*Alain de Libera*

**Kam kráčí středověká filosofie?**

Nástupní řeč na Collège de France, proslovená ve čtvrtek 13. února 2014

Věnováno Jeanu Jolivetovi

*The only duty we owe to history is to rewrite it.[[1]](#footnote-1)*

„Když jednou okusíme moderní filosofii, je dost těžké přivyknout si na filosofii scholastiků. Všude z ní dýchá hrubost a barbarství. Kupí se tu na sebe ty nejabstraktnější a nejzbytečnější otázky, které nikdy nikomu neměly vytanout na mysli: a způsob jejich formulování věcem nijak neprospívá, nýbrž naopak posiluje nepříjemný pocit svou pochmurností a nejasností… Poutníka projíždějícího vyprahlými a pustými končinami nemohou soužit větší útrapy, než jaké podstupuje rozumná mysl, která se z povinnosti musí věnovat scholastikům, prokousávat se (…) jednadvaceti foliovými svazky Alberta Velikého (…) nebo sedmnácti svazky přisuzovanými svatému Tomáši Akvinskému.“[[2]](#footnote-2)

Vážený pane předsedo,

Vážené profesorky, vážení profesoři,

Milí kolegové,

Milí přátelé,

Právě tohle vás čeká. Lépe řečeno, právě tohle by mělo být ode dneška naším společným osudem, osudem nás, kdo jsme alespoň jednou „okusili moderní filosofii“, mě, který se z povinnosti dané mou funkcí „musím věnovat scholastikům“, vás, které touha po vědění možná znovu přivede do této vážené instituce; ano, právě kvůli tomu bychom se zde dnes sešli, kdyby ona diagnóza, kterou roku 1737 ve svých *Kritických dějinách filosofie* vyslovil André-François Boureau-Deslandes, vrchní komisař pro námořnictvo a člen Berlínské akademie, byla podložená. *Temnost, pochmurnost, nuda*: dlužno bohužel přiznat, že tato hrozivá trojice dobře shrnuje, jaký názor na středověkou filosofii dlouho, ba ještě nedávno panoval.

Někdo řekne, že názor autora knih *Umění nenudit se* a *Úvahy o velkých lidech, kteří při své smrti žertovali*, nemůže být v celé věci posledním slovem.[[3]](#footnote-3) Jistěže. Leč takový názor rozhodně není ojedinělý. Už roku 1735 načrtl Gilbert-Charles Le Gendre, markýz de Saint-Aubin, ve svém *Pojednání o mínění* stejný portrét filosofického období nenapravitelně zkaženého nadužíváním logiky.[[4]](#footnote-4) Jistě, v jeho podání se člověk u středověké filosofie nudil méně než v podání Deslandesově: líčí se nám zde dvě „sekty“, které si mezi sebou rozdělují peripatetismus, totiž nominalisté a realisté, jejichž „válka“ dosahuje rozměrů „až extravagantních“, které spolu svádí „opravdové bitvy“ a „rozněcují se těmi nejmalichernějšími disputacemi“, takže Ludvík XI., chtěje konečně učinit přítrž „nepokojům ve Francii“, nechal posléze „knihy nominalistů ovinout řetězy a zakázal je vůbec otevírat“. Le Gendrův komentář: „Jaký to triumf pro vítěznou stranu! (…) zajistit některé knihy v knihovnách řetězy, toť obdivuhodný nápad, jak si vychutnat vítězství. Svobodní skotisté, jimiž se dalo volně listovat, se dmuli pýchou, shlížejíce na své potupně spoutané nepřátele hned vedle.“ Dvě knihy bok po boku – a jedna se těší úctě, kdežto druhá je v okovech: v osmnáctém století se umělo psát. To ale z člověka nečinilo lepšího historika. Le Gendrův popis pařížské krize z roku 1474 a senliského ediktu, který ji 1. března dočasně ukončil, je přibližný,[[5]](#footnote-5) stran „spoutaných knih“[[6]](#footnote-6) nepříliš přesný, a také neúplný – nemluví se v něm o rozuzlení, totiž o odvolání dotyčného opatření o sedm let později, a především se nezmiňuje, jaké veselí vyvolávalo u současníků. Robert Gaguin (1433/34 – 1501), generální ministr trinitářů, píše 25. února 1475 Guillaumovi Fichetovi (1433 – po 1476): „(…) král Ludvík přikázal dát spisy (nominalistů) v knihovnách pod zámek a do řetězů, aby se do nich již nedalo nahlížet (…). Nechtělo by se vám říci, že ty nebohé knihy jsou zuřivé nebo posedlé démonem, takže je bylo nutné spoutat, aby se nevrhaly po kolemjdoucích?“[[7]](#footnote-7)

Spoutat (*lier*) spíše než číst (*lire*): krásný anagram. Jak jsem ale říkal, po posměšcích humanistů přichází zrušení dotyčného nařízení: jsme ve Francii. Jean d’Estouteville, představený Paříže, píše „panu rektorovi i všem pánům z naší matky pařížské univerzity“, že ho král pověřil „sejmout ze všechny knih nominalistů pouta i řetězy“ a „rozhlásit“ po všech kolejích, že tyty spisy od nynějška může pročítat každý, „komu se jen zachce“.

Eugène Dubarle, jeden z prvních moderních historiků na pařížské univerzitě, k tomu roku 1829 dodává: „Toto nové královo ustanovení bylo přijato s ovacemi a mělo obvyklé důsledky; protože nominalisté již nebyli pronásledováni, vbrzku upadli v zapomnění.“[[8]](#footnote-8)

Dalo by se dodat, že *spolu s nimi* upadli v zapomnění všichni scholastici, neboť přitakání novému společenskému, kulturnímu a politickému světu, ať už ho pojmenujeme jakkoli – *humanismus, renesance, reformace* – zpečetí odmítnutí starého způsobu myšlení, odklon od falešné středověké učenosti ve prospěch (jak se bude tvrdit) skutečné vědy nebo od malicherné teologie ve prospěch skutečné víry. Problém je, že ne všichni se shodnou na tom, kdy středověk skončil, a že prohlašovat jej za věc minulou nestačí k tomu, abychom z něj vykročili. „Jsme scholastiky ještě více, než si myslíme,“ píše uprostřed osmnáctého století abbé de Condillac ve *Studijním kursu* sepsaném pro Ferdinanda Parmského, vnuka Filipa V.,[[9]](#footnote-9) načež upřesňuje, že „scholastikou se míní ona zmatená směsice filosofie a teologie,“ kterou současně se „*svatým* Tomášem“ kanonizoval 18. července 1323 papež Jan XXII.

Dějiny od osmnáctého století pokročily. Náš středovek už není středověk Condillacův, a už vůbec ne Deslandesův a Le Gendrův. Není tak *temný*, tak *zmatený*, tak *pochmurný* a *nudný*. Co je ale *ve skutečnosti* tento středověk? *Náš* středovek? Jistě, ne nějaký „nový středověk“, ani ten chvatně oslavovaný a ještě rychleji zapomenutý předmět jistého dobového *závanu*, který bychom označili jako „nový medievalismus“. Středověk, který nazývám „naším“, je ten, jejž přejímám od svých učitelů z 5. sekce na École pratique des hautes études: Paula Vignauxe, který tam učil Dějiny středověkých teologií, Jeana Joliveta, který učil Náboženství a filosofii ve středověkém křesťanství a islámu. Je to též středověk Vignauxova předchůdce v sekci Religionistiky, totiž Étienna Gilsona, profesora Dějin doktrín a dogmat, jenž byl později zvolen jako vedoucí katedry Dějin filosofie středověku na Collège de France, kde 5. dubna 1932 proslovil nástupní přednášku nazvanou *Středověk a antický naturalismus*, v níž vzdal poctu dvěma vědcům, kteří, jak říkal, „nikdy nepřestanou poznamenávat ducha jeho vlastní výuky“, přestože ani jeden nebyl medievalista: filosofovi, sociologovi a etnologovi Lucienu Lévy-Bruhlovi, a Henri Bergsonovi.[[10]](#footnote-10)

