

## J. Kuneš – M. Vrabec (vyd.) ČLOVĚK A JEHO SVĚT

Praha (Filosofia) 2009, 413 str.

S jistou mírou zjednodušení můžeme tvrdit, že dějiny filosofického myšlení jsou dějinami rozmanitých výkladů vztahu člověka a světa. V tomto ohledu se recenzovaný sborník, jehož tématem je specifické uchopení tohoto vztahu v perspektivě novověké a současné filosofie, nezaměřuje pouze na pojetí jistého problému v určité fázi dějin filosofie, nýbrž na téma, v němž se vyjevují obrysy této epochy jakožto celku. Jan Kuneš a Martin Vrabec vystihují základní rys této perspektivy velmi pregnantně v souvislosti s Descartovým pokusem o nové založení metafyziky: „Člověk se ... jakožto *myslící subjekt* kromě toho, že je jednotlivým jsouncem v universu jsouciho, uvědomuje jako instance, která stojí mimo universum a toto universum teprve *jako svět* konstituuje“ (11).<sup>1</sup> Pokud vytkneme otázku po vztahu člověka a světa tímto způsobem, lze pak jednotlivé filosofické koncepce uchopovat vzhledem ke smyslu, jaký dávají vztahu konstituce a jak v souladu s tím artikuluji filosofický pojem člověka a světa. „Žánr“ sborníku je přitom vhodnou formou k představení těchto dějin: jednotlivé příspěvky vystupují více méně odděleně, takže nevzniká dojem, že promýšlení dané otázky prochází procesem postupné kultivace či zdokonalování. Pokaž-

dé se jedná o svébytnou konfrontaci a tematizaci problému.

Sborník je členěn do tří bloků. První blok „Novověké rozvržení pojmu světa“ představuje filosofickou pozici Descartovu, Kantův pojem světa, Fichtovu transcendentální filosofii, Hegelovu filosofii absolutna, myšlení raných romantiků a nakonec Kierkegaardovu existenciální interpretaci lidského bytí. Ač na první pohled tento výběr může působit poněkud arbitrárně (chybí zástupci empirismu, Rousseau, Leibniz, Spinoza, francouzští osvícenci ad.), lze jej obhájit. Přestože na scénu nevstupují všichni významní zástupci novověké filosofie, objevuje se tu velká část klíčových problémů, které se s předestřenou novověkou změnou perspektivy pojí a které jsou určující i pro současné filosofické myšlení. Jinými slovy, nejsou představeny všechny význačné odpovědi, ale objevují se téměř všechny důležité otázky.

V souvislosti s Descartem je to epistemologická problematika vztahu subjektu a objektu (problém v jistém ohledu sekundární pro tu tradici myšlení, v níž je člověk uchopován jako jsouncno pevně zasazené v hierarchickém řádu bytí), perspektiva filosofování v první osobě a otázka metody zpřístupnění světa. Příspěvek Ondřeje Švece „*Mundus est fabula*“. *Descartův Svět a úloha fikce při založení novověké přírodovědy* tyto motivy (se zvláštním ohledem na téma fikce jakožto základu jisté filosofické metody) představuje na pozadí poněkud méně známého Descartova spisu *Le Monde, ou Traité de la lumière* (1629). Autor klade důraz na kulturní kontext Descartova myšlení. Jednou z nejpozoruhodnějších částí příspěvku je tak např.

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují na stránky recenzovaného textu.

výklad Descartova mechanistického popisu světa skrze poukaz na dobový fenomén tzv. *theatrum anatomicum*. Autor ukazuje, jak Descartes využívá perspektivy novověké anatomie, jež poznává člověka nezávisle na pojmu života. Důležité je, že Ondřej Švec pouze nekonstatuje Descartovu inspiraci tímto náhledem, nýbrž podrobně rozebírá, jaké motivy Descartes dává stranou, jaké přijímá a jak tuto perspektivu dále promýšlí. Anatomický pojem těla vpsled odráží jistý filosofický problém: ohlašuje se v něm krize tradiční ontologie, v níž pojem života zaručoval koherenci ve vztahu mikrokosmu a makrokosmu.

