

ROZŠÍRIŤ MINULOSŤ, PREHLBIŤ PRÍTOMNOSŤ

RÉMI BRAGUE, I. Parížska univerzita, Paríž

Rémi Brague je profesorom na Parížskej univerzite I. Jeho najvýznamnejšími prácami sú *Aristote et la question du monde* (Paris, P.U.F. 1988) a *Europe, la voie romaine* (Paris, Critérion 1992). *Stat' obsahuje aj ďalšie údaje o jeho živote a diele.*

Dúfam, že sa mi podarí nehovoriť len vo svojom vlastnom mene, ale aj v mene mnohých ďalších, ktorí by mohli hovoriť podobne a možno i lepšie, ak to práve nerobia v tomto zborníku. Môžem v to len dúfať, lebo urobiť viac by neznamenal dať slovo tomu, kto ho nemá, ale naopak zobrať mu ho s tvrdením, že budem hovoriť za neho. Hovorím teda bez toho, aby som niekoho k niečomu zaväzoval, pokúšam sa však opísať svoj zámer. Nie som jediný a už vôbec nie najlepší z tých, ktorí sa podujali na túto úlohu. Nemôžem ich tu všetkých vymenovať, no práve na ich obhajobu musím začať tým, že sa sám predstavím.

Životná dráha. Moja kariéra sa z hľadiska svojho vonkajšieho vývinu ničím neodlišuje od bežnej dráhy univerzitného profesora. Po absolvovaní ENS (1967) a agregácii (1971) som štyri roky vyučoval na technickom lýceu, dvanásť rokov som strávil na pôde CNRS (Národné centrum pre vedecký výskum) a od roku 1988 pôsobím na univerzite. Ak nie exemplárne, tak prinajmenšom nezvyčajné je však rozšírenie môjho záujmu z gréckej filozofie, ktorú som počas dvoch šťastných rokov vyučoval v Dijone, na filozofiu arabskú, ktorá je teraz ťažiskom môjho vyučovania na Parížskej Univerzite I. Nie že by bol pohyb po prúde niečím výnimočným, veď odborník na Descarta prirodzene dospeje k Leibnitzovi a Malebranchovi - tak, ako sa odborník na Kanta dostane k nemeckému idealizmu. No môj prípad je zvláštny tým, že som od antického Grécka prešiel k štúdiu stredoveku, ktorý je prevažne židovský a islamský (používa hebrejčinu alebo arabčinu) a len v oveľa menšej miere latinský a byzantský.

Moje prvé výskumy pod vedením P. Aubenqua boli teda venované klasickým gréckym mysliteľom, ktorými som sa zaoberal i vo svojich univerzitných prácach. V roku 1978 to bol doktorát tretieho cyklu o Platónovi [1], neskôr zbierka skôr filologických esejí [2] a v roku 1986 štátny doktorát o Aristotelovi [3]. Súbežne s týmto nie práve originálnym postupom sa už desať rokov čisto amatérsky zaujímam o židovskú filozofiu, ktorú prednáša pán C. Touatim (EPHE, sekcia V), predovšetkým o Maimonida.¹ Zbežná znalosť hebrejčiny, v ktorej sú ich diela dostupné a v ktorej boli i sú naďalej najčastejšie čítané, na to však nestačila. Táto takzvaná "tibbonidská" hebrejčina, pomenovaná podľa slávnej rodiny prekladateľov, je totiž len kalkom syntaxe a často i slovníka arabčiny, na preklady z ktorej bola i vytvorená. Pre lepšie pochopenie prekladov a neskôr i pre možnosť čítať pôvodné diela som musel zvládnuť základy

¹ Pozri môj preklad [4].

arabčiny, preto od roku 1985 navštevujem "Langues O" (Inštitút východných jazykov v Paríži).

Štúdium jazyka nemožno oddeliť od štúdia obsahu čiže filozofických diel, ktoré nám sprístupňuje. Čítanie stredovekých židovských filozofov nás prirodzene privedie k ich islamským učiteľom. Maimonida určite nemožno pochopiť bez al-Farabiho, jeho vykladačov a kritikov zas bez Averroa. V žiadnom prípade však nemožno pôsobenie filozofov, ktorí žili v kultúrnej sfére islamu, zúžiť len na úlohu prostredníkov. I oni sú rozhodne hodní štúdia zameraného čisto na ich dielo. Môj predchodca pán P. Thillet mi umožnil premeniť na povolanie to, čo bolo doposiaľ len mojou veľkou záľubou, a odvtedy prednášam o autoroch ako al-Farabi a Averroes, ale aj o menej známych textoch, ako sú *Aristotelova teológia*, diela Raziho a Ibn Tufaya alebo listy (vlastne akýsi druh encyklopédie) "Úprimných bratov".