Středověk, anebo přesněji *různé* středověky, které student na konci šedesátých let mohl objevovat v Gilsonových knihách (Gilson z Collège de France odešel už roku 1950) nebo na seminářích Paula Vignauxe, konaných na Sorbonně do roku 1976, byly ve skutečnosti velice odlišné: Gilson, jenž se už od konce dvacátých let angažoval v debatě o „křesťanské filosofii“ (podnícené slavným výrokem Émila Bréhiera: „O křesťanské filosofii nelze mluvit o nic víc než o křesťanské matematice či fyzice“[[11]](#footnote-11)), se domníval, že „postup směrem k metafyzické pravdě, jak ji několikrát popsal Tomáš Akvinský, nalézá své místo v božské ekonomii spásy“; Vignaux, jenž dlouhodobě pracoval na vztahu mezi křesťanskou filosofií a teologií dějin,[[12]](#footnote-12) už od třicátých let zaujímal od gilsonovské koncepce odstup a vedl své studenty k tomu, aby onu *teologii dějin filosofie*, vyjádřenou v Gilsonově pojmu „křesťanské filosofie“, překročili s pomocí uvažování o „dějinném bytí člověka“, jež „zahrnuje určitou filosofii náboženství, vztahující se na křesťanství samo“. Křesťanská filosofie nebo filosofie náboženství: tyto dva různé středověky byly *krajně* odlišné, šlo ale o rozdíl poučný, ba dokonce víc než to, pokud jej člověk poměřoval s onou filosofií, která se tehdy „dělala“. Doba byla, to je třeba přiznat, velice štědrá: Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, ale také Vuillemin, Granger a další nabízeli začínajícím historikům filosofie leccos, co je nutilo klást si otázky ohledně své činnosti. Protože sama historie nebyla díky lidem jako Duby či Le Goff ničím ustrnulým, středověk se pro mladé historiky – ať už k němu přistoupili z jakékoli strany – otevíral v perspektivě oné „vzpurné různorodosti“, kterou Vignaux pokládal za primární téma „historika s filosofickým vzděláním“.[[13]](#footnote-13)

*Vzpurná různorodost*: spojení těchto dvou výrazů lahodilo sluchu. Bylo to ale *poslední* slovo dějin? Po Gilsonovi nastoupil na Collège de France někdo, kdo nebyl medievalista: Martial Gueroult. Ve své nástupní přednášce, nazvané *Dějiny a technologie filosofických systémů* a proslovené 4. prosince 1951, autor spisu *Vývoj a struktura vědosloví u Fichta* (1930) odmítl tehdy obvyklé historiografické kategorie jako „realismus“, „idealismus“ či „kriticismus“ a veškerou filosofii, chápanou zároveň jako jedinečný monument a individuální systém důkazů demonstrujících určité pravdy, charakterizoval s pomocí myšlenky „struktur“ – struktur nikoli obecných, ale „individualizovaných“, „neodlučných od obsahů, jež jsou s nimi spjaty“.[[14]](#footnote-14)

*Struktura*: objevil se pojem, který, jak se zdálo, otvíral novou cestu, umožňující osvobodit medievalistická studia od rozporných historiografických schémat zděděných z osmnáctého a devatenáctého století. Teologická suma, povýšená jakýmsi gestem à la Panofsky na katedrálu vědění, scholastický formalismus a jeho techničnost: cožpak se tohle všechno víc než co jiného nenabízelo gueroultovskému popisu uskutečňování dvojího cíle filosofie – „vystavět monument, dokazovat pravdu“ –, zvláště když Gueroult zmiňoval „podřízenost imanentním zákonům neoddělitelným od forem, do nichž se filosofující myšlení uzavírá, ale zároveň je přitom ustavuje“, a když hovořil o „zákonech a formách, jimž subjekt podléhá bez svého vědomí“?[[15]](#footnote-15) Na konci šedesátých let bylo podle všeho načase, aby se mladý medievalista vrátil ke středověku s pojmovými nástroji své generace, aby se postavil tváří v tvář různorodosti, ať už vzpurné nebo ne, a struktuře, ať už obecné nebo individualizované.

O to jsem se pokoušel od roku 1975, kdy jsem nastoupil na CNRS do Centra pro zkoumání monoteistických náboženství, založeného medievalistou Paule Vignauxem, hebraistou Georgesem Vajdou a specialistou na islám Henri Corbinem. Pokračoval jsem v tom na École pratique des hautes études a na univerzitě v Ženevě, mé druhé filosofické vlasti, až do doby, kdy mi profesorský sbor na Collège de France roku 2012 prokázal tu obzvláštní čest, že mne zvolil na onu katedru Dějin středověké filosofie, jež až na drobnost – adjektivum místo substantiva – nese stejný název jako ta, kterou vedl Étienne Gilson.

Toto srovnání je zničující – včetně stylistického aspektu: v dobách, kdy francouzský sloh devastovaly různé idiolekty a syntaktické výstřednosti, byl totiž Gilson, tehdy jako jediný, schopen dostát nárokům na dobře vystavěnou větu, jasné myšlení a *color rhythmicus*, vkládat do Dunse Scota cosi z Chateaubrianda, zatímco styl tolika dalších připomínal rozpravy Trissotina a Vadia z Molièrových *Učených žen*. Jakkoli je toto srovnání zničující, zároveň nicméně zavazuje, stejně jako mě zavazuje důvěra a velkomyslná podpora ze strany Claudine Tiercelinové, vedoucí katedry Metafyziky a filosofie poznání, vůči níž mají medievalistická studia dvojí dluh, a to jednak za její novátorské práce o Dunsi Scotovi nebo o Dunsi Scotovi a Peirceovi,[[16]](#footnote-16) a jednak za úlohu, kterou sehrála při obnově této katedry. Je pro mne velkou ctí moci v současnosti přispívat po jejím boku k obhajobě jisté představy o přísné filosofii a metafyzice. Mé díky rovněž náležejí Pierru Corvolovi, Michelu Zinkovi, Antoinu Compagnonovi a Jean-Noëlu Robertovi, a nakonec Paulu Veynovi: jejich rady či přátelství mi v různých obdobích pomohly překonat obtížné měsíce.

Dámy a pánové, ke středověku přicházíme s otázkami, abychom nakonec objevili další. Po více než čtyřiceti letech výuky a bádání přiznávám, že většinu z těch, které kladli mí předchůdci, jsem opustil: křesťanskou filosofii, teologii dějin, filosofii náboženství. Naproti tomu se mi s rostoucí naléhavostí vnucovala otázka jiná: jak vůbec *dělat* dějiny středověké filosofie? Nesnáz spočívala zaprvé v povaze samotného předmětu, jímž je středověké myšlení, o kterém se říká, že je rozpolceno mezi rozumem a vírou – Durkheim to označoval jako „drama scholastiky“. A zadruhé spočívá ve statusu samotné disciplíny, totiž dějin filosofie, zpochybňovaných jak ze strany filosofů, tak historiků.

Dnes na to odpovím jednoduše tak, že *dějiny středověké filosofie nelze dělat, aniž přitom děláme samu středověkou filosofii*. Katedra, která byla nyní znovu vytvořena, není žádný kenotaf. Dotyčný předmět existuje a žádá si o právo na život. Pokud jde o filosofii, nechť se Deslandes nebo Le Gendre neurazí, ale středověk není onou nejdelší vsuvkou v dějinách lidského myšlení. Je pravda, že se táhne dlouho: je dokonce ještě delší, než bychom si mohli myslet[[17]](#footnote-17); je také pravda, že ačkoli je jevem bezpochyby centrálním, je zároveň relativně daleko od všeho: avšak jeho hranice jsou právě proměnlivé, anebo spíše závisejí na tom, jakým způsobem se díváme jak na dějiny, tak na filosofii.

Kdy začíná středověká filosofie? A kdy končí? Odpovíte: to je přece jasné, *začíná a končí spolu se středověkem*. To je omyl. Nebo lépe řečeno, závisí to na tom, jakou odpověď dáme na jiné otázky. Historikův středověk, troufám si tvrdit, po dlouhou dobu začínal s pádem Říma, k němuž došlo roku 476 s abdikací Romula Augustula, posledního západořímského císaře, a končil roku 1453 dobytím Konstantinopole Mehmedem II. a pádem východořímské říše. Tento konec středověku, politická a náboženská událost niterně spjatá jak s římanstvím (*Romanitas*), tak s křesťanstvím (*Christianitas*), rovněž z kulturního hlediska vyznačoval začátek období obrody, „Renesance“, podnícené exilem byzantských humanistů do Itálie – alespoň podle scénáře vystavěného Micheletem v jeho kursech na Collège de France v letech 1840-1841 a rozkročeného mezi nostalgií a horoucností.[[18]](#footnote-18) Condillac ještě nepoužívá slovo *Renesance* s velkým písmenem, nýbrž výrazy jako zrození, *naissance*, znovuzrození, *renaissance*, a revoluce, *révolution*, které však stačí i s jejich malými písmeny chápat všechny *společně*, abychom dospěli až k Micheletovi; o vpádu těchto Řeků, díky jejichž přílivu propukne zájem o mrtvé jazyky na úkor jazyků živých, čímž umírají naděje, které dříve probudil Dante, Petrarca nebo Boccaccio, nicméně Condillac soudí zcela jinak než Michelet. Ve svém kursu o logice Condillac píše: „Řekové, ti Řekové, jimž se připisuje obroda (*renaissance*) písemnictví, se rozptýlili po Itálii jako oblak a zastřeli světlo, které se právě rozzářilo.“[[19]](#footnote-19)

Jak vidíme, žádná čistá historická periodizace neexistuje: politické dějiny jsou úzce propojeny s dějinami kulturními, a ty zase s dějinami literatury, které mohou podle téže osnovy utkat dvojí vyprávění se zcela protikladným významem. A stejně tak je tomu samozřejmě s dějinami filosofie. Ve druhém vydání své knihy *Filosofie ve středověku* Gilson klade první hranici „střetnutí křesťanského náboženství s filosofií do druhého století našeho letopočtu, do okamžiku, kdy se objevili konvertité s řeckým kulturním pozadím“.[[20]](#footnote-20) Vyprávění, jež následuje, se potom pouští oněmi třemi cestami, které se *a priori* – ten výraz si zapamatujme – nabízejí křesťanům, jakmile se před nimi objeví *philosophia*: „odsouzení“, „začlenění do nového náboženství“, „využití za apologetickými účely“. Tento scénář by si zasluhoval obsáhlé komentáře, ale nedostatek času mne nutí přejít přímo k mému scénáři.

