

## RECENZE

Marcel Gauchet: *Dějinný úděl*. (Hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem), Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2006, 202 s.

Marcel Gauchet není naší veřejnosti neznám. Centrum demokracie a kultury vydalo už jednu z jeho knih – *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné* (Brno 2004). Ve Francii pracuje Gauchet jako vedoucí vědecký pracovník prestižní instituce École des hautes études en sciences sociales a jako šéfredaktor revue *Le Débat*. V knize, jak může být u rozhovoru obvyklé, se prolétají osobní (životopisná) témata s tématy, která Gaucheta zajímají jako odborníka, ale i jako občana. Tomu odpovídá i její tématické rozdělení do 13 částí.

Gauchet se sám zařazuje jako historik, který má filozofické ambice. Domnívá se, že nestačí pouhý popis. Jeho hlavní otázkou je otázka po podmínkách možného – jak je možné lidstvo a společnost. K pokusu o odpověď na tuto otázku se snaží využít široké palety oborů, vedle historie zejména antropologii, sociologii, psychologii apod. Navazuje přitom na problematiku, která se rozvíjela v 60. letech – tedy v generaci, v níž on sám formoval své základní názory. Důležité byly pro něj události z května 1968. Věnuje se především popisu intelektuálního pozadí těchto událostí a zabývá se i jednotlivými osobnostmi a směry, které byly pro tehdejší myšlenkový vývoj ve Francii příznačné, zejména francouzskou interpretací Heideggera a strukturalismem. Významnou osobností je pro něj M. Foucault, ale především M. Merleau-Ponty.

Pro Gauchetovo pojetí dějin má značně velký význam náboženství a jeho vývoj. Ptá se zejména po spojení náboženského s politickým (státem). Tuto otázku zkoumá v souvislosti se starověkým polyteismem, ale rozhodující význam pro něj má vznik monoteismu a v něm zase vznik a vývoj křesťanství. Přitom ovšem Gauchet věnuje pozornost i jiné formě monoteismu než byl monoteismus židovský a křesťanský – islám. Avšak právě křesťanství spojuje s klíčovými momenty dějin, zejména se vznikem evropské kultury na troskách Římské říše a pak s jejím velkým obratem, který datuje do 11. století a jímž se podle něj křesťanství definitivně dělí na větev východní a západní. V ní vidí počátky těch dějin, v nichž žijeme my, dějin světa, který už není výlučně vztažen k nadpřirozenému, ale postupně začíná nabývat vlastní hodnoty.

Z Gauchetova zájmu o vztah politického a náboženského na jedné straně a o psychopatologii na straně druhé se vytvořila oblast, které se Gauchet věnuje od roku 1989 na École des hautes études – dějiny subjektu. Poukazuje na význam skutečnosti, že dnes lidé všeobecně uznávají, že v jejich bytosti je něco, čemu nerozumějí nebo nerozumějí dostatečně. Ukazuje několik etap úvah o subjektivitě, přičemž pro poslední dobu zdůrazňuje význam skutečnosti, že zkoumání subjektu se začalo propojovat se zkoumáním řeči a jazyka. I zde propojuje dějiny subjektu s úvahou o politických dějinách – a tedy o politickém subjektu. V dějinách moderní doby sleduje rozchod západoevropského člověka s náboženstvím, objevení se pojmu dějin nejprve v německé a později v celé západní filozofii, a to vše spojuje s moderním politickým vývojem až do dvacátého století (otázka totalitarismu a liberalismu) a do současnosti. Zabývá se i starší reflexí těchto událostí, ať v dílech moderních historiků nebo filozofů (Marx, Nietzsche, Heidegger, Aron).

Rozhovor vyúsťuje v úvahách o současné evropské společnosti. Gauchet ji charakterizuje jako krizovou, nikoli však kritickou v tom smyslu, že by z krize nebylo východisko. To vidí především v reformě státu. Aby však ta byla možná, musí se společnost nejprve naučit porozumět sama sobě, což je podle Gaucheta obtížný úkol, ale ne neřešitelný.

Dvě stě stránek Gauchetovy knihy přináší nejenom informace o autorově životě, ale především inspiraci. Možnost sledovat myšlenkové pochody člověka schopného širokého nadhledu nad množstvím disciplín a kladoucího si zajímavé otázky. Jak problémy, tak případná řešení jsou v rozhovoru jen nadhozena – jinak tomu ani v tomto žánru být nemůže. Navíc ne se všemi myšlenkami musíme souhlasit. Gauchet je často provokující. Nicméně jeho otázky jsou závažné a podnětné. Kdyby Gauchetova kniha přinesla jen je, přinesla by toho dost.

Ivana Holzbachová

Steven Weinberg: *Tváří v tvář. Věda a její intelektuální protivníci*, Praha: Aurora 2004, 278 s.

Steven Weinberg je přírodovědec, nositel Nobelovy ceny za fyziku z roku 1979. Kromě teoretického výzkumu si dokáže udělat čas na popularizaci své vědy. Tato kniha je jednou z knih popularizačních. Je to soubor 23 esejů, které za posledních 15 let napsal k různým příležitostem, a nyní je – opatřené komentáři – sebral a vydal v chronologickém pořadí.

Je otázka, zda o takové knize ve filozofické řadě *SPFFBU* vůbec psát. Domnívám se, že z několika důvodů ano. Nejde přitom o ty eseje, v nichž Weinberg seznamuje se stavem nejnovějšího fyzikálního bádání, i když ty jsou pro laika zajímavé samy o sobě, ale proto, že Weinberg se tu na některých místech vyslovuje o smyslu a postavení teoretické vědy, o pokusech filozofů a sociálních vědců uchopit vědu jako sociální konstrukt i o roli obecných úvah nad metodologií.

