

Rozšíření pojmu přítomnosti tak vedlo ke změnám nejenom v pohledu na budoucnost, ale i na minulost. Zatímco dříve historie zaznamenávala to, co se stalo, současná historie může minulost chápat také jako multidimenzionální skutečnost, která v každém momentu obsahuje množství možností budoucího vývoje, z nichž se ovšem jen některé uskuteční, nicméně pozoruhodné jsou všechny.

François Hartog v jistém smyslu postupuje tak, jak to popsal u historiků v *Lieux de mémoire*. Vychází z naší současnosti, aby oklikou přes minulost, v níž zkoumá naše vlastní kořeny, dospěl k lepšímu osvětlení přítomných problémů. Nevím, nakolik se mu to podařilo a už vůbec si nejsem jista, zda se on sám domnívá, že podává nějaké řešení. Myslím, že ne. To, co Hartog dělá – a to úspěšně – je vedle analýzy chápání řádu historického času v naší současnosti také vyjádřením určitého, značného znepokojení z ní. Dělá to inteligentně a zajímavě a bezpochyby upozorňuje na problémy, které je třeba vzít na vědomí. Nemyslím tím jen ty současné, které používá spíše jako příklad, ale především ty, kterými v úvodu svou knihu zdůvodňuje: Každá doba má své pojetí řádu historického času. A toto pojetí hluboce souvisí s tím, jak chápe svět jako celek a jak se v tomto světě pohybuje, jak se jej snaží ovlivňovat. Už proto stojí za zkoumání nejenom z historického, ale i z filozofického hlediska.

Ivana Holzbachová

Martin Heidegger: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikúmené 2004, 343 s. (př. Jan Kuneš)

Ještě v roce Kantova dvoustletého výročí úmrtí přišlo nakladatelství Oikúmené se svým příspěvkem k moderním kantovským bádáním. Jak odpovídá charakteru tohoto vydavatelství, obrátilo se ke spolehlivé značce, již je jméno Martina Heideggera, a k jeho výkladu transcendentálního idealismu I. Kanta v *Kritice čistého rozumu*. Přesněji řečeno, jedná se v zásadě o interpretaci prvních dvou dílů Transcendentální nauky o elementech, a to transcendentální estetiky a analytiky pojmů v transcendentální logice, která je doplněna jednak úvodními pasážemi, jejichž účel lze vidět především v ústředních pojmových rozlišeních, a jednak závěrečným paragrafem nazvaným Předvedení možnosti ontologického poznání, který se vymyká z celku díla svým sumarizujícím rázem, zaměřeným obsahově na schematismus čistých pojmů rozvažování.

V přísném smyslu slova tak lze hovořit o interpretaci úvodních pasáží *Kritiky čistého rozumu*, nikoli o ucelený výklad díla. To má svoje důvody, ale rovněž důsledky, kterým se musí podřídit přístup k této Heideggerově práci. Důvody jsou zřejmé: dotyčná kniha vznikla přepisem Heideggerových rukopisných příprav přednášek, které konal v zimním semestru 1927–28 v Marburku, kombinovaným s Mörchenovým záznamem těchto přednášek. Texty tedy nebyly chystány přímo k publikaci, což je patrné jak po formální stránce, jež vcelku nehraje vážnější roli, tak po stránce obsahové; sem občas pronikají formulace, které by při pečlivějším a sebekritičtějším autorském pohledu zřejmě uplatnění nedošly (např. „lidské poznání je nutně slabikujícím umožněním, kterým si dává něco vyskytujícího“ jako typicky heideggerovsky nicneříkající a trapností zavánějící výklad prostého Kantova konstatování, že než se naučíme číst, učíme se nejdřív slabikovat, čili postupujeme v poznání překonáváním mezi [s. 149], případně Heideggerovo zjištění, že „pojem transcendentální dedukce vůbec není tak jednoznačný, jak by se zdálo“ [s. 180]).

