Philipps Universität (Filippině), kde také v prosinci 1909 – po obhajobě disertace *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien* a zkouškách z filosofie, experimentální fyziky a dějiny umění – získal doktorát filosofie. (Univerzitu v Marburku, jako protestantskou, založil v roce 1527 lankrabě Filip Hesenský.) Tatarkiewicz se k odchodu do provinčního města na řece Lahn rozhodl, když, jak sám napsal, v Berlíně vyslechl „znamenitou a podnětnou přednášku marburského profesora“. Studia na Filippině absolvoval v duchu tamější novokantovské filosofické školy, jejímiž tvůrci a představiteli byli profesori Hermann Cohen a Paul Natorp. Čtenáři Głombikových historikofilozofických prací vědí, že autor se v nich obvykle snaží využít každé příležitosti k tomu, aby co nejvíce pověděl i o osobnostech, s nimiž jeho ústřední postava měla odborné kontakty nebo které v jejím prostředí ovlivňovaly dobový filosofický život. Platí to také o knize o Tatarkiewiczovi; např. při líčení jeho studia na Filippině Głombik nabízí filosofické portréty nejen Cohena a Natorpa (k těm se také v knize vrací i na jiných místech), ale i dalších tamějších učitelů a absolventů (příčemž se ledacos dovidáme např. i o učitelích marburských učitelů). Hezký medailon je věnován i Paulu Menzerovi (1873–1960), který v Marburku přednášel v letech 1906–1908, i když se nehlásil k tamějšímu novokantovství; Głombik jej zmiňuje jako předního znalce Kantovy filosofie a spolueditora jeho sebraných spisů. Tatarkiewicz na Filippině první rok studoval Platóna, druhý Kanta a v třetím se soustředil na disertaci o Aristotelově „první filosofii“ (v předmluvě uvádí, že „profesor“ mu toto téma doporučil s tím, že se mu to bude v Polsku nejspíše hodit). Zabýval se v ní pojmy a principy, s jejichž pomocí Aristoteles konstituoval svou metafyziku, jejich vnitřní vazbu, logickou posloupností jejich výskytu; snažil se zjistit, jak jsou v jeho „první filosofii“ pojmy substance, forma, látka, podstata, příčina, účel, možnost, skutečnost aj. uspořádány do problémových skupin, dílčím způsobem přispívají k řešení otázky podstaty bytí. Dosavadní řecká filosofie nabízela tyto pojmy nepropracované, neutříděné, spjaté s různorodými problémovými okruhy; Aristotelés byl tak tlačěn k tomu, aby poprvé ve velkém stylu pojal dějiny filosofie jako systematickou historiografii otázek, problémů a principů. Oponenty Tatarkiewiczovy disertace byli Cohen a Natorp; jejich uznalá vyjádření Głombik otiskuje v Dodatcích své knihy.

Druhá část prvního oddílu má název *Tematy niemieckie we wczesnych pracach historycznofilozoficznych Tatarkiewicza* a vztahuje se k období od Tatarkiewiczova odchodu z Marburku do začátku 20. let. (V letech 1911–12 mj. navštěvoval na pařížské College de France přednášky H. Bergsona a P. Janeta, do Varšavy se vrátil v roce 1913.) Głombik ji člení do tří kapitol: *Studia nad Arystotelesem – doświadczenia marburskie i odgłosy polskie*, *Neokantyzm marburski w prezentacjach Tatarkiewicza* a *Odkrycie fenomenologii getyńskiej i ważność studiów fenomenologicznych*. – V první kapitole píše o domácích (K. F. Wize, J. Łukasiewicz) a zahraničních (C. Fries, W. D. Ross) ohlasech na Tatarkiewiczovu dizertaci a o dalších – nejen Tatarkiewiczových – pracích k aristotelovské problematice z tehdejší doby. (Disertace byla zařazena do marburské edice *Philosophische Arbeiten*, určené pro publikace psané v duchu marburského novokantovství nebo