Weinberg, jak už bylo řečeno, patří k předním fyzikům. Nezamýšlí se však pouze nad teoretickými otázkami svého vlastního oboru, ale nad otázkami obecnějšími. Tak se v jeho úvahách poměrně často setkáváme s pojmem „redukcionismus“. Na rozdíl od mnoha jiných vědců a filozofů Weinberg nechápe tento pojem v pejorativním smyslu, naopak považuje se za zastávce redukcionismu. Vychází z konstatování, že jisté vědecké zákonitosti lze vysvětlit pomocí jiných. Tak získáváme jakési uspořádání vědeckých poznatků a ukazuje se, že „šipky vědeckého vysvětlení“ směřují od společného zdroje – mikrosvěta. „Začněte od jakéhokoli vědeckého poznatku a ptejte se bez ustání jako neodbytné dítě: „Proč?“ Dostanete se nakonec vždy do mikrosvěta.“ (s. 25) Také v něm pak Weinberg hledá nějakou jednotnou teorii, která by sjednotila výsledky bádání, na několika zatím oddělených polích výzkumu. V tom vidí hlavní směřování vědy. Neznamená to tedy, že by chtěl převádět jazyk ostatních věd na jazyk fyziky nebo že by neuznával jejich roli, jde mu spíš o hledání a nalézání jakéhosi jednotného poznání, které by bylo všeobecným pozadím, k němuž svým způsobem směřují všechny poznatky speciálních věd. „Cílem je formulace několika jednoduchých principů, které by vysvětlovaly, proč je příroda, jaká je.“ (s. 44)

Tim lze také alespoň částečně odpovědět na otázku, jaký cíl Weinberg sobě samému ale i vědě vůbec klade. Na rozdíl od často účelově podložených pokusů o vysvětlování praktických výsledků vědy, od možnosti její aplikace, která by mohla mít bezprostřední důsledky na život lidí, hájí Weinberg celkem nekompromisně stanovisko, že cílem vědy je především poznání. Toto stanovisko zastává i v okamžiku, kdy se plamenně vyslovuje pro stavbu velkých urychlovačů. Obrovské náklady, které jsou s ní spojeny, se nevyplátí v praktickém využití, ale především v tom, že vědcům umožní dostat se dál v objevování dalších zákonů fyziky – a světa jako takového.

Tato Weinbergova víra v samostatnou hodnotu poznání souvisí i s jeho polemikou proti sociálnímu konstruktivismu. Ačkoli Weinberg uznává skutečnost, že vědecké poznatky se mění, že jedny teorie jsou nahrazovány jinými, přesto v podstatě zastává kumulativistické stanovisko. Weinberg je přesvědčen že vědecké poznání dělá objektivní pokrok. Tento svůj názor staví proti Kuhnovým názorům na vědeckou revoluci. Podle Weinbergova mínění Kuhnova koncepce změny paradigmatu odpovídá pouze jednomu případu – tomu, který Kuhna nejvíce inspiroval, tj. změny od aristotelské k newtonovské fyzice. Od dob Newtona však k takové revoluci ve vědě nedošlo. Ještě více se Weinberg staví proti těm názorům zejména anglosaských sociálních vědců a historiků vědy, kteří ve vědě vidí pouhý sociální konstrukt. Předmětem jeho kritiky jsou ale zejména postmodernisté: „Zatímco sociální konstruktivisté jsou seriózní lidé, o kterých si mohu myslet, že jsou pomýlení, ale kteří dělají spoustu kvalitní práce ve studiu historie rozvoje jednotlivých věd – některé jejich články jsou skutečně poučné –, postmodernisté pochybují nejen o objektivitě vědy,

ale nemajú rádi objektivitu vôbec, privítali by niečo hřejivějšího a méně určitého, než je moderní věda.“ (s. 103) Kritizuje jejich neznalost moderní vědy a jejich nejasný jazyk. V této souvislosti připomíná i Sokalovu mystifikaci.

Není divu, že se Weinberg vyslovuje kriticky i k úvahám o účelnosti filozofie. Poukazuje např. na jistou naivitu filozofů hledat univerzální vědeckou metodu. Tvrdí, že nic takového ve skutečnosti neexistuje, pokud se nespokojíme s konstatováním, že vědci jsou oddáni rozumu, mají úctu k pozorování a experimentu a především respektují zkoumanou realitu jako něco objektivního. Zabývá se také vztahem teorie a experimentu a poukazuje na jejich relativně autonomní poměr. „Teorie a experiment často postupují ve stejnou dobu a silně se navzájem ovlivňují.“ (s. 90)

Nedá se ovšem říci, že Weinbergovy názory do filozofie nezabíhají. Naopak, jeho úvahy nad stavbou vesmíru i jeho úvahy o objektivitě vědeckého poznání jistě mají význam z hlediska ontologie i gnozeologie. Nicméně, k získání těchto názorů Weinbergovi alespoň podle jeho názoru filozofické knihy nepomohly. Spíše naopak. Jeho pojetí světa je dáno způsobem, jak myslí – a tento způsob myšlení je pravděpodobně možno chápat jako reprezentativní vzorek myšlení vědecké komunity. Weinberg může napsat: „Jsem jedním z těch nešťastníků, kteří nenacházejí potěšení v četbě většiny filozofů, od Aristotela nebo Tomáše Akvinského až po naše současníky. Nevěřím, že je ve skutečnosti možné dokázat něco o většině věcí (kromě matematické logiky), o kterých se filozofové přou, a nemám rád, když jsem zahrnován lemmaty a sylogismy.“ (s. 260) Ale totéž by asi neměl napsat filozof o četbě posuzovaného Weinbergova díla. Poučení z něho může načerpat dost a dost.

Ivana Holzbachová

Ivana Holzbachová a kol.: *Filozofie dějin: Problémy a perspektivy*, Brno: Masarykova univerzita 2004, 295 s.