Středověká filosofie může započít pouze jedinou událostí, jedinou událostí *pro filosofii*: je jí shodou okolností zavření athénské novoplatónské školy křesťanským císařem Justiniánem roku 529, které způsobí, že poslední pohanští filosofové, počínaje Damaskiem a Simplikiem a konče Isidorem z Gazy, odcházejí do exilu v Persii. Téhož roku se v další dosud aktivní novoplatónské škole, totiž škole alexandrijské, započíná v osobě Jana Filopona příklon ke křesťanství, který jeho nástupci rychle dovrší. Zavření, exil, konverze: to je první epizoda. A ta poslední? Podle Ernesta Renana se svět otřese, když „4. dubna 1497 Nicholas Leonicus Thomaeus usedá za katedru na padovské univerzitě, aby *učil Aristotela řecky*“[[21]](#footnote-21): vytvoření katedry filosofie osvobozené od nadvlády arabizované latiny scholastiků, od jejich „bezkrevných kategorií“ a jejich „zběsilého žargonu“ – právě tato událost by značila konec středověku ve filosofii. Tato teze je přesná – chybí jen časový rozvrh kursu, kde by se vyučovala –, je přepjatá, ale přitahuje pozornost na jednu zásadní věc: na příchod řečtiny, a současně s tím i Řecka, tehdy Řecka východního, do Evropy. Další možnou epizodou by bylo založení kateder řečtiny a hebrejštiny – a nezapomínejme ani na katedru matematiky – na Collège de France roku 1530. Třetí epizoda s proměnlivými datacemi: vzestup lidových jazyků jakožto jazyků *vědeckých*. A konečně poslední, která všechny předchozí sjednocuje, spočívá ve společném odvržení latiny, Aristotela a náboženského zákona: o to se snaží Giordano Bruno roku 1584 ve svém spise *Spaccio della bestia trionfante* – *Vyhnání vítězné bestie*.[[22]](#footnote-22) Odpovědí je mu 17. února 1600 hranice zapálená na náměstí Campo de‘ fiori.

Vraťme se na začátek. Pro koho je zavření athénské školy událostí? Pro nás. Nikoli pro východní křesťany, ani pro Latiny. *Ne pro východní křesťany*, kteří již dlouho předtím udělili filosofii křest, když z „filosofie podle Krista“ učinili tu pravou filosofii, ať už se jedná o křesťanský život jako takový nebo o jeho dokonalou formu, totiž život v klášteře.[[23]](#footnote-23) *Ne pro Latiny*, kteří již dlouho mohli spolu s Augustinem říci: „*Verus philosophus est amator Dei*“.

Každá hranice je prostupná. V každé události se skrývá nějaký proces. Protože pro Byzantince, a následně i pro židy a muslimy, byla filosofie „cizí vědou“ – cizí onomu „my“, jež představovala náboženská komunita –, dělat dějiny středověké filosofie znamená dělat dějiny *řady filosofických akulturací*. Kdo říká „akulturace“, říká také „apropriace“, aktivní asimilace, jedním slovem *translatio*, jež znamená zároveň přenesení a překlad; kdo říká „akulturace“, říká také konkurence, soupeření, zavrhování, odmítnutí.

„Prostorový obrat“ (*spatial turn*), k němuž došlo v historii,[[24]](#footnote-24) je pro medievalistu stejně důležitý jako „lingvistický“ a „kognitivistický“ obrat ve filosofii.[[25]](#footnote-25) Tradiční rozčleňování uskutečňované dějinami filosofie musí být nahrazeno historickou geografií vědění. To, co historici v současnosti vypracovávají pod titulem *Místa vědění* – kromě jiného se jedná o zkoumání produkce a cirkulace vědění, o zkoumání „praktik sociability“ nebo materiálních podmínek intelektuální práce –, rovněž nemůže zůstat mimo naše zorné pole. Právě k tomu v mých knihách odkazuje karolínský výraz *translatio studiorum*. Dělat dějiny středověké filosofie v první řadě znamená dělat dějiny antických filosofických textů, jejich forem a žánrů, jejich přežívání, šíření, předávání, reprodukce a četby; znamená to zajímat se o překlady a překladatele, o vytváření korpusů, o utváření kánonů, o instituce, komunity, sociální skupiny a individuality, které k nim nějakým způsobem přispívají; znamená to zajímat se o vztahy, které tito aktéři mezi sebou udržují, o jejich funkci ve společnosti nebo v různých církvích, o jejich ideologii. Mezi zavřením athénské školy a začátkem výuky Leonica Thomaea nenacházíme jen *jeden* „středověk“. Je zde *vícero* způsobů navazování na pozdní antiku, několik změn jazyků – od řečtiny k latině, od řečtiny k syrštině, od syrštiny k arabštině, od arabštiny k hebrejštině, od arabštiny k latině, od hebrejštiny k latině, ale také od latiny k řečtině a od latiny k hebrejštině –, je zde několik fází zlomů, zpětných úprav či předělávek, několik renesancí, návratů či přerušení, a to ve všech možných prostředích či geografických, kulturních, náboženských, institucionálních prostorech, na východě, na západě, v islámských i křesťanských zemích, u nichž musí historik filosofie současně zachovávat jejich vlastní charakteristiky a zachycovat jejich rodové podobnosti: žák Olympiodóra či Štěpána Athénského v šestém století není pařížský scholastik ze století dvanáctého, ale navzdory různosti míst, prostředí a způsobů vyjadřování mají oba jednu pozoruhodnou společnou vlastnost: čtou stejné filosofické texty – Aristotelovy *Kategorie*, Porfyriovu *Isagogé*. Jsou si filosoficky bližší než ti z nás, kdo v současnosti prohlašují, že „je zbytečné číst jakýkoli filosofický článek starší než deset let“.

Úkol uložený historikovi středověké filosofie se může zdát příliš těžký. Jedna věc je jistá, totiž že historik se ho nebude moci plně zhostit, pokud se spokojí s tím, že proti sobě bude stavět „historickou rekonstrukci“ a „rekonstrukci racionální“, anebo „textualismus“ a „kontextualismus“.[[26]](#footnote-26) Ve vztahu k rozlišení, které provedl Quentin Skinner roku 1969,[[27]](#footnote-27) zaujímají dějiny středověké filosofie, tak jak je chápu, svébytné místo. Zaobírají se texty, ale nejde o textualismus ve skinnerovském slova smyslu – o „teorii týkající se výhradně textu“ (textu jako celku a nic než textu) –, neboť se nezabývají textem bez jeho kontextu; nejde ale ani o čistý kontextualismus bez nuancí, pro nějž by zkoumání „kontextových podmínek produkce výpovědí“ stačilo k rekonstrukci jejich původního smyslu. V tomto bodě souhlasím se Skinnerem, stejně jako souhlasím s jeho analýzou různých „mýtů“, jimž je historik zabývající se „výhradně textem“ podle něho vystaven: 1) mýtus doktrín, jenž určitému autorovi zpětně vnucuje jakýsi soubor teoretických zadání definovaný souhrnem povinných témat (*mandatory themes*), která si historik stanoví: „*a pack of tricks we play on the dead*“; 2) anachronismus na základě anticipace (*the mythology of prolepsis*), díky němuž se význam, který dílo mohlo mít pro svého autora, směšuje s dosahem, jehož nabylo až poté; 3) „mýtus koherence“, který interpreta nutí zahlazovat antinomie, rozpory a divergence, jež v tom nebo onom díle působí – je to postup, který mi připomíná metodu souladné či konkordistické exegeze, již filosofové pozdní antiky aplikovali na četbu Aristotela a Platona, již scholastika aplikovala už jen na samotného Aristotela, a poté pozdní scholastika či neoscholastika na Tomáše Akvinského; 4) a konečně mýtus vlivu, proti němuž jsem se roku 1999[[28]](#footnote-28) pokusil postavit pojmy „stopování“ a „stopovatelnosti“.

