

RECENZE

Emil Višňovský: *Človek by mal žiť v záhrade*, Bratislava: Kalligram 2010, 240 s.

Bratislavské nakladateľstvá Kalligram pokračuje vo vydávaní knížek filozofických esejí predných slovenských filozofů. Profesor bratislavské Filozofickej fakulty Univerzity Komenského Emil Višňovský v knížke *Človek by mal žiť v záhrade* soustredil své texty z let 1996–2009, ktoré v té dobe vychádzali v odborných i kultúrnych časopisoch a vedeckých zborníkoch. Ve troch častiach (O kultúre, O živote a O filozofii) filozoficky reflektuje dobová témata, prekračuje často prekvapivo úzke filozofické zamereňenie (tak sa napríklad v oddiele O živote setkáme nejen s esejí o A. Schweitzerovi, ale také o Freddie Mercury) a súčasne nám umožňuje pochopiť své vlastní filozofické vyznánie.

Emil Višňovský ví, že filozofie je filozofickým problémom sama pro sebe. Nesouhlasí s predstavou o možnosti definitívnej a konečnej odpovedi na otázku, čo je filozofie. Filozofie pro něho není žádný pevný intelektuálny útvar uchopiteľný z jedné perspektivy. Znamená pěstovanie niekoľkých druhů intelektuálnych činností – reflexe, interpretace, narace, analýzy, kritiky, imaginace. Protože spoločným médium týchto aktivít je jazyk, filozofie je mu „jazykovou artikuláciou našej (mimo-jazykovej) skúsenosti. Filozofie žije nepochybne primárne v takých jazykových formách, ako sú texty, avšak celkovo žije vo všetkých symbolických formách kultúry“ (s. 225).

Emil Višňovský je vynikajúcim znalcom anglo-americké filozofie, zejména pragmatismu. Není srozuměn s tím, že se slovenská kultura a filozofie s pragmatismem zatím míjejí. Sám dělá hodně pro změnu tohoto stavu, a to nejen v recenzované knize *Človek by mal žiť v záhrade*, ale také například v monografii *Štúdie o pragmatizme a neopragmatizme* (2009) a ďalších svých pracích. Uvádí čtenáře do principů pragmatismu, představuje bližšie zejména Johna Deweyho a filozofa kulturní konverzace, neopragmatistu Richarda Rortyho. Jejich filozofie podle jeho názoru dokáže v dnešním světě snad nejlépe pomoci vyrovnávat se s životními situacemi, rozumět sociokulturním, etickým, axiologickým, estetickým, politickým a ekonomickým problémům. Autor pak k popisu situace dnešního člověka analyzuje jako klíčové pojmy domov, komunita, kultura, komunikace, moc, láska, příroda ad. Souhlasí s pragmatisty v pojetí filozofie jako imanentní součásti kultury a spolu s nimi za klíčový problém kultury pokládá lidské vztahy, spolužití a vzájemnou komunikaci. Pokud se jedná o vztah přírody a kultury, zdůrazňuje ontologický primát přírody před kulturou a varuje před důsledky protipřírodní intence západní kultury. „Človek by mal žiť v záhrade. Záhrada je kultivovanou prírodou a prírodnou kultúrou. Tu sa snúbi estetika s účelnosťou, architektúra s hudbou, obraz so zvukom. Tu človek nestretáva šelmy ani obludy, tu sa nemusí báť. Tu môže pracovať i relaxovať, hovoriť s ľuďmi i meditovať o samote. Tu je doma. Kiežby sme projektovali svoj svet budúcnosti ako záhradu pre všetkých...“ (s. 24)

Jan Zouhar

Člověk – dejiny – kultura III (eds. L. Belás, E. Andreanský), Prešov: Filozofická fakulta Prešovské univerzity 2009, 250 s.

Sborník *Člověk – dejiny – kultura* III je další částí řešení grantového projektu VEGA (1/4691/07). Jeho první oddíl obsahuje příspěvky domácích autorů, především členů grantového projektu, a dru-

hý stati zahraničních přispěvatelů; příloha sborníku je věnována zprávám o dvou dílech zahraničních autorů.