V roku 2004 vydala Masarykova univerzita v Brne publikáciu *Filozofie dějin: Problémy a perspektivy* od kolektívu autorov pod vedením Ivany Holzbachovej. V úvode tejto publikácie sa nachádzajú dve state zamýšľajúce sa nad významom filozofie dejín v dnešnej dobe. Autor prvej z nich, Petr Horák, poukazuje v stati *Aká filozofia dejín pre našu dobu?* že i po Popperovej kritike špekulatívnej filozofie dejín (Hegla, Marxa) zostáva v súčasnosti aktuálna potreba formulovania istej filozofie dejín, ktorá je viazaná na zmysel, vedomú orientáciu a hľadanie „toho, kam a prečo ideme“ (s. 12). V nasledujúcej stati s názvom „Zdvojenie“ *dejín v zjednocujúcej sa Európe* Miloš Havelka predstavuje možnosť koexistencie decizionisticky koncipovaného nového zjednocujúceho (európskeho) zmyslu dejín s alternatívou „silnejšieho dôrazu na tradované a štandardizované formy vedeckosti fragmentizovaných historiografií“ (s. 24).

V druhej kapitole s názvom *K teórii poznania spoločnosti a dejín* sa čitateľ opäť stretáva s dvoma príspevkami. V prvom z nich s názvom *Úvod do filozofie dejín: tradície možnosti, koncepty* Miloš Havelka spomína vybrané problémy filozofie dejín riešené filozofmi a historikmi od polovice 18. storočia do 19. storočia. Relevantnosť a funkcie filozofie dejín v historiografii dáva tento autor do spojitosti s teóriou, ktorá sa v prípade dejín „(a) pokúša nájsť obsahové charakteristiky historického vývoja, určiť jeho smer, sily a etapy, konštruovať zmysel dejín a tak podobne, (b) formuluje predpoklady a princípy historického poznania a analyzuje jeho východiská a hranice“ (s. 39). Na základe inšpirácie (zjednodušujúcej) koncepcie filozofických paradigiem od Herberta Schädela a Ekkerharda Martenseho autor rozlišuje v spojitosti s filozofickými reflexiami dejín a historiografiou ontologickú (realistickú), mentalistickú (konštruktivistickú) a lingvistickú (komunikatívnu) paradigmu (s. 51). Uvádžanie názorovej pozície stoikov alebo G.-H. Gadamera či H. Whita v súvislosti s lingvistickou paradigmou sa môže zdať pre niektorých čitateľov značne diskutabilné. Zároveň autor state uvádza nasledujúce nehistorické chápania filozofie dejín: „1) chápanie **lineárne**, kam patrí teória pokroku, teória rozpadu a teória konečnej spásy, a ďalej 2) chápanie **cyklické**; na pomedzí nehistorického a historického chápania dejín (a filozofie dejín) a potom leží chápanie 3) **punktuálne**“ (s. 59). Vzhľadom na fakt, že spomínaná diferenciácia chápaní filozofie dejín vychádza z možných pohľadov na historický vývoj a historický čas,

(pričom punktuálne chápanie dejín je možné uvádzať aj ako „pluralistické“), zostáva otvorenou otázkou, či by charakteristika punktuálneho chápania dejín mohla okrem mikrohistórie (Carla Ginsburga) zahrňovať aj Elizabeth Deeds Ermarthovej „rytmizujúcu“ predstavu historického času a postmoderného vývoja. Nasledujúca stať Zdeňka Beneša sa zaoberá vnímaním významu teórie a filozofie dejín v českej historiografii, pričom v závere konštatuje, že v súčasnosti stále tieto pojmy „v českom historickom dizkurze figurujú ako dvojjedine zaťažujúce: sú obtiažne a zároveň zostávajú na obtiaž“ (s. 84).

Nasledujúca kapitola s názvom *Z histórie chápania dejín a historiografie* je obsahovo najrozsiahlejšia. V úvodnej stati Martin Šimsa s názvom *Má filozofia dejín budúcnosť* vyjadruje predpoklad, že „filozoficky nie sú udržateľné masívne metafyzické filozofie dejín à la Hegel a Marx, ale cesta ďalej vedie cez opatrné, pokusné, sebareflexujúce a sebakritické filozofie dejín, ktoré sú orientované na medzil'udské, medzikultúrne a medzicivilizačné porozumenie orientujúce sa na možnosť vzájomnej komunikácie a koexistencie na interpersonálnej i interkultúrnej a intercivizačnej úrovni“ (s. 94). Nasledujúce state v tejto kapitole sa zameriavajú na predstavenie a analýzu prác nasledovných mysliteľov z dejín filozofie dejín: Immanuela Kanta (L. Belás), Alexisa de Tocquevilla (I. Holzbachová), Oswalda Spenglera (I. Holzbachová a P. Bláha), H.-G. Gadamera (J. Hroch a M. Konečná), K. R. Poppera (I. Holzbachová), T. G. Masaryka a J. Patočku (J. Zouhar a J. Cívín), K. Vorovku (H. Pavlincová). Predposledná stať Josefa Válka s názvom *Nielen 60. roky* predstavuje kontexty vzťahu českej historiografie k francúzskej historiografii v druhej polovici 20. storočia. Záverečná stať Ivany Holzbachovej pútavým spôsobom približuje vývoj školy (tradície) *Annales* počas siedmich desaťročí. Z pohľadu autorky tohto príspevku sú zreteľné názorové posuny, pričom časopis *Annales* poskytoval priestor pre široké spektrum názorov, aj keď „vždy sa v ňom objavujú hlasy, ktoré hľadajú medze možných posunov, pre ktoré by malo byť charakteristické prijatie myšlienky sebareflexie historickej vedy, ale zároveň snaha o pokračovanie v objektívnom výskume, v celej oblasti rozšíreného spektra záujmov historikov“ (s. 253). Obsah publikácie uzatvára stať Josefa Válka venovaná paradigmatickým zmenám v modernej husitológii ilustrovaných prácami Josefa Pekařa a Františka Šmahela.