V témž roce jsem v knize *Umění obecností*, věnované teoriím abstrakce, poprvé použil výraz „filosofická archeologie“,[[29]](#footnote-29) jímž nyní definuji svou práci jako celek, zatímco do té doby jsem ji prezentoval pod dvěma úzce souvisejícími názvy „dějiny korpusů“ a „dějiny sítí“.[[30]](#footnote-30) Slovo *archeologie* implikovalo poukaz k Foucaultovi, který si žádá vysvětlení. Tento výraz zavedl Kant v odpovědi na soutěžní otázku vypsanou Berlínskou akademií: „Jaké skutečné pokroky uskutečnila metafyzika v Německu od dob Leibnize a Wolfa?“ Kant se zde odvážil oxymóra v podobě sousloví „dějiny a priori“,[[31]](#footnote-31) které měl Foucault bezpochyby na paměti, když sám v předmluvě ke *Slovům a věcem* razil výraz „historické a priori“,[[32]](#footnote-32) výraz působící, jak sám později přiznal, „poněkud křiklavým dojmem“.[[33]](#footnote-33) Každopádně to byl právě on, kdo ve své polemice s Georgem Steinerem[[34]](#footnote-34) obnovil kantovskou myšlenku „filosofujících dějin filosofie“ chápaných jako *philosophische Archäologie*, jinak řečeno – v jeho pojetí – jako „dějiny toho, co činí nutnou určitou formu myšlení“. A právě tento její význam přejímám ve své vlastní práci.

Kam až lze konceptuálně a narativně sledovat *zároveň* Gueroulta a Foucaulta? Ta otázka mne zaujala a dosud mne trápí. Zatímco jsem tedy i nadále v Paříži hledal struktury v dějinách, začal jsem se z tohoto důvodu ohlížet i jinam: do jiné rugbyové země, totiž do Anglie, přesněji do Oxfordu, kde v letech 1935-1941 učil jeden filosof, který byl také ve vlastním slova smyslu archeologem – mám na mysli Robina George Collingwooda. Konfrontaci jeho teorie „absolutních předpokladů“ s Gueroultovými „zákony“ a „formami“ na jedné straně a s Foucaultovou *epistémé* na straně druhé – konfrontaci, jejíhož výsledku, přiznejme si to, jsem se tehdy dost obával (nyní již ne) – jsem si nechal do budoucna, ale vypůjčil jsem si od anglického filosofa různé nástroje umožňující praktikovat něco, co jsem považoval za jakousi pragmatickou verzi strukturalismu v oblasti historie, charakterizovanou zaprvé rezignací na věkovité obecné problémy ve prospěch různých komplexů partikulárních a přechodných otázek a odpovědí, a zadruhé přijetím metody *constructive reenactment*, shrnuté výrokem: „Veškeré dějiny jsou opakováním“, *reenactment* nebo, jak to překládá Ricoeur, „znovu-uskutečněním“ (*réeffectuation*)[[35]](#footnote-35) „minulého myšlení, tak jak se vyjadřuje v minulém jednání“ („*All history is a reenactment of past thought as expressed in past action*“[[36]](#footnote-36)). *Reenactment* je anglická a archeologická verze toho, co Heidegger fenomenologicky pojmenovává jako „objektivace v živoucím porozumění“ („*in lebendingem Verstehen*“) – ještě se k tomu vrátím. Konstruktivní znovu-uskutečnění má svůj původní strukturální rozměr, který ovšem strukturalista označí za příliš slabý a ne-strukturalista za příliš silný. Tímto rozměrem je *complex of questions and answers*. Umožňuje, abychom se spolu s Lévi-Straussem nemuseli sklánět před „silou a postradatelností události“,[[37]](#footnote-37) jako bychom stáli v řadě kondolujících, kteří se potom opřekot ženou k východu: ke struktuře. O události myšlení jakožto události nelze tvrdit – jak to naznačovala za našich mladých let jistá interpretace Lévi-Straussovy knihy *Od medu k popelu* –, že se o ní nedá říci nic než to, že se přihodila.[[38]](#footnote-38) Dá se totiž znovu uskutečnit, a tím pádem může znovu podněcovat k myšlení. Zajímavé je, že se nenavrací sama. Protože každé myšlení, následujeme-li Collingwooda, náleží k určitému komplexu otázek a odpovědí, úkol filosofa-archeologa *jakožto archeologa* se nemůže omezit na exhumaci té či oné teze, aby ji zkoumal, hodnotil a diskutoval jako nějaký atom: musí holisticky „znovu-uskutečnit“ svůj původní dotazník a doslova *znovu promyslet onu myšlenku v rámci celku a spolu s celkem, k němuž náleží*.[[39]](#footnote-39) Filosofická archeologie si chce přisvojit nejen výrazy a otázky toho kterého filosofa, ale navíc také jejich uspořádání, jejich „strukturu“ – výraz je Collingwoodův.[[40]](#footnote-40) Co ve skutečnosti znamená komplex otázek a odpovědí, CQR (*complexe questions-réponses*)? Není to nic víc a nic míň než QCM, tedy dotazník s několika odpověďmi (*questionnaire à choix multiples*): rozdíl spočívá v tom, že místo abychom na otázky odpovídali *ano* nebo *ne*, přičemž budeme zaškrtávat příslušné políčko, jako třeba věřící bez příslušnosti???, odpovídáme dvěma řadami argumentů, totiž argumentů na základě textové autority (*per auctoritatem*), a poté na základě rozumu (*per rationem*). Je tedy třeba *znovu uskutečnit* celý soubor otázek a odpovědí se vším všudy, ať je jakkoli komplikovaný nebo zašmodrchaný, a teprve potom k němu můžeme v případě potřeby zaujmout stanovisko, vyvrátit ho, anebo ho dílčím či dokonce celkovým způsobem kritizovat.

Namítnete mi: ale to se přece nedá! A přesto medievalista právě tohle většinu času dělá s každou myšlenkou, kterou oživuje, ba dokonce to dělá *třikrát*: poprvé, když edituje text obsahující soubor otázek a odpovědí – archiv středověkých textů je velkou měrou nepublikovaný; podruhé, když jej překládá – počet lidí schopných číst latinsky se stále zmenšuje; zatřetí, když ho pojmově analyzuje – to je cíl celé hry, ať si o tom ti, kdo proti sobě podle mého názoru příliš mechanicky staví *kulturu komentáře* a *kulturu argumentace*, „*kontinentální*“ a „*analytickou*“ filosofii (či historii), říkají, co chtějí.[[41]](#footnote-41) Tyto aktivity, totiž editovat, analyzovat a překládat, od sebe nelze mentálně odlišit a jsou zapotřebí všechny tři. Editovat znamená především kopírovat. Přepisovat rukopis, toť něco jako číst neviditelnou partituru ve zřetězení znaků a zkratek zapsaných na pergamen. Znamená to vstoupit rovněž do *trvání* díla. V historii existují určité invarianty: přestože rákosové pero bylo nahrazeno notebookem, foliovou stránku o rozměrech 25x16 centimetrů dnes nepřepíšeme rychleji než předtím. Dráha, kterou je třeba projít mezi okem a rukou, je prvním gestem *reenactment*: nelze editovat větu, aniž znovu promyslíme určitou myšlenku – ani tehdy, když se přitom mýlíme.

Středověcí myslitelé jsou nejstaršími Collingwoodovými žáky. Stačí se podívat na filosofický nebo teologický text z pozdního středověku, a uvidíme, že se většinou skládá ze souboru otázek a odpovědí, jež jsou artikulovány na základě přesných argumentačních struktur odpovídajících jistým jasně definovaným pedagogickým postupům, které samy dávají vzniknout úzce propojeným, ale různorodým literárním žánrům: například disputační nebo quodlibetní otázky – univerzitní forma klání, při němž může být otázka mistrovi položená kýmkoli (*a quolibet*) a může se týkat čehokoli (*de quolibet*): seznam by byl dlouhý. Z tohoto procesu se vynořuje disputační, agonistický formát, „různé dynamiky konfliktu a aliance“ mezi konkrétními aktéry a abstraktními aktanty, uvádějícími pohyb pojmu do souladu s určitým společenským procesem.

Za posledních třicet let jsme byli svědky závratného rozkvětu archivů, obohaceného o nové prostředky reprodukce, uchovávání dat a jejich uvádění do oběhu. Lze vůbec toto úžasné nahromadění textů, autorů, témat a událostí ještě nějak konceptuálně prozkoumat? O tom se dá pochybovat. V jistém stadiu *googlizace* dat již „vzpurná různorodost“ nepodněcuje myšlení: zahlcuje náš pohled.