První část uvádí krátká stat' Miroslava Marcellioho „Lisabonské zemětřesení? Osvícenstvo a Kant“. Marcelli se v něm zabývá reakcí osvícenské Evropy na zemětřesení v roce 1755. Ukazuje jeho možné interpretace: zemětřesení jako součást (dobrého) plánu božího, zemětřesení jako trest, a reakce na ně. Na první z nich reaguje Voltaire povídkou *Candide*. Kant ve třech statích odmítá zdůvodnění zemětřesení metafyzickou instancí a hledá jeho přirozené příčiny. Ani on se však úplně od teologického základu neodvrátil, protože zákonitý řád, jehož projevem může být i zemětřesení, vidí jako transcendentně daný. Zajímavé je, že Kant se zabývá i praktickými důsledky zemětřesení: ukazuje, že má škodlivé důsledky, ale může přinést i částečné dobro.

L. Belás v článku „Kantove úvahy o svetoobčanstve“ vychází ze zdůraznění Kantovy filozofie dějin obsažené především v díle *Idea všeobecných dějin ve svetoobčanském smyslu*. Aktuálnost jeho myšlenek ukazuje i na příkladech současné diskuse o Kantově pojetí dějin. Při vlastní interpretaci se zabývá především Kantovými úvahami o budoucnosti lidské společnosti a možném (morálním) pokroku lidstva projevujícím se na politickém poli.

Sandra Zákutná srovnává Kantovy názory na občanskou společnost a na vztahy mezi státy s názory skotského osvícence Adama Fergusona. Staví tyto dva myslitele v podstatě vedle sebe, takže se dovidáme mnohé především o jejich vzájemné podobnosti, ale zůstává otevřená otázka, zda a v čem se mezi sebou lišili. Důležitá je autorčina poznámka, že pod pojmem občanské společnosti chápali lidé v Kantově a Fergusonově době něco úplně jiného, než my chápeme dnes.

Lubomír Belás ve svém dalším článku líčí Kantův názor na význam výuky filozofie na univerzitě. Zdůrazňuje, že podle Kanta se studenti nemají učit jednotlivé myšlenky, ale především myšlení samému. Neznámá to, že by jim univerzita neměla zprostředkovávat poznatky. To se děje v dějinách filozofie nebo např. ve fyzické geografii, kterou chápal jako nenáročný úvod do praktického rozumu. Kant bral v potaz i zvláštnosti věků studentů a možnost, že ne všichni dosáhnou ve svém studiu posledního stupně vzdělání. Domníval se však, že všichni, kdo je absolvují, se stanou moudřejšími pro život.

Eugen Andreanský ve statí „Kant v dimenziach filozofie mysle“ hledá styčné body mezi Kantovými názory a problémy, kterými se zabývá filozofie mysli. Nachází je v řadě Kantových prací, a zejména v *Antropologii z pragmatického pohledu*. Zdůrazňuje Kantovo odmítnutí metody introspekce, jeho pojetí statutu psychologického zkoumání a rozvinutí pojmu syntézy. Všimá si, že Kant se pokoušel řešit mnohé problémy, které jsou aktuální i pro filozofii mysli, např. jak si můžeme něco uvědomovat, souvislost odmítání chápání duše jako substance s odmítnutím zásadního rozdílu mezi člověkem a ostatní přírodou a především rozpor mezi svobodou a determinismem. Na Kanta tak navazuje více filozofů mysli, často dokonce patřících k různým filozofickým táborem.

