

Kapitola první

JAZYK I

Svaté knihy mívají do jisté míry poetický charakter, takže jsou stejně jako poezie velmi těsně svázány s podmínkami daného jazyka. Například specifická povaha arabštiny natolik podměnila korán, že prakticky kamkoli islámská víra pronikla, tam s ní musel vstoupit i tento jazyk. Židovské komentáře a bádání, ať už se zabývají talmudem či kabalou, se nevyhnutelně musely vyrovnat nejprve s čistě lingvistickými rysy hebrejského textu Starého zákona. Neméně význam přikládají jazyku křesťanští badatelé; křesťanství jako náboženství bylo však od počátku závislé na překladech. Nový zákon byl napsán v lidové řečtině, *koiné*, jež pravděpodobně nebyla mateřským jazykem jeho autorů, a bez ohledu na to, do jaké míry tito autoři ovládali hebrejštinu, využívali v odkazech ke Starému zákonu řeckého překladu, Septuaginty. Z „Aristeova dopisu“¹⁾ lze usoudit, že Židé Septuagintu zprvu uvítali se značným nadšením, později je však její obliba v křesťanství znovu přiměla ke zdůrazňování hebrejského originálu.

Latinský překlad sv. Jeronýma čili Vulgáta ustavil ne-li přímo nový text, pak jistě alespoň nový pohled na text bible – a v západní Evropě se Vulgáta stala na tisíc let jedinou biblí. S koncem středověku a s reformací dochází k oživení řeckých a hebrejských studií, což vedlo k překládání bible do národních jazyků, z nichž byla

1) Viz *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Ed. R. H. Charles (1912; dále jen Charles: *APOT*), II, s. 94n. (Česky viz „Aristeův dopis“, in: *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Uspořádal ThDr. Zdeněk Soušek. Praha: Vyšehrad, 1995. Pozn. překl.)

z literárního a kulturního hlediska nejdůležitější angličtina a němčina. Překlad bible vlastně nepřestával být v centru zájmu od prvních letnic, kdy – jak se dovídáme ve Skutecích apoštolů 2 – byli apoštolové obdařeni „darem jazyků“, až k misijním společnostem devatenáctého století, jež si kladly za cíl přeložit konečně bibli do všech jazyků. Překladatelské aktivity dokonce vedly k vynalézání písma a k vytváření psané formy jazyků, jež dříve existovaly jen ve formě mluvené.

Každý, kdo se zabývá jazykem, si přesto uvědomuje, že čím jakékoliv dílo v překladu není ideální. Platí to zejména o velké poezii, jejíž překlad může být zárukou citlivosti, a přesto jím nelze originál nahradit. Na druhé straně není tak těžké překládat výtahy z článků v odborných přírodovědných časopisech; mnohdy je dokonce mohou číst v originálu i lidé, jejichž znalosti daného jazyka jsou velmi omezené: jako třetí, „podpurný“ jazyk tu totiž vystupuje jazyk předmětu, který je mezinárodní. Bible má nicméně blíže spíše k poezii než k vědeckým časopisům. Je tedy jasné, že jedním z prvních problémů, před nimiž stojíme, je vystihnout podstatu sdělení překládaného textu.

Prvním úskalím je obvykle prosté rozlišení mezi zvukem a smyslem. Zvukové asociace v rámci určitého jazyka obvykle není možné adekvátně přeložit, ačkoli mají při výstavbě lingvistických reakcí nesmírný význam. Tento fakt nijak nesouvisí s otázkou, zda filologie považuje v rámci svého oboru asociace za opravdu podstatné. Asonance slov s podobnou referencí (v angličtině např. slova „God“, Bůh, a „good“, dobrý nebo dobro), zaužívané rýmy, mnohovýznamová slova, která se stávají základem slovních hříček, to jsou pouhé souhry okolností, či – jak filologové rádi říkají – „čistě náhodné shody“. Přesto však vytvářejí předivo, prostupující duševní pochody všech rodilých mluvčích daného jazyka, tedy nejen spisovatelů. Z tohoto přediva pak vyrůstá obrovské množství idiomů, přeložitelných většinou jen za cenu úplného přeformulování původního textu. Zásluhou tohoto přediva se z jazyka stává jeden z nejrozšířenějších lidských fenoménů.

To, co považujeme za přeložitelné, je jistý vztah různých označujících ke společnému označovanému, jemuž říkáme „smysl“. Ve výstižné francouzské terminologii to znamená, že kromě *langue*, odlišující angličtinu od francouzštiny nebo němčiny, existuje také *language*, díky níž je možné vyjádřit podobnou věc ve všech třech

jazycích.²⁾ To platí dokonce i v poezii a dramatu. Vstoupíme-li do japonského nebo čínského divadla, je nám okamžitě jasné, že je tu prezentován dramatický zážitek podobný těm, které známe, a to i tehdy, nerozumíme-li japonsky nebo čínsky jediné slovo. Jestliže učiníme další krok a trochu do těchto jazyků pronikneme, zjistíme, že přes všechny lingvistické a kulturní odkazy tu stále existuje obecný smysl, který je do jisté míry přeložitelný. Není třeba se dovolávat takových subtilností, jako je například Jungovo kolektivní nevědomí, aby bylo jasné, že tvůrčí lidský projev je na celém světě do určité míry srozumitelný a sdělitelný. Poznamenejme také, že Lutherova německá bible a řada anglických biblí vrcholící AV představovaly ve svých kulturách mocné zdroje metaforiky, aluzí, narativních a jiných forem verbálního vyjadřování; a totéž by se dalo říci o mnoha klasických a jiných překladech. *Language* je tedy velmi pozitivní lingvistická síla. Vyvstává však otázka, zda je to síla také natolik základní, aby existovalo cosi jako historie *language*, tedy sled více či méně přeložitelných slovních struktur, který by přesahoval různost užívaných *langue*; byl by jimi sice ovlivněn a podmíněn, ale ne zcela určen. Kdyby taková úvaha nebyla pouhou hypotézou, nabízela by se tu podle mého názoru možnost nahlédnout bibli v takovém historickém kontextu, v jakém ji zřejmě ještě nikdo nezkoumal.

Tato myšlenka mne přivádí k Vicovi, prvnímu člověku moderního světa, který se podobnými problémy vážně zabýval.³⁾ Vico rozlišuje v historickém cyklu tři období: věk mytický neboli věk božský, věk hrdinský čili aristokratický a věk lidský, po němž následuje *ricorso*, návrat, a celý cyklus začíná znovu od začátku. Každý věk produkuje vlastní *language*, takže vznikají tři typy verbálního vyjádření, jež Vico nazývá jazyk poetický, hrdinský neboli vznešený a vulgární neboli lidový; já budu tyto tři jazykové typy označovat jako typ hieroglyfický, hieratický a démotický. Tyto termíny odkazují především ke třem způsobům psaní: Vico totiž věřil, že lidé komunikovali pomocí znaků ještě předtím, než začali mluvit. Hieroglyfická fáze znamená pro Vica „poetické“ užívání

2) Srov. Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception*. Angl. překlad z r. 1962.

3) Viz *The New Science of Giambattista Vico*. Přel. T. G. Bergin a Max Fisch (1968), odst. 401n. Vicovy jednoduché pojmy nahrazuji jinými, abych předešel špatnému pochopení. (Česky viz Vico, Giambattista: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia, 1991. Pozn. překl.)

jazyka, hieratická fáze je převážně alegorická a démotická fáze deskriptivní. Pomineme-li souvislost s psaním, Vicovy tři termíny se nesmírně sugestivně nabízejí jako výchozí bod úvahy o místě bible v historii jazyka jako *language*, ačkoli v tom, kam mne tyto úvahy dovedly, nezbylo z Vica téměř nic. Pořadí literárních modů v *Anatomii kritiky* je Vicovu pojetí bližší; jak se však pokusím ukázat, vztahuje se k jinému okruhu fenoménů.

Domnívám se, že ve značné části řecké literatury před Platónem – především u Homéra, v předbiblických kulturách Blízkého východu a do značné míry i ve Starém zákoně samém – lze najít jazyk, který je poetický a „hieroglyfický“ nikoli ve smyslu psaní pomocí znaků, nýbrž v tom, že jako zvláštního typu znaku používá slova. V tomto období se klade relativně malý důraz na jasné oddělení subjektu a objektu: zdůrazňováno je spíše to, že subjekt a objekt jsou spojeny společnou silou či energií. Mnoho „primitivních“ společností používá pro tuto společnou energii lidské osobnosti a přirozeného okolí výrazy nepřeložitelné do našich obvyklých kategorií myšlení – nejznámější z nich je melanéské slovo *mana*. Při vyslovení těchto výrazů se ona společná síla uvádí v život – odtud pochází magie, v níž hraje hlavní roli verbální prvek, „zaklínadlo“ a „kouzlo“. Z tohoto principu nutně vyplývá, že kouzlo se potenciálně skrývá v jakémkoli slově. V tomto kontextu mají slova moc nebo dynamickou sílu.

Znalost jména boha či ducha živlu tedy může člověku umožnit, aby je zvládl; slovní hříčky a lidové výklady vzniku slov, které hrály roli při pojmenování lidí a věcí, pak ovlivňují povahu pojmenovaného. Bojovníci pronášejí před bitvou chvástavé výroky, které jim mají přinést sílu. Z analogického důvodu je chvástání protivně bohům: skrývá totiž možnost, že by člověk mohl svými slovy získat moc, po níž touží. Nezrušitelná přísaha, včetně přísahy neuváženě vyřčené, jež stojí na začátku mnoha lidových vyprávění a již najdeme i v Jeťeho výroku „poněvadž jsem tak řekl Hospodinu, aniž budu moci odvolat toho“ (Sd 11,35), znovu vyjadřuje představu kvazifyzické síly, uvolněné pronesením slov. Když je při náboženském rituálu čten posvátný mýtus, jako se například na Nový rok čítal babylónský mýtus o stvoření *Enúma eliš*,⁴⁾ je jasné, že

4) Viz *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950), ed. James B. Pritchard, s. 60n. (dále jen Pritchard: *ANET*). (Česky viz např. Michael Jordan: *Světové mýty*, přel. Helena Znojemska. Praha: Volvox Globator, 1997. Pozn. překl.)

se přitom uvolňuje jakási magická energie. Je možná přehnané tvrdit, že cílem rituálu bylo přimět cyklus přírody, aby se v dalším roce znovu zopakoval; nicméně tam, kde není subjekt a objekt jasně oddělen a kde existují formy energie oběma společné, může mít uvážlivě a jasně pronesené slovo dopad na přirozený řád.