Tato otázka není nová. Zastánce konceptu *emplotment*, toho, čemu se říká „ustavení zápletky“, jež podle Ricoeura „zavádí první epistemický posun mezi událostí, tak jak se přihodila, a událostí, tak jak je vyprávěna, zaznamenána a sdělována,“[[42]](#footnote-42) řekne, že objektivní pole událostí, v němž vypravěč načrtává určitý itinerář, je každopádně „nekonečně dělitelné“: historikovi středověké filosofie tedy v současnosti nehrozí nebezpečí jiné povahy, než jaké mu hrozilo před jedním či ještě spíše dvěma staletími – toto nebezpečí tkvělo a stále ještě tkví v tom, že, jak píše Paul Veyne, historika „pohltí propast infinitesimálního“, pokud „nebudeme vnímat události v jejich zápletkách“.[[43]](#footnote-43) Jiní si kladou otázky ohledně různorodosti samotné, následujíce Arthura Onckena Lovejoye (1873-1962) a jeho knihu *Velký řetěz bytí* (*The Great Chain of Being*), v níž roku 1933 položil základy „dějin idejí“.[[44]](#footnote-44) Tento americký filosof ve své „překrásné knize“ – výraz je od Pierra Bourdieua, z jeho kursu o státu[[45]](#footnote-45) – sestupuje až k tomu, co označuje jako „*unit-ideas*“, tedy k základním jednotkám podílejícím se na konstituci filosofických systémů („*the elements, the primary and persistent or recurrent dynamic units, of the history of thought*“), a vysvětluje, že „přírůstky v podobě něčeho absolutně nového jsou mnohem vzácnější, než se domníváme“, a že historikovým úkolem je tedy nejprve identifikovat „přetrvávající dynamické faktory“, „myšlenky vytvářející jisté účinky v dějinách myšlení“ – hypotézy, implicitní nebo ne zcela projasněné předpoklady, více či méně nevědomé mentální návyky, „dialektické motivy“ působící v myšlení jednotlivce nebo dané generace, a nakonec především principy –, jež je třeba stopovat „ve všech oblastech dějin, kde na nějakém významnějším stupni figurují, ať už se tyto oblasti nazývají *filosofie*, *věda*, *literatura*, *umění*, *náboženství* nebo *politika*“.[[46]](#footnote-46) Dějiny filosofie jsou záležitostí PRINCIPŮ – to je premisa, kterou si filosofická ARCHEologie vypůjčuje z oněch přespříliš hanobených dějin idejí.[[47]](#footnote-47)

Ať už stojíme na straně zápletky, hledání elementárních idejí nebo obojího, akumulace dat v každém případě nepředstavuje nesnáz sama o sobě: archiv není mrtvé úložiště, nýbrž jakási fosilní energie. A právě zde je třeba hledat to, co „umožňuje“ nebo dokonce, následujeme-li Foucaulta, „co činí nutnou určitou formu myšlení“. Historie-narace, kterou nám *energie* středověkého *archivu* podle mého názoru vnucuje, je historií „třetího typu“, kde nezávisle na aktérech, jednotlivcích, skupinách, třídách a „konfliktních silách“ coby aktanty vystupují i principy, distinkce, schémata či pojmové a argumentační struktury. I invarianty mají své dějiny. Struktury se transformují. Samy události mají své trvání.

Forma myšlení, kterou se zabývám, je moderním propojením pojmů subjektu, *agens*, já a osoby. Hlavním tématem mé výuky na Collège de France bude tedy tato „archeologie subjektu“, jejíž základy položila publikace knih *Zrození subjektu* (2007), *Hledání identity* (2008) a přímo dnes dopoledne *Dvojí revoluce*.[[48]](#footnote-48) Jak a proč se ze „subjektu“, tedy ze substance či pasivního substrátu, v Aristotelově ontologii nositele akcidentů, stal pod označením „já“ lidský subjekt jednání? To je vůdčí otázka, otevřená nietzscheovskou kritikou „pověry logiků“ a „gramatické zvyklosti“, která způsobuje, že naše aktivity připisujeme jakožto rozličné predikáty *subjektu, o němž se domníváme, že má sám sebe ve své moci* (*sujet supposé s’avoir*, podle trochu pozměněného Lacanova výroku). To je rovněž bod, ve kterém se cesta filosofické archeologie kříží s tím, co Heidegger vypracoval pod názvem „kritická destrukce“ (*kritische Destruktion*) a „dekonstrukce“ (*Abbau*) – *dekonstrukce*, jejíž dějiny bude jednoho dne třeba načrtnout, abychom ji jako moderní bratři Lumièrové mohli samu dekonstruovat.[[49]](#footnote-49) Celá ta věc po pravdě řečeno není nijak nová. První skutečné rozpracování pojmu „dekonstrukce“, který v současnosti dobyl celý svět, poté co nejdřív dobyl severoamerické katedry *French Studies*, a pak pařížská ministerstva, je navrženo už ve freiburském kursu z letního semestru 1920, nazvaném *Fenomenologie názoru a výrazu*.[[50]](#footnote-50)

Heidegger vychází z určité diagnózy „současné filosofické situace“, jejímž cílem je fenomenologické vypracování „teorie utváření filosofických pojmů“ (*eine Theorie der philosophischen Begriffsbildung*), a předkládá přesný popis *Abbau* jakožto „osvobození“ vedoucí k jistému pojetí dějin a podmínek možnosti *Geistesgeschichte* neboli „duchovní historie“. *Historické* filosofie – tak jako hovoříme o *historických* událostech – mají status „faktů“ jen v rámci „živoucího filosofického uchopení“ (*in lebendiger philosophischer Erfassung*). Podobné uchopení, které odpovídá touze vydat se „na širé moře“, „ins Freie“, osvobodit se od takzvaných „epigonských“ dějin, v nichž se k sobě jen přičítají „systémy“ a „hlediska“, se uskutečňuje prostřednictvím *Abbau*. Dekonstrukce směřuje k tomu, abychom se „osvobodili od neautentické tradice, jež se nám vnucuje“,[[51]](#footnote-51) a abychom „obstrukční pojmy“ znovu přivedli *k jejich počátku*, což nám umožní „vyčistit“ si cestu vedoucí „k věcem samým“.[[52]](#footnote-52) Jedná se o filosofický akt, jenž se včleňuje do praktického horizontu určité formy filosofie: fenomenologie.

V letech 1930-1940, když je Heideggerův rozchod s fenomenologií dovršen, postupuje destrukce tradiční ontologie místo „dějinám bytí“ (*Geschichte des Seins*). Klíčovým výrazem zde již není *návrat k počátku*, nýbrž slova jako *změna, proměna, permutace, transformace*: *Wandeln* a *Verwandlung*. V kursu z letního semestru 1934 – *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (*Logika jako otázka po bytnosti řeči*), původně ohlášený pod titulem *Der Staat und die Wissenschaft* (*Stát a věda* – kdo máš uši, naslouchej!) – se klade následující otázka: „Co znamená, že člověk je subjektem? Co znamená ‚subjekt‘? Jak se dospěje k takovémuto kladení lidského bytí? (*Was heißt, der Mensch sei Subjekt? Was bedeutet ‚Subjekt‘? Wie kommt es zu dieser Ansetzung des menschliches Seins?*)“.

Tato otázka je otázkou archeologie subjektu. Heideggerova odpověď odkazuje k proměně (*Verwandlung*), k naprostému obrácení významu, kterého na prahu moderní doby doznala slova *subiectum* a *obiectum*, k převrácení (*Umkehrung*), díky němuž nabyla významu přesně opačného než je ten, jaký měla ve středověku – neboť scholastici slovem *subiectum* označovali věc mimo mysl, tedy právě to, co dnes nazýváme „objektem“, a slovem *obiectum* označovali mentální reprezentaci, kterou v současnosti nazýváme výrazem „subjektivní“. Odtud druhá otázka: „Jak a jakou cestou se dospělo k onomu převrácení základních filosofických pojmů, a co toto převrácení znamená? (*Wie und auf welchem Wege kam es zu dieser Umkehrung der Fundamentalbegriffe der Philosophie, und was bedeutet sie?*)“[[53]](#footnote-53)

Archeologie subjektu se znovu táže právě na tohle. Jakou odpověď přináší? Kurs v tomto roce, nazvaný *Inventio subiecti. Vynález moderního subjektu*, nastíní první přibližnou odpověď, přičemž zároveň započne archeologickou kritiku teze, kterou Heidegger předložil roku 1941 v *Metafyzice jakožto dějinách bytí* a podle níž pojmy *subiectum* a *ego*, subjektivnost a jáství (*Ichheit*), nabyly totožného významu *poprvé* u Descarta.[[54]](#footnote-54)

*Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus*: Někdejší Řím už je jen jméno, podržujeme si jen prázdná jména, napsal kolem roku 1140 Bernard z Cluny v básni *O pohrdání světem* (*De contemptu mundi*). Nejsem o tom vůbec přesvědčen. Roma, Řím, anebo, řečeno s Umbertem Ecem, Rosa, růže, zajisté přetrvává díky svému jménu, ale toto jméno není prázdné: mezi slovy a růžemi existují myšlenky.