Svým rozsahem se sborníku vymyká práce Olgy Sisákové „Novokantovská axiologie a Martin Heidegger – teoretická a diagnostická aktuálnost“. Sisáková velkou část statí věnovala Heideggerovým marburským přednáškám v roce 1919. Ukazuje zde především jeho kritiku bádanské školy novokantovců, tj. W. Windelbanda a H. Rickerta a vedle nich také W. Diltheye. Postupuje tak, že nejprve vyloží relevantní stanoviska kritizovaných autorů a pak se zabývá Heideggerovými názory. Pro ně je důležitá stále se opakující otázka, zda se filozofický systém dá vybudovat na základě hodnot, a v podstatě negativní odpověď na ni. V následující části se Sisáková věnuje především Heideggerově spisu *Bytí a čas* a tvrdí, že mezi Heideggerem a tradiční filozofií hodnot je rozdíl v základním ontologickém chápání hodnoty. Heidegger odmítá kategoriální axiologii a Sisáková soudí, že to bylo především proto, že sám měl aspirace ovládnout prostor filozofie hodnot v rámci své fundamentální ontologie, a to v souvislosti s analýzou existence a vztahu tematického a netematického. V závěru vyslovuje Sisáková názor, že Heidegger zničil prostor pro otázky normativisty. Dnešní doba však, ačkoli se vyznačuje tendencí k antinormativismu, potřebuje závazný výzkum norem a hodnot v kultuře. Právě proto je aktuální návrat k novokantovským koncepcím.

Oddíl sborníku věnovaný zahraničním autorům uvozuje stat' Monique Castillo „Kantovské základy evropského univerzalizmu“. Autorka si klade otázky, co to vlastně univerzalizmus znamená a zda jsou Evropané ještě univerzalisty a snaží se na ně odpovědět s ohledem na Kantovu filozofii. Odmítá názor, že jde vlastně o evropské hodnoty, které se „mají vyvážet“. Konstatuje, že z Kanto-

va hlediska by se měly jednotlivci a národy považovat za členy světoobčanské společnosti, jež je totožná s lidským rodem. Zdůrazňuje morální význam světoobčanství, který spočívá v úsilí o neko-nečné zdokonalování člověka, naplňování jeho lidskosti.

Maxmilián Forscher ve stati „Über christliche Erbsündelehre und säkulare Aufklärungsanthropologie“ vychází z křesťanského, tomistického pojetí hříchu a člověka. Podle křesťanského učení má člověk přirozený sklon k rozumnému jednání. Tuto tendenci u člověka identifikuje i Kant. Ale zároveň člověku příroda dala i sklon ke zlému jednání. Úkolem člověka jako rodové bytosti je uskutečnění morality a morálně přijatelného stavu na světě. To je také úkolem společenství, které Kant označuje jako církev, a s tímto pojmem dále pracuje.

Ursula Reitemeyerová se zabývá v německy psaném příspěvku Kantem a problémem jednoty rozumu. Jde o tu jednotu, jež spočívá v procesu sebekonstrukce, které předchází svoboda vůle. Reitemeyerová kritizuje obvyklé dělení Kantova díla na „předkritickou“ a „kritickou“ fázi a domnívá se, že problém, kterého se její práce dotýká, se táhne celým Kantovým dílem. Rozebírá pak úlohu rozumu ve všedním jednání i problém teoretického rozumu a končí úvahou o významu Kantovy teze o jednotě rozumu pro jeho pojetí společnosti: pojem světoobčanské společnosti mu není pouhým zbožným přáním, nýbrž odpovídá určení člověka, který je rozumnou a svobodnou bytostí. – Čtenáře při čtení obou německy psaných statí zarazí skutečnost, že korektorovi uniklo místy naprosto mylné dělení slov, které poněkud ztěžuje čtení.

V další stati druhého oddílu Margita Ruffingová píše o komunitě, všeobecném smyslu a neviditelné církvi u Kanta. Považuje za velmi důležitý pojem komunity, který se stává základem rodového lidského vědomí, rodové lidské – rozumové bytosti. Po „kopernikánském obratu“ by totiž bez pojmu komunity nebylo možno člověka takto chápat.