alespoň kantovským; vyšel zde např. Cassirer, Görland, N. Hartmann, Heimsoeth). Na pokračující Tatariewiczův zájem o aristotelovskou látku ukazuje jeho recenze knihy Wiktora Wąsika *Kategorie Arystotelesa pod względem historycznym i systematycznym* (1909), již Głombik věnuje více místa i proto, aby blíže představil Wąsika samého a srovnal přístup obou autorů k dané látce. Čteme tu i o pracích (a jejich ohlasech) K. F. Wizeho *Eine Einteilung der philosophischen Wissenschaften nach Aristoteles' Prinzipien* a *Über Kategorien* a knize J. Lukaszewicze *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1910). Tatariewicz považoval interpretaci velkých filosofických děl za trvalý úkol historiků filosofie, kteří sami se přitom mohou hlásit k jakémukoli filosofickému směru. Už tím dodatkem se dostal do rozporu s badatelskými zásadami a praktikami marburské školy, poněvadž ta, jak napsal, uznávala za správné jenom to, co odpovídalo jejímu učení. V předmluvě polského překladu své disertace *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa* (1978) poznamenal, že „to, co se v Německu i na celém světě dělo mimo marburskou školu, její profesori považovali za blud a nezabývali se tím“, a že její studenti buď respektovali panující názor, nebo školu rychle opouštěli. Odpovídaje na otázku, proč Tatariewicz zůstal, Głombik odkazuje i na jeho slova: nikoli proto, že by akceptoval její filosofickou koncepci, nebo se – v slabší verzi – stal jejím přívržencem, ale proto, že se tam setkal s úctyhodným, náročným myšlením, které prospívalo individuálnímu myšlenkovému rozvoji studentů a tím i jejich uvažování o vlastním filosofickém světovém názoru. Podobně to bylo i s jinými absolventy školy: např. Cassirer, Hartmann, Heimsoeth měli blízko k marburskému novokantismu, ale časem přešli na jiné filosofické pozice. – Druhá kapitola je věnována pracím, v nichž se Tatariewicz nebo i další polští autoři vyslovují k marburského novokantovství; Głombikovi poskytují východisko k vlastním úvahám o celkovém vývoji tohoto filosofického směru. O Cohenovi psal v Polsku jako první Stanisław Brzozowski: v roce 1903 recenzoval jeho spis *Logik der reinen Erkenntnis* (1902). Podle Głombika užil výrazu „marburská škola“ poprvé Lukaszewicz ve své recenzi Tatariewiczovy disertace (jejího autora v ní nazval „uczniem szkoły marburskiej“). Tatariewicz informoval Poláky o filosofii na marburské univerzitě poprvé v přednášce na zasedání Polskiego Towarzystwa Psychologicznego ve Varšavě v květnu 1910. (V této souvislosti Głombik ovšem neopomene blíže představit jak tuto varšavskou Společnost, založenou v roce 1907 z iniciativy Władysława Weryhy, tak jí blízké Polskie Towarzystwo Filozoficzne ve Lvově; s oběma institucemi Tatariewicz spolupracoval.) Varšavskou přednášku Tatariewicz v rozšířené podobě otiskl v roce 1911 v časopise *Przegląd Filozoficzny* s názvem *Spór o Platona*. Genezi a rozvoj marburské filosofické školy v ní spojoval s diskusemi o Platónově filosofii, o možnostech jejího nového čtení, tedy i s Cohenovou studií *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (samostatně vyšla 1879) a Natorpovou knihou *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903); její tezi, že „Platónovo učení o idejích je zrozením idealismu v dějinách lidstva“, považoval za jednu z ústředních myšlenek marburské školy. Za shodný se směřováním marburské školy Tatariewicz považoval i spis N. Hartmanna *Platos Logik des Seins* (1909). Hartmannův odvrát od marburského novokantovství klade do 20. let, nalézáje pro to doklady v jeho spisech *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1923 a *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1929. Ve *Sporu o Platóna* Tatariewicz představuje marburské filosofy ne jako kantovce, ale „platonology nového typu“. Krátce nato, na přednášce ve Lvovské Polské filosofické společnosti (vydané s titulem *Logika czystego poznania, Przegląd Filozoficzny* 1911), už Cohenův spis *Logik der reinen Erkenntnis*, jeho pojmový aparát, systém tvrzení, metodu vyvozování konfrontuje s historickým Kantem, ukazuje, co z něho Cohen drží a v čem se od něho odchyluje. K marburské filosofické škole se dostával i v recenzích Cassirerovy knihy *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (*Ruch Filozoficzny* 1911), Natorpovy studie *Kant und die Marburger Schule* z *Kant-Studien* 1912) a monografie Alice Stériadové *L'Interprétation de la doctrine de Kant par l'École de Marburg*, Paříž 1913 (tyto recenze uveřejnil *Ruch Filozoficzny* v r. 1913 a 1914). Počátek marburské novokantovské školy spatřoval v přijetí Kantovy transcendentální metody jako svébytné metody filosofování a argumentace filosofických tezí. Dodával však, že její představitelé nechtějí pouze opakovat názory autora *Kritik*, ale dále je rozvíjet: při akceptaci jejich zásadních bodů změnit pojetí jiných tak, aby Kantova nauka představovala jediný kvas (zaczyn) všeho jejich vlastního filosofování. Souhlasil se Stériadovou, že je pro ně příznačné „stanovisko idealistické, metoda transcendentální, apriorismus transcendentální