V této jazykové fázi jsou všechna slova konkrétní: neexistují skutečné abstraktní verbální pojmy. Onianova monumentální studie o Homérově slovní zásobě, nazvaná *Základy evropského myšlení*, ukazuje, jak hluboce fyzická je v Homérových básních představa duše, myslí, času, odvahy, citu nebo myšlenky.⁵⁾ Tyto pojmy jsou pevně ukotveny ve fyzických obrazech spojených s tělesnými pochody nebo s určitými objekty. Podobně slovo *kairos*, které časem nabylo významu zlomového okamžiku v čase, znamenalo původně zářez na šípku. Z literárněvědného hlediska to znamená, že zatímco Homér své pojmy nechápal metaforicky (a použil-li řečnickou figuru, šlo obvykle o přirovnání), pro nás nutně metaforické jsou. Jedině metafora dokáže v našem chápání slov vyjádřit smysl energie společné subjektu a objektu. Ústřední metaforou je „bůh“ – bůh slunce, bůh války, bůh moře – bytost, v níž se slučuje forma osobnosti s prvkem přírodním.

Také myšlenkové pochody člověka ovládají mocná slova – formule, jež se stávají ohnisky mentální aktivity. Próza je v této fázi nesouvislá, představují ji řady kusých, epigramatických a nejednoznačných tvrzení, o nichž žáci či čtenáři nemají debatovat, ale musí je přijmout, zvážit a vstřebat. Zdá se, že předsókratovští filozofové jako Hérakleitos nebo Pýthagorás byli guruové a učili ústně; vše, co z jejich práce zbylo, sestává z nesouvislých aforismů s kosmologickou referencí (Hérakleitos: „Vše plyne, nic netrvá.“). K tomuto rysu nesouvislosti se ještě vrátíme ke konci knihy.

S Platónem vstupujeme do další jazykové fáze, do fáze „hieratické“ (částečně i v tom smyslu, že je produkována intelektuální elitou). Nehovořím tu o běžném jazyce, ale o jazyce, který je kulturně na vzestupu a získává ve společnosti specifický význam. V této fázi se jazyk individualizuje a slova se stávají v prvé řadě vnějším vyjádřením vnitřních myšlenek a idejí. Subjekt a objekt se postupně důsledněji oddělují a „reflexe“, i s oním podtextem odrazu v zrcadle, vystupuje ve verbálním vyjádření do popředí.

5) Viz R. B. Onian: *The Origins of European Thought* (1954). Pokud jde o slovo *kairos*, viz s. 343n.

Intelektuální myšlenkové pochody se postupně začínají odlišovat od pochodů emocionálních, čímž se otevírá prostor abstrakci, a postupně vzniká přesvědčení, že existují platné a neplatné způsoby myšlení. Toto přesvědčení, do jisté míry nezávislé na tom, co cítíme, se vyvíjí v koncepci logiky. Zatímco v hrudích Homérových hrdinů víří neoddělitelná změť myšlenek a citů, to, co především svou smrtí demonstrovuje Sókratés, je dokonalý průlom: myšlení zde velí citům.

Podstata vyjádření se tu posouvá od vyjadřování metaforického a jeho smyslu pro identitu života, síly či energie mezi člověkem a přírodou („toto je tamto“) ke vztahu spíše metonymickému („toto zastupuje tamto“). Především slova zastupují myšlenky a jsou vnějším vyjádřením vnitřní reality. Tato realita však není zcela „vnitřní“. Myšlenky naznačují existenci transcendentního řádu „nad námi“, s nímž lze komunikovat pouze myšlením a který může být vyjádřen slovy. Metonymický jazyk tedy je, nebo chce se stát jazykem analogickým, verbální imitací skutečnosti mimo sebe sama, již lze nejlépe vyjádřit pomocí slov.

Platónův způsob užívání jazyka staví na Sókratově vyučovací metodě; na rozdíl od svých předchůdců v řecké filozofii Sókratés neprohláшал, že něco ví, nýbrž jen že něco hledá. Jeho proslulá „ironie“ učinila rozhodující krok ke změně způsobu užívání jazyka: znamenala zřícení se vlastnického práva na moudrost ve prospěch schopnosti ji pozorovat. Takto sledovaná moudrost se vynořuje z dialogu nebo skupinové diskuse, zpravidla symposia, avšak Sókratés vystupující v roli průvodce jí umožňuje nabrat vlastní směr a účel a konečně dospět do pravého příbytku, světa idejí, kam ji může následovat jen intelektuální duch v těle hledače. Platón je velký literát, jeho velikost však do značné míry souvisí s tím, jak se dokázal vymanit z typicky literárních forem vyjádření. První jazyková fáze, založená na metafoře, je podle Vica ze své podstaty „poetická“; druhá fáze, Platónova, se přesouvá od poetického k dialektickému, ke světu myšlenek oddělenému od fyzického světa přírody a v některých ohledech světu přírody nadřazenému.

Sókratés na rozdíl od Hérakleita nerozsévá nesouvislé aforismy, které by měly být promyšleny a vstřebány, i když jich několik cituje z orakulí, ale vede diskusi na úrovni důsledně logické argumentace. Tato argumentace (podobně jako argumentace v epice, i když poněkud jiným způsobem) začíná uprostřed a postupuje

dvěma směry: dozadu, směrem k definicím použitých termínů, a dopředu, směrem k následkům a implikacím přijetí těchto definic. V *Předmluvě k Platónovi* spojuje Erich Havelock⁶⁾ platónskou jazykovou revoluci s rozvojem písemnictví, které bylo původně svázáno hlavně s obchodními transakcemi, nyní se však rozšířilo na kulturní oblasti. Z mnoha důvodů bude nicméně přínosnější spojovat platónskou revoluci s rozvojem souvislé prózy. Souvislá próza, ačkoli – stejně jako Molièrův Jourdain – máme často sklon považovat ji za jazyk běžné řeči, je pozdní stylistický vynález, který má k „přirozenosti“ daleko, a je mnohem méně přímočará a jednodušší než verš, který jí v historii literatury vždy předchází. Jak jsem se pokusil ukázat jinde, běžně mluvené řeči je vlastní volný asociální rytmus, který se od skutečné prózy podstatně liší.

Platónův způsob užívání jazyka koresponduje s jeho matematickými zájmy – matematika má totiž jasně metonymické rysy. Narýsovaná čára, která nevyhnutelně musí zaujímat i určitou šířku, zastupuje v euklidovské geometrii ideální čáru či pojem čáry, která má pouze délku, nikoli šířku. Podobné je to s číslem jako abstraktním pojmem na rozdíl od počtu nějakých předmětů. Zdá se, že někteří z předsókratovských filozofů a atomistů, například Anaxagorás nebo Démokritos, od metafory přímo směřovali k tomu, co bychom nazvali vědou, od bohů k dějům v přírodě, a že Platón se z tohoto směřování k objektivnímu světu odchýlil ke světu transcendentnímu. V dialogu *Tímaios* se zabývá především otázkou, do jaké míry příroda odpovídá konceptuálním modelům, a ve *Faidónu* je tento smysl pro estetickou konformitu podle všeho spojován s otázkou víry. Co však při zpětném pohledu může vypadat jako krok zpátky, jeví se v perspektivě, z níž se tu snažíme problém nahlédnout, zcela jinak.

Na Rafaelově obrazu *Athénská škola* Platón sice ukazuje k nebi a Aristotelés k zemi, ale pokud jde o historický vliv, ukazuje Aristotelés přímo dopředu. Vypracoval organon deduktivní logiky, založené na teorii řetězce příčin a následků, a vybavil nás technikou, s jejíž pomocí můžeme uspořádat slova při dobovačném pochodu napříč realitou, při němž subjekty bez ohledu na překážky pronásledují objekty, podobně jako si makedonské falangy jeho žáka Alexandra probíjely cestu Asií. Trvalo však dlouho, než pozdější myslitelé jeho myšlenky skutečně vstřebali. V pozdějším

6) Havelock, Eric: *Preface to Plato* (1963), zejm. kap. 7.

období se Platónova představa o vyšším řádu, dosažitelném pouze prostřednictvím jazyka ve verbální nebo matematické podobě, prostupuje s koncepcí obecně označovanou jako *logos*. Jde o koncepci jednoty vědomí nebo rozumu, jež vznikla na základě toho, že správně sestavené verbální sekvence v sobě skrývají moc si vynutit souhlas. Ve stoicismu a svým způsobem i v křesťanství už od jeho počátků získává koncepce *logu* jak náboženskou, tak i politickou dimenzi – pohlíží se na ni jako na možný prostředek duchovního i světského sjednocení lidské společnosti.

Základní představou metaforického jazyka, sjednocujícího lidské myšlení a imaginaci, je představa o pluralitě bohů, kteří jsou ztělesněním identity osobnosti a přírody. V metonymickém jazyce se takovou jednotící koncepcí stává monoteistický „Bůh“, transcendentní realita či dokonalá bytost, k níž ukazují všechny verbální analogie. Do této ideje Boha není těžké obsáhnout takové pojmy, jako je Platónova forma dobra nebo Aristotelův nehybný hybatel, Homérův Zeus je však méně poddajný. Monoteismus, v němž jeden bůh vládne ostatním bohům, existuje v jiném jazykovém kontextu než monoteismus, v němž žádní „ostatní bohové“ neexistují a ani existovat nemohou – tedy alespoň ne jako skutečně božské bytosti. Nicméně v Homérovi tu a tam postřehneme náznak, že Zeus není jen vládcem bohů, ale že všechny ostatní bohy obsahuje – například v pasáži Íliady (VIII) říká rozhaštěřeným podřízeným božstvům, že je udrží i s celou zemí na obrovském řetězu, který si může kdykoli přitáhnout. Taková metafora, sjednocující skupinu a jednotlivce, bude později hrát v naší argumentaci podstatnou roli; kromě toho se v této pasáži skrývá předzvěst velkého metonymického konceptu řetězce bytí,⁷⁾ ale i o tom později. V každém případě je slovo „Bůh“ bez ohledu na množství referencí lingvistickou nezbytností metonymického myšlení: nemělo by smysl vytvářet ze slov analogické konstrukty, pokud bychom tyto analogie neměli k čemu vztáhnout.