Příspěvky věnované Kantovi a Fichtovi artikulují na pozadí problému světa mj. základní rysy transcendentální filosofie, ale i problém vztahu teoretického a praktického postoje ke světu. Ve stati *Svět jako lidský svět u Kanta* tak Jiří Chotaš sleduje tři svébytné okruhy Kantova myšlení, v nichž se pojem světa vyskytuje. V kontextu teoretické filosofie autor vykládá tři jeho pojmy: smyslový, inteligibilní a transcendentální. Vedle některých motivů Kantovy praktické filosofie pak zohledňuje, v návaznosti na výklad Heideggerův, ještě význam existenciální (referenčním textem je zde především spis *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Svět je uchopen vzhledem k tomu, v čem se týká „člověka jako takového, tj. lidského jsoucná co do jeho existence“ (69).

Pozornost si určitě zaslouží teze, kterou Jiří Chotaš formuluje v souvislosti s pojmem smyslového světa: „Smyslový svět poznání umožňuje, ale zároveň ho omezuje“ (64). Důraz je

přítom kladen na okolnost, že podle Kanta poznáváme *pouhé* jevy. Pouze na okraj poznamenejme, že proti takové interpretaci bychom snad mohli tvrdit, že „místem pravdy“ je v Kantově *teoretické* filosofii zkušenost, nikoliv vztah k věci o sobě. K tomu dodejme, že vedle zmíněných významů pojmu světa by bylo vhodné zohlednit i Kantovu filosofii z *Kritiky soudnosti* a k ní tematicky přidružených rukopisů, kde se objevuje v porovnání s jeho teoretickou filosofii zcela původní pojem zkušenosti, a tedy zcela původní uchopení motivu setkávání člověka se světem (miníme pojetí zkušenosti jako vztahu, který není řízen kategoriálně).

Text Jindřicha Karáska *Já a Ne-Já. K problematice světa ve Fichtově vědosloví* lze číst jako fundované uvedení do základních problémů Fichtova myšlení. Východiskem výkladu je polemika s Hölderlinovou interpretací Fichtovy transcendentální filosofie Já jako solipsistické nauky. Apologie po interpretovi vyžaduje, aby podrobně představil klíčové motivy úvahy. Důležité je především autorovo upozornění, že Fichtovy výroky o Já nelze chápat reálně-onticky, nýbrž skutečně jako úvahu o podmínkách možnosti zkušenosti (81) – v tomto ohledu je klíčová Karáskova obhajoba Fichta proti výkladům, v nichž je pojem Já interpretován pomocí Spinozova pojmu substance (82). Stejně důležitá je pak autorova teze, že Hölderlin ve své kritice zaměňuje předmětné myšlení s myšlením vůbec. V souvislosti s tím Jindřich Karásek zdůrazňuje Fichtovo navázání na Kantovu myšlenku transcendentální jednoty apercepce jakožto možnosti předmětného

vědomí vůbec. Ukazuje se přitom, do jaké míry je Fichte „současníkem“ fenomenologických debat o intencionální struktuře vědomí a jak důležitá je Fichtova filosofie pro nekauzální výklad vztahu subjektu a objektu (Ne-Já není vykládáno jako extramentální předmět působící na vědomí).

V rámci předvedení jistých motivů Hegelova myšlení a romantické filosofie se pak objevuje v moderní filosofii zcela nezanedbatelné uchopení vztahu člověka a světa na základě motivu odcizení.