– ani psychologický, ani metafyzický, svazek filosofie s vědou a čisté myšlení nezávislé na intuici a smyslech“. Głombik několikrát opakuje, že Tatarckiewicz jako student zastihl v Marburku novokantismus už v jeho zformované podobě, v čase začínající stagnace; pozorně ho studoval, rád o něm po svém návratu do Polska psal a vracel se k němu i ve svých pozdějších pracích (např. *Rozstanie z kantyzmem, Historia filozofii*), ale sám se k němu nehlásil; neodpovídal ani jeho nárokům na fungování filosofie. – Výsledkem Głombikova stylu zpracování zvoleného tématu této části jeho nové knihy je celkový pohled na filosofii na marburské univerzitě, na počátky, formování a vyústění jejího novokantovství. Umně do svého výkladu zakomponovává další osobnosti spojené s Filippinou nebo alespoň s jejím učení. Dostává se tak i na Christiana Wolffa, Eduarda Zellera (vedl tamější katedru filosofie v letech 1849–1862), Otto Liebmana (v práci *Kant und die Epigonen*, 1865, stále opakoval, že „also muss auf Kant zurückgegangen werden“), F. A. Langa (za svého působení na Filippině v letech 1872–1875 „dal Marburku Cohena“, když tam v roce 1873 podpořil jeho habilitaci, o níž se Cohen předtím marně ucházel v Berlíně a Lipsku), G. F. Weissenborna, J. F. Bergmanna, na Cohenovy a Natorpovy posluchače H. Heimsoetha, E. Cassirera (Cohenova nejvýznamnějšího žáka), R. Stammlera (marburský novokantismus přenesl do filosofie práva), K. Vorländera ad. Głombik líčí upadající vliv novokantovství rovněž v Marburku, který se po Menzerově smrti projevil i tím, že se na uvolněné místo nepodařilo sehnat vůbec kantovce a že po Cohenově odchodu (1913) byl za jeho nástupce vybrán nejen nekantovec, ale i nefilosof – psycholog E. J. Jaens (Cohenem i Natorpem doporučovanou kandidaturu Cassirerovu fakulta odmítla). Jaens byl však výraznou osobností tehdejší psychologie, a tak i jemu věnuje Głombik odpovídající pozornost, všimaje si rovněž ohlasu jeho díla v polské literatuře. Začátek nových „lepších časů“ marburské filosofie Głombik spojuje s poválečným návratem Heimsoetha a Hartmanna na Filippinu; oba se stále nějak Kantem zabývali, s marburským novokantismem se však už zcela rozešli.

