

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 nejbliže. 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 plnějším 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 zapříčiňující 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 dílčí 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