Příspěvek Martina Vrabce *Svět v raném německém romantismu* představuje základní motivy filosofického myšlení Friedricha Schlegela a Novalise jakožto významných reprezentantů raného období německého romantismu. Důležitý je autorův důraz na složité vztahy romantiků především k filosofii Kantově a Fichtově. Martin Vrabec přesvědčivě ukazuje, že romantičtí filosofové vykládají své předchůdce v jistém ohledu nepřesně (např. interpretace Fichtova Já jako posledního principu, z něhož lze celý svět odvodit, 104). Přesto je nezbytné tyto výklady zohlednit, abychom pochopili vlastní filosofickou pozici romantiků. Ta se váže především na představu absolutna a předpoklad, že člověk jako konečná bytost se v jistém ohledu ocitá vně sféry absolutního bytí (105). Zde autor dospívá k důležitému postřehu: pro Novalisovo a Schlegelovo myšlení je příznačné, že nechťejí vnitřní rozpor mezi konečností a touhou po nekonečnu řešit za cenu popření lidské konečnosti (105). Odtud pak lze vyložit motiv „nekonečného přibližování“ k absolutnu, motiv fragmentárnosti, ironie a důraz na význačné

postavení umělecké tvorby v lidském životě. Vedle toho vyzdvihněme autorovu snahu vyvracet zažitá klíše týkající se romantismu. Příkladem budiž polemika s představou romantického umělce „hloubajícího ve vlastním nitru“ (117).

Stať Milana Sobotky *Projekt oživení přírody. Hegelova óda na radost z r. 1802* se soustředí především na Hegelovu kritiku toho typu myšlení, které nepřekonatelně odděluje konečný svět a absolutno. Východiskem úvahy je výklad Hegelovy statě *Víra a vědění*, kde se objevují ústřední motivy Schillerovy básně „Bohové Řecká“. Oproti světu Řeků, kde názorné bylo bezprostředně spjata s poukazy k „vyššímu světu“, vyvstává současný svět díky moderní vědě jako „mrtvá věc“ zbařená duchovností. „Odbožštění světa“ však Hegel spojuje také s vlivem protestantismu, jehož ozvuky nachází v myšlení Kantově, Jacobiho a Fichtově. Odtud vyvstává potřeba filosofie, která by rozpory (rozum – smyslovost, absolutní subjektivita – objektivita) opět sjednotila. Úvaha Milana Sobotky tak skrze výklad zmíněných motivů ukazuje základní zdroje Hegelovy filosofie absolutna.

Na závěr prvního bloku vystupuje význačné téma, které se s výše tematizovaným obratem v dějinách filosofie (vyčlenění člověka z hierarchie bytí) pojí. Stať Jakuba Marka *Svět jako klíč k existenci (S. Kierkegaard a K. Jaspers)* totiž sleduje v souvislosti s existenciálním pojetím světa otázku specifického způsobu bytí člověka. Autor se nejprve zaměřuje na Jaspersovo chápání světa jakožto světa prožívaného. Ten tvoří podstatnou součást lidské existence a zakládá

způsob předporozumění předmětnosti. Klíčová role připadá tématu negativity, jež je vykládána jako „cizí moc“, která prolamuje neproblematický obraz světa a zakládá zkušenost přesahu. Tematizace těchto otázek je však pouze východiskem k hlavnímu problému: V jakém smyslu může být u (Jaspersova předchůdce) S. Kierkegaarda svět klíčem otevírajícím duchovní existenci? Jakub Marek v této souvislosti dospívá k následující tezi: mezní situace, ke které u Jasperse dochází ve „světské souvislosti“ (přichází ze světa), je v případě Kierkegaardova *Pojmu úzkosti a Nemoci k smrti* „vždy střetem na půdě imanence“, jinými slovy, ducha probouzí „imanentní působení ducha samého“ (158).