V závěru druhé kapitoly Głombik skutečnost, že marburský důsledný „monistický idealismus“ (se svým krajním racionalismem, ideou čistého myšlení neopírajícího se o smyslovou zkušenost), vzdálený všem ústupkům nejen vůči materialismu, ale i dualistickému realismu (s jeho – třeba kantovsky chápanou – „věci o sobě“, rozlišováním jevu a podstaty), byl Tatarckiewiczovi cizí, byť se k němu, resp. k jeho představitelům, bezprostředně kriticky nevyslovoval, dokládá i několika dalšími Tatarckiewiczovými projevy z let po návratu do Varšavy. Vedle stati *Über die natürliche Weltansicht* (ve sborníku *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70-sten Geburtstag dargebracht*, Berlin 1912), jež už svým titulem naznačuje, že se odchyluje od Cohenova myšlení, jsou to i dvě řady přednášek v Polské psychologické společnosti v letech 1912 a 1913. První uvedl přednáškami Rehabilitacja naturalnego poznania a Perspektywy metafizyczne (v té mluvil zejména o Begsonovi a jeho požadavku „poznávat živou skutečnost v celé její plynulosti“), v přednáškách druhé řady (se souborným názvem *O rodzajach przedmiotow*) věnoval pozornost také fenomenologii a novoscholastice. Tatarckiewicz jako filosof a historik filosofie citlivě chápal a oceňoval stanoviska a názory jiných myslitelů, bral si z nich poučení a podněty pro vlastní filosofickou práci; vstřícný přístup k různým filosofickým koncepcím mu byl výrazem vědomí o historické podmíněnosti všeho filosofování a obranou proti subjektivismu a doktrinářství.

V třetí kapitole druhé části prvního oddílu Głombik ukazuje, jak Tatarckiewicz svou studií *Szkoła fenomenologów (Ruch Filozoficzny 1913)* přispěl k informování Poláků o fenomenologii, resp. o göttingenské fenomenologické škole; v letech 1902–1915 Husserl působil na univerzitě v Göttingen. (Pro Głombika to není nové téma: v roce 1999 vydal v Katovicích knihu *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*.) O Husserlově *Philosophie der Arithmetik* psal sice už v roce 1895 Władysław Heinrich, ale Tatarckiewicz představil Husserla a jeho mladé stoupence jako zorganizovanou skupinu filosofů, tedy jako školu. Podle Głombika tedy Tatarckiewicz později právem napsal, že jeho článek o göttingenské škole (přetištěný v Dodatcích) „byl teprve první v Polsku a jeden z prvních v Evropě“. – Głombik cituje i uznaná slova Jana Patočky z jeho doslovu k překladu Ingardenovy knihy *O poznávání literárního díla* (1967), že právě Tatarckiewiczovou zásluhou „význam fenomenologie jako první mezi všemi slovanskými zeměmi docenilo Polsko“, ale s dodatkem, že méně informovanému čtenáři Patočka „ztížil orientaci v Tatarckiewiczových názorech“, když o něm napsal, že „má blíže k novokantovství“. Součástí této kapitoly je také analýza Tatarckiewiczova vztahu k Ingardenovi.



Druhý oddíl Głombikovy knihy **Polscy nauczyciele W. Tatarkiewicza** je věnován několika dalším představitelům polské filosofie. Po maturitě na varšavském gymnáziu Tatarkiewicz vstoupil na tamější univerzitu, ale – jak už o tom byla řeč – brzy odešel studovat do zahraničí. V jeho pozdějších vzpomínkách dostali však místo nejen jeho univerzitní profesori, ale také polští vrstevníci a učitelé, kteří jej „jako první, ještě před jeho odjezdem na zahraniční studia, uváděli do zvláštností filosofického myšlení, a pak – už po získání doktorátu – působili na uspořádání a nasměrování jeho badatelských zájmů“. Při jejich představování se Głombik opírá jak o Tatarkiewiczovy zápisky (např. *Wspomnienia*, 1979), tak o četné studie dalších autorů pišících o Tatarkiewiczovi nebo o jím vzpomínaných filosofech, a také o – často dosud málo využitě – archívni materiály.

Oddíl uvádí kapitola *W kręgu rówieśników: Eugeniusz Minkowski i Bronisław Krystall*. S E. Minkowským se Tatarkiewicz znal z varšavského gymnázia, Krystall byl jeho kolegou na studiích v Marburku. Głombik načrtává jejich portréty, ukazuje, čím mohli Tatarkiewiczze filosoficky zaujmout. E. Minkowski (1885–1972) se věnoval medicíně, biochemii, psychologii a psychiatrii (je označován za spolutvůrce jejího fenomenologického směru); ve filosofii bývá spojován s bergsonismem, fenomenologií a filosofií existenciální; žil ve Francii, některé texty však publikoval v Polsku. B. Krystall (1887–1983) se zabýval především estetikou a uměnovědou, byl znám i jako sběratel umění. Głombik soudí, že Tatarkiewiczze s Krystallem sblížoval nejen zájem o problematiku umění (zvláště dějiny architektury), ale také otázky organizace polského školství, zejména v čase po první světové válce.