Následující příspěvek Soni K. Babevy se zabývá Kantovou deontologií a významem pojmu povinnosti. Babeva tvrdí, že Kantova deontologická filozofie je určena úctou k tomu, co je chápáno jako univerzálně hodnotné, tedy nejen tím, co je dobré nebo zlé. Analyzuje pak různé formulace kategorického imperativu a určuje jejich význam v souvislosti s daným problémem. Mravní zákon je podle Kanta výrazem svobodné vůle k dobru a vzniká u všech lidí; proto získává charakter univerzálního zákonodárství. A protože z dobré vůle vzniká vědomí mravní povinnosti nezávisle na vnějším světě, pak je i snaha po splnění této povinnosti mravním aktem. V této souvislosti pak Babeva rozebírá roli postulatů praktického rozumu.

Nejdelší je ve sborníku ruský psaný příspěvek Sergeje A. Nižnikova o vztahu politiky a morálky v sociokulturním kontextu. Nižnikov dělí svou práci na několik oddílů, avšak dá se říci, že mu jde především o aplikaci pravidel morálky na politiku, a to i na politiku současnou. Snad právě proto se jeho příspěvkem jako červená nit táhne jméno N. Machiavelliho a jeho heslo „úcel světí prostředky“. Ukazuje, jak toto heslo vede k tomu, že se zaměřuje „dobro“ a „užitek“. Nižnikov se snaží ukázat určité humanistické vyznění, jaké je možné dát původní interpretaci Machiavelliho teze, a to, když cíl je chápán jako konečnou dobrou. Sleduje však také její další interpretace, z nichž některé jsou s to ospravedlňovat vysloveně zločinné chování. V jeho článku se objevuje polemika s O. Spenglerem, s interpretacemi, které Machiavelliho tezi dávají H. Arendtová, M. L. King, M. Ghándi, F. M. Dostojevskij, I. Kant a L. Strauss. Hodně místa věnuje Nižnikov problému pacifismu, přičemž se zde obrací především do ruské oblasti k chápání L. N. Tolstého pojetí neodporování zlému, zejména k polemice mezi I. Iljinem a N. Berdjajevem. Nižnikov ukazuje, jak Iljinovo ospravedlnění trestu smrti (v rámci jeho pacifismu!) vede v podstatě k návratu k nehumanistické interpretaci Machiavelliho teze. To kritizovali jak Berdjajev, tak později A. Solženicyn. V této souvislosti Nižnikov rozlišuje mezi pacifismem a nenásilným odporováním zlu. Zatímco pacifismus může podle jeho názoru přinášet zlo (např. neochráníme před násilníkem sebe nebo nějakou bezmocnou třetí osobu) a je v tomto smyslu amorální, nenásilné odporování zlu takto hodnotit nemůžeme. Nižnikov se obrací k formulaci „minima morálky“: „Chovej se tak, jak bys chtěl, aby se ostatní chovali k tobě.“ Toto minimum umožňuje další existenci společnosti jako lidské, zatímco pacifismus by vedl k jejímu rozkladu.

Příspěvky v příloze sborníku se zabývají jednak Kantovým každodenním životem, jednak jeho pojetím dějin.

V prvním článku Margit Ruffingová zkoumá vztah Kantova života a jeho tvorby (Kantem jako učitelem a Kantem jako hostitelem). Popisuje Kantův denní režim, jeho pedagogickou činnost

v předkritickém i kritickém období a jeho pedagogické ideály. Část věnovaná Kantovi jako hostiteli líčí Kanta jako společenského člověka, pro něhož společenský styk (např. rozpravy při společných obědech) směřuje k završení celistvosti člověka jako bytosti nejen fyzické, ale především rozumové a mravní. (I zde je na škodu sborníku nedbalá práce s jazykem, v tomto případě u překladu z němčiny.)

Sborník uzavírá recenze Sandry Zákutné na knihu Yirmiyahu Yovela „Kant and the Philosophy of History“. Zákutná tu používá rozsáhlé citace rozhodujících partií Yovelova díla a spojuje je kratšími texty, které vysvětlují souvislosti a zajišťují kontinuitu. Důležité je její závěrečné upozornění, že Yovelova studie ukázala nutnost studovat nejen velké Kantovy práce (kritiky), ale také jeho malé spisy, „které jakoby dopovídají to, co je v Kritikách jen místy naznačené a představují důležitý základ analýzy více témat“ (s. 242).