V druhém bloku „Proměna novověkého pojmu světa v myšlení Martina Heideggera“ jednotliví autoři sledují základní motivy a otázky charakteristické pro různé fáze myšlení německého filosofa. To, že je Heideggerovi věnována jedna celá část sborníku, odpovídá tvrzení z „Úvodu“, kde je Heidegger charakterizován jako myslitel, „jehož zásluhou se svět stal jedním z ústředních témat současné filosofie“ (12). S tímto tvrzením zajisté nelze polemizovat. Můžeme však dodat, že vedle Heideggera existuje ještě řada autorů, kteří by si v tomto ohledu (proměna novověkého pojmu světa) zasloužili alespoň samostatnou studii (pokud ne celý blok studií), ovšem ve sborníku na ně místo nezbylo: přinejmenším lze vydavatelům vytknout opomenutí Husserla (příspěvek L. Benyovszkého tematizuje pouze jisté aspekty Husserlovy filosofie času).

Nicméně právě v této části nacházíme jeden z nejzdařilejších příspěvků

sborníku, totiž stať Jana Kuneše *Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie*, která se věnuje především textům z období *Sein und Zeit* (výklad se opírá z velké části o text *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*). Autor zde podrobně sleduje spojnici mezi Heideggerem a Kantem a přitom velmi přesvědčivě ukazuje, v jakém ohledu je Heidegger dědicem transcendentálního myšlení. Klíčové je především rozlišení transcendentálního subjektu a člověka jako jsoucna konstituovaného v transcendentálních strukturách. Příspěvek zaslouží pozornost mj. vzhledem k tomu, že ozřejmuje, jak zmíněné rozlišení zabraňuje směšování filosofie s vědami, jako je antropologie či psychologie. Právě z toho důvodu je třeba znovu zalitovat, že ve sborníku nenacházíme příspěvek k Husserlovi, který paradoxně právě vůči Heideggerovi vznáší výtku z antropologizace filosofie.<sup>2</sup>

Jaroslav Novotný téma svého příspěvku *Světatvornost pobytu a vláda světa u M. Heideggera. Od paradoxu k tajemství a proměně myšlení* situuje mezi tu fázi Heideggerovy filosofie, kterou se zabývá Jan Kuneš, a fázi pozdní, kterou v následujícím příspěvku zkoumá Marie Pětová, a sleduje Heideggerovo postupné opouštění pozice fundamentální ontologie. To se ohlašuje především v představě, že „pobyt je v dění svého bytí ‚světatvorné‘, avšak

<sup>2</sup> K tomuto tématu můžeme doporučit vynikající článek S. G. Crowella, *Spočívá spor mezi Husserlem a Heideggerem na omylu? K psychologické a transcendentální fenomenologii*, in: *Reflexe*, 37, 2009, str. 63–82.

že zároveň svoboda nechává pobytu vládnout svět“ (234). Zde pouze na okraj poznamenejme: článek Jaroslava Novotného v určitých partiích trpí nedostatkem, který se u jistých českých interpretů Heideggerova myšlení objevuje častěji. Totiž i přes nejlepší vůli čtenáře nelze proniknout do smyslu některých tezí.<sup>3</sup> Dochází tak k paradoxní situaci: abychom pochopili výklad, musíme se obrátit na vlastní Heideggerův text a výklad na chvíli nechat stranou. Interpretace totiž často není interpretací, ale spíše jakousi zatemňující parafrází. Autor tak místo toho, aby dílo zpřístupňoval, se zabydluje v heideggerovských obratech a jakoby vede rozhovor sám se sebou. To, že taková mystifikace Heideggera není nutná, dokazují např. texty Jana Patočky nebo Pavla Kouby. Oba filosofové zajisté nelze obviňovat z toho, že srozumitelným komentářem Heideggera zplošťují. Samozřejmě lze namítnout, že autorům, kterých se taková kritika týká, se nejedná o interpretaci, ale spíše o jakousi meditaci nad Heideggerovým dílem, resp. o jakési

vlastní *Besinnung*. To však přinejmenším neplatí o článku Jaroslava Novotného, který jistou interpretaci slibuje, a dokonce se vyhraňuje proti jiným výkladům, jmenovitě proti Benyovszkého chápání vztahu pojmů „nepředmětné vůle“ a „uvolňující svobody“ (248). Rozdíl pojetí však – alespoň pro čtenáře nezasevěného do dialogu obou filosofů – není zcela zřejmý.