Heideggerův text ke Kantovi se formálně přidrhuje dvou rovin, které se mu daří udržet od sebe a tím zachovávat jistou přehlednost díla. Dodržuje povětšinou takovou strukturu, kdy nejprve předkládá výklad jednotlivých témat transcendentální estetiky a analytiky pojmů, a teprve poté následuje jejich fenomenologická interpretace. Tento kompozitní ráz práce s Kantovou *Kritikou* a s vlastními imaginacemi, ať již přímo Kantem podněcenými nebo do interpretace vnášenými ze zdrojů vůči Kantovi cizorodých a blízkých právě Heideggerově myšlení, zůstává zachován v celé práci. Spolu s podrobnějším členěním do jednotlivých problémových úseků (subkapitol), které ovšem původní přednášky postrádaly a je tak zásluhou vydavatelky *Fenomenologické interpretace* I. Görlandové, že je doplnila a sjednotila s prvotním hrubým Heideggerovým rozčleněním, pomáhají čtenáři v lepší orientaci v tomto podání Kanta.

Díky této struktuře zůstává u *Fenomenologické interpretace* vlastně jeden zásadní problém: stále odlišovat mezi výchozím výkladem Kantových tezí, termínů, argumentů a myšlenkových postupů,

a Heideggerovou vyhlášenou, lehce labyrintickou mluvou o nich, v jejichž záhybech, dvorečcích, utajených průchodech a (leckdy slepých) uličkách může Kant někdy skutečně vystoupit zřetelněji než v samotné *Kritice*, někdy se však také může ztratit ze zřetele. Druhý případ není nijak vzácný a četba se pak snadno mění z proklamovaného hledání a objeovávání Kanta v (patrně intendované) hledání Heideggera. Vezme-li knihu do ruky bezelstný člověk usilující o hlubší poznání Kanta, může být sice nalákán naprosto oprávněnou úvodní poznámkou, která říká, že „správně rozumět Kantovi (...) znamená rozumět mu lépe, než on rozuměl sám sobě“, kterou si může neopatrně vyložit i jako slib, že bude k takovému rozumění veden, během četby však zjistí, že je více nárokován tím směrem, aby správně rozuměl Heideggerovi. Je samozřejmě na každém, jak se s tím vyrovná, a nelze ani nic namídat proti tomu, bude-li někomu tento styl vyhovovat či ho bude dokonce vyžadovat; sám se ale domnívám, že by autorská sebeinterpretace neměla přehlušovat interpretaci ohlášeného díla, pro jehož skutečné studium se pak může jevit jako veskrze zbytná zajímavost.