V súvislosti s dráhou, ktorú som prešiel, si kladiem tri otázky, postupujúc pritom od všeobecného k jednotlivému: Prečo dejiny filozofie? Prečo stredovek? A prečo židia a moslimovia?

PREČO DEJINY FILOZOFIE?

Chvála nádenníkov. Rád by som začal obhajobou istej predstavy dejín filozofie. Predstavy, ktorú mám nevyhnutne pred očami, keď snívam o tom, ako by mala vyzerat' moja vlastná práca. Preto musím začať rehabilitáciou "nádenníkov" či tých, ktorých za nich pokladajú. Nemožno poprieť, že aspoň vo Francúzsku je inštitúcia filozofie zaľudnená prevažne historikmi filozofie. Tí sa síce občas uchádzajú o uznanie, často zaslúžené, no nikdy sa neobjavujú v popredí scény. Ak sa im to aj podarí, nie je to vďaka ich historickým prácam, ale skôr vďaka osobnejším dielam. Historici ako takí sa odsúvajú na podradnú, prípravnú priečku "robotníkov filozofie" (Nietzsche). To však neznamená, že na zaradenie medzi filozofov stačí o niečo neskôr kradnúť výsledky ich práce a viac či menej čestne ich prikrášať, ako to tak radi robia naši "intelektuáli"...

Načo sa teda "lopotiť", ak mám ďalej rozvíjať robotnícku metaforu, nad textami prečítanými v origináli a podrobenými textovému rozboru i interpretácii v historickom kontexte? Aby sme si boli (viac menej) istí, že sa nám nezávisle od storočia, v ktorom žijeme, dostal do rúk skutočne ten, ktorého študujeme, a nie text, ktorý pred storočím či dvoma vytvoril nejaký filológ, prípadne nutne aproximatívne dielo prekladateľa, ktorý tiež tvoril podľa predsudkov svojej doby? Ak dovoľíte, použijem hudobnú metaforu, ktorá okrem iného dáva slovu "interpretovať" jeho pravý význam. Je lepšie hrať na husliach ako na klavíri. Klavirista si totiž svoj nástroj neladí sám a musí vopred predpokladať, že tóny budú správne. My však musíme podobne ako huslista predtým, než sa odvážime interpretovať, navodiť ten pravý význam. Tomu, kto sa odhodlá na takúto prácu, nesmie chýbať trpezlivosť a odvaha. Vzdávam úctu všetkým tým, ktorí to podstupujú a ktorých tu nemôžem vymenovať. Tým, ktorí mínajú svoj čas v našich absurdných knižniciach a znášajú blahosklonnosť samozvaných "mysliteľov", a to všetko v jedinej nádeji, že možno niekoľkým generáciám ich práca prinesie úžitok.

Pri takomto druhu práce by bolo ideálne prirodzene dospieť k interpretácii založenej súčasne na dobrej znalosti textu i kontextu a schopnej postihnúť zjavné i skryté

filozofické témy diela. Aj keď dejiny filozofie nesiahajú až do takých sfér, predsa podľa mňa aspoň zabezpečujú v intelektuálnom živote tej-ktorej krajiny istú hygienu či dokonca akúsi políciu... Políciu tajnú, ktorá nikdy nedvíha hlas a ktorá si len zriedka-keď dovoľí odhaliť, no ktorá dokáže v očiach mnohých vyzdvihnúť i znemožniť rečníkov, ktorí ju navonok prekríčili.

Ich pozitívnym prínosom je to, že stanovujú minimálne kritériá získania uznania pre tých, čo chcú situovať v dejinách nejaký filozofický problém. Nevyhnutným predpokladom, ktorý v ich očiach musí splniť každý uchádzajúci sa o slovo, je základné historické poznanie, ktoré človeku umožňuje vymaniť sa z pričasto omieľaných schém. Ak by napríklad niekto o známom Descartovom výroku "ako páni a vládovia Prírody" povedal, že pochádza z *Princípov filozofie* (a nie zo šiestej časti *Rozpravy o metóde*, ako to je v skutočnosti), vystavil by sa podozreniu, že o modernej technike dokáže povedať len známe banality.

