

(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 medziľudské, 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 filozofie a vedúci katedry filozofie na Univerzite Palackého v Olomouci Ivan Blecha není žádným nováčkem nejen ve fenomenologii, ale ani v mnoha dalších oblastech filozofie. Zkušený pedagog s rozsáhlou publikační činností může vykázat práce o Patočkově, Kantovi, Husserlovi, stejně jako mezi čtenářstvem oblíbený úvod do filozofie, jenž se v roce 2002 dočkal již čtvrtého vydání a jemuž několik nastupujících generací studentů vděčí za první důkladnější systematické obeznámení s filozofií. Chce-li si kdo udělat obrázek o šíři Blechova filozofického 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 filozofy. 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 bytje“ 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