Když křesťanská teologie získávala kulturní převahu, začalo myšlení nabývat deduktivní povahy, v níž se vše s ohledem na potřebu nevyvratitelných premis odvozovalo z Boží dokonalosti. V tomto procesu muselo neodvratně vzniknout určité napětí s metaforičtějším konstrukcemi dob minulých všude tam, kde je byli metonymičtí myslitelé nuceni brát vážně. Tyto třetí plochy se pro-

7) Viz Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being* (1936).

jevovaly v moralizujícím a racionalizujícím přístupu: jestliže Bůh říká a dělá A, nemůže současně říci či udělat B, pokud B odporuje A. Podobné tendence najdeme na několika místech i v samé bibli; srov. například Druhou Samuelovu 24,1 a První Letopisů 21,1. Pohanství se potýkalo s obdobnými obtížemi a metaforické prvky v „neslušných“ nebo morálně paradoxních příbězích, jejichž hrdiny jsou bohové a které nacházíme u Homéra i jinde, musely být dekonstruovány a přizpůsobeny jiným jazykovým postupům. Obvykle se tak dělo prostřednictvím alegorie, která je zvláštní formou analogie, techniky souběhu metaforického a pojmového jazyka, v níž druhý jmenovaný získává větší váhu. Alegorie zahlazuje nesrovnalosti v metaforické struktuře tím, že je přizpůsobuje pojmovému standardu.

To je možné jen díky rozvoji souvislé prózy, která je hlavním nástrojem myšlení metonymického období. Kdykoli se zdá, že si tvrzení A a B odporují, je v souvislé próze možné tento rozpor překlenout vhodnou verbální formulací mezi ně vloženou, nebo je v komentáři přeformulovat tak, že se původně rozporuplná tvrzení „smíří“ – stačí dostatečný počet takových překlenovacích vět, a nakonec se srovná cokoli s čímkoli. Komentáře se tak stávají jedním z vůdčích metonymických žánrů a tradiční metaforické obrazy jsou používány pro ilustraci konceptuálního argumentu.

V křesťanské teologii je možné dovolávat se principu analogie, aniž bychom se utíkali k alegorii. V *Summě proti pohanům* (I, 96) se dočítáme, že „Bůh nemá nic v nenávisti“. U sv. Tomáše je takový předpoklad vzhledem k metonymickému kontextu prakticky samozřejmý: žádná dokonalá bytost nemůže někoho nebo něco nenávidět, aniž by přestala být dokonalou bytostí. Konfrontován s výčtem věcí, o nichž Bůh v daleko metaforičtější bibli výslovně říká, že je nenávidí, musí sv. Tomáš hledat záchranu ve všeobecném principu analogie. Je zajímavé, že kdykoli se metaforická tradice dostane do konfliktu s metonymickou potřebou konceptuálních a morálních modelů, je to vždycky tradice, která musí ustoupit.

Podobně AV líčí, jak Ježíš praví Nikodémovi: „Víš, kam chce věje, a hlas jeho slyšíš [...]. Takt jest každý, kdo se z Ducha narodil.“ (J 3,8) Jde o jasně metonymický překlad: „Duch“ je pojem, který křesťanské dogma ztotožňuje s Duchem svatým, a „vítr“ je jeho konkrétní ilustrací. Řecký text však pro obojí, vítr i ducha, používá

téhož slova – *pneuma*. Bylo by tedy možné vytvořit překlad čistě metaforický: „Vít vane, kam chce, [...] tak je to s každým, kdo se narodil z větru.“ Tento převod nám může připadat poněkud znejistující – a tak také tato věta připadala Nikodémovi, který slyšel pouze slovo *pneuma*. Příklad však dobře ukazuje, jak hluboce historie jazyka – a historie myšlení ve vztahu k jazyku – podmiňuje překlad.

V souvislosti s metaforickou fází jsme se zmínili o verbální magii, pramenící ze společné energie slov a věcí, ačkoli do slov vtělené a slovy ovládané. V metonymické fázi se tento smysl pro kouzlo slova převtělil v jakousi pseudomagii, spočívající v řetězci přímých pokynů. Odtud pramení středověká fascinace sylogismy a velký středověký sen o odvození veškerých znalostí ze zjevení. Později přijde Descartovo „myslím, tedy jsem“, v němž je rozhodující slovo „tedy“: než můžeme přijmout tvrzení samo, musíme přistoupit na nezvratnost a realitu těchto „tedy“. Karteziánská formule je vlastně novou formulací starého ontologického argumentu pro existenci Boha, který by bylo možné zredukovat na „myslím, tedy Bůh existuje“. Mnohé z toho, čemu tato doba věřila (například přesvědčení o predestinaci nebo božských právech vladařů), nám dnes může připadat zvrácené; důvodem, proč na této víře tvrdohlavě lpěla, mohl být silný pocit, že „jestliže akceptuješ toto, pak musíš...“ atd. Během staletí fungování křesťanství kromě toho strach z „kacířství“ či z logického odchýlení od křesťanských premis zplodil snad nejstrašlivější společenskou psychózu v historii.

Analogický jazyk tak vstoupil do povědomí jako jazyk sakrální, jako verbální odpověď na verbální Boží zjevení. Nějaká forma analogie zde byla nezbytná, jinak by tu nebyla žádná realita, kterou by lidský jazyk „zastupoval“, a nikdo by netvrdil, že lidský jazyk je pro vyjadřování takové reality zcela adekvátní. Druhý extrém, představovaný tradicí táhnoucí se od Dionýsia Areopagity, Eriugeny a Eckharta, zdůrazňuje neadekvátnost v analogii. Pro některé z nich žádné slovo, jako například „bytot“, není bezvýhradně vhodné pro označení Boha, protože slova jsou konečná, a Bůh nikoli: skutečný Bůh je „skryt“ všemu myšlení a *a fortiori* nevyslovitelný.⁸⁾ Stejně jako některá orientální náboženství, zejména

8) Z děl této tradice je studentům anglické literatury nejnámější *Cloud of Unknowing* ze čtrnáctého století. Ed. Phyllis Hodgson, EETS č. 218 (1944).

taoismus a zen-buddhismus, ukazuje tato myslitelská linie směrem k nonverbálnímu mysticismu, a proto byla i ona považována za nebezpečnou.

Vzestup nové evropské kultury na troskách římské moci během prvních staletí křesťanství byl v literatuře svědkem čehosi podobného vícovskému *ricorso*. Důležitou roli začaly hrát nové místní jazyky, které přinesly nové kvality rytmu, aliterace či těžké přízvuchné doby. Pokud se někde jako básnický jazyk udržela latina, byla vtlačena do místních jazykových struktur, velmi odlišných od struktur klasické latiny. V těch formách psaní, jež byly kulturně na vzestupu, především ve filozofii a teologii, nicméně nepřichází *ricorso*, ale pokračuje tu jazyk metonymický a dialektický. Jeho transcendentální perspektiva zůstala nadále kulturní a politickou nezbytností pro udržení moci, a to dokonce i po renesanci a reformaci. Metonymická jazyková fáze se tak udržela na kulturním výsluní vlastně až do dob Kantových a Hegelových, a pak se stále více specializovala a akademizovala. Jedním z jejích vrcholů je metonymický vesmír Kantův, v němž svět fenoménů „představuje“ svět věcí o sobě.

Už podstatně dříve se však z nespokojenosti s určitými prvky v jazyce druhé fáze začala rodit fáze třetí. Jednalo se především o dva problematické body. Jedním z nich byl pocit, že sylogistické uvažování nepřináší nic skutečně nového, protože jeho závěry jsou obsaženy už ve východiscích, a tak se čím dál víc zdálo, že onen pochod přes realitu je pouze verbální iluzí. A kromě toho to vypadalo, že analogickému přístupu k jazyku chybí kritéria pro rozlišení existujícího od neexistujícího. Po stránce gramatické, logické a syntaktické není žádný rozdíl mezi lvem a jednorozcem: v řádu slov jako takovém otázka jejich reálné existence nehraje roli. Pak ale nemůže být skutečný rozdíl ani mezi uvažováním a vymyšlením si, protože v obou případech se slova řadí stejným způsobem. Rozdíl je možné stanovit pouze za pomoci kritérií stojících mimo slova, a prvním z těchto kritérií musí být kritérium „věcí“, objektů v přírodě.

Třetí jazyková fáze se rodí zhruba v šestnáctém století jako průvodní rys renesančních a reformačních tendencí a v kultuře nabývá vrchu ve století osmnáctém. V anglické literatuře začíná teoreticky u Francise Bacona a fakticky u Locka. Subjekt se začíná jasně oddělovat od objektu, přičemž subjekt se prostřednictvím

smyslové zkušenosti vystavuje dopadu objektivního světa. Objektivním světem je řád přírody. Myšlení či reflexe následuje podněty smyslových zážitků a slova jsou prostředkem reflexe. Stále se píše souvislá próza, všechny deduktivní postupy se však stále více podřizují primárnímu induktivnímu procesu a procesu shromažďování faktů. V sedmáctém století básník Cowley oslavuje Bacona jako Mojžíše, který vyvedl moderní myšlení z Egypta pověr, a říká:

*„Od slov, jež myšlenky naše obráží
(jež za zdroje myšlenek zvrhle jsme měli),
k věcem, předmětům myslí je přivádí.“⁹⁾*

Tento přístup tedy zachází s jazykem primárně jako s prostředkem popisu objektivního řádu přírody. Ideál, který má být slovy dosažen, je založen na modelu pravdivosti prostřednictvím shody. Verbální struktura se staví vedle toho, co popisuje, a je označena za „pravdivou“, pokud mezi ní a popisovaným předmětem existuje dostatečná shoda. Kritériem pravdivosti je tak spíše vztah k vnějšímu zdroji popisu než vnitřní sourodost argumentu. Rozhodující je tedy jakési přirovnání: správná verbální struktura je taková, která se *podobá* popisovanému. I v této třetí fázi, podobně jako ve fázi metaforické, se vracíme k přímému vztahu mezi řádem přírody a řádem slov. Je tu však jeden ostrý a zásadní rozdíl, spočívající v reakci na transcendentální perspektivu druhé fáze. Vyhraněné formy myšlení třetí fáze¹⁰⁾ tedy demonstrují „nereálnost metafyziky“ nebo tvrdí, že náboženské otázky nemají žádný význam.