V tomto ohledu představuje článek Marie Pětové *Pojetí světa v myšlení pozdního Heideggera* opak příspěvku Jaroslava Novotného. Ačkoliv se autorka zabývá texty, které bývají obecně pokládány za temné, dokáže velmi srozumitelně představit intenci pozdního myšlení německého filosofa. Ústředním tématem příspěvku je pojem součtveří, resp. jednotlivé momenty tohoto pojmu a jejich vzájemné vztahy (relevantní jsou zde především texty *Bauen, Wohnen, Denken, Das Ding* a *Die Sprache*). Volba tohoto význačného motivu je zajisté vhodná pro představení Heideggerova pozdního pojetí souvislosti člověka a světa, neboť v jistém ohledu představuje motiv „součtveří“ interpretaci tohoto složitého vztahu. Proto je podstatný autorčin důraz na otázku jednoty čtverné struktury. Ukazuje se, že každý z jejích momentů (země, nebe, smrtelní a božští) je tím, čím je, teprve a pouze v souhře s ostatními póly vztahu. S tím pak souvisí výklad světa jako jistého „nároku“, resp. jako čehosi, co vůči člověku může nastat v souhře těchto čtyř momentů.

Závěrečnou část heideggerovského oddílu představuje příspěvek Ladislava Benyovszkého *Proud živoucí přítomnosti a singularně konkrétní subjektivita. K pozdnímu Husserlovu*

<sup>3</sup> Uvedme příklad: „Diferencování vazby ‚kvůli...‘ se odehrává v jistém nepředmětném ‚chce se‘ (Willen), které se rozvrhuje do možností sebe sama. Toto diferencování se ovšem děje jako rozvrh původní celosti, která se dává naléhavostí faktu ‚býti tady‘. Tenze vyjádřená tímto ‚býti tady‘ pak může znamenat bezprostřední a o sobě nediferencované vevázání v tuto celostní naléhavost faktu býti (či jinak vrženost), čili může vyjadřovat prochnutí touto celostní naléhavostí, která je zkušennostně zachytitelná čistě na rovině naladění, v němž se dává otevřenost pro celostní zasaženost nalehnutím faktu ‚býti tady‘“ (248–249).

*pokusu o temporální založení vazby člověka na světa*, jehož tématem je Husserlova filosofie času obsažená v tzv. *C-manuskriptech*. Benyovského stať si zaslouží pozornost – je zřejmé, že Husserlovo myšlení tu vystupuje v perspektivě, která je vůči jeho filosofii v jistém ohledu vnější, a přesto lze tvrdit, že jednotlivé úvahy tím nejsou zkreslovány či dezinterpretovány. Ladislav Benyovský tuto perspektivu v návaznosti na Heideggera vymezuje pomocí konstelace dvou pojmů, které se pojí s myšlením časovosti: buď čekání míníme jako vnitřní smysl „moci“ v určení „moci zemřít“, anebo je naopak „čekání“ smysluplné z „moci“. V druhém případě myslíme „oslovenost světem“ jako „zaujatost“, lidství jako „jednání“ a svět jako „přítomnost“ (290–291). Právě takový způsob promyšlení světskosti pak autor přisuzuje Husserlovi a sleduje jej ve zmíněném rukopise.

Poslední blok „Další pojetí světa ve dvacátém století“ představuje autory převážně francouzské provenience. Vedle studie věnované H. Arendtové jsou zde zařazeny dva příspěvky k fenomenologii M. Merleau-Pontyho (a částečně též R. Barabarse) a jeden k filosofii J.-P. Sarrta. Podobně jako v případě druhého bloku je třeba vydavatelům vytknout, že výběr těchto stať je snad až příliš jednostranný – jak je zřejmé, většinu prostoru opět zabírají výklady vážící se k fenomenologické filosofii. Pokud byly všechny příspěvky druhé části věnovány významnému představiteli fenomenologie, čtenář by očekával, že v části označené „Další pojetí světa“ bude poučen snad ještě o něčem jiném (výjimkou je tu samozřejmě

stať věnovaná H. Arendtové). Zatímco u prvního oddílu jsme tedy mohli konstatovat, že prostřednictvím jednotlivých příspěvků vyvstala řada rozmanitých otázek, jež jsou charakteristické pro novověký zlom v myšlení vztahu člověka a světa, ve zbývajících oddílech jako by zněl pouze jeden hlas. Tím však *apriori* nesnižujeme úroveň jednotlivých článků.