I keď po prečítaní publikácie čitateľ môže nadobudnúť dojem aktuálneho významu filozofie dejín viazanej na teóriu historiografie, tak sa zároveň s ním zvýraznia problémy späté s formulovaním presnejších kontúr súčasnej „postmodernej“ filozofie dejín, ktorú niektorí autori spájajú s mikrohistóriou. Zdá sa, že radikalizujúca pluralita dnešnej západnej kultúry generuje čoraz viac požiadaviek (kritérií) pre novú filozofiu dejín, ktoré pravdepodobne problematizujú jej presnejšiu formuláciu. Možno práve táto situácia v posledných troch desaťročiach mala podiel na presune záujmu filozofov a historikov smerom k problematike historických narácií, ktorý vyústil do tzv. naratívistickej filozofie dejín. V česko-slovenskom kontexte recenzovaná publikácia *Filozofie dejín: problémy a perspektívy* predstavuje zaujímavé príspevky z oblastí, ktorá prekvapujúco zostáva napriek množstvu nevyriešených aktuálnych problémov a nezodpovedaných otázok stále skôr na periférii záujmu nielen historikov, ale aj filozofov.

Juraj Šuch

Ivan Blecha: *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*, Praha: Triton 2007, 403 s.

Profesor filosofie a vedúci katedry filosofie na Univerzite Palackého v Olomouci Ivan Blecha není žádným nováčkem nejen ve fenomenologii, ale ani v mnoha dalších oblastech filosofie. Zkušený pedagog s rozsáhlou publikační činností může vykázat práce o Patočkově, Kantovi, Husserlovi, stejně jako mezi čtenářstvem oblíbený úvod do filosofie, jenž se v roce 2002 dočkal již čtvrtého vydání a jemuž několik nastupujících generací studentů vděčí za první důkladnější systematické obeznámení s filosofií. Chce-li si kdo udělat obrázek o šíři Blechova filosofického záběru, může nahlédnout rovněž do *Filosofického slovníku* (Olomouc 1998), který by bez jeho autorského příspěvku nemohl vzniknout.

Přesto se Blecha soustředí po léta právě na fenomenologickou metodu, která v něm nalezla svého patrně nejhrošlivějšího zastánce mezi současnými českými filosofi. Podrobná znalost hlavních

představitelů fenomenologie, její klasické husserlovské podoby a dalších variant rozvíjených Husserlovými žáky nebo ve fenomenologických školách, a také celého prostředí a zázemí, z něhož rostlo, na němž se pohybovalo a v němž dodnes působí fenomenologické myšlení, udělala z Blechy na slovo vzatého odborníka. Jeho úsudku si cení česká filosofická obec neméně než zahraniční specialisté, s nimiž Blecha úzce spolupracuje; a dlužno podotknout, že je zván ke spolupráci na fenomenologických publikacích a k účasti na kongresech evropskými pracovišti, ale také třeba do Japonska.

Potom je pouze v logice věci, že po několika drobnějších pracích (*Fenomenologie a existentialismus*, 1994; *Husserl*, 1996; *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, 2002; *Husserl a česká filosofie*, 2003), které lze mít ze zpětného hlediska za jakousi přípravu autora i čtenářů na to, co má přijít, dostáváme nyní do rukou objemnou syntetickou práci o fenomenologii a jejích vývojových proměnách. Pokud recenzentovy znalosti sahají, je to nejrozsáhlejší, nejdůkladnější, nejpřehlednější a nejvýpravnější monografie k tomuto tématu, která kdy vznikla z pera českého filosofa. To, že nese podtitul, v němž se opět objevuje výraz „úvod“, odráží spíše Blechův naturel než charakter a obsah spisu, který je rozhodně více uceleným souhrnným a hodnotícím obrazem fenomenologické metody v její původní formě a v pozdějších verzích než skromným úvodem.

Celkovou kompozici, kterou sám autor prohlašuje (a to zcela oprávněně) za náročnou, vytváří svěbytně vystavěný výkladový rámec vyplněný interpretacemi jednotlivých výrazů fenomenologie, jež se vztahují k samostatným problémům a jejich explikacím v jedné základní nebo v několika specifikovaných souvislostech. Vedle tohoto problémového výkladu dotváří text komentáře postojů jednotlivých reprezentantů fenomenologie, parafráze jejich pozic v dějinách fenomenologické metody, případně komparace jejich příspěvků s jinými mimofenomenologickými školami, proudy či osobnostmi. Takové pojetí je poměrně komplikované a mohlo by snadno vést k tomu, že se čtenář v textu ztratí, zvláště tam, kde se deskripce více méně originálních fenomenologických postojů proplétá s Blechovými kritickými poznámkami, exkurzy do oblastí za rámcem filosofie, zejména do umění, nebo s jeho snahou o vytváření celkových propojujících souvislostí. Zde se ale dostává ke slovu autorova pedagogická erudice, s kterou bravurně brání hrozícím nedorozuměním i ve složitých pasážích knihy. Blechovu fenomenologii tak můžeme číst nejen pro poučení o samotné Husserlově metodě a jejích pohusserlovských dějinách, ale i jako ukázkou didaktické vyzrálosti, díky níž jsou i pavučinkově subtilní problémy vyloženy srozumitelně, místy dokonce s jistou hravostí.