Deskriptivní jazykové fázi odpovídá u Vica jazyk „lidový“ neboli démotický, což naznačuje, že tato fáze má blízko něčemu odedávna přístupnému a hojně užívanému, avšak především v běžném jazyce, který nenabývá kulturních funkcí. Když Sumeřan či Egyptan tři tisíce let před Kristem objednával kámen na stavbu, handrkoval se s rodinou své nastávající o peníze nebo vyměřoval rolníkovi daně, používal bezesporu těchž démotických kategorií pravdy a lži, rozumného a vymyšleného, jakých používáme i my dnes. Také Aristotelovy logické dedukce – abychom uvedli jasný příklad – jsou neustále prokládány a doplňovány pozorováními.

9) Abraham Cowley: „To the Royal Society“, *Poems*. Ed. A. R. Waller (1905), s. 449–450.

10) Viz např. A. J. Ayer: *Language, Truth and Logics* (1938), kap. 1 a 6.

Lockova ústřední teze, že v mysli neexistuje nic, co by předtím neexistovalo ve smyslech, je axiomem obecně přijatým mnoho století před tímto filozofem. Dříve než se ovšem tento způsob užívání jazyka mohl stát kulturně dominantním a rozlišitelným od ostatních, muselo dojít k zásadním společenským změnám.

Jednou z nich byl rozvoj vědy na základě induktivního pozorování. Věda předpokládá dvě roviny smyslového vnímání: rovinu jednotlivých náhodných pozorování, která jsou většinou iluzivní, a pak ideální rovinu, která je skutečným zdrojem poznání. Představa, že Země je plochá, nehybná deska, která je středem vesmíru, byla náhodná iluze. Vzdělání lidé věděli už celá staletí před Kolumbem, že Země musí být kulatá, ale tento fakt „nezlidověl“, čili nepronikl do obecného povědomí, dokud nezačaly plavby kolem světa, které představovaly obecně přístupnější formu smyslového vnímání. Racionální argumenty, které lidstvo nakonec přesvědčily, že se Země otáčí kolem Slunce a nikoli Slunce kolem Země, byly formulovány dávno před věkem astronautiky a kosmických korábů. Společaly však na možnost ideálního smyslového vnímání: kdyby se nám podařilo najít vhodné místo, mohli bychom sledovat, jak se kulatá Země otáčí kolem Slunce. A tak se otázky „Jak to skutečně je?“ a „Co skutečně vidíme?“ postupně stávají jednou a touž „fenomenologickou“ otázkou.

Ústředním problémem se tak ve třetí fázi stává problém iluze a skutečnosti. Koperník je velkým symbolem nového zjištění, že výrazy jako „východ slunce“ a „západ slunce“, jakkoli jsou metaforicky účinné, jsou „pouhými“ metaforami, a že pokud byly chápány jako deskriptivní, popisovaly iluzi. Darwin je velkým symbolem zjištění, že boží stvoření tak, jak bylo obecně chápáno, bylo iluzí přenesenou z evolučních dějů v přírodě. Einstein je velkým symbolem zjištění, že hmota, která byla až do dvacátého století bezpečnou baštou objektivní svobody, je jen iluzí energie. Tak se přežil dosud základní rys vědeckého přístupu – smysl pro jasné oddělení subjektu a objektu. Nadále již nebylo možné oddělovat pozorovatele od toho, co pozoruje: pozorovatel se také musel stát objektem pozorování.

Z toho by se dalo usoudit, že jsme možná od dob Homérových uzavřeli gigantický cyklus jazyka. Zatímco u Homéra slovo evokovalo věc, v naší době věc evokuje slovo, a nyní bychom měli zahájit nový cyklus. Zdá se totiž, že jsme znovu konfrontováni s energií

společnou subjektu a objektu, která může být verbálně vyjádřena pouze nějakou formou metafory, a je pravda, že se v našem jazyce znovu objevují četné metaforické prvky. Měli bychom však vzít v úvahu především pozitivní stránku tohoto procesu: v chápání jazyka totiž možná vstupujeme do zcela nové fáze. Je přirozeně zajímavé a do jisté míry i uklidňující, že současné myšlení klade takový důraz na jazykové a lingvistické modely, bez ohledu na to, co tento důraz vyjadřuje.

Za rozlišení metaforického a metonymického vděčíme především Romanu Jakobsonovi,¹¹⁾ a omlouvám se, že přidávám další ingredienci do guláše už tak dost překořeněného. Domnívám se, že slovo „metonymický“ lze použít ve třech významech: za prvé je to tropus, v němž obraz zastupuje jiný obraz – zde se skutečně jedná o druh metafory. Za druhé jde o způsob analogického myšlení a psaní, ve kterém verbální výraz „zastupuje“ něco, co svou podstatou adekvátní verbální výraz překračuje: to je zhruba mysl, v němž výraz „metonymický“ používám. Za třetí je to způsob myšlení a vyjadřování, v němž slovo zastupuje předmět, který popisuje – toto chápání víceméně odpovídá výše popsané „deskriptivní“ fázi. Přestože v této oblasti neexistují striktní pravidla, zdá se mi užitečné oddělovat jazyk imanence, založený na metafoře, od jazyka transcendence, založeného na metonymii v mnou užívaném smyslu, a od jazyka deskriptivního.

V první neboli metaforické fázi jazyka je jednotícím prvkem verbálního vyjádření „bůh“, zosobněný duch přírody. Ve druhé fázi se do centra řádu slov posouvá představa transcendentního „Boha“. Ve třetí fázi je kritériem reálnosti zdroj smyslové zkušenosti v řádu přírody, kde „Boha“ nelze najít a v „bohy“ se již nevěří. Proto pro třetí jazykovou fázi přestává být slovo „Bůh“ jazykově funkční s výjimkou případů, kde se týká speciálních oblastí mimo jurisdikci jazyka. Mytologický prostor se oddělil od prostoru vědeckého s příchodem nové astronomie v sedmáctém století, a mytologický čas od času vědeckého s rozvojem biologie a geologie ve století devatenáctém. To přispělo k vytlačení představy Boha mimo svět prostoru a času, a to dokonce i Boha jako pouhé hypotézy. Obvinění z „budování Boha“ je pro spisovatele třetí fáze tím nejničivějším a obor, jemuž se říkalo přirozená teologie, již dávno

11) Viz Roman Jakobson a Morris Halle: *Fundamentals of Language* (1956), č. II.

nemá žádný podstatný kulturní vliv (se vzácnou výjimkou Teilharda de Chardin).¹²⁾

Mnozí myslitelé devatenáctého století, především myslitelé idealistické školy, patřili ke stoupencům metonymické tradice a jejího Boha. Ale dokonce i u některých z nich máme dojem, jako by si řekli: „Tak tady máme slovo ‚Bůh‘ – copak by se s ním dalo udělat?“ To, co nakonec provedli, bylo často důmyslné, neméně často to však také vzbuzovalo dojem, že pojem Boha – jako biblické metafory v metonymické teologii – začíná být (třebaže podvědomě) vnímán jako nepohodlná přítěž tradice. V takovém pojetí jazyka, v němž žádné premisy nejsou nezpochybnitelné, nám nic nebrání vrátit se znovu na samý začátek a zeptat se: „Existuje nějaký Bůh?“ Příznačné přitom je, že pokud se odpověď nemá vymykat rámci třetí jazykové fáze, může znít jediné „nikoli“, protože jakákoli otázka, začínající slovem „existuje“, je už sama o sobě takřikající bezbožná a „nějaký bůh“ není z praktického hlediska žádný Bůh. Ačkoli Nietzscheho věta „Bůh je mrtev“ vzbudila značnou pozornost, byla víceméně podružná ve srovnání s jeho podstatnějšími záměry: desakralizací přirozeného prostředí a odstraněním metafory „zákona“ z běžného povědomí při popisu přírodních dějů. V přírodě neexistují zákony, pouze nutnosti, říká Nietzsche.¹³⁾ Metafora „zákona přírody“ však v podtextu naznačuje existenci osobnosti, která řídí, a ostatních (tedy nás), kteří mohou být poslušní nebo neposlušní. Tato zakrnělá metafora je pro Nietzscheho v tom pravém smyslu pověrou nesourodého přežívání tradice.

Politické a psychologické aspekty psaní třetí fáze vedly k podobným stanoviskům. Jeden z jejích nejranějších spisovatelů, Machiavelli, se pokusil rozlišit a vymezit taktické použití iluze v umění vládnout. Pro Rousseaua byla civilizace především iluzí zastírající spolubytí přírody a rozumu; pro Marxe se celý přístup druhé fáze k jazyku stal ideologií či zástěrkou vlivu nastupující třídy; pro Freuda byl jazyk vědomí rouškou zakrývající jiné důvody k řeči. Konzervativním myslitelům včetně Burkeho pomohla tato zástěrka moci odhalit skutečnou společenskou strukturu.

12) Viz zejména *The Phenomenon of Man* (angl. překlad 1959). (Česky Vesmír a lidstvo, Praha: Vyšehrad, 1990. Pozn. překl.) Některé důvody, proč by měl být chápán jako výjimka, se objasní v diskusi o typologických a evolučních způsobech myšlení v kapitole čtvrté.

13) Friedrich Nietzsche: *Radostná věda*, odst. 109. (Česky např. překlad Věry Koubové, Praha: Československý spisovatel, 1992. Pozn. překl.).

Neexistuje žádná společenská smlouva, tvrdí Burke, kromě smlouvy, jejíž akceptování společnost projevuje svou strukturou.¹⁴⁾ Burkeho radikální oponenti, jako například Paine, uvažovali raději o fasádě moci jako o zástěrce její skutečné struktury a považovali rozdíl mezi svým a Burkeho přístupem za rozdíl mezi pojetím racionálním a racionalizujícím. A ačkoli v tomto případě nejde o náboženské otázky, je jasné, že v racionálním pojetí by byl „Bůh“ považován za symbol tradiční moci, nebo, jak říká Blake, za ducha kněze a krále.