Je sympatické, že si Jakub Novák v příspěvku *Práce, holý život a ztráta světa u H. Arendtové* nijak nezastírá, že pokus nalézt v textech německé intelektuálky jednoznačné vymezení pojmu světa je úkolem krajně obtížným. Autor tudíž volí jakési „negativní východisko“ a pokouší se vyložit pojetí světa u Arendtové prostřednictvím její úvahy o „ztrátě světa“. Přitom mu však nezbyvá než vysvětlit, jak Arendtová chápe „základní lidské aktivity“, a probrat motiv „lidské situace“. Jakub Novák pak velkou část příspěvku věnuje výkladu pojmu práce, neboť právě s ním se motiv „ztráty světa“ váže. V závěru je toto téma uvažováno v souvislosti s fenoménem totalitarismu, čímž se odkrývá souvislost jednotlivých stránek myšlení H. Arendtové (v tomto případě ontologie lidského bytí a politická filosofie). Podobně jako článek Jindřicha Karáska (ale platí to také pro příspěvky Martina Vrabce či Jakuba Marka) můžeme stať Jakuba Nováka doporučit jako přístupný a přitom nebanalizující úvod do daného tématu.

Richard Zika v článku *Svět jako otřesení bytí v sobě. K metafyzice Sartrova založení pojmu světa v Bytí a nicotě* volí k osvětlení problému, jež naznačuje název stať, podrobnou analýzu dvou základních pojmů z *Bytí*

*a nicoty*, tj. pojmů „bytí v sobě“ a „bytí o sobě“. Na základě těchto analýz se pokouší charakterizovat Sartrovo rozumění „bytí jako takového“. To je vyloženo jako Jedno, jež je „zároveň bytí v sobě a zároveň bytí pro sebe“ („jednota nesjednotitelných charakteristik“) (337–336). V návaznosti na to autor podrobněji probírá dynamiku „bytí v sobě“ a „bytí o sobě“. Podobně jako u článku Jaroslava Novotného bohužel musíme konstatovat, že závěr úvahy není zcela srozumitelný. Jen pro ilustraci: poslední odstavec, jenž rozsahem přesahuje jednu stránku textu, vyplňuje prakticky jediné souvětí, v němž se místy ztrácejí myšlenkové souvislosti, např. vzhledem k čemu platí, že pokud by bytí pro sebe vystoupilo jako bytí v sobě, pak by se nezapřičiňující se sebezapřičiňování vyčerpalo jediným aktem generálního nicování, v jehož druhém momentu by bytí pro sebe v odvratu od bytí v sobě znicovalo sebe samo (340–341)? Na základě jistých znalostí Sartrovy ontologie lze snad podobné výroky dešifrovat (poznamenejme, že jsme zde vybrali pouze torzo závěrečného „toku myšlenek“), avšak jen stěží můžeme říci, že se autor pokouší něco čtenářům ozřejmit. Je snad povinností redaktora, aby podobným neobratnostem zabránil. Škoda, že výrazné stylistické nedostatky pak destruuji článek autora, který má k Sartrově filosofii zajisté co říci (dokladem budiž již zmiňovaný slibný pokus o výklad Sartrova rozumění bytí jako takového).

