

a další), 2. propagovali nějaké jiné náboženství, většinou buddhismus (R. Máša, O. Kunstovný, E. Svoboda) nebo 3. buďovali tzv. etické náboženství a někdy se dostávali i za hranice toho, co se obvykle pojmem náboženství rozumí (Fr. Krejčí, Fr. V. Krejčí). V závěru autoři seznámují českého čtenáře se současným stavem české filozofie náboženství. Připomínají zejména J. Hellera, O. A. Fundu, L. Hejdánka, M. Machovce, V. Gardavského, J. Gabriela a O. I. Štampacha.

Filozofie náboženství H. Pavlincové a B. Horyny je poučená a přehledně napsaná práce, která bude bezpochyby velice užitečná pro studenty religionistiky, pro ty studenty filozofie, kteří se chtějí zabývat filozofickou problematikou náboženství i pro všechny další zájemce. I když je psána srozumitelně, zejména pro nefilozofy bude možná poněkud těžké orientovat se ve významu některých problémů. Na druhé straně její styl, poznámkový aparát i výběrová bibliografie umožňuje těm, kdo se nespokojí s tím, co najdou v této práci samé, pokračovat v dalším studiu. Právě proto, že je práce Pavlincové a Horyny tak kvalitní, je nepřijemné, že do ní pronikly některé formální nedostatky, které poněkud vadí při čtení. Např. na s. 70–71 se opakuje asi třetina odstavce, na s. 103 se objevuje U. Lakatos místo I. Lakatos (Imre) a našlo by se i několik dalších menších překlepů. Nicméně tato skutečnost nemění nic na situaci, že se na český knižní trh dostala kniha, která na něm dlouho chyběla a která tedy přispívá k zaplnění mezery v seriózních úvahách o náboženství.

*Ivana Holzbachová*

Czesław G ł o m b i k (ed.): *Kartezyusz. W czterechsetlecie urodzin filozofa*, Katowice 1998, s. 100.

Jubilea, zvláště ta velká, jsou pro filosofii vědeckou příležitostí. Jednak může ukázat, že v ní ještě stále žije dobré vychování, jehož se jí kdysi dostalo, a pak složí tu hlubší, tu zase formálnější poklonu těm obrům, na jejichž ramenou dnes stojí. A jednak spolu s jubilei slavných dostává šanci připomenout svou vlastní zašlou slávu, svou reputaci, která kdysi měla i největší správce světských věcí, panovníky skutečného formátu k tomu, aby korespondovali s filozofy a radili se s nimi o břemeni, jež společně nesli. Pro dnešní éru, v níž se panovníci radí nanejvýš s městskými soudy o nedotknutelnosti své cti, je to memento. Ještě větší memento zde ale může spatřit sama filosofie, neboť pro ni tato situace vyzvedává dvě otázky: Proč se již k filosofii nikdo neobrací, hledá-li cestu, jak rozdělit tíhu světa; a co by vlastně filosofie mohla odpovědět, kdyby k ní, chraň bůh, někdo pro radu zašel?

Možná je to spíš odpověď na dnešní otázky, které filosofie hledá, když si připomíná velká výročí. Na první pohled bychom takový podnik mohli považovat za přinejmenším paradoxní, ne-li přímo iracionální. Byli to přece sami filozofové, kteří již před drahnou dobou upozornili, že translace dekontextualizovaných filozofických pohledů jsou především podezřelé. Vzdor tomu se však může uplatnit i zkušenost, která říká, že některé kontexty vykazují značnou setrvačnost a formují svou mateřskou kulturu v jádru stále tímž neměnným způsobem. Když se před nedávnem vzpomínalo čtyřsetletého výročí narození René Descarta, uplatnily se oba pohledy, a oba právem. Nový věk a moderna, na jejichž počátek bývá Descartes kladen jako paradigmatická osobnost, žije ve svých základních kontextech i v nás, svých pozdních produktech, které už měly dostatek příležitostí, aby se přesvědčily o mezích i strážních evropské moderny, které ale dosud nenašly jedinou důvěryhodnou možnost, jak svízeli moderny uniknout.

Obrácíme se tedy nadále k Descartovi, jejímu pololegendárnímu otci, jako k člověku, k jehož myšlené se můžeme vztahovat bezprostředně. Zřejmě i tato lehkost vztahu nevyžadující žádná násilná přemostění způsobila, že čtyřsetletí Descartova narození byla věnována pozornost až nebývalá. I česká filosofie se může v tomto ohledu pochlubit několika descartesovskými publikacemi a sborníky: Na prvním místě samozřejmě sborník *Filozofické dílo René Descartesa*, Praha 1998, jenž obsahuje příspěvky pětadvaceti autorů z mezinárodní konference 400. výročí narození René Descartesa, která se konala 23.–24. listopadu 1996 v Praze za spoluorganizátorství Filozofického ústavu AV a Univerzity Karlovy, dále překladem Descartova díla *Principy filosofie*, Praha 1998, monotematickým číslem Filozofického časopisu, apod. Opomenout nelze ani práci, která, ač poněkud stranou hlavního proudu descartesovských oslav, patří mezi nejpůsobivější, jež byly

k slavnému filosofovi v Česku vůbec vydány: Jde o Descartovy dopisy Alžbětě Falcké, které vylíčil, přeložil a v roce 1997 vydal P. Horák.