Nehodlám zde řešit otázku, zda je Bůh mrtvý nebo vysloužilý či nemoderní, ale zajímá mě, které zdroje jazyka jsou vysloužilé nebo mrtvé. Metaforická a metonymická jazyková fáze byly překonány do značné míry proto, že lidské uvažování značně zatěžovaly a limitovaly. Ovšem i deskriptivní fáze má svá omezení ve světě, kde často neplatí pro ni fundamentální rozlišení mezi subjektem a objektem. Nejde o to deskriptivní jazyk odvrhnout, nýbrž jej pouze vztáhnout k širšímu spektru verbálních výrazů. Slovo „Bůh“ je substantivum, spadá tedy do kategorie věcí a objektů. V metonymickém psaní to nepředstavuje žádný nepřekonatelný problém: co stojí v pozadí všech věcí a předmětů, může být třeba podstatné jméno, nebo to v každém případě může mít jméno. Pro většinu spisovatelů druhé fáze Bůh představuje neměnnou bytost, pevně zasazenou nad proměnlivým tokem našeho světa, a prakticky jediným gramatickým prostředkem, který by tuto neměnnost vyjádřil, je abstraktní substantivum. V literatuře třetí fáze, založené na smyslově uchopeném rozlišování mezi objekty existujícími a neexistujícími, se „Bůh“ nemůže ocitnout jinde než ve třídě objektů iluzorních. Možná je však tento typ substantivního myšlení přinejmenším zde jen pouhý klam, jaký Whitehead nazývá klamem chybně umístěného konkrétna.

Ačkoli Bůh dává jméno i sobě, ve Druhé knize Mojžíšově 3,14 sám sebe definuje slovy „jsem, kterýž jsem“, což lze podle učenců přesněji vyjádřit jako „budu, co budu“. Významu toho, co bible rozumí slovem Bůh, bychom se tedy mohli spíše přiblížit, kdybychom je chápali jako sloveso, a to nikoli sloveso prosté postulova-

14) Nejvýslovněji se Burke vyjadřuje v *Appeal from the New to the Old Whigs*: „Konkrétní charakter této smlouvy vyplývá z formy, do níž ji přivedla konkrétní společnost. Každá jiná forma není jejich smlouvou.“ (Edmund Burke: *Works*, Oxford World's Classic ed. [1907], V, 96.)

né existence, nýbrž jako sloveso implikující proces, který se sám završuje. To by znamenalo zkusit se myšlenkově zpracovat zpět až k pojetí jazyka, v němž slova byla mocná a vyslovovala především síly a energie, nikoli protějšky reálných hmotných těles. Do určité míry by se jednalo o návrat k metaforické fázi jazyka primitivních společenství, jak to již naznačují naše dřívější odkazy k jazykovému cyklu a poznámky o „primitivním“ výrazu *mana*. Podivuhodně by to však rezonovalo s posteinsteinskou fyzikou, která už o atomech a elektronech neuvažuje jako o věcech, ale spíše jako o stopách, pozůstatcích dějů. Bůh možná ztratil svou funkci subjektu nebo objektu predikátu, ale není ani tak mrtev, jako spíše pohřben v mrtvém jazyce.

Biblické termíny, které obvykle vyjadřovaly „slovo“, včetně onoho *logos* v Janově evangeliu, jsou pevně zakořeněny v metaforické fázi jazyka, kde bylo slovo činitelem tvořivé síly. V Knize Genesis 1,3 stojí: „I řekl Bůh: Buď světlo! I bylo světlo.“ To znamená, že slovo bylo tvůrčí silou, která dala věci vzniknout. Tento přístup je většinou považován za typicky hebrejský, ačkoliv i u Hérakleita je termín *logos* v zásadě metaforický a vyjadřuje také jednotu lidského vědomí a fyzických jevů. V metonymické fázi termín *logos* začíná vystupovat spíše ve významu analogického používání slov a vyjadřuje tak racionální řád. Tento řád je považován za předchůdce jak vědomí, tak přírody. Filón¹⁵⁾ a autor Janova evangelia obě tradice spojují a Janovo „na počátku byl *logos*“ je novozákonním odkazem k úvodu Knihy Genesis, ztotožňujícím původní tvořivé slovo s Kristem.

V latinském překladu, připojeném k vlastní edici řeckého Nového zákona, vyjadřuje Erasmus větu „na počátku bylo Slovo“ jako „In principio erat sermo“.¹⁶⁾ To je čistě metonymický překlad: Erasmus předpokládá, že na počátku byla nekonečná mysl s provázanými a do sebe zapadajícími myšlenkami a ideami, z níž se vytvořila tvořivá slova. Erasmus je očividně více než Jeroným ovlivněn řeckou historií slova. Bylo by laciné říci, že tím ve skutečnosti mínil „na počátku byla souvislá próza“, souvislost mezi jeho „sermo“ a vývojem souvislé prózy tu nicméně je. Na začátku třetí fáze

15) Zejm. poznámka: „Svět rozeznávaný pouze intelektem není ničím jiným než Slovem Božím v době, kdy Bůh byl zaujat aktem stvoření.“ (Philo, přel. F. H. Colson a G. H. Whitaker, Loeb Library ed. [1929], I, 21.)

16) Viz Roland H. Bainton: *Erasmus of Christendom* (1969), kap. 6.

přichází Goethův Faust,¹⁷⁾ který prohlašuje, že studoval teologii, mnoho z ní ovšem zřejmě nepochytil, protože se stále potýká s touto jedinou větou. Odmítá překlad „das Wort“, slovo, a sleduje celý cyklus jazyka tak, jak jsme ho načrtli výše. Zkouší „der Sinn“, pojem, který byl vlastní druhé fázi, a nakonec přichází s „die Tat“, což znamená čin, událost či existenciální realitu, kterou slova zprostředkovaně popisují. V tomto okamžiku začíná Faust propadat moci Mefistofela, démona popření. Nejsem si jist, jaký význam se tu skrývá, vím však, že i když přeložit větu „na počátku bylo slovo“ není snadné, záměrně ji zkreslit rozhodně není řešení. Přesto nás Faust nutí, abychom si uvědomili, že jsme naprosto ztratili metaforické vodítko k tomu, co Jan míní oním slovem *logos*. Neboť Jan dále říká: „A *logos* se stalo tělem.“ Zjevně to považoval za tvrzení stejně pochopitelné jako výrok „A chlapec se stal mužem“ nebo „A z ledu se stala voda“. V deskriptivním jazykovém rámci je nicméně toto tvrzení stejně nesrozumitelné, jako bychom řekli „A z jablka se stal pomeranč“. V deskriptivním jazyce totiž slovo nemá moc být ničím jiným než právě slovem.

Každá ze tří jazykových fází má charakteristický výraz pro lidskou bytost, která jazyk používá. V metaforické fázi, v níž svět udržovala pohromadě pluralita bohů, se často předpokládala odpovídající pluralita duševních sil, které se v okamžiku smrti rozpadají či se od sebe oddělují. Starověký Egypt měl kromě mumifikovaného těla samého ještě *ba* a *ka* a několik dalších entit; Homér¹⁸⁾ (či jeho pozdější editor) hovoří o tom, že po své smrti existoval Héraklés současně jako bůh na Olympu a jako stín či přízrak v Hádově říši. Dokonce Aristotelovo dílo *De Anima* popisuje složenou duši. Patrně nejbližší čistě metaforickému pojetí má však slovo „duch“, odkazující v podtextu ke slovu „dech“, protože vyjadřuje jednotící princip života; ten člověku dává energii, jež je součástí přírody.

S rozvojem metonymického myšlení a představy monoteistického Boha se začalo o člověku uvažovat jako o „duši“ a těle, které spojuje metafora „uvnitř“. Lidské vědomí cítí, že je uvnitř těla, o němž neví téměř nic; vždyť dokonce elementární fakta o oběhu krve byla objevena relativně nedávno. Člověk tedy nemůže cítit identitu těla a vědomí: tělo se zrodilo z přírody a zase se přírodě vrátí, duše však náleží transcendentálnímu světu; a tam se také

17) *Faust*. č. I.

18) Homér: *Odyssea*, XI.

bude vracet. Tento vztah duše a těla býval popisován pomocí příměrů jako tělo v hrobě, vězeň v cele, pastevce v chátrající chatrči, pták v kleci a podobně. O oddělení těla a duše ve smrti se uvažuje vždy ve vertikále: duše „stoupá vzhůru“, zatímco tělo odchází „dolů“.

Ve třetí fázi se představa spojovaná s vědomím mění z „duše“ v „mysl“ a vztah s tělesným světem přírody, včetně těla vlastního, přechází ve vztah horizontální. Mysl začíná být umisťována do hlavy a vědomí se fakticky považuje za funkci mozku. Výše zmiňovaní idealističtí filozofové 19. století přenesli starší argumenty pro nesmrtnost duše na mysl, nesmrtnost mysli se však zdá méně zřejmá než nesmrtnost duše, zejména proto, že slovo „mysl“ v sobě nenese vertikální a transcendentální asociace jako slovo „duše“. Od dob Freudových směřujeme k návratu k metaforickému nebo pluralistickému pohledu na vědomí a snažíme se uvažovat o „psýché“ jako o spleti různorodých a často protichůdných sil.

Všechny biblické jazyky rozlišují mezi duší a duchem: hebrejščina má *nefeš* a *ruach*, řečtina *psýché* a *pneuma*, latina *anima* a *spiritus*; a podobné rozdíly existují i v moderních jazycích. Nedá se říci, že oba výrazy jsou v bibli používány zcela důsledně; na druhé straně však nelze pro třetí osobu svaté Trojice použít výraz „Duše svatá“ a Pavel v modlitbě za „ducha i duši i tělo“ (1 Te 5,23) naznačuje, že mezi duší a duchem je jistý významový rozdíl. Ježíšovo vzkříšení se týkalo jeho těla, přičemž Pavel vysvětluje (1 K 15,44), že to, co prochází procesem zmrtvýchvstání, není duše nebo abstraktní esence těla, ale „tělo duchovní“. Toto duchovní tělo má protiklad v těle přirozeném, v „těle z masa a kostí“, ale pasáž přesto naznačuje, že stejně jako při Ježíšově vzkříšení musí nesmrtnost zahrnovat i tělo v jakkoli proměněné podobě. Zde se znovu Nový zákon přiklání spíše ke starším metaforickým modům myšlení než k modernějším a racionálním vzorům řeckým.