*Proměny fenomenologie* začínají po dobrém způsobu předků vymezením problémového a historického kontextu, které zároveň supluje metodologický úvod. Čtenář si hned zpočátku může udělat jasno o teoretickém vodítku, na kterém bude veden dějinami fenomenologické myšlenky, a nutno podotknout, že je utkáno zvolna a jakoby mimochodem, ve výsledku je však pozoruhodně odolné vůči všem protitlakům. Přes kontext dobových filosofických směrů, pozitivismu, empiriokriticismu, pragmatismu, dozníváni Kantova vlivu se Blecha postupně dostává k Husserlovým reakcím na situaci ve vědě (vedle filosofie je zapotřebí brát v patrnost rovněž „přísné“ přírodní vědy) na přelomu 19. a 20. století. Odtud se velkým obloukem přeneso do doby na konci 20. století, které spojuje s postmodernou a postanalytickou filosofií, a již se mu otevírá jedno velké časové okno, které splývá v zásadě s celým 20. stoletím. Tento časoprostor je dán k dispozici fenomenologii jako jednomu z posledních pupat rozkvétajících na výhoncích evropské racionality, sahající svými kořeny do řeckého světa geometrizací, matematizací a generalizací, prorůstajícími staletými snahami o obecnou a všeobsahující vědu (*mathesis universalis*), novověkou subjektivizací až po stanovení základních podmínek vědeckého dotazu na podstatu universa, které se stává úkolem právě fenomenologie.

Po metodických vyjasněních pojmů epoché a fenomén (velmi záslužně pro výuku jak filosofie, tak dalších oborů, které přicházejí metodologicky nevyhnutelně do kontaktu s oběma těmito pojmy i s různorodým nakládáním s jejich významem, jako to svého času dělala například fenomenologie náboženství v teologii) následuje první kapitola, v které se začíná lámat chleba: fenomenologie přirozené zkušenosti. Blecha se pohybuje zcela suverénně od zpočátku naprosto průzračných a jakoby zcela evidentních nástupů fenomenologické metody ke stále složitějším prvkům (noema – noesis, syntéza, konstituce, horizonty vnitřní a vnější), až po samostatně zpracovaný problém smyslu a významu. V mnoha momentech je zde dobrý i jako psycholog; rozeznává, kde je nezbytné

mluvit v příkladech, vtaňuje čtenáře do situací, které mají ráz experimentů s vlastními smysly a vědomím (můžeme si hrát s kostkami nebo s hrnečky, zapojovat do pozorování manželského partnera nebo si zpříjemnit pití kávy současným intendováním modrého hrnku, než zjistíme, že fenomenologie je poměrně silně imaginativní způsob trávení života), až ho nakonec velmi účinně dostává do role „spolupachatele“ při znovuoobjevování dějů v našem vnímání a myšlení, z nichž fenomenologie vyvozuje své závěry.

Pak ale teprve začínají skutečné problémy, spojené s časovostí vědomí a kategoriálním názorem. V první souvislosti se Blecha soustřeďuje na vztah retence a protence, včetně jistých kritických výhrad vůči Husserlovým analýzám těchto nosičů časové zkušenosti (retence jako primární vzpomínky a protence jako média apercepce), ve druhé pak na kategoriální objektivace při aplikování kategorií (například relace, identita, diference, apod.) na smyslový materiál. Blecha potvrzuje, co zjistila analytická filosofie přes veškerý svůj odpor k transcendentálnímu idealismu již na Kantovi, a to, že kategoriální názor vytváří základ jazykového vyjadřování, přesněji řečeno dorozumění, protože jsou to právě formy reprezentací smyslových daností v jazyce, vystupující jako koreláty kategoriálního názoru, jež nám dovolují dorozumět se v pojmech, tj. v ideálních korelátech, které mohou mít velice volnou vazbu se smyslovým objektem, na němž se zakládají.

Poté končí Blecha výklad fenomenologické metody nárysem eidetické variace a zření podstaty, dvou prvků, s nimiž se to má většinou jako s příslovecným Augustinovým časem: dokud se nás někdo nezeptá, co vlastně znamenají, víme, čím jsou. Zdá se, že i Blecha má mnoho zkušeností v tomto směru a jeho interpretace se jim přizpůsobuje: je natolik návodná, že by bylo skoro umění ji nepochopit. Kapitola o eidetické redukci a *Wesensschau* jakoby rozděluje *Proměny fenomenologie* na dvě části: až dosud nás autor seznamoval s naukovými součástmi Husserlovy představy o fenomenologii, které, nahlíženy v jednotě, směřují k závěru o fenomenologii, která je především metodou a až poté vším ostatním, co v ní dokážou ostatní její stoupenci nalézat. Od tohoto okamžiku se ale začíná text štěpít do množství kratších kapitol či v některých případech komprimovaných medailonů, v nichž se předestírá různost fenomenologických přístupů k problematice bytí, k otázkám teorie poznání, k lebensweltu, anebo naopak různě motivovaných postojů k fenomenologii samotné. Tuto část knihy, domnívám se, ocení hlavně studující; dostávají zde jako na prostřeném stole k dispozici vše, co má jakoukoli významnější vazbu s fenomenologií.

První, koho Blecha uvádí jako nejvýznamnějšího z autorů variujících fenomenologickou metodu, je Martin Heidegger. Polemika ohledně jeho strukturace bytí (v zásadě jde o odlišení *Vorhandensein*, *Zuhandensein* a *Dasein*), na kterou Husserl nereflektoval, je již poměrně speciální problém, který stojí v kontextu knihy spíše jako samostatná studie. Variace fenomenologie je patrná spíše v Heideggerově časovosti, případně v konfrontacích imaginace přirozeného světa s umělým světem vědy a techniky. Jako tradičně, a tuto poznámku si nemohu odpustit, propadá ale řeč o Heideggerovi do léček vyumělkovaného heideggeriánského slovníku, který zavádí do češtiny rádobu hlubokomyslné patvary nebo převádí vcelku běžné výrazy pomocí náznakových poetismů (nikde jsem nevyčetl, proč je *Begegnung* právě „dotčenost“, když znamená zcela obyčejné setkání, nebo ve druhém významu utkání, sportovní klání – někdy si nejsem úplně jistý, zda je Heidegger převedený do češtiny pomocí téhle intelektuálské hry na hlubší a dokonalejší rozumění týž Heidegger, jak mu rozumí třeba německá filosofie). Pokud se ale přeneseme přes toto jak se zdá nevyhnutelné požeňání pro češtinu užívanou ve filosofii a zvykneme si na to, že „věc věcní“, „bytí bytuje“ a „džbán džbánuje“ (mimo chodem, co dělá například teta – tetuje?), můžeme číst tuto kapitolu jako poctivou informaci o všech hlavních problémech Heideggerova vystoupení.