Náležitou pozornost věnovali R. Descartovi také polští filosofové. Mezi jinými pracemi zaujímá čestné místo sborníkový svazek *Descartes (Czyżseileit filozofowa narozent)*, který shromažďuje nejlepší příspěvky konference na stejnojmenné téma, která se konala 26. listopadu 1996 na Slezské univerzitě. Sborník vydal profesor Filosofického institutu Slezské univerzity v Katovicích Czesław Głombik, jenž rovněž organizoval zmiňovanou konferenci. Knížka mohla vyjít péčí Polské akademie věd a jejího katovického oddělení. Shromažďuje studie sedmi autorů: T. Banaszczyka o stylu Descartovy filosofie, G. Mitrowského o karteziánském pojetí pochybnosti a jistoty, W. Sztumského o paradigmatu Descartova racionalismu, W. Morszczyńskiego o nihilistických důsledcích kartezianismu, M. Rembierze o jasnosti a zřetelnosti jako základních požadavcích Descartovy teorie poznání, S. R. Bryla, jenž se věnoval problémům metodologie poznání, a konečně J. S. Banky o speciální hypotéze filokryptologie.

Jako všechny sborníkové práce, i tato trpí jistou nevyrovnaností příspěvků. Různost pohledů na Descartův odkaz je pozoruhodná, v některých příspěvcích ale její možný přínos překrývá určitá popisnost a didaktičnost podání. Samozřejmě, není snadné zvláště u dané příležitosti rozvíjet hlubší polemiky, zejména když vydavatel sborníku C. Głombik již v úvodu v maritainovském duchu připomněl, že to byla teologie Martina Luthera, subjektivismus René Descarta a naturalismus Jeana J. Rousseaua, v nichž novověk našel své pevné kořeny. Současně však doplnil, že z nich vyrůstající moderní individualismus, filosofický antropocentrismus a specifické pojetí vědeckosti představují momenty vyžadující pečlivou kritickou reflexi Descartovy filosofie. Na stranu druhou však nelze přehlédnout E. Husserla a jeho *Karteziánské meditace*, v nichž se karteziánské myšlení jeví jako počátek nové filosofické epochy, v které se naivní realismus teorie poznání rozplývá pod náporom transcendentálního subjektivismu, jehož metodický skepticismus se bude v dalších dějinách evropské filosofie vyhrcovat až do podoby nejsoučasnější skepse vůči descartovskému paradigmatu samotnému.

V napětí maritainovsky odmítavé a husserlovsky přitakávající interpretace významu R. Descarta stojí i příspěvky polských kolegů. Z těch, které se očividně nejvíce snažily dostat nejednoznačnosti a diskutabilitě descartovského dědictví a neunikaly do deskriptivních útočišť specializovaných problémů, jsou nejpозорuhodnější studie před nedávnem zemřelého prof. Banaszczyka a příspěvky Wojciecha Morszczyńskiego a Marka Rembierze. Krátce se zmíním alespoň o stati *O stylu filozofii Kartezjusza*, kterou Tadeusz Banaszczyk celý sborník otevírá.

Základním Descartovým cílem byla dle Banaszczyka obecná věda, *mathesis universalis*, pod níž chápal racionální, analytickou a matematickou filosofii. Při její konstrukci sdílí Descartes souborou víru v rozum a v nový věk lidstva, jenž se svými projevy, novými společenskými pravidly, novými formami komunikace (salónní dialog, epistolární kultura, ad.), svým šarmem, espritem a elegancí, ale také svou zkušeností s pedantérií a provincionalismem starší filosofie na Descartových formulacích nesporně podílel. K této příznivé dobové konstelaci je zapotřebí připočítat osobnostní charakteristiky filosofa — šlechtice, ekonomicky nezávislého člověka vzdělaného jezuity, kteří jej učili umění být při vši duchovnosti zdatný i v praktických, světských záležitostech, umět využívat nové metody a zásady a promyšlet nové strategie a principy. Banaszczyk odkazuje na tituly Descartových děl, která v tomto smyslu hovoří sama za sebe: *Discours de la methode*, *Principia philosophiae*, *Regulae ad directionem ingenii*. Striktní metodičnost Descartova filosofování se váže s jeho praktickými celospolečenskými zájmy: Zejména v letech 1628–1637, v období, které je považováno za tvůrčí vrchol jeho života, filosof cestuje po Evropě s řadou posláních, mění místa pobytu a působí nejen jako učenec, nýbrž stejnou měrou i jako člověk činu, praktické politiky a světských záležitostí, jako *homme du monde*.