Dogma o zmrtvýchvstání se stalo součástí křesťanského kréda. Zdá se však, že tento přídavek měl na dichotomii těla a duše malý vliv. Ve svých vizích pekla, očištění a ráje se Dante setkává s dušemi mrtvých.¹⁹⁾ Dozvídáme se, že při posledním soudu se vracejí pro svá těla, ale co tato změna způsobí, je nejasné; snad kromě toho, že peklo potom bude mnohem více bolet. Termín „duch“ zřejmě

19) Dante: *Peklo*, X.

správně náleží pouze Duchu svatému a – v jiném kontextu – andělům: u člověka a netělesných bytostí jako „duchů“ živlu jde o pouhou dubletu „duše“. Přesto Pavel (1 K 2,14) staví proti sobě adjektiva *pneumatikos* neboli duchovní a *psychikos*, duševně-tělesný. AV překládá *psychikos* jako „přirozený“ člověk: problém překladu tkví v tom, že ke slovu „soul“, duše, neexistuje v angličtině odvozené přídavné jméno, jež by odpovídalo adjektivu „spiritual“, duchovní. Pavel však shledává zásadní hranici mezi duchem a duší, nikoli mezi duší a tělem.

Každá jazyková fáze má přirozeně své přednosti a svá omezení. První fáze umožňuje užívat jazyk s bezprostředností a životností, jakou nacházíme u Homéra, již však pozdější doba v takovém rozsahu už nikdy znovu nedosáhla. A přece je tento způsob užívání jazyka omezen těsným svazkem s přírodou, od něhož se metonymická dialektika osvobodila. Překročení mostu od „bohů“ k „Bohu“, k němuž došlo již v bibli, je pocítováno jako osvobození z tyranie přírody. O omezeních metonymického jazyka jsme se již zmiňovali. Deskriptivní jazyk a rozvoj vědy nám pomohly odhalit v objektivním světě bohatství a rozmanitost daleko překračující představy těch, kteří žili dříve. Přesto vůči tomuto druhu zjevné vládné podivná odmítavost, pocit, který Blake vyjadřuje jako „pořád stejný, omezený, kulatý vesmír“.²⁰⁾ Omezený tu však není vesmír, ale mentální operace, na něž jsme při jeho pozorování odkázáni. V knihkupectvích často zabloudíme k policím s knihami o reinkarnaci, telepatii, astrologii, o opouštění těla a UFO, o snových vizích a podobně, přičemž se na záložce obvykle dočteme, že zásadním způsobem otřásají ortodoxními vědeckými teoriemi. Jako by tato literatura čtenářům umožňovala prožít jakési imaginativní prázdniny, výlety ke zkušenostem a možnostem jiného druhu, než jaké jsou dovoleny v našich běžných jazykových učebnách.

V jazyce se už dlouho skrývá pocit závislosti na objektivním řádu, vnímaný jako omezení vůči nekonečné rozmanitosti, jež je nicméně v tomto řádu možná. S rozšiřováním objektivního světa se zdánlivě zmenšuje rozsah i význam světa subjektivního. Základem autority v literatuře třetí fáze je společenský konsensus, jehož se pisatel dovolává. V moderní době je proto jazyk stále více nucen popisovat objektivní realitu světa na základě předpokladu, že „objektivní“ znamená skutečný, neboť jedině pak je konsensus mož-

20) William Blake: „There is No Natural Religion (b)“, *Poetry and Prose*, 2.

ný, a „subjektivní“ znamená neskutečný. Slovo „subject“ v angličtině znamená jednak „pozorovatel objektivního“, nese ovšem také politický význam. Označuje totiž jedince, podřízeného autoritě společnosti nebo vládce, jako například ve spojení „British subject“, poddaný Jejího Veličenstva, přičemž tyto dva významy není možné od sebe oddělit. „Subjekt“ je „poddán“ či podřízen objektivnímu světu, a dokonce víc než to: je objektivním světem zavalen téměř jako Atlas. Co si podobného možná prosvítá i z pozoruhodného anglického výrazu pro pochopení či porozumění – „understanding“, tedy vlastně „pod něčím stojící“. Pochopení nás zpravidla přivádí k „podstatě“ věci, „substanci“, což zní jako jiný tvar slova „understanding“. Démotický jazyk, a do jisté míry i jeho předchůdci, nás tedy omezuje na rovinu skutečnosti, kterou svatý Pavel velmi trefně přirovnává k hádance v zrcadle (1 K 13,12).

Co však tedy nakonec není „objektivní“? Jakmile si uvědomíme, že pozorování je zásadně ovlivněno pozorujícím, musíme i pozorovatele zařadit mezi jevy pozorované a učinit jej také objektem. Tento fakt změnil přírodní vědy; pro vědy společenské je pocit nutnosti pozorovat komunitu pozorovatelů přímo základem. Pak ovšem nezbyvá nic výlučně subjektivního kromě struktury jazyka, včetně jazyka matematického, která je poslední věcí odlišitelnou od objektivního světa. Pro toho, kdo strukturu studuje, je však i tato struktura objektivní. Lidé jsou tedy „subjekty“ nikoli ze své podstaty, ale proto, že vytvářejí společenství v rámci lingvistické struktury, která zaznamenává některá pozorování objektivního. V tomto kontextu zahrnuje slovo „subjekt“ i další význam – jako něco, o čem se pojednává jazykem, například když mluvíme o předmětu sdělení knihy (v angl. „subject of a book“). Jsou to jen slovní hříčky, ale mohou nám pomoci odhalit, jak vlastně vztahujeme slova k určité zkušenosti. Odtud je už jen krůček k názoru, často vyjadřovanému v současné literární vědě a ve filozofii, že totiž člověk neužívá jazyk, ale naopak jazyk používá člověka. To neznamená, že by se člověku vymkl z rukou jeden z jeho vlastních vynálezů, jak se to stává ve vědeckofantastických příbězích o zlomyslných počítačích a samoreprodukčních robotech. Jde spíše o to, že člověk je dítětem slova i dítětem přírody. Takže stejně jako člověka podmiňuje příroda, z níž čerpá svou představu o nutnostech a nevyhnutelnostech, je tím prvním, co člověk čerpá ze společného vlastnictví slova, privilegium svobody.

Až do této chvíle jsme vlastně nehovořili o literatuře. Jak říká Vico, první jazyková fáze je ze své podstaty poetická: časově se shoduje se společenskou epochou, v níž je básník hlavním zdrojem poznání zprostředkovaného kulturními tradicemi, jako byl například pro Řeky Homér. Je zjištěno, že od nejstarších dob je primární společenská funkce básníka spojena s čímsi velmi starobylým a primitivním, a to i ve způsobu, jakým společnost užívá slov. Například alžbětinskí kritikové²¹⁾ nám říkají, že v předhomérských dobách, ve věku Orfea a Herma Trismegista, byl básník studnicí vši moudrosti a poznání, učitelem či – jak říká Shelley, byť o době pozdější – „neuznaným zákonodárcem“ společnosti. Byly pro to důvody technické: verš je díky pevným zvukovým schémátům nejjednodušším prostředkem ústní kultury, v níž hraje prvořadou roli paměť a udržování tradice. Jak v Platónově dialogu *Faidros* poznamenávají kritikové boha Thovta, vynálezce písma, schopnost zaznamenávat má mnohem více společného se zapomínáním než se zapamatováním: udržuje totiž minulé v minulosti, namísto jeho nepřetržitého znovuvytváření v přítomnosti.²²⁾

V anglické literatuře začali básníci a kritikové oživovat představu o spřízněnosti poetického s primitivním ve druhé polovině osmnáctého století, přičemž romantický básník Peacock v paradoxně pojatém eseji *Čtyři věky poezie* napsal, že básnictví má původ v lichocení barbarským dobyvatelům. Tvrdí také, že s rozvojem civilizace poezie zaostává a stává se stále větším atavismem. Shelley ve své odpovědi *Obrana básnictví* Peacockovy teze nevyvrací, pokouší se jen postihnout jejich pozitivní stránku. Přitom obrací naruby falešnou představu, jíž Peacock na oko podléhá: naivní víru v pokrok, která ztotožňuje primitivní s přežitým. Tento slavný spor, studentům literatury důvěrně známý, tu připomínám ze dvou důvodů. Jednak na týž problém narazíme v následující kapitole v souvislosti s mýtem, jednak dobře ilustruje již tuto fázi našich úvah: totiž že během pozdějších jazykových fází je primární úlohou literatury a zvláště poezie stále znovuvytvářet fázi první, metaforickou, a neustále nám ji předkládat jako jazykový modus, jež si nikdy nesmíme dovolit podcenit, natož ztratit ze zřetele.

21) Viz zejména úryvek z Haringona a Chapmana ve sborníku *Elizabethan Critical Essay*. Ed. Gregory Smith, sv. II (1904). Srov. rovněž Milar MacLure: *George Chapman* (1966), kap. 2.

22) Platón: *Faidros*.

Všimli jsme si, že zatímco pro nás je Homérův jazyk metaforický, pro Homéra samého to tak být nemuselo. V jeho poezii rozdíl mezi obrazným a doslovným jazykem sotva existuje, kromě už zmíněných zdobných epických příměrů. Ve druhé jazykové fázi se metafora stává jedním z uznávaných tropů, ale až s příchodem jiného pojetí jazyka se objevuje napětí mezi přeneseným a tzv. „doslovným“ významem a poezie začíná tropů využívat vědomě a záměrně. Ve třetí fázi je toto napětí často velmi silné. Spisovatel démotického deskriptivního typu se vždy bude pokoušet vyhnout jakýmkoli řečnickým figurám se zdůvodněním, že jsou „pouze verbální“ a že jsou na překážku transparentnosti popisu. Podobně začneme o metaforách mluvit jako o „pouhých“ metaforách či „jen“ metaforách, jakmile si uvědomíme jiné možné verbální vyjádření toho, co metafora vyjadřují, jako například u zmíněného „východu“ a „západu“ Slunce.