Poté následují analogicky vystavěné kapitoly, v nichž Blecha pojednává příspěvky Hanse-Georga Gadamera, Paula Ricouera, Alfreda Schütze, Jürgena Habermase, Eugena Finka, Ludwiga Landgrebeho, Maurice Merleau-Pontyho, Jana Patočky, Jeana-Paula Sartra, Emmanuela Lévinase, Rudolfa Berneta Michela Henryho, Jacquese Derrida a nakonec Heinricha Rombacha, o něhož se tak trochu přetahuje fenomenologie s antropologií. Kdybych měl doporučit Blechovu knihu studentům, asi bych radil studovat tyto kapitoly samostatně, nejlépe současně s některou z hlavních prací komentovaných filosofů. Jsou to totiž skvělé vstupy do myšlení zmiňovaných postav novější evropské filosofie, které mohou značně usnadnit pochopení primárních textů.

Celkově si dílo I. Blechy zaslouhuje pochvalu a doporučení ke čtenářskému zájmu. Nebude je moci obejít nikdo další, kdo by se chtěl věnovat kterémukoli ze širokého spektra (mnohdy sporných) otázek spojovaných s fenomenologií. Práci tohoto typu je stále výrazný nedostatek a je jenom dobře, můžeme-li říci o dalším místě na mapě moderního filosofického rozumu, že zde již nejsou lvi.

Břetislav Horyna

Marek Otisk: *Metafyzika jako věda. Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*, Praha: Filosofía 2006, 184 s.

Studium středověké filosofie ani hlubší zkoumání myšlení této epochy evropských kulturních dějin, které je nám v mnohém bližší, než by se při povrchním pohledu zdálo, nepatřilo nikdy k tradicím brněnské katedry filosofie. Přestože bylo a ke škodě věci stále je spíše popelkou v jejich studijních programech, vzešla z jejich absolventů, zdá se, jedna z nových a velice slibných nadějí celé české medievalistiky. Je jí Marek Otisk, náležející k mladé začínající generaci vědců, jenž v současnosti působí na univerzitě v Ostravě a na Filosofickém ústavu Akademie věd v Praze. Již krátce po ukončení doktorandského studia vydal svou první knižní monografii, věnovanou Lanfrankovi z Pavie a Anselmovi z Canterbury (*Na cestě ke scholastice. Klášterní škola v Le Bec*, Praha: Filosofía 2004), která byla příznivě přijata českými i zahraničními odborníky. Začal tak pracovat na renomé zodpovědně pracujícího, filosoficky nadaného badatele se smyslem pro historický detail, preciznost i přípustnou míru generalizace, to vše založeno na odpovídajících jazykových znalostech, studiu pramenů a schopnosti zaujímat takové úhly pohledu na historickou látku s jejími přesahy, které přinášejí vedle vědeckého standardu rovněž nové dispozice medievalistického poznání. Dobré jméno, které si tím získal, neztratí ani po vydání své další práce, věnované obtížnému tématu metafyziky a cestám jejího rozvíjení v kulturním prostředí latinského Západu 13. a 14. století.

Úsilí o metafyziku mělo ve středověké filosofii mnoho tváří a také mnoho motivů. Úsilí o metafyziku jako vědu je pak neseno impulsem, který je patrně nejcharakterističtější pro dobu navazující na renesanci 12. století, na opakovaně objevovanou funkci rozumu v poznání, a tudíž celkově na možnost stavět filosofii jako disciplínu sice opřenou o teologické pilíře, ale nikoli teologií přehlušenou a ve své relativní svébytnosti umlčenou. Otisk si dobře všimá, že filosofie scholastické éry není pouze křesťanská filosofie či dokonce filosofie proměněná jen v myslivou teologii. Zrovna tak se neutváří jen ve svárech a sporech s teologií, jako její *ancilla*, bojující za rovnoprávnost. Ploché interpretace založené na polarizacích středověké intelektuální kultury, na „buď – nebo“ rozumu a víry, pomíjejí několik obrovských myšlenkových světů, které se středověkým učencům otevřely po zpřístupnění jednak do té doby na Západě neznámých spisů starořeckých filosofů, jednak kontaktem s díly vědců, zvláště filosofů, lékařů, fyziků (optiků) a alchymistů islámského světa.