Na otázku, proč byla pro interpretaci zmiňovaných částí *Kritiky čistého rozumu* zvolena právě fenomenologická perspektiva, podává Heidegger odpověď velmi stručnou: má se tím naznačit, že vyrovnání se s Kantem se odehrává z dnes živé filosofické problematiky (s. 17). Pomíjím navazující větu, kdy Heidegger dodává, že „co je fenomenologie, se má ukázat v průběhu interpretace samé“ (s. 17); úvahy o ní by jen znovu vrátily problém, co je vlastně cílem recenzované knihy. Autorova odpověď, která se odvolává na spojení Kanta s aktuální filosofickou látkou, je však samozřejmě pouze zdánlivě. Požadavek podobných „aktualizací“ se objevuje poměrně často, zpravidla se záměrem poukázat, že vykládané historické dílo nenáleží jen historii, ale má co říci také nejzřetelnější současnosti. Jednak myslím, že žádná filosofická práce není vyčerpitelná v nových dobových kontextech jako celek, ale vždy poskytuje jen některé ideje, někdy ty, které sám autor považoval za ústřední, jako je tomu v případě mnoha Kantových prací, někdy zase myšlenky zcela nenápadné, které získají závažnost právě až časem, v novém rámci. Rozhodující význam by ale vždycky mělo mít pochopení a vyložení daného díla v jeho kontextu, porozumění tomu, co znamenalo pro současnost, pro dobové rozumění problémům a pro případné změny v tomto rozumění. Bráno doslova, Heideggerova fenomenologická interpretace je pro naši současnost již opět historicky podmíněná a mohla by sama sloužit za předmět výkladu z hlediska „dnes živé filosofické problematiky“; kruh by se mohl začít odvíjet nanovo. Tento parazitismus na sobě samé, jímž se filosofie také udržuje při životě, vzbuzuje mnohdy pochybnosti o kompetencích filosofie. Vedle těchto důsledků již ani není zapotřebí přihlížet k hroziící absurditě takových aktualizujících interpretací, které vlastně nejsou víc než sekundárními racionalizacemi vlastních postojů. Dnes je „filosoficky živá“ pro někoho například filosofie myslí, pro jiného problém umělé inteligence, a ještě pro dalšího evoluční ontologie. Jak by asi vyhlížela evolučně ontologická interpretace *Kritiky čistého rozumu*, během níž by se ukázalo, co je evoluční ontologie a jaké jsou podmínky uzavírání různých smluv se Zemí? Chápu, jak taková otázka zní, avšak přistupujeme-li na stejnou hru u Heideggera, proč by v ostatních případech měla být vyloučena? Jde mimochodem i o zachování smyslu a porozumění filosofickému (lidskému) účelu údajně interpretovaných prací, v daném případě nikoli nevýznamné *Kritiky čistého rozumu*, ne o jejich rozcupování a zneužití jednou s tím, po druhé s oním záměrem.

Jistá omezení, která čtenář při četbě *Fenomenologické interpretace* pociťuje, jsou nepochybně dána tím, že běží o práci jakoby vsazenou mezi další dvě díla, s nimiž souvisí. Předcházela jí přednáška *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (letní semestr 1927; *Základní problémy fenomenologie*), a po ní následovala kniha *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929; česky *Kant a problém metafyziky*, Praha 2004, př. J. Pechar). Při znalosti obou prací se také recenzovaná kniha jeví srozumitelnější, především co do svých záměrů. Bez jakékoli snahy snižovat její význam je ale také patrné, že byla spíše do konce nedotaženou průpravou právě pro spis *Kant a problém metafyziky*, jenž je z hlediska porozumění Heideggerovi (nikoli Kantovi) rozhodně zásadnější.

Mrzuté na *Fenomenologické interpretaci* zůstává, že její autor pominul výklad druhého oddílu *Kritiky*, transcendentální dialektiku. Netroufám si uvažovat o důvodech, zda plynuly z pouhé časové omezenosti přednášek, nebo se do nich promítaly i momenty související s Heideggerovou filosofickou sebeinterpretací. Stranou se tak ale ocitly Kantovy poznatky, které při pokusu o výstavbu jakékoli nové metafyziky (či fundamentální ontologie) zřejmě pomíjet nelze. Problémy transcendentálního zdání, transcendentálních idejí a antinomií čistého rozumu, to jsou všechno faktory,

kteřé Kant hluboce prozkoumal ve vztahu k myšlence metafyziky jako vědy a jejichž aplikace například na „charakterizování zpětné dimenze pro provedení založení metafyziky“ (*Kant a problém metafyziky...*, s. 37) by jistě nezůstala bez důsledků. Heidegger se k této aplikaci nedostal a je vcelku lhostejné zda proto, že nemohl nebo nechtěl. Lhostejné však není to, že by musel obětovat hodně ze svých jistot, pokud by sám sobě nehodil záchranné lano a neučinil úrok ke zkoumání bytnosti ontologického poznání.