V negatívnom zmysle dejiny filozofie zamedzujú intelektuálnemu terorizmu. Ten rozdeľuje pojmy na "dobré" a "zlé", prípadne od mien filozofov odvodzuje adjektíva a žiada nás, aby sme sa v súvislosti s nimi zaradili, pričom máme na výber len dve možnosti - "pre" a "proti", zaradiť sa, alebo sa vzbúriť. Dejiny filozofie naopak pristupujú k dielam mysliteľov z hľadiska ich jedinečnosti. Nachádzajú v nich odtienky, dokonca vnútorné napätie, vďaka ktorému sa stávajú veľkými. Vďaka nim sa môžeme stať žiakom ich autora a zachovať si k nemu pritom pružný a prezieravý vzťah a nemusíme sa k nemu len slepo pripojiť, alebo si veľkého mysliteľa privlastniť s cieľom skryť sa za neho.

Tak, ako má každý filozof svoju vlastnú vedu (spomeňme si na Bachelarda, ktorý túto myšlienku prekrútil vo výroku, že každý vedec má svoju vlastnú filozofiu), má každý skutočný alebo domnelý filozof svoju predstavu o dejinách filozofie. Uskutočňovať ju začína odkrývaním jej odtienkov a jej očistením od vžitých schém. Takýto prístup je obojstranne prospešný. Zamedzuje odsúvaniu mysliteľov minulosti na úroveň ešte nesmelých predchodcov súčasných mód, naproti tomu nás núti vnímať problémy v ich kontinuite a relativizuje hlučné novinky. Zabráňuje tomu, aby si myslitelia vytvárali raj, v ktorom by sa im všetko to, čo si majú myslieť, ponúkalo v úplnej priehľadnosti, na druhej strane zakazuje hľadať akýsi "prvotný hriech myslenia", počnúc ktorým sa vraj všetko kazilo.

Pochopiť svoju dobu. A predsa dejiny filozofie nie sú nikdy samoúčelné. Ak ten, kto sa im venuje, zostáva naďalej filozofom, má neustále na pamäti svoje filozofické poslanie, ktoré nespočíva v rekonštituovaní minulosti, či dokonca v utíkaní sa k zašlému svetu, ale v pochopení svojej doby. Je dôležité uvedomiť si, že keď sa filozof venuje dejinám filozofie, nespúšťa z očí ani túto úlohu. Cieľom historického osvojovania si minulosti nie je totiž nič iné ako hlbšie porozumieť prítomnosti. Ak ste nadobudli dojem, že tu oslavujem erudíciu, určite to nie je preto, že by som sa ja sám považoval za jej nositeľa. Chcem tu len vyzdvihnúť všetkých tých, ktorí sa snažia nájsť prostriedky, ktorými by súčasnosť premietli do svetla historických súvislostí.

Mnoho príslušníkov mojej generácie sa vydalo za tým cieľom. Sú medzi nimi moji dávni priatelia i ľudia, ktorých som na spoločnej ceste stretol len nedávno. Pre nás

všetkých bol výsledok rozhodovania medzi filozofiou a dejinami filozofie vopred jasný. Nie preto, že by sa filozofia zužovala len na svoje dejiny a nám nezostávalo nič iné než návrat k štúdiu odteraz uzavretej minulosti. Dôvodom bola práve nevyhnutnosť poskytnúť zámeru, ktorý mal byť autenticky filozofický, šancu úplne sa rozvinúť. A aby sa nám to podarilo, potrebovali sme sa presvedčiť o tom, čo si skutočne myslíme, a nenechať v sebe nevedomky pôsobiť myšlienky získané z neidentifikovaných, teda neprehodnotených tradícií. To je to spoločné minimum, ktoré si moja generácia popri osobnejších variáciách osvojila pri čítaní dejín metafyziky podľa Heideggera.

Pochopiť prítomnosť. Lenže prítomnosť je pojmom premenlivým. A to nielen ako každý *shifter* podľa dialektiky siahajúcej až do čias Aristotela alebo Hegela, ale tiež preto, že sa situuje do referenčného rámca, ktorý môže mať rozličný záber. Prítomnosť môže znamenať v postkomunizme, v povojnových rokoch, v novoveku, v ére kresťanstva, v štvrtohorách atď. Je úlohou historika ukázať všetky tie dvere, ktoré sa za nami zavreli, niekedy tak veľmi ďaleko, že už ani nemôžeme začuť ich buchnutie. Historik filozofie tiež musí nechať opäť zaznieť myšlienky, ktoré vládnu nášmu uvažovaniu často bez toho, aby sme si to uvedomovali. Žijeme po Wittgensteinovi a fenomenológii, ale tiež po Nietzsche, po Kantovi, Descartovi, po kresťanstve, po Grékoch a dokonca po "axiálnom veku" (Jaspers). Všetkých filozofov zaoberajúcich sa dejinami zamestnáva rovnaká vec - prítomnosť. Rozdielny je len ich odstup, s ktorým však nazerajú na ten istý predmet s cieľom lepšie ho vystihnúť.