Možná je příliš optimistické hovořit o interkulturním dialogu mezi islámským a křesťanským světem (s. 9), který by mohl být pružinou myšlenkového pohybu na Západě. Pro 13. století je stejně jako pro následující věk představa dialogu v takovém významu, jaký se mu přisuzuje dnes ve spojení s interkulturalitou, něčím zcela cizím. *Doktor illuminatus*, Raimundus Lullus, může sloužit za příklad té ideje komunikace křesťanského, islámského a také židovského vzdělanostního a náboženského prostředí, k níž měla doba po kruciatách zřejmě nejbližší. Kulturní šok, vyvolaný zcela nečekaným setkáním s vyspělou islámskou civilizací tam, kde křesťané očekávali barbarské „pohany“, přestál *populus christianus* s obtížemi, jež se projevil značně různorodě. Vedle rozvíjení nástrojů vnitřní (jak vnitrocírkevní, tak i celospolečenské) represe vedené obavami z démonického vědění přicházejícího zvnějšku křesťanského světa se prosadily i jiné formy reakce. Pro filosofii, lze-li vůbec mluvit o obecných dějinách evropské filosofie, byla rozhodující učenecká zvědavost (nemá smysl mluvit o touze po vědění či zvědavosti tam, kde šlo o vůli zjistit, co vědí ti druzí, o zvědavost, *curiositas*, zakládající teoretické poznání), s níž západní čtenáři vysáli z nově dostupné literatury všechno, co jim dokázal odhalit jejich vlastní zájem.

A právě v tomto ohledu by asi spíše než o mezikulturnímu rozhovoru bylo příhodnější hovořit o setkání tří kulturně ztvárněných monoteismů, jejichž reprezentanti jednali podle poměrně snadno

čitelných kulturních a sociálních stereotypů. Latinský Západ využil všeho bohatství, které se mu nabízel, aniž by sám byl schopen poskytnout adekvátní kompenzaci. Stále ale ponechával ve hře svůj prvotní zájem – sjednotit význam základních pojmů a z nich vybudovaných výkladových struktur staré řecké, islámské, židovské a své vlastní filosofie tak, aby mohl prokázat nejen oprávněnost, ale především jedinečnost zásad vlastní víry (ať již v náboženskou výlučnost nebo ve vědeckou a civilizační nadřazenost). Recepce arabsky píšících vzdělanců a z ní plynoucí proměna v oblasti metafyzického tázání a odpovídání se rozvíjela, stejně jako další křesťansky formované vazby na mimokřesťanské intelektuální prostředí, jako nerovný vztah. Prvopočáteční potenciál, jenž by mohl skutečně vyústit v dialogickém vztahu tehdejších kultur, tak skončil vzájemným ochuzením a z hlediska možností pro filosofii také nedůslednostmi a jednostrannostmi.

Vymezení metafyziky probíhalo ve scholastice na základě Aristotelových spisů (vedle *Metafyziky* samotné také *Druhých analytik*), jak ale upozorňuje Otisk, působily přitom dva faktory: na prvním místě značná mezerovitost ve znalosti Aristotelova díla, jež bránila plnějšmu využití peripatetické tradice, a vedle toho skutečnost, že aristotelismus závisel na zprostředkovatelské úloze arabských a židovských interpretací a komentářů. Mezi těmito ovlivněními vyzvedává autor dvě: Avicennovo dílo, charakterizované jako „originální syntéza novoplatonizujícího peripatetismu“ (s. 24), a averroismus, tj. rozsáhlý korpus prací Abú al-Walída Muhammad ibn Rušda, komentátora Aristotelových spisů, jenž si získal na evropském Západě tak silnou oblibu, že podnítil ustavení školského směru latinského averroismu na pařížské univerzitě.

Pokud jde o první bod, ukazuje Otisk na osudech *Metafyziky* a *Druhých analytik*, že si středověcí učenci uvědomovali jejich význam pro konstituci metafyziky. *Analytiky* měly mezi první polovinou 12. století a šedesátými léty 13. století čtyři překlady, vycházející z řeckého originálu, naproti tomu *Metafyzika* obíhala po latinském Západě v pěti verzích, které se významně lišily co do obsahu a jejich nesrovnalosti byly zdrojem vykladačských nedorozumění, nepochopení souvislostí a samozřejmě i rozporů v otázkách týkajících se podoby metafyziky jako vědy.

Jestliže se za této situace nabízel pomoc v dílech autorů z nekřesťanských kulturních okruhů, je víc než pochopitelné, že byla maximálně využita. První cestu, již se na Západ dostávaly nové poznatky, prošlapávaly podle Otiska překlady Ibn Síny (Avicenny). Především v toledské překladatelské škole se rozběhly již během 12. století práce na latinských verzích jeho stěžejních děl, zejména medicínského a přírodovědeckého charakteru, návazně ale také Avicennovy filosofické summy známé pod názvem *Kniha uzdravení*. Titul je z moderního pohledu metaforický, protože jím autor myslel uzdravení duše prostřednictvím filosofie, tzn. poznáním. Jak pro něj tak i pro pozdější recepci ústřední metodologické myšlenky, podle níž vědecké a filosofické poznání léčí duši, tj. mysl, analogicky tomu, jak medicína léčí tělo, ale o metaforu jít nemůže – myšlení v analogiích je čistě předmětné a tuto Avicennovu představu využívala zcela běžně evropská alchymie, mystika a lékařství až poměrně hluboko do novověku, rudimentárně ještě na přelomu 18. a 19. století. Ve scholastické polemice o metafyzice pojaté vědecky hrály hlavní roli první a čtvrtá část *Knihy uzdravení*, tj. logika a metafyzika.