V závěru svého příspěvku se Banaszczyk zamýšlí nad problémem, jak filosofovat, a zda z Descartovy pozice v této otázce něco čerpat pro současnost. Descartes otázku „jak být filosofem“ zkoumal v různých spisech a nejjednodušší se k ní vyjádřil zřejmě v *Rozpravě o metodě*, když uvažoval o uspořádání svých myšlenek, o původu svého záměru a jeho charakteristikách, o možnostech odlišení pravdy a lži. Ve všech úvahách se nechával vést nejvyšším principem, vírou v Boha. Lidské poznání světa může být pevné a nevyvratné, opírá-li se o boží ideje, jejichž

poznání je první zásadou a současně zárukou poznání vůbec. Metafyzika, střed veškeré filosofie, je tak možná jako *scientia divina*, a jako taková je pak studiem moudrosti, tím, čím se filosofie domnívala prvopočátečně být.

V tomto světle interpretuje Banaszczyk též Descartovo *cogito*. Nevidí v něm rozumový princip, který by měl sloužit za základnu racionalismu, nýbrž ho chápe jako „intelektuální vizi, intuici (*intuitus mentis*) bezprostřední jistoty“ (s.16). Základní funkcí poznání je pak u Descarta intuice myšlení dokládající jistotu vlastního bytí. K ní Descartes dospěl svébytnou cestou, rozvinutím autonomního modelu poznání, vlastních metod a kritérií. Svým zápasem s autoritami a koncipováním vlastního vědeckého pohledu na svět zůstává, domnívá se Banaszczyk, filosofem, který je blízký i nám.

Sborník C. Gliombika je zajímavým příspěvkem do souhrnu vzpomínek na počátky moderní filosofie, které se nashromáždily u příležitosti Descartova výročí. Zmiňované, ale též některé další v něm obsažené studie plně ospravedlňují jeho vydání, a své čtenáře by si nesporně měl najít.

Břetislav Horyna

Andrzej Jan N o r a s : *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolnosci woli*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, 122 s.

Německý filosof, filolog a lékař Nicolai Hartmann byl člověk zvláštního životního osudu, jenž se stal jakoby předznamenáním jeho osudu filosofického. Původní orientací novokantovec, jehož vidění filosofických otázek bylo přísně podmíněno perspektivou Cohenovy a Natorpovy marburské školy, opustil pod Husserlovým, Schelerovým a především Meinongovým vlivem kolem roku 1935 svůj předchozí kantovský formovaný noetický konstruktivismus a začal obhajovat vlastní systematickou filosofii. Její základ, jak známo, tvoří ontologický realismus rozlišující mezi dvěma ústředními sférami bytí, reálnou a ideální, z nichž každá se člení na různé další vrstvy, reálná na vrstvu anorganickou, organickou a psychofyzickou, ideální na vrstvu tzv. objektivního ducha, tj. kupříkladu řeč, vědu, umění, mravní hodnoty apod. Protože každé z nich odpovídají určité kategorie, chápal Hartmann svou filosofii také jako noeticky orientovanou kategoriální analýzu, jež ale nakonec vždy zůstává podřazena ontologii. Tento moment byl z hlediska koncipování Hartmannovy filosofie asi rozhodující: Umožnil mu definitivní rozchod s Kantem, proti němuž formuloval noetiku, v níž poznání ztotožnil s uchopováním skutečnosti, která existuje nezávisle na pozorujícím a poznávajícím subjektu, avšak na druhou stranu ho dostal do nesmírných obtíží v oblasti etiky.

Etický systém, který lpí na tvrzení, že mravní rovina skutečnosti je absolutní, a současně v zájmu předjímaného ontologického realismu popírá jakoukoli formu smyslové nebo morální transcendence, se nutně dostává do aporií. Aporetický postoj, který z filosofické nouze učinil mravní ctnost, si nakonec musel osvojit i Hartmann, když za východisko své etiky přijal postulát metodického ateismu, z něž vyvozoval další hodnotové ukazatele umožňující člověku svobodné a mravní jednání. Tím se, alespoň co do výsledku svého uvažování, dostal do zjevného rozporu s I. Kantem, jehož praktická filosofie se samozřejmě rovněž nemohla obejít bez určitých postulátů, které však svým obsahem nemohou být nijak srovnávány s Hartmannovými postulacemi.

Právě na tento vcelku nenový a již druhdy komentovaný moment sporu ohledně Hartmannova překonání Kanta navázal svou práci mladý pracovník katovického Institutu filosofie Slezské univerzity, A. J. Noras. Jeho knížka vydaná pod názvem *Koncepcje swobody wôle u Nicolae Hartmanna* se soustřeďuje — v nejobecnější rovině — na dva okruhy problémů: Jednak na samotný nárys Hartmannova pojetí svobody vůle, který Noras podává důkladně a se značnou argumentační vytříbeností, plně si vědom toho, že tato součást Hartmannovy filosofie patří mezi ty nejméně známé, stejně jako toho, že podávat výklad celkové koncepce realistické ontologie bez výkladu Hartmannova vztahu ke Kantovi a v tomto vztahu především bez vyřešení problému svobody vůle není možné. Rozhodně není možné tehdy, nemá-li být Hartmannova filosofie pokřivena a na místo ontologického realismu prezentována v podobě naivního ontologického realismu, před nímž, jak Hartmann dobře věděl, z dobrých důvodů varoval sám Kant.