Dějiny *myslícího subjektu* se vpisují do obrysu středověkého čtyřúhelníku, v němž se skládají, v němž na sebe navzájem odkazují nebo se zřetězují čtyři otázky. Dvě z nich se přímo týkají myšlení: 1) *Kdo myslí?* – jinak řečeno: Kdo je ten, který myslí ve mně? Je to moje vlastní já (*my Self*), jak to řekne Locke, anebo „ono“ či „on“; *auf Deutsch*: „*es*“, jak to řeknou Lichtenberg a po něm Schelling, když reformulují karteziánské *cogito* v neosobní podobě výroku „*Es denkt in mir*“, ono to ve mně myslí, podobně jako říkáme „*Es regnet bei mir*“, prší u mě. 2) *Jaký je* subjekt *myšlení?* – jinak řečeno: co je to něco, ta věc, *res*, *Ding*, *aliquid*, jež ve mně myslí?[[55]](#footnote-55) Tyto dvě formulace, které můžeme nebo nemusíme pokládat za ekvivalentní, jsou těsně spjaty s dvěma dalšími otázkami onoho čtyřúhelníku, otázkami stejně starými jako filosofie: *Kdo jsem*? *Co je člověk*? Tyto čtyři otázky ve svém vzájemném zahrnování mohou sloužit jako *dotazníkový* formulář pro otázku subjektu myšlení „jako takovou“ a načrtávat její „historické *a priori*“.[[56]](#footnote-56) Tato struktura či spíše toto „teoretické schéma“ se nenastolilo samo od sebe ani naráz. Otázka subjektu myšlení několikrát změnila smysl, podobně jako pojmy označované výrazem *subjekt*. Stejně je tomu se třemi ostatními otázkami. Po celou dobu pozdního středověku *se tento dotazník rozšiřoval*. Vyvíjel se v sepětí s vývojem modelů *psyché* (duše). Proč? Protože 1) v průběhu dvou velkých polemik ve třináctém a čtrnáctém století – „averroistických polemik“ o jednotě intelektu a „tomistických polemik“ o jednotě či mnohosti substanciálních forem – se objevily *nové otázky*;[[57]](#footnote-57) 2) psychologie doznala jistých hlubokých změn, jako například – ve čtrnáctém století – nahrazení aristotelského pojmu „smyslového vnímání“ pojmem „intelektu“ nebo „intuitivního poznání jednotlivosti“; 3) ve vědě o duši, která se ve spise *De anima* soustřeďuje na intelekt, průběh myšlení a poznání, se stále větší prostor začal věnovat analýze „emocí“ (které Aristotelés přisuzoval „složenině“ těla a intelektu: *koinon[[58]](#footnote-58)*).

Odtud *nový problém*: *existuje jeden jediný subjekt myšlení, vnímání a emocí*? Alternativní verze tohoto problému zní: *Kdo říká „já“ ve výroku „já myslím“, „já vnímám“, „já zakouším“*?[[59]](#footnote-59) Je to jeden a týž subjekt, který říká „já“, když říká „já myslím“, „já vidím“ a „já cítím bolest“? Jde stále o stejné já? O koho nebo o co se pokaždé jedná? O duši? O tělo? O složeninu? O osobu jakožto subjekt spojení duše a těla? Tento nový problém tvoří přechod mezi pozdním středověkem a klasickým obdobím, mezi averroistickými polemikami a novým souborem diskusí, jejž představují polemiky „karteziánské“. Jedná se o problém *jednoty člověka*. A s tímto problémem *se dotazník opět rozšiřuje*.

Když si mistři ze čtrnáctého století kladou otázku, zda je člověk, tedy tělo a duše, (jedním) jsoucnem na základě akcidentu (*ens per accidens*) nebo zda je (jedním) jsoucnem sám o sobě (*ens per se*), formulují tím otázku, kolem níž se budou točit polemiky, které roku 1641 začali vést utrechtští kalvinističtí aristotelici proti Descartovi.[[60]](#footnote-60) Osa Averroes-Descartes je pro dějiny subjektu-agens zcela zásadní. Sledovat tuto osu znamená vybudovat několik „zápletek“. Heideggerovská autostráda dějin bytí není jedinou cestou, kterou se archeologie musí pustit. Jsou zde i jiné itineráře. Archeologie subjektu nemůže být prosté vyprávění o *jedné* (pre)historii karteziánsko-kantovského subjektu v *jedné* scholastické“ či dokonce „starověké a středověké“ tradici. *Existují-li jiné itineráře*, pak proto, že existují i *jiné destinace* – Reid spíše než Descartes, Brentano spíše než Kant –, a tedy také *jiné tradice*, které budeme postupně odkrývat.

Kam kráčí středověká filosofie? Kráčí tam, kde *je* filosofie. A naopak je tam, kam filosofie *kráčí*. Stala se středověkou až poté, co středověk odezněl; když byl středověk ještě *saeculum modernorum*, „století“, tj. „éra“ moderních, tedy těch, kdo v něm žili, jednalo se docela prostě jen o filosofii. V současnosti kráčí tam, kam se *musí* ubírat ten nebo ta, kdo chce objasnit (*relater*), tj. uvést ve vztah (*mettre en relation*) její dějiny: do Córdoby nebo do Vídně, ale také do Paříže nebo Edinburghu, těchto dvou nových Athén, jedněch francouzských za dynastie Valois, jedněch britských během *Scottish Enlightenment*.[[61]](#footnote-61) Na zkoumání „prostorových dynamik moderní filosofie“, vedené v rámci *Sociology of Philosophies*,[[62]](#footnote-62) mohou *mutatis mutandis* navázat i medievalisté. Archeologie subjektu nás v každém případě zavede *do prostoru stejně jako do času*, od Chalkedonského koncilu (451) ke skotské filosofii osmnáctého století, k rakouské filosofii století devatenáctého a nakonec, doufám, k *dekonstrukci dekonstrukce* – *Tahafut-al-Tahafut*, *Destructio destructionis* na prahu třetího milénia, tedy k jakémusi averroistickému projektu pro postmodernismus. Bude to dlouhá cesta. Při cestování člověk stárne: na cestovatele přece jen trochu tlačí čas.

Pane předsedo, dámy, pánové, drazí kolegové, milí přátelé, spěchu, s jakým chce cestovatel tuto cestu započít, se tedy vyrovná jen jeho touha důstojně sloužit instituci, která čtyřiašedesát let po odchodu Étienna Gilsona učinila nečekané, ale pro svého recipienta úchvatné rozhodnutí obnovit na Collège de France katedru Dějin středověké filosofie.