Prešovský sborník pokračuje v tradici poctivého studia především Kantovy filozofie a jejich dějinněhistorických souvislostí. Pro zájemce o Kantovu filozofii je cenným pramenem jak ve svém celku, tak ve svých jednotlivých částech.

Ivana Holzbachová

Erazim Kohák: *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, Praha: Filozofia 2009, 367 s.

Nejnovější kniha Erazima Koháka vznikla z přednášek konaných na Filozofické fakultě Karlovy univerzity v letním semestru 2004. Kohák se v ní – v duchu T. G. Masaryka – ptá po smyslu našich dějin. Ten je srozumitelný jen prizmatem prožívání současnosti.

Kniha obsahuje kromě Úvodu (Myšlenka filozofie, myšlení národa) a Závěru (Myšlení národa) osm kapitol: I. V záři (a stínu) kalicha, II. Rozum a romance národa, III. Na hraně moderny, IV. První filozof: T. G. Masaryk, V. Masarykova republika, VI. Mezi nepřijatelným a nevyhnutelným, VII. Druhý filozof: Jan Patočka, VIII. Šedé NIC a zelený horizont. Už z jejich názvů je vidět, že nás Kohák bude provázet našimi dějinami a s nimi spjatým myšlením.

V Úvodu Kohák kritizuje konzumní způsob života a staví proti němu hledání naší identity. Dnešní doba tuto otázku umlčuje. A přece pravá filozofie znamená zpochybnění samozřejmostí, tážení se po smyslu. U nás tato filozofie navazuje na vznik novodobého českého národa ve vědomém úsilí našich buditelů. I proto k nám filozofie jako kladení otázky po naší kulturní totožnosti nutně patří. Kohák upozorňuje na zvláštnost středoevropského chápání národa: národ se nemusí nutně ztotožňovat se státem. Hlavní složky národního vědomí jsou sdílené vzpomínky, společné reálie – především jazyk – a sdílený pohled do budoucna. Současné propojení společností, v němž se oslabuje suverenita států, vede k tomu, že role národa opět vystupuje do popředí. I proto se musíme ptát po smyslu naší národní totožnosti.

V první kapitole se Kohák zabývá otázkou, nakolik lze spojit vznik českého národa s husitstvím. Abychom to pochopili, musíme si ujasnit, co je to náboženská víra a především, čím byla víra ve 14. století. S ohledem na takové skutečnosti jako byly Lipany, kompaktáta a Basilej tvrdí Kohák, že největším výdobytkem husitské doby bylo uznání plurality jako legitimního způsobu soužití (s. 63). Český národ tedy vzniká z plurality a dialogu. To se ukazuje i v Majestátu Rudolfa II., který se vztahoval i na poddané a Jednotu bratrskou. V této době už existuje moderní český národ. Pak však přišla porážka stavovského povstání, protireformace a druhé nevolnictví.

Druhá kapitola se zabývá novým vznikem moderního českého národa, který novodobí badatelé většinou kladou na přelom 18. a 19. století, do doby, kdy Čechy byly barokně katolické a nemohly se hlásit k husitskému protonárodu. Nový národ tedy navazoval na osvěcnství a na činnost buditelů, kteří většinou pocházeli ze středních vrstev. Proto se v něm projevuje sklon k demokracii, solidaritě a sociálnímu svědomí. Tento český národ byl hotový v roce 1848. Tehdy v něm ovšem bojovaly osvěcenské myšlenky s romantickými (padělky, idealizace venkova). Kohák před romantickým pojetím národa varuje. Podle jeho názoru totiž může vést k extremismu.

Třetí kapitola je už filozofickou analýzou filozofie 19. a počínajícího 20. století. Z Kantovy filozofie vedla cesta k německému idealismu, ale také k pozitivismu. Do toho ovšem Kohák počítá