Další kapitolu Głombik věnuje památce jednoho z prvních polských filosofů, které Tatarkiewicz poznal za svých studentských let: Adamu Mahrburgovi (1855–1913). Tento představitel „polského radikálního noetického kriticismu držného v pozitivistickém duchu“ přišel v roce 1890 do Varšavy, když se marně předtím ucházel o místo na krakovské katedře filosofie. Głombik cituje Tatarkiewiczze: „Univerzitní výklady mě nezajímaly. Zato jsem chodil na tajné, především na výklady filosofie a psychologie Adama Mahrburga. Ty konspirativní výklady byly určitě nejlepší ze všech, které jsem v životě slyšel.“ Podle Tatarkiewiczze byl Mahrburg nejen vynikajícím pedagogem, ale také nedostupným vzorem pracovitosti. Głombik se svou příznačnou pečlivostí také ukazuje, jak a čím si Mahrburg toto Tatarkiewiczovo ocenění zasloužil.

Kapitolu *Spotkanie Władysława Weryho* uvádí Głombik tezí, že pro Tatarkiewiczze mělo jeho setkání s Werym (1868–1916) po návratu ze studií do Polska stejný význam, jaký měly pro prohloubení kvalifikace jiných začínajících polských filosofů jejich krátkodobé výjezdy do zahraničí. Dokládá jí především tím, že – s odvoláním na další literaturu – ukazuje, proč lze tvrdit, že ve Varšavě se v těch časech všechen filosofický život soustřeďoval kolem Weryho: V roce 1897 založil čtvrtletník *Przegląd Filozoficzny*, první polský filosofický časopis; v roce 1907 bylo z jeho iniciativy ve Varšavě ustaveno Polskie Towarzystwo Psychologiczne; od roku 1915 byl činný v novém varšavském Institutu filosofickém, který sdružoval osobnosti zajímaví se o filosofii, organizoval přednášky a diskuse, napomáhal vydávání filosofických publikací. Stal se rovněž členem Polské společnosti filosofické (Polskie Towarzystwo Filozoficzne), které v roce 1904 založil a pak řídil K. Twardowský; v *Przeglądu* informoval o její činnosti a otiskoval příspěvky jejích členů. Głombik píše ovšem i o Weryho publikacích a o spolupráci s Tatarkiewiczem.

Poslední kapitolu druhého oddílu *Kazimierz Twardowski – nauczyciel z bożej łaski* (s. 117–130) Głombik vyhradil Tatarkiewiczovým „setkáním“ s proslulým tvůrcem polské filosofické školy Lvovsko-varšavské. Tatarkiewicz po odchodu z Marburku do Lvově krátce studoval a v roce 1919 se tam habilitoval (knihou *O bezwzględności dobra*). V literatuře (J. Woleński, J. J. Jadacki, J. Pelc, R. Palacz) bývá Tatarkiewicz označován za prvního žáka Twardowského, za jednoho z vynikajících představitelů jeho školy. Głombik se zaměřuje na Tatarkiewiczovu Lvovskou habilitaci, na jeho spolupráci s tamější Filosofickou společností (je uveden už v prvním seznamu 95 členů) a s časopisem *Ruch Filozoficzny*, který Twardowský založil v roce 1911.

Třetí oddíl (s. 131–175) **Władysław Tatarkiewicz i początki filozofii akademickiej w Katowicach** vypovídá především o niterném vztahu Czesława Głombika k městu a škole, na níž sám působí. Tatarkiewicz přednášel (dějiny filosofie) na katovickém Pedagogickém institutu v letech 1945–1948 (pohostinně ještě do roku 1950, kdy ho ministerstvo vysokého školství zbavilo práva přednášet, a také Institut byl zrušen), a pak znovu – už na Vysoké škole pedagogické – v letech

1957–1961. Hlavní zásluhu o Tatariewiczovy pobyty v Katovicích měl profesor Józef Pieter, od konce války vedoucí Pedagogického institutu: Głombik mu proto také věnuje značnou pozornost.