1. „Jediná povinnost, kterou dějinám dlužíme, spočívá v jejich přepsání“. O. Wilde, *Intentions* (1891). Fr. překlad *Intentions*, přel. P. Néel, Paris, Le livre de poche 2000, s. 145-146. [↑](#footnote-ref-1)
2. A.-F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie où l’on traite de fon origine, de fes progrès et des diverfes révolutions qui lui font arrivées jufqu‘à notre tems*, sv. III, Amsterdam, François Changuion 1756, s. 269-270. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vytříbený portrét tohoto muže a jeho díla načrtává Louis Mayeul Chaudon (1737-1817) v knize *Nouveau Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des talents, des vertus, des forfaits, des erreurs etc.; depuis le commencement du monde jusqu‘à nos jours*, sv. III, Caen, G. Le Roi, 6. vydání 1786, s. 158-159. [↑](#footnote-ref-3)
4. G.-C. Le Gendre de Saint-Aubin, *Traité de l’opinion ou Mémoires pour servir à l’histoire de l’esprit humain*, sv. I., Paris, Briasson-Vienne, Briffaut 1735, s. 141-142. [↑](#footnote-ref-4)
5. Srv. Z. Kaluza, „Les étapes d’une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482“, in: A. Le Boulluec (ed.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Ed. Du Cerf 1996, s. 297-317. [↑](#footnote-ref-5)
6. V. Le Clerc, *Discours sur l’état des Lettres*, in: V. Le Clerc a E. Renan, *Histoire littéraire de la France au XIVe siècle*, sv. I, Paris, Michel Lévy, 2. vydání, 1865, s. 358-359, připomíná, že toto připoutání bylo zároveň obecným opatřením proti krádeži („silnými zámky a klatbou“) a jenom „občas“ se jednalo o „trest uvalený na podezřelá díla“. Ohledně *libri incatenati* viz v současnosti M.-H. Jullien de Pommerol, „Livres d’étudiants, bibliothèques de collèges et d’universités“, in: A. Vernet (ed.), *Histoire des bibliothèques françaises*, sv. I: *Les Bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530*, Paris, Promodis 1989, s. 93-111. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cituji překlad Amable-Guillauma-Prospera Brugièra de Barante (1782-1866), in: *Histoire des ducs de Bourgogne de la maison de Valois*, sv. XII, Paris, 1824-1826, s. 167-168. Jean-Baptiste-Louis Crévier (1693-1765), *Histoire de l’Université*, sv. IV, Paris, 1761, s. 364, je blíž latinskému originálu, který lze číst v edici L. Thuasneho, in: *Roberti Gaguini Epistole et orationes*, sv. I, Paris, Émile Bouillon 1903, s. 248-249. [↑](#footnote-ref-7)
8. E. Dubarle, *Histoire de l’Université, depuis son origine jusqu‘à nos jours*, sv. I, Paris, J. L. J. Brière 1829, s. 311. V *Pojednání o stavu písemnictví*, prvním svazku knihy *Histoire littéraire de la France au XIVe siècle*, napsané společně s Ernestem Renanem (cit. dílo, s. 359), Victor Le Clerc výsměšně shrnuje: „Co se týče univerzit, pouze německý národ přijal toto povolení číst knihy nominalistů s velkou radostí; *ale možná byly potom čteny méně, než když byly zakázány a zamčeny*“. [↑](#footnote-ref-8)
9. Srv. Condillac, *Histoire moderne*, kniha VIII, kap. VII, *De la scholastique, et par occasion, de la manière d’enseigner les arts et les sciences*, *Oeuvres complètes*, sv. XII, Paris, Lecointe & Durey & Tourneux 1822, s. 279-303. [↑](#footnote-ref-9)
10. É. Gilson, „Le Moyen Âge et le naturalisme antique“, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, č. 7, 1932, s. 5-6. [↑](#footnote-ref-10)
11. É. Bréhier, „Y a-t-il une philosophie chrétienne?“, in: *Revue de métaphysique et de morale*, roč. 38, č. 2, 1931, s. 162 [s. 133-162]. Ohledně celé kontroverze viz G. B. Sadler, *The 1930s French Christian Philosophy Debates: Relevance, Present Condition, Brief History and Main Positions*, Catholic University of America Press 2011. [↑](#footnote-ref-11)
12. K přesnému shrnutí debaty mezi Vignauxem a Gilsonem, její geneze, její povahy a hlavních témat viz P. Vignaux, „Philosophie chrétienne et théologie de l’histoire“, in: *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, coll. „Études de la philolophie médievale“ 1976, s. 55-68. [↑](#footnote-ref-12)
13. Srv. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 3. vyd., 2004, s. 94-95: „Historik s filosofickým vzděláním se musí bát přílišného sjednocování a systematizování; je třeba, aby ponechával na světle vzpurnou různorodost“. [↑](#footnote-ref-13)
14. M. Gueroult, *Leçon inaugurale au Collège de France. Chaire d’histoire et technologie des systèmes philosophiques*, Paris, Collège de France 1952, s. 24 a 33. Srv. C. Giolito, *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*, Paris, L’Harmattan 1999, s. 136. [↑](#footnote-ref-14)
15. M. Gueroult, *Leçon inaugurale au Collège de France, cit. dílo*, s. 23. [↑](#footnote-ref-15)
16. Srv. „L’influence scotiste dans le projet peircien d’une métaphysique comme science“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, roč. 83, č. 1, 1999, s. 117-134. [↑](#footnote-ref-16)
17. Srv. J. Le Goff, *Un long Moyen Âge*, Paris, Tallandier 2004. [↑](#footnote-ref-17)
18. Srv. J. Michelet, *Cours au Collège de France*, vyd. P. Viallaneix ve spolupráci s O. A. Haacem a I. Tiederem, Paris, Gallimard 1995, 2 svazky. Ohledně okolností, smyslu a dosahu vynálezu „Renesance“ viz knihu Luciena Febvra *Michelet et la Renaissance*, Paris, Flammarion 1992, v níž jsou přetištěny Febvrovy kursy na Collège de France z let 1942-1943. Srv. mimo jiné C. Gaspard, „Les cours de Michelet au Collège de France (1838-1851)“, in: *Le Cours magistral XVe-XXe siècle. Histoire de l’éducation*, č. 120, 2008, s. 99-112. [↑](#footnote-ref-18)
19. Condillac, *Cours d’études*, VI, XX, 1, in: *Oeuvres philosophiques*, sv. II, Paris, PUF, coll. „Corpus général des philosophes français“, 1948, s. 173. Viz v tomtéž smyslu *Histoire moderne*, IX. kniha, *De l’Italie*, kap. IX, *De l’état des arts et des sciences en Italie, depuis le Xe siècle jusqu’à la fin du XV siècle*, *Oeuvres complètes*, sv. XII, cit. dílo, s. 431-432. [↑](#footnote-ref-19)
20. É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris, Payot 1999 (1. vydání 1944), s. 9. Co se týče týchž problémů periodizace, totiž podle filosofa *nebo* podle historika (tentokrát ohledně kontinuity/zlomu ve XIII.-XIV. století), viz recenzi Luciena Febvra, „Histoire des idées, histoire des sociétés. Une question de climat“, *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, č. 2, 1946 (1. ročník), s. 158-161. [↑](#footnote-ref-20)
21. E. Renan, *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Michel Lévy, 2. vyd., 1865, s. 385. Roku 1497 benátský senát vskutku vytváří pro Thomaea profesorský stolec, aby mohl učit Aristotela na základě řeckého textu. Srv. D. De Bellis, „La vita e l’ambiente di Niccolò Leonico Tomeo“, *Quaderni per la storia dell‘Università di Padova*, č. 13, 1980, s. 37-75. Připomeňme, že Padova v té době byla – podle Renanova výroku – „Benátskou Latinskou čtvrtí“. [↑](#footnote-ref-21)
22. Srv. G. Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, vyd. G. Aquilecchia, úvod N. Ordine (Giordano Bruno, *Oeuvres complètes* V/1-2), Paris, Belles Lettres 1999. [↑](#footnote-ref-22)
23. Srv. A.-M. Malingrey, *„Philosophia“. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C*., Paris, Klincksieck 1961; s komentářem A. Guillaumonta in: *Revue de l’histoire des religions*, roč. 164, č. 2, 1963, s. 244-246. [↑](#footnote-ref-23)
24. Srv. A. Torre, „Un ‚tournant spatial‘ en histoire? Paysages, regards, ressources“, *Annales. Histoire, sciences sociales*, č. 5, 2008 (63. ročník), s. 1127-1144. [↑](#footnote-ref-24)
25. „Lingvistický obrat“ má pro medievalisty rovněž zásadní význam: započal se průkopnickou knihou J. Joliveta *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin 1969, a zůstává pro výzkum středověké filosofie jednou ze základních os. Srv. I. Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, coll. „Des travaux“ 2004. [↑](#footnote-ref-25)
26. K těmto pojmům srv. R. Rorty, „Quatres manières d’écrire l’histoire de la philosophie“, in: G. Vattimo (ed.), *Que peut faire la philosophie de son histoire?*, Paris, Seuil 1989, s. 58-94. [↑](#footnote-ref-26)
27. Q. Skinner, „Meaning and understanding in the history of ideas“, *History and Theory*, roč. 8, č. 1, 1969, s. 3-53. [↑](#footnote-ref-27)
28. A. de Libera, „Le relativisme historique. Théorie des ‚complexes questions-réponses‘ et ‚traçabilité‘“, *Les études philosophiques*, č. 4, 1999, s. 479-494. [↑](#footnote-ref-28)
29. Již roku 1996 jsem nicméně použil výraz *archeologický* k definování metody a záměru svých výzkumů ohledně univerzálií. Srv. *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil 1996, s. 26-27 (2. vydání coll. „Points“ 2014, s. 29-30): „Naše pojetí dějin nebude nic obětovat (…) ‚zpětnému pohybu pravdy‘. To, co je pro nás důležité, má povahu *archeologickou*: chceme vysvětlit, jak se středověké myšlení setkalo se sítí pojmů, teoretických objektů a problémů, z nichž coby jednu ze svých možných figur vydobylo problém univerzálií; jak se ustavilo to, čemu historiografie říká ‚nominalismus‘ a ‚realismus‘; na jakých přetrvávajících pojmových schématech vystavěli středověcí filosofové své chápání aristotelského myšlení a vytvořili si svou představu o platonismu.“ [↑](#footnote-ref-29)