To, o čom treba premýšľať teraz, je výsledkom rozhodnutí, ktoré môžu spadať do bližšej či vzdialenejšej minulosti a ktoré predovšetkým neboli ani jedinými možnými a možno ani tými najlepšimi. Pokus o ich obnovenie môže teda spôsobiť ich rozklad. Dejiny filozofie vo svojej praxi odmietajú to, čo by sme mohli nazvať "semerocentrizmom", teda priznávanie centrálného postavenia dnešku, ktoré vyplýva z vplyvu neodvratnej perspektívy, skutočnej transcendentálnej ilúzie. Ide o chronologický variant toho, čo H. Blumenberg nazýva "nostrocentrismom".

Dejiny filozofie však vystríhajú predovšetkým pred "modernitou" ako zaklínadlom, ktoré je súčasne riešením, a naberajú chápať ju ako problém. Práve preto, že ide o našu dobu, zasluguje si kritiku. A kritiku o to prísnejšiu, že má na svojej strane silný predsudok, ktorý si udržiavame voči tomu, čo je podľa nás "nami". Toto mi ostalo v pamäti zo stretnutí so vzrušujúcim a provokujúcim dielom Lea Straussa, s ktorým stále diskutujem [5].

Než sa staneme "rozhodne modernými" (Rimbaud) alebo "antimodernými" (Maritain), musíme o modernite získať isté poznanie. To však predpokladá, že dokážeme odolať pokušeniu vidieť ju len v podobe, v ktorej sa nám sama ponúka, napríklad ako "emancipácia" alebo "osvietenstvo". Hlavne sa však treba vyvarovať nešíkvnosti, s akou sa hypostazuje naivný obraz demokracie (navrhol by som pre ňu označenie komiksová) a používa názov politického režimu, ktorý je bezpochyby najmenším zlom spomedzi tých, s ktorými máme skúsenosti, ako kritérium na meranie vzdialenosti myšlienky od pravdy.

Samotná modernosť sa skladá z rôznych "vln". Ani jeden z domnelých prelomov, ktoré prináša, nesmieme brať doslovne, a to ani z hľadiska ich skutočnej existencie, ani z hľadiska ich opodstatnenosti. Boli naozaj také radikálne? Vyvolala ich naozaj

nedostatočnosť toho, čo im predchádzalo? "Legitimita novoveku" (znovu H. Blumenberg)² je otázkou, ktorú treba ponechať otvorenú. Vzhľadom na legitimitu príbuzenstva a prevzatého dedičstva. Ale tiež, čo sa týka vnútornej koherencie novovekého projektu, v ktorom už dlhší čas badať prvky vnútornej dialektiky, ktorá môže viesť k jeho sebazničeniu.

Prečo stredovek? Na poli dejín filozofie láka stredovek ako predmet skúmania viacerými zvláštnosťami. V prvom rade je to tak trochu turistická príťažlivosť jeho veľkých rozmerov, obdobie desiatich storočí (čo je o dve menej ako trvanie gréckej filozofie od Thalesa po Damascéna, no o šesť viac ako obdobie filozofie novovekej), totiž okamžite vzbudzuje dojem rozsiahleho priestoru, ktorý treba prebádať. Keď k západnej Európe pridáme islamský svet až po Avicennu, pre ktorého boli obyvatelia Bagdadu "obyvateľmi Západu", tento dojem sa len posilní a navyše získa exotický rozmer.

Odborníci na stredovek, aspoň francúzski, pritom tiež pociťujú akési zdravé zadosťučinenie z toho, že stoja pred rehabilitáciou niečoho zanedbávaného, ba vnímajú to ako čaro zakázaného ovocia. Situácia vo Francúzsku sa odlišuje od situácie v Nemecku, Taliansku, Anglicku a dokonca i od belgických podmienok. Z dôvodov, ktoré sú samé osebe predmetom historických štúdií, bolo stredoveké myslenie vo Francúzsku veľmi dlho oblasťou, ktorej neznalosť bola najmenej zahanbujúca a pritom vystavovaná na obdiv s najväčšou drzosťou. Rodiaca sa Republika si ho priniesla ako nočnú moru z veku temnôt, s ktorým definitívne skoncovala. Oficiálni filozofi Tretej republiky mali o dejinách myslenia predstavu, ktorá vylučovala z racionálnej oblasti... a zo skúšobných otázok v rámci "agregácie" všetko to, čo mohol vyprodukovať "teologický vek".