Józef Pieter (1904–1989) získal doktorát filosofie v roce 1928 na Jagellonské univerzitě v Krakově. Jeho disertace nebyla vytištěna a nedochoval se ani její rukopis. To inspirovalo Głombika k tomu, aby v kapitole *Przypomnienie doktoratu Józefa Pietera* čtenáře seznámil s tím, co se mu o ní podařilo vypátrat; přitom představuje pedagoga a psychologa Pietera i v širších dimenzích. Stranou nezůstali ani jeho krakovští učitelé a oponenti disertace: do rozsáhlého jmenného rejstříku knihy se dostávají i Władisław Heinrich, Tadeusz Garbowski a Witold Rubczyński. Pieter se při svém zájmu o filosofii hodnot zabýval rovněž dílem H. Münsterberga, odtud zase Głombikovo líčení ohlasu tohoto německého filosofa a psychologa v Polsku. Řadu dalších informací o Pieterovi a Tatariewiczovi a o jejich kontaktech v druhé polovině 50. let přináší i kapitola *Z przeszłości zapomnianej*. O Tatariewiczovi tu mj. čteme, že v roce 1960 mu marburská univerzita u příležitosti padesátého výročí jeho tamějšího doktorátu udělila čestný titul „Goldener Doctor“ (přičemž prostředníkem mezi univerzitou a Tatariewiczem byl jeho dávný přítel Heinz Heimsoeth).

Stranou Głombikovy pozornosti nezůstávají ani Pieterovy *Projekty niespełnione*: V kapitole *Jan Legowicz – profesor zaproszony* představuje Jana Legowicze (1909–1992) a vysvětluje, proč Pieterovo usilování o pedagogickou spolupráci s tímto významným historikem filosofie, tehdy profesorem univerzity v Lodži, bylo nakonec neúspěšné. (Legowiczův *Zarys historii filozofii*, vydaný v roce 1967 ve Varšavě, vyšel i ve slovenském překladu A. Varsikové: *Prehľad dejín filozofie*, Bratislava 1973.) Rovněž látku k závěrečné kapitole knihy *Jan Ożarowski – wykładowca polecany* Głombikovi poskytl Pieterův nesplněný projekt. Ożarowski je tu „doporučený přednášející“, protože v době, kdy jej Legowicz místo sebe doporučil Pieterovi do Katovic, byl ještě magistrem. Ożarowský patřil k prvním poválečným Tatariewiczovým posluchačům a v roce 1950 se na varšavské univerzitě stal jedním z jeho asistentů; na univerzitě zůstal, i když jeho profesorovi bylo v roce 1950 odňato právo učit a vedoucím semináře se stal Tadeusz Kroński. Ożarowský v Katovicích nepřednášel, nicméně Głombik se zaujetím píše o celé životní a vědecké dráze tohoto Tatariewiczova mladšího kolegy; zabýval se zejména Heideggerem, Kantem, německým novokantovstvím.

Ve své nové knize se Czesław Głombik v souvislosti s její ústřední postavou, Władysławem Tatariewiczem, rozepisuje o tolika dalších osobnostech z polského filosofického života, že nakonec čtenáři nabízí široce založenou zprávu o polské filosofii 20. století. Četná připomenutí obecnějších souvislostí, odkazy na bohatou literaturu a také přehlednost a čtivost Głombikových výkladů činí z knihy vítaný příspěvek ke studiu jedné důležité součásti novodobé polské duchovní kultury.

*Jiří Gabriel*

Břetislav Horyna: *Dějiny rané romantiky. Fichte, Schlegel, Novalis*, Praha: Vyšehrad 2005, 454 s.