30. Srv. A. de Libera, „Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médievale“, in: Kolektiv, *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, coll. „Folio Essais“ 2000, s. 552-587. [↑](#footnote-ref-30)
31. Srv. I. Kant, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetze Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deustchland gemacht hat?*, in: *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, sv. XX, 1941, s. 341. Fr. překlad: *Quels sont des progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf?*, in: *Oeuvres philosophiques*, sv. III, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade“ 1986, s. 1284. [↑](#footnote-ref-31)
32. K tomuto pojmu viz J.-F. Courtine, „Foucault lecteur de Husserl. L’*a priori* historique et le quasi-transcendental“, *Giornale di Metafisica*, č. 29, 2007, s. 211-232. [↑](#footnote-ref-32)
33. Srv. M. Foucault, *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Praha, Herrmann a synové 2002, s. 194. [↑](#footnote-ref-33)
34. Foucaultova odpověď na „The Mandarin of the Hour Michel Foucault“, *The New York Times Book Review*, č. 8, 28. únor 1971, s. 23-31. K celé záležitosti viz „Foucault répond“, *Dits et écrits*, sv. II, 1976-1988, Paris, Gallimard, coll. „Quarto“ 2001, s. 219 a násl. [↑](#footnote-ref-34)
35. Srv. P. Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, coll. „L’ordre philosophique“ 2000, s. 366 a 495-496 (o Collingwoodovi a *znovu-uskutečnění* minulosti v přítomnosti). [↑](#footnote-ref-35)
36. Srv. W. H. Dray, *History as Re-Enactment: R. G. Collingwood’s Idea of History*, Oxford, Clarendon Press 1999, s. 150. Ve Drayově formulaci se slučují dvě hlavní Collingwoodovy myšlenky: *reenactment* a stále opakovaná teze, podle níž „*all history is the history of thought*“. Ke genezi těchto dvou tezí srv. R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London/Oxford/New York, Oxford University Press 1970; fr. překlad G. Le Gaufey, *Toute histoire est l’histoire d’une pensée. Autobiographie d’un philosophe archéologue*, Paris, EPEL, coll. „Des sources“ 2010. [↑](#footnote-ref-36)
37. C. Lévi-Strauss, *Od medu k popelu (Mythologica II)*, přel. H. Beguivinová, Praha, Argo, s. 405: „Aby byl životaschopný, celý výzkum zaměřený ke strukturám se v první řadě sklání před silou a postradatelností události“. [↑](#footnote-ref-37)
38. C. Backès-Clément, „L’événement: porté disparu“, *Communications*, č. 18, 1972, s. 154 [s. 145-155]. [↑](#footnote-ref-38)
39. K pojmu *reenactment* viz R. G. Collingwood, *The Idea of History*, vydal a úvodem opatřil J. Van der Dussen, Oxford, Oxford University Press 1993, s. 282-302. Ke Collingwoodově filosofii dějin, historickému relativismu a reenactment viz C. Kobayashi a M. Marion, „La philosophie de l’histoire de Collingwood: rationalité, objectivité et anti-réalisme“, in: C. Nadeau (ed.), *La philosophie de l’histoire au XX siècle. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, Québec, Presses l’Université Laval 2007, s. 119-164. [↑](#footnote-ref-39)
40. Výraz *struktura* se objevuje už v kanonickém popisu CQR a při zavedení rozlišení mezi „výrokovou logikou“ a „logikou otázek a odpovědí“, in: *An Autobiography*, cit. dílo, s. 37; fr. překlad s. 60-61. [↑](#footnote-ref-40)
41. K vyváženému pohledu na věc viz P. Engel, „Retour aval“, *Les études philosophiques*, č. 4, 1999, s. 453-463; C. Panaccio, „Philosophie analytique et histoire de la philosophie“, in: P. Engel (ed.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF 2000, s. 325-344; K. Mulligan, „Sur l’histoire de l’approche analytique de l’histoire de la philosophie: de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes“, in: J.-M. Vienne (ed.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin 1997, s. 61-103, a nověji T. Sorell a G. A. J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2005. [↑](#footnote-ref-41)
42. P. Ricoeur, „Le retour de l’événement“ *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, roč. 104, č. 1, 1992, s. 29 [s. 29-35]. [↑](#footnote-ref-42)
43. P. Veyne, *Jak se píšou dějiny*, přel. Č. Pelikán, Červený Kostelec, Pavel Mervart 2010, s. 52 (překlad upraven). [↑](#footnote-ref-43)
44. A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. The William James Lectures delivered at Harvard University, 1933, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press 2001 (22. vydání); 1. vyd. 1936, 2. vyd. 1964. Roku 1940 Lovejoy založil *Journal of the History of Ideas*. [↑](#footnote-ref-44)
45. P. Bourdieu, *Sur l’État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil 2012, s. 472-473. [↑](#footnote-ref-45)
46. A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit. dílo, s. 15; srv. kritiku Q. Skinnera, „Meaning and understanding in the history of ideas“, cit. dílo, s. 9. [↑](#footnote-ref-46)
47. K obhajobě Lovejoye srv. C. Knight, „Unit-ideas unleashed: a reinterpretation and defence of Lovejovian methodology in the history of ideas“ *Journal of the Philosophy of History*, č. 6, 2012, s. 1-23. [↑](#footnote-ref-47)
48. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, sv. I, *Naissance du sujet*, Paris, Vrin 2007; sv. II, La *Quête de l’identité*, Paris, Vrin 2008; sv. III/1, *La double révolution*, Paris, Vrin 2014. [↑](#footnote-ref-48)
49. První veřejně promítaný film bratrů Louise a Augusta Lumièrů, *Pokropený kropič* (1895), trval 49 vteřin: dekonstrukci dekonstrukce si vychutnáme déle. [↑](#footnote-ref-49)
50. „Destruktion“ se objevuje už v prvních *Grundprobleme der Phänomenologie*, v kursu, který Heidegger vedl ve Freiburgu v zimním semestru 1919/1920, vyd. Hans-Helmuth Gandner, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1993, *Gesamtausgabe* (GA) 58, s. 139 (k pojmu „*Abbauen*“ srv. s. 147). [↑](#footnote-ref-50)
51. Srv. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. Claudius Strube, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1993, GA 59, s. 5. [↑](#footnote-ref-51)
52. Podle výrazů užitých v marburském kursu ze zimního semestru 1923/24, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, § 20, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1994 (2. vyd. 2006), GA 17, s. 118; *Introduction à la recherche phénoménologique*, přel. A. Boutot, Paris, Gallimard 2013, s. 135. [↑](#footnote-ref-52)
53. Srv. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. G. Seubold, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1998, GA 38, s. 145; *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, přel. F. Bernard, Paris, Gallimard 2008, s. 172. [↑](#footnote-ref-53)
54. Srv. *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, in: *Nietzsche*, sv. II, ed. B. Schillbach, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1997, GA 6.2, s. 434; „La métaphysique en tant qu’histoire de l’être“, in: *Nietzsche*, sv. II, přel. P. Klossowski, Paris, Gallimard 1971, s. 348. K jemnější formulaci této teze, zahrnující současně Kanta a Leibnize, viz druhé *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1975, GA 24, s. 178; *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, přel. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard 1985, s. 159. [↑](#footnote-ref-54)
55. Jinak řečeno: „Toto ‚Já‘ nebo toto ‚On‘ nebo toto ‚Ono‘ (věc), jež myslí“, tento „transcendentální subjekt myšlenek = x“, který podle Kanta „poznáváme pouze prostřednictvím myšlenek, jež jsou jeho predikáty“. [↑](#footnote-ref-55)
56. Toto schéma je zavedeno in: A. de Libera, *Naissance du sujet*, cit. dílo, s. 188-208. Znovu se opakuje in: A. de Libera, *La Quête de l’identité*, cit. dílo, s. 22, 31, 199, 253 a 367. [↑](#footnote-ref-56)
57. Viz tamt., s. 205-228. Ohledně intervencí Magisteria proti jednotě substanciální formy v letech 1270-1280 viz L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l’université de Paris (XIIIe – XIVe siècles)*, Paris, Belles Lettres 1999, s. 21-52. [↑](#footnote-ref-57)
58. K tomuto tématu viz H. Lagerlund a M. Yrjönsuuri (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dortrecht/Boston/London, Kluwer (edice „Studies in the History of Philosophy of Mind“, sv. 1) 2002; S. Knuuttila (ed.) *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press 2004. [↑](#footnote-ref-58)
59. Srv. J.-B. Brenet, „Moi qui pense, moi qui souffre. L’identité du composé humain dans l’anti-averroïsme de Pierre d‘Auriole et Grégoire de Rimini“, in: O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet, de saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, coll. „Bibliothèque d’histoire de la philosophie“ 2007, s. 151-169. O latinském averroismu viz J.-B. Brenet, *Les Possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*, Berlin/Boston, De Gruyter, coll. „Scientia Graeco-Arabica“ 2013. [↑](#footnote-ref-59)
60. O utrechtském sporu viz A. de Libera, *La double révolution*, cit. dílo, s. 87-133. [↑](#footnote-ref-60)
61. O Edinburghu, „britských Athénách“ a „Světoměstě“ viz S. Van Damme, *A toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, coll. „L’Univers historique“ 2014, s. 163-169 a 173-195. [↑](#footnote-ref-61)
62. Srv. R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Exchange*, Cambridge, Mass, Harvard University Press 1998. [↑](#footnote-ref-62)