Poslední bod si zaslouží více pozornosti. Tvrdili jsme, že démotické jazykové zvyky jsou tu s námi od nepaměti; dalo by se tedy předpokládat, že poezie, jakkoli je starobylým způsobem vyjádření, se vyvinula z původní démotické řeči. Ve dvacátém století je pro mnoho myslitelů těžké uvěřit, že poezie je opravdu čímsi primitivním, nikoli uměle okrašlovanou a překrucovanou „obyčejnou prózou“. Vezměme si třeba úvod vynikajícího Žalmu 19 se skvostným třetím veršem: „Den po dni vynáší řeč, a noc po noci ukazuje umění.“ Další verš praví víceméně toto: „Není to řeč, nejsou to slova, takový hlas od nich není slyšet.“ Nejsem v těchto záležitostech dostatečně vzdělán, ale v souvislosti s tímto veršem se často uvádí, že původně šlo o opatrnickou poznámku, vsunutou kýmsi, kdo se jako jiní jemu podobní obával, že poetická představa slunce vycházejícího jako ženich bude čtenáře svádět k modlářství. Je-li tomu tak, pak AV, tlumočící tento verš „Není řeči ani slov, kdež by nemohl slyšán býti hlas jejich“, jeho hloupý záměr zhatila, protože převrátila význam a přeložila tak verš správně. Pointa je však hlubší. Nejde tu jen o to, že skutečný význam je metaforický a že jakýkoli pověřivý, „doslovný“ pohled na něj by se původnímu autorovi zdál stejně absurdní jako nám. Musíme se hlavně zbavit představy, že takovéto metafora se „vyvinuly“ z dávných zmatených antropomorfičických názorů. Tyto obrazy jsou zásadně metaforické: to je totiž jediný způsob, jakým lze v jazyce vyjádřit přítomnost duchovní bytosti ve světě – a u toho zůstaneme.

Biblický Bůh je v Žalmu 19 do jisté míry zosobněn jako *nějaký* bůh, bůh nebe nebo bůh slunce. Právě to pravděpodobně vzbuzovalo obavy našeho glosujícího editora, pokud někdo takový skutečně existoval. Bez ohledu na působivost díla křesťanských básníků to vypadá, že básníkům obecně připadá jednodušší pojednávat o „pohanských“ bozích, protože bohové jsou, jak bylo vysvětleno, sami již hotovými metaforami a jejich přenesení do poezie vyžaduje minimální úpravy. V malířství 16. století nebo řekněme v opeře 17. století bylo značné zaujetí antickými bohy víceméně snadnou imaginativní hrou. Pro některé básníky 19. století, především pro Hölderlina, se mnohem větší výzvou stává křesťanství. Mohli bychom to vyjádřit třeba tak, že rovnoměrně s metaforizací křesťanského Boha začali metaforičtí bohové vypadat jako předměty uctívání. Blake považuje antické a jiné bohy za projekce určitých stránek lidské obrazotvornosti a pokouší se je vykreslit v jejich neprojektované podobě jako Orka, Urizena a jiné. Každopádně je starozákonní Jahve – stejně jako Zeus – metaforicky spojován s oblohou a bleskem a plní i stejné společenské funkce (vystupuje např. jako ochránce cizinců). V Žalmu 18,11 se dočteme, že používá „cherubína“ jako jakési soukromé letadlo. Takový metaforický bůh je současně Bůh a ne-Bůh, metaforická ilustrace užívaná jako alegorie.

Je-li první fáze *language* převážně poetická, další dvě takové nejsou, a básníci se přirozeně pokoušejí této změně jazykových podmínek přizpůsobit. Ve druhé fázi si poezie běžně vypomáhá alegorií – tak je tomu například u Danta, jehož metaforické vyprávění běží souběžně s konceptuálním, ale podrobuje se mu. To znamená, že v metonymickém období by Dante jako pouhý – ačkoli velký – básník nezískal v náboženských otázkách takový respekt jako teologové a jiné zdroje oné konceptuální stránky jeho alegorie. Ve třetí fázi se literatura přizpůsobuje především prostřednictvím toho, co obvykle nazýváme realismem, přičemž jako rétorické prostředky přijímá kategorie pravděpodobnosti a uvěřitelnosti. Dosti extrémním příkladem nám tu může být Zola, který psal své romány se zřetelným vztahem k sociologii: jejich sociologický aspekt a priori sděluje „pravdu“ příměji než aspekt beletristický. Modus fikce je zvolen proto, že představuje pro imaginaci větší jednotu než dokumentární materiál: tento elementární postřeh musíme mít na paměti i v souvislosti s biblí.

Poezie pak udržuje při životě metaforické užívání jazyka a jeho zvyk uvažovat ve vztazích identity založených na struktuře metafory – „toto je tamto“. V tomto procesu se vytrácí původní kouzlo, onen pocit, že síly je možné uvolnit mocným slovem. Básníkům přístup k jazyku samému je hypotetický: ve svobodných společnostech se smí básník zmocnit čehokoli, ale to, co říká, zůstává odtrženo od víry, moci či pravdy v tom smyslu, v jakém obvykle těmto pojmům rozumíme, dokonce i když je přímo vyslovuje. A přesto se metaforický jazyk odpoutáním od magie a přechodem do poezie nesmírně emancipuje. Magie vyžaduje předepsané formule, v nichž nesmí být změněna jediná slabika, zatímco v poezii jsou novotvary a jedinečnost základní hodnotou. Poezie tak ve skutečnosti neztrácí svou magickou moc, pouze přenáší její účinek z přírody na čtenáře nebo posluchače.

Ptáme-li se, jaká forma psaní v dalších obdobích znovuvytváří druhou fázi *language*, je to patrně ten druh psaní, který nazýváme „existenciálním“. I když toto slovo nemám příliš v oblibě, neznám jiné, které by lépe vyjadřovalo hluboké a pevné zaujetí pro transcendentno. Všichni velcí systematictí myslitelé jsou si vědomi analogické povahy jazyka, který používají, kladou však důraz na sjednocení svých myšlenek. Jednota (či spíše unifikace jazyka) je pro ně vhodnou cestou, jak reagovat na transcendentální formu bytí. Luther, Pascal a Kierkegaard se liší od svatého Tomáše, Leibnitze nebo Hegela tím, že zdůrazňují negativní stránky analogie, tedy tím, že ukazují, jak se zkušenost v čase vyhýbá konečnému nebo definitivnímu sjednocení v myšlení. Jak říká Wallace Stevens, „kluzká fakta unikají šupinaté mysli“, ²³⁾ ačkoli těmi „fakty“ jsou tu spíše dílčí zkušenosti.

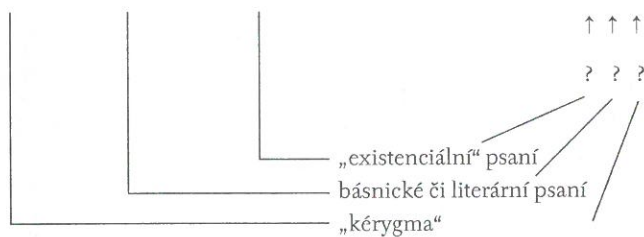
Vidíme tu souvislost například s Platónem, který na konci dialogu *Faidón* staví Sókrata do mezní situace mučednické smrti. Klidný postup Sókratovy dialektiky setrvává v metonymickém kontextu v tom smyslu, že argument „zastupuje“ skutečnost přístupnou spíše zkušenosti než diskusi. To, co říkám, praví Sókratés, není možná přesná pravda, ale něco takového musí být pravda. To je nejvyšší úroveň metonymického psaní a myšlení, na níž mají obě strany analogie stejnou váhu. Takové úrovně dosahuje například Augustin ve *Vyznáních*, kde systematickou prezentaci dogmatu

23) Wallace Stevens: „Connoisseur of Chaos“, *Collected Poems* (1954), s. 215.

vždy vyvažuje důraz na zkušenost. Také u Kanta jsou obě stránky metonymie v rovnováze, i když jiným způsobem. V souvislosti s „čistým rozumem“, kde jsou zapotřebí racionální důkazy, Boží existence mizí, znovu se však objevuje v kontextu „praktického rozumu“, který se opírá spíše o skutečnost zkušenosti.

Mnohde se setkáváme s ještě ostřejšími kontrasty a pnutí. Kierkegaard, ačkoli je způsobem uvažování hegeliián, vnímá prvek syntézy u Hegela jako pevnost nebo vězení; a Karl Barth, teolog žijící ve třetí jazykové fázi, začíná své dogmatické pojednání tím, že odmítá hlavní oporu metonymického myšlení, analogii bytí (*analogia entis*).²⁴⁾ To nám znovu připomíná převahu Kierkegaardovy „etické svobody“ nad kontemplativními hodnotami určenými myšlenkovou syntézou. Přinejmenším v naší době většiny část „existenciálních“ textů stále přenáší transcendentální náboženskou a metafyzickou perspektivu do jazykové fáze, která nemá nejmenší pochopení pro jakékoli uzavřené království neměnného bytí. Tyto texty přitom mnohdy nejenže nejsou náboženské, ale často jsou dokonce vysloveně protináboženské; chápou sice závažnost transcendentálních problémů, ale zapírají je ve prospěch svobody člověka. A tak tu máme dvě normy psaní, pocházející ze starších období lingvistické historie, které jsou ve své dnešní podobě jako by skryté pod hladinou; jejich dopad je však revoluční. Ilustrujme to tímto schématem (poslední kategorii se budeme věnovat vzápětí):

(„Zjevení“) → metafora → metonymie → deskriptivní psaní → [čtvrtá fáze]



Nejstarší části bible spadají do první, metaforické jazykové fáze. Většina biblických textů však vznikla v období, kdy se již v rámci druhé fáze oddělovalo dialektické od poetického, což dokládá zejména metonymický biblický „Bůh“. Poetické užívání ja-

24) Karl Barth: *Church Dogmatics*, sv. I, *The Doctrine of the Word of God* (angl. překl. 1975), č. I, s. XXI.

zyka bibli sice nezařazuje jednoznačně do kategorie literatury, jako celek však bible neodpovídá ani konvencím druhé fáze. Bible se neopírá o žádné skutečně racionální argumenty, a to ani v Novém zákoně, který je navzdory pozdějšímu vzniku velmi blízký jazyku Starého zákona. To, co na první pohled vypadá jako racionální argumentace, jako například Epištola k Židům, se nakonec při bližším zkoumání prozradí jako skryté nabádání. Zřídka se tu využívá abstrakce; biblická hebrejščina je téměř posedlá konkrétností ve vyjadřování, a i když se v Novém zákoně vyskytne několik abstraktních pojmů jako „příroda“, těžko mohou narušit stále ještě metaforickou strukturu. Přesto bible zapadá, byť poněkud neohrabaně, do našeho třífázového cyklu, a my musíme učinit ještě několik poznámek, abychom to vysvětlili.