Poslední dva texty třetího oddílu jsou věnovány moderní francouzské fenomenologii. Text Martina Nitscheho *Otevřenost světa u Merleau-*

*Pontyho a problém nitra* zaslouží pozornost především proto, že autor velmi srozumitelným způsobem ukazuje, v jakém ohledu fenomenologie (implicitně tu platí: nejen merleau-pontyovská) představuje nekauzální vysvětlení filosofického problému zkušenosti. Výklad motivu otevřenosti v Merleau-Pontyho filosofii pak pracuje místo s kauzálním vysvětlením s předpoklady strukturálními. Ten, vůči komu či pro koho se otevřenost otvírá, není chápán jako příčina otevřenosti, ale jako uzlový bod v rámci struktury otevřenosti samé. Za pozornost pak stojí autorův výklad dvou způsobů, jimiž se podle Merleau-Pontyho ke světu vztahujeme. Ve *Viditelném a neviditelném* francouzský filosof rozlišuje pohled binokulární (nevnímáme svébytné jednotliviny, nýbrž celé situace) a pohled monokulární (v něm pojmujeme věc jako cosi relativně svébytného). Toto rozlišení je důležité vzhledem k tématu kauzality: právě monokulární perspektiva totiž dovoluje rozvrhovat kauzální systém, „v němž jsou substance propojeny příčinnou souvislostí“ (355).

Poslední text sborníku, stať Karla Novotného *Jeden svět nestačí. Merleau-Ponty, Barbaras a meze fenomenologie* se pokouší skrze interpretaci vybraných motivů charakteristických pro myšlení obou autorů (ovšem s odkazem i na jiné představitele novější francouzské fenomenologie, totiž Henryho, Richira a Marionu) nastínit idealistické meze Husserlova myšlení. Ty se pojí s předpokladem, že „svět je pro vědomí a toto bytí pro vědomí je svět“. Překročení těchto mezí se ohlašuje v motivu, který Merleau-Ponty sleduje ve *Fenomenologii vnímání*:

namísto vědomí, které uchopuje smyslový materiál a „propůjčuje mu“ vztah k předmětu, nastupuje „vnímající živé tělo“. Smysl pak není tím, co je vnášeno do smyslovosti, „vědomí je vědomí smyslu utvářejícího se ve smyslech“ (369). Autor pak sleduje rozvinutí a jistou modifikaci tohoto myšlení v Merleau-Pontyho pozdní filosofii (*Viditelné a neviditelné*) a v Barbara-sově *Touze a odstupu*.

Na recenzovaný sborník můžeme pohlízet ze dvou stran. Pokud budeme hodnotit jednotlivé příspěvky odděleně, nezbyvá než ocenit výkon jednotlivých autorů (až na zakolísání ve zmíněných člancích – výtku tu však nesměřuje k autorům jakožto odborníkům na dané téma, nýbrž k autorům jakožto interpretům, kteří mají ambici cosi sdělit čtenářům). Již jsme upozornili na kvality řady příspěvků (O. Švec, M. Vrabec, J. Karásek, J. Kuneš, M. Sobotka, M. Pětová, M. Nitsche), jež na relativně malé

ploše zpřístupňují složitá filosofická témata.

Pokud však budeme sborník hodnotit jako celek, tj. jako svého druhu monografii, jejímž cílem je ukázat, „jakým způsobem se touto tradiční otázkou [tj. otázkou vztahu člověka a světa] vypořádává novověké a současné myšlení“ (11), pak naše hodnocení nemůže být tak jednoznačné. V první řadě je třeba poznamenat, že v perspektivě nastíněné sborníkem se současné myšlení rovná fenomenologii, a to především heideggerovské. Mezi prvním oddílem a zbylými dvěma částmi je tudíž nepochopitelný: ačkoliv je zprvu představena široká paleta témat (epistemologický vztah mezi subjektem a objektem, filosofování v první osobě, transcendentální myšlení, téma odcizení, umělecké dílo jako filosofický problém ad.), a to v rámci různých filosofických perspektiv, zúží se ve zbylých dvou oddílech pohled na jeden (ač vnitřně diferencovaný) proud současné filosofie.

*Tomáš Koblížek*