Nestává se příliš často, aby byly do soutěže o nejlepší české knihy roku nominovány knihy o filozofii či knihy filozofické. Letos se tomu tak stalo na literární události zvané Magnesia Litera (v roce 2006 se udělují Litery za knihy vydané v roce 2005). Kniha profesora filozofie z katedry filozofie Masarykovy univerzity Břetislava Horyny, s názvem *Dějiny rané romantiky*, byla nominována mezi tři nejlepší knihy v kategorii Litera za naučnou literaturu. Měla a má k tomu nejlepší předpoklady: díky zpracování tématu rané německé romantiky v sobě organicky spojuje literární, filozofické a historické elementy a její nominace na literární cenu tak konec konců splňuje ambice jenských romantiků, kteří by tuto těsnou alianci pravděpodobně přivítali. Nejenom do soutěžní přehlídky, ale především ke čtenářům vypravilo zmíněnou knihu nakladatelství Vyšehrad. Kniha vyšla v závěru loňského roku ve standardně kvalitní tzv. „černé“ filozofické ediční řadě. Stručně řečeno se jedná o historicky laděné dílo, jehož autor pečlivě mapuje intelektuální kvas na Jenské univerzitě, intelektuální i politicky zabarvené půtky, ostré názorové výměny a značnou svobodomyšlnost tohoto místa na přelomu 18. a 19. století.

Romantismus bývá nezdřídka spojován se sentimentálními patetickými city, tragickým citěním promítaným do přírody, kultem vyhocené emotivity, s vnitřní rozervaností romantického hrdiny; součástí schematické představy o romantismu jsou i dojemné pohádkové příběhy nešťastných

hrdinů, rozmáchlá gesta, nadměrně nezvladatelné emoce, kontemplativní krajiny, osamělost mnicha na mořském břehu či poutníka nad mořem mlh od Caspara Davida Friedricha. Pojem romantismus je odvozován od francouzského slova *romantique*, což původně znamenalo „jako v románě“, „románový“, později se užívalo ve smyslu „tajemný“, „fantastický“. Zdá se, že v tomto značně širokém významu se v dějinách objevila celá řada variant romantismu a to nejen v literatuře, výtvarném umění či hudbě. V závěru 18. století se však v Německu vzeplala k vrcholným tvůrčím a myslitelským výkonům vysoce originální, mnohem širší a plodnější podoba romantiky. Celé intelektuálně bouřlivé hnutí bylo úzce spjato s děním na univerzitě v Jeně a okruh rané německé romantiky tvořili všestranní muži s takřka renesanční šíří intelektuálních zájmů, myslitelského a tvůrčího nadání, kteří po sobě zanechali inspirativní filozofické myšlenky značné průraznosti a razance. Myšlenky a ideje, které později nezřídka již žily vlastním, ne-romantickým způsobem života nebo jež se staly součástí jiných uměleckých a filozofických tendencí.