Jedním z prvořadých verbálních žánrů druhé jazykové fáze je rétorika, tedy řečnické umění. Řečnická rétorika je „hieratická“ v tom smyslu, že se pokouší obecenstvo sjednotit, ale „hieroglyfická“ v tom, že ve značném rozsahu využívá figur a prostředků obvykle spojovaných s veršem, jako jsou například antiteze nebo aliterace. Řečnictví tedy (v té podobě, v jaké je známe) v historii literatury představuje jakýsi přechod mezi metaforou první fáze a argumentací fáze druhé. Od dob Ciceronových až do renesance byl řečník symbolem vzdělanostního ideálu všestrannosti a zběhlosti v používání jazyka, což z něj do jisté míry činí pokračovatele básníka v roli učitele společnosti a encyklopedické zásobárny jejího tradičního vědění. Z nadvlády řečnického ideálu však těžili i básníci, protože řečnická příprava jim byla především tréninkem v tom typu rétorického a obrazného jazyka, který i oni používali. Proto je řečnictví ve své nejlepší podobě kombinací metaforického či poetického a „existenciálního“ vyjádření: využívá básnických prostředků, ale panuje v něm souhra záměru a přímého oslovení, jakou poezie nezná.

Mnozí myslitelé, včetně Platóna a Aristotela, od počátku poukazovali na to, že řečnictví disponuje nezměrnou silou, která působí ve službách řečníkových úmyslů, ať jsou dobré nebo špatné. V metonymickém období se předpokládalo, že „dobrá“ rétorika je, jak pravil Aristotelés,²⁵⁾ antistrofou neboli odpovídajícím chórem dialektiky; tak je tomu u kázání, jež obhazuje to správné dogma, nebo u soudní obhajoby stojící na straně spravedlnosti. Na stejném

25) Aristotelés: *Rétorika*, kniha I.

základě byla obhajována také poezie, např. v Sidneyho *Apologii básnictví* a jinde: díky zvláštní rezonanci, dané její rétorickou strukturou, může poezie podporovat morální pravdy a přesvědčit city, aby se poddaly jejímu intelektuálnímu vedení. Z toho ovšem pramení řada zmatených teorií, které se pokoušely rozlišit „dobrou“ a „špatnou“ rétoriku v literatuře a prohlašovaly, že někteří spisovatelé zlo pouze líčí, zatímco jiní jsou jeho strůjci, a že právě ti by měli podléhat cenzuře. Jakkoli byly takové teorie dobře míněné, ukazují onu zhoubnou stránku rétoriky zřetelněji než to, co tvoří předmět jejich zkoumání.

Vzestup třetí fáze byl signalizován ideologií humanismu a jejím kultem prostého rozumu a běžného jazyka. V pojednání o vysoce specializovaných tématech se technickému jazyku nelze vyhnout, ale je pravda, že jasnost a přehlednost stylu, kdy autor předkládá čtenáři veškeré důkazy, je známkou nejlepšího a těmi nejčistšími úmysly vedeného psaní třetí fáze. Seriózní psaní, které se o tyto kvality nepokouší, většinou spadá do kategorie existenciální nebo literární. V našich časech se řečnická rétorika v nejčistší podobě objevuje pouze za velmi výjimečných okolností, jako například v Lincolnově gettysburském proslovu nebo v Churchillových projevech z roku 1940. A tak se většina řečnických figur stává v naší době typickým rysem reklamy a propagandy. Jak jsme řekli, hlavní osou psaní se ve třetí fázi stává rozlišování skutečnosti a iluze; reklama a propaganda jsou účelově zaměřeny tak, aby iluzi vytvářely, proto nás oslovují jakýmsi antijazykem, zvláště v projevech takzvaných charismatických vůdců, kteří stavějí na manipulaci davem. Pokud takové řečnictví předstírá racionalitu, nebo se dokonce domnívá, že je racionální, používá velmi charakteristického triku, pramenícího z touhy dojít k určitým závěrům bez ohledu na to, k čemu ukazují důkazy. Nezřídka takový antijazyk nacházíme i v náboženských textech, kde přijímá tón označený Hegelem jako „povznášející“²⁶⁾ – bez ohledu na obsah se zde počítá s emotivní odezvou. Některé rétorické figury také vyjadřují autorovo sociální stanovisko nebo zaujetí: pokud je to zaujetí neuvědomělé, pronikají takové figury do textu velmi neodbytně.

26) Z úvodu ke knize *The Phenomenology of Spirit*, přel. Miller a Findlay (1977), s. 6. (Česky viz *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. Pozn. překl.) Hegelův pojem (*erbaulich*) nepochybně negativně inspiroval Kierkegaardovu knihu *Edifying Discourses*.

Základní styl bible je jasně řečnický – tento fakt je třeba neustále zdůrazňovat zejména v době, v níž vládne hluboko zakořeněná nedůvěra k propagandistické rétorice. I biblická rétorika byla často považována za tendenční – traduje se, že když jedna dáma v předrevoluční Francii poprvé v životě otevřela bibli, upřímně se zhrozila nad jejím „příšerným tónem“. Na druhé straně je bible tradičně chápána jako řeč Boží, přizpůsobená lidskému chápání a zpřístupněná lidskými prostředníky. Ve svém diagramu jsem „zjevení“ časově umístil před metaforickou fází, což jsem ovšem učinil jen z nedostatku vynalézavosti. Tradičně se má nicméně za to, že bible přichází z času mimo čas, takže z tohoto hlediska není mé uspořádání nikterak zavádějící.

Věštba, nabádání či *kérygma* představuje nejvyšší formu řečnictví a musíme je chápat v obou polohách, tedy jako metaforu i jako záměr. V běžném jazyce chápeme vztah mezi skutečným subjektem a skutečným objektem jako daleko volnější než v jazyce metaforickém, v němž realita subjektu a objektu ustupuje a jako určující naopak do popředí vystupuje jejich vzájemný vztah. V běžném jazyce jsou slova prostě srozumitelná; v zaujatém projevu se žádá daleko soustředěnější a citlivější vnímání.

Svým jazykovým výrazem se bible jednoznačně nevěleňuje do žádných z vymezených tří fází, ačkoli všechny hrály v historii jejího působení důležitou roli. Není metaforická jako poezie, ačkoli je plná metafor, a je nanejvýš poetická, aniž by byla skutečným literárním dílem. Neužívá transcendentální jazyk abstrakce a analogie a jen zcela náhodně užívá jazyk objektivní a deskriptivní. Představuje skutečně čtvrtou formu vyjádření, kterou označím dnes již dobře zavedeným termínem *kérygma*, zvěst. Obecně bývá užití tohoto termínu omezováno na evangelia, z hlediska jazykového však není mezi evangelii a ostatními částmi bible takový rozdíl, abychom tento termín nemohli použít pro celek.

Kérygma je specifický druh rétoriky. Jako jiné její typy je směsí metaforického a „existenciálního“ nebo zaujatého, ale na rozdíl od prakticky všech ostatních forem rétoriky zde nemůžeme hovořit o sdělení maskovaném obrazností. Je nám zprostředkovatelem toho, co tradičně nazýváme *zjevením*; toto slovo používám jednak z úcty k tradici, jednak proto, že mě lepší nenapadá. Pokud však *zjevení* chápeme jako přenos informace z objektivního božského zdroje k subjektivnímu lidskému příjemci, činíme z něj formu

deskriptivního psaní. Nemůže se však jednat o *prostou* formu deskriptivního psaní jako v perspektivě řekněme populistické, která chápe bibli jako doslovnou pravdu. Bible je příliš hluboce zakořeněna ve všech zdrojích jazyka, abychom si k jejímu jazyku mohli dovolit jakkoli zjednodušující přístup. Slovo *kérygma* je spojováno hlavně s Bultmannovou teologií;²⁷⁾ podle Bultmannova názoru stojí *kérygma* v opozici k mýtu, přičemž mýtus je považován za jeho překážku. V následující kapitole však předešlu své důvody pro tvrzení, že mýtus je jazykovým prostředníkem *kérygmatu* a že pokus o demytizaci kterékoli části bible by se rovnal jejímu znečitelnění.

27) Viz zejména symposium *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch (1953). Připadá mi nešťastné spojovat termín „demytologizace“ s Rudolfem Bultmannem, jehož koncepce Nového zákona není vůbec „demytologizující“ — viz dále ve druhé kapitole.

Kapitola druhá

MÝTUS I

Při studiu jazykových struktur se musíme nejprve vyrovnat s faktem, že jsou uspořádány lineárně a my je musíme číst nebo jim naslouchat v čase. (V dalším textu se přidržím výrazu „čtení“, označujícího běžný způsob přístupu k řetězci slov.) Při čtení bible nám začnou jazykové struktury velice záhy připomínat to, co bývá označováno jako mýty; je tedy nezbytné si nejdříve ujasnit, co se pod pojmem „mýtus“ rozumí v této knize. Jako literární vědec chci tento pojem ukotvit v kontextu literárním. Mýtem v první řadě rozumím *mythos*, příběh, vyprávění nebo obecně uspořádanou řadu slov. Vzhledem k tomu, že veškeré jazykové struktury jsou nějak uspořádány (i když tak nemusí být nutně čteny, jako například telefonní seznam), jsou všechny jazykové struktury v tomto primárním smyslu mytické — zde tedy jde o tautologii.

V metaforické fázi jazyka, která ještě neprojevuje mnoho smyslu pro deduktivní dovozování a abstrakci, se většina vyprávění utváří jako příběhy. Hnací silou příběhu je spojitost mezi osobami a událostmi, jež je zpravidla ovlivňována skutky bohů, kteří, jak již bylo řečeno, jsou v této fázi jazyka reprezentativními metaforami. I v metonymické fázi musí mít jazykové struktury v základu příběh a rovněž musí být čteny postupně, stránku po stránce, od začátku do konce. Typickou formou vyprávění této jazykové fáze je však forma konceptuální, neboli to, čemu se obvykle říká argumentace. Ve třetí, deskriptivní fázi je posloupnost ve vyprávění naznačována pořadím rysů toho, co je popisováno. Kromě pořadí slov tu však žádná skutečná posloupnost neexistuje. Když někdo říká, že „fakta hovoří sama za sebe“, používá jen jistou rétorickou figuru, odborně zvanou *prosopopeia*.