Ještě větší zájem vyvolaly knihy córdóbského filosofa Ibn Rušda (Averroa). Když Otisk líčí převod jeho díla do latiny, zmiňuje někdy opomíjenou židovskou vzdělaneckou komunitu, která Avicennova díla uchovávala a pomáhala je šířit. Na utváření ideje metafyziky se pak podílely překlady Michaela Scota, který převedl do latiny Avicennovy komentáře k *Fyzice*, k *O duši* a zejména rozsáhlý text k *Metafyzice*. Přibližně s tímto pramenným zázemím se středověká filosofie pokusila o metafyziku; metodologické zajištění jí poskytovaly *Druhé analytiky* se svou deduktivní variantou dokazování pravdivosti poznání, naukové charakteristiky pak čerpala z *Metafyziky*. Otisk nejprve vysvětluje Aristotelova stanoviska, jak se s nimi mohla seznámit středověká filosofie (v kap. III, *Vymezení metafyziky jako vědy*), aby pak konfrontoval antinomie, do nichž upadali středověcí Aristotelovi čtenáři, se způsobem formální (logické) výstavby metafyziky, který reprezentují zmiňovaní muslimští autoři. Ukazuje na posuny v chápání metafyziky od řeckého filosofa až k Avicennovu přesvědčení podmíněnému jeho lékařskou optikou a uvádí jednotlivé problémové body, které přebírala do svých diskusí latinská vzdělanost: pojem moudrosti, jsoucna, problém předmětu metafyziky (*ens, inquantum est ens*; s. 75), termín zapříčínující příčiny, pojem substance a akcidentů, kategorií, problém dokazatelnosti vlastního předmětu metafyziky metafyzickými prostředky, ad. Spolu s kapitolou o vlivu Ibn Rušdovy



*Epitomé* tvoří tyto pasáže těžiště Otiskovy knihy, která vrcholí v náčrtu vymezení metafyziky jako vědy v latinském myšlení 13. a 14. století (s. 95–101).

K samotnému výkladu historické látky jsou připojeny dva zrcadlové překlady, Avicennova *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (I, 1–2) a Averroesova *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis* I. Oba texty přeložil Richard Psík. Protože recenzent je stoupencem doplňování interpretací o textové přílohy, které pomáhají čtenáři získat mnohem přesnější obraz o pojednávané problematice, případně mu dávají možnost korigovat autorské podání vlastními hledisky, musí Otiska za tuto nabídku pochválit.

Méně chvályhodná je naopak typografická a ortografická úprava knihy. Nakladatelství vydávající spisy vysoce odborného rázu reprezentuje mimo jiné i jistou kulturní úroveň, do níž náleží i technické zpracování publikací. Je snadné namítnout, že takové nedostatky, jako je špatné rozdělování slov nebo nesjednocený způsob citací, jsou dnes běžné. Jistě, běžné také zůstanou, pokud se budou běžně opakovat a přehlížet. Kdo jiný by zde měl jít příkladem, než nekomerční nakladatelství?

Jinak ovšem platí hodnocení uvedené již zpočátku. Marek Otisk pokračuje úspěšně na své cestě znalce středověké filosofie a kultury a dá se předpokládat, že zanedlouho bude oslovovat nejen českou odbornou veřejnost.

Břetislav Horyna

Zdeněk a Drahomíra Kožmínovi: *Zvětšeniny z Komenského*, Brno: Host 2007, 136 s.

Komeniologické bádání Zdeňka a Drahomíry Kožmínových od poloviny 80. let 20. století shrnuje jejich nová knížka *Zvětšeniny z Komenského*, kterou pečlivě a se znalostí problematiky edičně připravili Marie Škarpová a Jan Tlustý. Práci rozdělili do tří oddílů (1612–1628; 1628–1641; 1641–1670), ve kterých jsou detailně obsahově a formálně analyzovány vybrané spisy J. A. Komenského. Jako závěr editoři zařadili kapitulu Filozofie Komenského pansofie, kterou přeložili z Kožmínových německých časopiseckých a sborníkových článků Zuzana a Aleš Urválkovi.

V druhém oddílu (1628–1641) z filozofického hlediska zaujme rozbor práce *Physicae synopsis* (Přehled fyziky), která byla vydána v roce 1633 v Lešně a která představuje výklad Komenského přírodní filozofie ovlivněný především Mikulášem Kusánským a Jakubem Böhmem. Komenský toto pojetí přírody už později nepřekonal, maximálně ho doplňoval. Je zřejmé, že zůstal v zajetí staré spekulativní přírodovědy a nepřijal principy moderní přírodní vědy. Fakta a jevy v přírodě mu slouží pouze jako důkazy pro apriorní teorie, přírodní jev je mu příležitostí ke komentování a různým výkladům. Nepřijal heliocentrismus, nepochopil úlohu matematiky v přírodních vědách a teprve postupně a dílčím způsobem se smířil s rolí experimentu ve vědě. Vyplývalo to nesporně z Komenského pojetí vztahu vědy a víry. Smyslové poznání má být korigováno rozumem, rozumové poznání pak Biblí. Písmo je nejvyšší autoritou při poznávání světa. Komenský však nepřestal usilovat o harmonický a dynamický výklad světa a právě svým smyslem pro kvalitu a smyslem pro člověka a jeho dějinnost překročil meze dobového přírodovědného mechanicismu.

V závěrečné kapitole Filozofie Komenského pansofie navazuje Zdeněk Kožmín na Patočkovy úvahy o otevřenosti Komenského ideálu vědy. Chápe triádu ordo – usus – amor (řád – užitek – láska) jako nejdůležitější triádu Komenského pansofie, ve které se tyto složky prolínají, vše je možno převádět na základní struktury a vše ukazuje na jednotu světa. Komenskému je svět dán tak, že mu naší myšlenkovou, vědeckou, uměleckou a praktickou aktivitou můžeme dát nový směr, a tím se přiblížit ke stvořitelské moci boží. To je pro Komenského klíčový existenciální důkaz boží existence. Filozofie Komenského pansofie sama sebe ve specifickém smyslu neguje, nechce jen vědět, ale spoluvědět, vědění je podmíněno spoluvědáním.

Náš přední kmeniolog Martin Steiner v doslovu oprávněně konstatuje, že manželům „Kožmínovým se podařilo odkrýt řadu podstatných detailů v Komenského postupech při zpracovávání témat a jejich myšlenkového pozadí“. Knížka Z. a D. Kožmínových pozoruhodně obohacuje rozsáhlou kmeniologickou literaturu. Má všechny předpoklady, aby Komenského osobnost přiblížila nám i naší době.

Jan Zouhar