Podotýkám, že inspirativní období rané německé romantiky u nás nebylo v takto komplexním pohledu dosud zpracováno. Autor provádí čtenáře především událostmi v literatuře, filozofii, náboženství a vše pečlivě zakomponovává do historického kontextu. Sleduje prameny a zdroje, které napomáhaly německým myslitelům tohoto období (především Fichte, Schlegel a Novalis) k neobvyklým intelektuálním erupcím. K jednotlivým tematickým celkům autor nabízí vždy teoretický úvod: věnuje-li se například romantické ironii, pečlivě čtenáři objasní téma ironie a posléze ukáže specifika ironie, s níž pracovala právě raná romantika a způsob raně romantické rehabilitace ironie ve filozofii. Totéž se týká fenoménu náboženství, mytologie, filozofie přírody či identity. Horynův postup je zde téměř analytický. Vyloží pojmy, osvětlí jejich dějinné proměny a teprve poté ukáže, v jakých variantách je používali nebo do jakých podob je transformovali představitelé rané romantiky. Při výkladu pestrých a mnohočetných vazeb a souvislostí filozofických idejí, výpůjček, úprav, následných inspirací či osobitého romantického vkladu jednotlivých autorů Horyna plně zúročil dlouholeté studium německé filozofie. Knihu lze tudíž číst rovněž jako precizní příspěvek k dějinám německé filozofie přelomu 18. a 19. století. Uvedené období dějin filozofie u nás nebylo v takovýchto souvislostech dosud zprostředkováno. Říkám-li „precizní“, pak proto, že v knize se objeví výklad myšlení i méně známých (německých či holandských) filozofů a myslitelů tohoto období. Například u Novalisových přírodovědných studií nabídne autor čtenáři nenásilný (a s těžší pomínutelný) exkurs do organicismu holandského filozofa Franse Hemsterhuise. Hemsterhuis zaujal Novalise krom jiného i myšlenkou možné existence morálního orgánu, jímž by byl člověk vybaven podobně jako orgány smyslovými (s. 256). Čtenář může ocenit i roli fyzika Johanna Wilhelma Rittera při inspiraci Novalise. Ritter si např. kládl otázku, zda lze sestrojít magnetické a elektrické teleskopy, které by umožnily spatřit všechny – i dosud nedílitelné – síly, působící ve světě. Horyna rovněž nabízí sledování mnoha myšlenkových vazeb mezi jednotlivými mysliteli (např. Kant – Herder, Kant – Fichte, Kant – Schelling, Novalis – Schlegel, Novalis – Fichte), porovnává jejich vzájemné doplňky, interpretace, rozvinutí či zploštění, a vše dokládá řadou textů. U reprezentativních postav typu Schlegela, Novalise nebo Fichta nastíní celou konstrukci jejich filozofického systému. Jsou-li pro německou ranou romantiku příznačné současně entuziasmus i ironie a skepse, problesknou tyto osvěžující prvky i v Horynově výkladu některých fenoménů. Při hodnocení romantiky, výkladu jejích ambicí a možností ve III. kapitole s názvem *Země je sen plný snů*, mi utkvěla v mysli skvělá ironicko-skeptická (až dialektická) formulace, týkající se estetických ambicí romantiky: „... z mladické hereze přerostla ve stařecký konzervativismus zabarikádovaný za estetickou receptivitou, aniž by kdy dospěla, dozrála a dala si na čas uvažovat o tom, co ještě skutečně chce.“ (s. 211) Platí snad lehká obměna tohoto dialektického intelektuálního časového oblouku i pro popis ne-romantických degenerativních změn generačních intelektuálních ambicí? Ironické zášlehy se u Horyny objevují zvláště při hodnocení „divokých“ (rozuměj: nepoučených, nepodložených, nepřesných či jinak především osobně kreativních) komentářů díla či života představitelů německé rané romantiky. Antroposofická jurodivá vize považovala Novalise za inkarnaci Jana Křtitele a jednu z jeho přítelkyň jménem Sofie za vtělení božské Moudrosti. Horyna tuto „antroposofickou koliku“ (s. 261) s gusem a na základě doložitelných dokumentů uvede na pravou míru a antroposofické interpretaci doporučí léčbu četbou Novalisových dopisů a deníkových záznamů. Podobná místa zpestřují precizní výklad vzniku, vývoje a proměn filozofických idejí

u vrcholných představitelů německé rané romantiky – a domnívám se, že ironie se skepsí jsou (ve spojení s podrobnou znalostí) vhodnými partnery pro entuziasmus.

Na otázku, proč by měl případný čtenář věnovat pozornost tak zdánlivě odtažitému, marginálnímu a relativně krátkému období německých intelektuálních dějin, lze odpovědět krátce: raná německá romantika kladla otázky, které byly opět důvěrně známé celému evropskému modernímu kritickému a filozofickému diskurzu. Kladla a důsledně promýšlela otázky „Jak myslíme?“, „Které principy vedou náš rozum?“, „Jak můžeme a máme rozumět své racionalitě?“, „Jak se rozum institucionalizuje a zda spolu s jeho počínající instrumentalizací nestoupá nebezpečí, že promění individuuum v pouhý prvek závislý na fungování celého systému?“ a mnohé další. Nabízela odpovědi, nápady, ideje, reflexe (včetně schopnosti ironického odstupu od svého úsilí), které rozhodně stojí za pozornost. Horynova kniha předkládá plastický, panoramaticky obsáhlý a podrobný text o tom, jak se tyto události a intelektuální erupce rodily, nač navazovaly, jak se vyvíjely a proměňovaly, jak se vzájemně proplétaly i co se s romantickými myšlenkami dělo v dalším období.

Na cestu za čtenářem je kniha vybavena kvalitním grafickým zpracováním a má dle mého názoru vynikající jazykovou úroveň. Obsahuje více než stostránkovou přílohu primárních textů šesti klíčových autorů. Dějiny filozofie, literární vědy i historie získaly další knihu, která více než zdařile mapuje intenzivní intelektuální dění v relativně krátkém období německé romantiky. Období sice krátkém, ale myslitelsky a filozoficky ostře nabitým.

*Radim Brázda*