Světlou stránkou vydání Heideggerovy interpretace Kanta je vysoká úroveň překladu, jehož autorem je mladý filosof Jan Kuneš. Svým překladatelským výkonem se zařadil po bok dalším, převážně z nastupující mladé generace, která odvádí nesmírně záslužnou práci ve prospěch pročištění české filozofické terminologie (zde lze namátkou vzpomenout překlad Descartových *Meditací o první filosofii*). Navíc se tím, že se objevují odlišnosti v termínech navrhovaných například Pecharem a Kunešem (rozvažování, pobyt atd.) vytváří nový prostor pro diskusi, která snad pomůže filozofickou češtinu zpřesnit, obsahově ji přiblížit překládaným pojmům, a tím také zbavit reliktvů (překládání výrazu *Dasein*), které v ní dožívají snad již jen z piety.

Břetislav Horyna

Jaroslav Hroch: *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity 2003, 173 s.

Anglo-americkou a kanadskou filozofii již dlouhou dobu nelze spojovat pouze s analytickou filozofickou tradicí. Hlubší zájem o evropskou kontinentální filozofii, ale také spolupráce s obory, jakými jsou literární věda, estetika, psychologie nebo sociologie, posunují tuto součást anglofonního filozofického myšlení na kvalitativně novou úroveň. Kniha *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie* Jaroslava Hrocha, jednoho z našich nejvýznamnějších znalců filozofického myšlení této kulturní oblasti, je toho výmluvným dokladem. Již v pracích *Problém rozumění a postanalytická filosofie* (1996) a *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti* (1998) dokázal Hroch přesvědčivým způsobem ukázat, že je to právě zejména post-analytická filozofie, spojující v sobě synkretickým způsobem různé, do značné míry odlišné metodologické přístupy, co v současném anglo-americkém a kanadském filozofickém myšlení hraje první housle.

Ve své zatím poslední knize se Jaroslav Hroch zaměřuje nejen na současnost, ale podává komplexní obraz vývoje anglo-amerického filozofického myšlení počínaje transcendentálním idealismem, přes pragmatismus, neorealismus a analytickou filozofii, hermeneutické tendence, postanalytickou a neopragmatickou filozofii, až po filozofii kanadskou, která však má, jak se z Hrochova textu dozvíme, v severoamerickém filozofickém myšlení zatím spíše jen okrajový význam. Hroch v jednotlivých kapitolách seznamuje své čtenáře nejen se stěžejním vlivem evropské kontinentální hermeneutiky na současné anglo-americké filozofické myšlení, ale také s některými inspirativními podněty analytické filozofie, a to jak na britské půdě, tak i v Americe. Také právě tímto kritickým a zároveň střizlivým postojem k postanalytickému myšlení autor dokazuje, že neusiluje o konfrontaci postanalytické filozofie s analytickou, ale že mu jde na prvním místě o službu čtenáři, o střizlivé, věcné a nanejvýš objektivní vykreslení současného stavu anglo-americké a kanadské filozofie s patřičným zřetelem na kulturně-společenský, ale rovněž historický kontext.

První kapitolu, zabývající se americkým transcendentálním idealismem, autor věnuje R. W. Emersonovi, druhou představitelům amerického pragmatismu Ch. S. Peirceovi, W. Jamesovi a J. Deweymu. Třetí kapitola, sledující téma britského neorealismu a analytické filozofie, patří G. E. Moorovi, B. Russellovi a J. L. Austinovi. Analytickou filozofii v USA reprezentují W. V. O. Quine a D. Davidson. Pátá, předposlední kapitola je nejrozsáhlejší, představuje jakési vyvrcholení celé knihy, a to nejen proto, že až na výjimky (Quine, Davidson) pojednává o anglo-americké filozofické současnosti, ale i proto, že srozumitelně a výstižně ukazuje, jakým způsobem se dříve představené inspirační zdroje post-analytické filozofie podílejí na soudobém anglo-americkém filozofickém myšlení. Závěrečná kapitola, věnovaná problematice dnešní kanadské filozofie, působí pak jako jakýsi dodatek ke kapitole páté a víceméně jen geograficky odděluje postanalytiku I. Hackinga a Ch. Taylora od jejich amerických kolegů P. Winche, P. de Mana, H. Blooma, R. Rortyho, H. Putnama a S. Capella, představených v předchozí části.