Najlepší z našich súčasníkov sa naučili zamiesť si pred vlastným prahom a prestať označovať prejavy výlučne moderného barbarstva za "stredoveké". Napriek tomu je stredoveké myslenie príliš často námetom vžitých a beztretných výmyslov najhrubšieho zrna. Úlohou historika je zničiť ich, čo nerobí si pritom žiadne ilúzie. Tak som sa i ja ako mnohí iní predtým mnou zabával prepichovaním stokrát znovu vypustenej bubliny, podľa ktorej stredoveké ponímanie sveta so Zemou ako stredom vesmíru údajne zabezpečovalo človeku lichotivé čestné miesto, z ktorého ho bezcitne vyhnal Kopernik. Poukazoval som na to, že centrálné umiestnenie v rámci kozmológie koncentrických sfér je najnižším bodom, ku ktorému sa zbiehajú všetky nečistoty sveta. Pobyt na tomto vesmírnom smetisku teda nie je cťou, ale práve naopak ponížením. Opustenie geocentrického modelu zďaleka neznamená ranu ľudskému narcizmu, ale lichotivé povýšenie ľudstva [7].

Skoncovanie s čiernou legendou nás ale neoprávňuje uveriť snu o zlatom veku. I romantický a novotomistický sen o stredovekom kresťanstve ako organickom a bezkonfliktnom zriadení bol napokon zavrhnutý. Treba však pripomenúť, že v súčasnosti sa naopak začína objavovať zlatá legenda o tolerantnom a multikulturálnom stredovekom Stredomorí, ktoré sa niekedy spája s Cordóbou. Na takýchto snoch býva vždy kus pravdy, veď napokon možno ich spriadať s tými najlepšími úmyslami. Treba k nim však pristupovať opatrne a nezabúdať napríklad na to, že Cordóba, ktorá sa v tomto

² Pozri môj článok [6].

zmysle dost' podobá rovnako ospevovanej Viedni zo začiatku storočia, predovšetkým posielala do vyhnanstva mysliteľov, ktorí sa v nej nerozvážne narodili...

Úlohou historika je skôr prispieť k triezvemu pohľadu na dejiny myslenia. V tomto zmysle nie je stredovek žiadnou výnimkou, rovnako ako napríklad "grécky zázrak", ktorý musíme dôkladne zbaviť mýtov. Na druhej strane si však stredovek vyžaduje dvojnásobnú intelektuálnu disciplínu - už sám jeho názov predpokladá totiž historiografiu poznačenú ideológiou. Musíme teda začať premiestňovaním historických schém, až kým nespochybníme opodstatnenosť rozdelenia, ktoré vyčleňuje istý vek ako "stredný", ako obdobie latencie medzi dvoma vrcholmi.

Stredovek sa takto stáva zaujímavým pozorovacím bodom s výhľadom na starovek i novovek a napomáha preklenúť ich konfrontačný vzťah. O to viac to platí pre civilizácie, akými sú islam alebo judaizmus, ktoré nepoznajú "prechodné" obdobie, stredný vek.

PREČO AJ ŽIDIA A ARABI?

Pre priečne dejiny. Ak sa teraz na stredovek zahľadíme zo synchronného pohľadu, ukáže sa nám naliehavá potreba dejín, ktoré by neboli len lineárnymi, ale aj priečnymi. To, čo nazývame dejinami filozofie, sú v prevažnej väčšine prípadov dejiny toho, o čom sa premýšľalo v Grécku a neskôr v latinskom kresťanstve, ktoré dnes voláme Európou. Mali by sme začať porovnávať kultúrne tradície nielen vo vnútri toho istého rodokmeňa. Ani tie najvydarenejšie pojednania o dejinách filozofie to však nerobia. Najčastejšie sa pri téme stredoveku obmedzia na zhodnotenie textov, ktorých vplyv pomáha vysvetliť genézu európskych filozofov od Alberta Veľkého cez Tomáša Akvinského k Eckhartovi. V tejto súvislosti sa študuje Avicenna, Averroes alebo Maimonides, o niečo menej Ibn Gabriel (Avicebron). Je to správne a prispieva to hlavne k lepšiemu pochopeniu týchto filozofov, no vyrovnáva sa tým tiež istý dlh. Nikdy totiž nedokážeme vyjadriť, za čo všetko európske myslenie vďaka svojim židovským a arabským prameňom.³ Ako každé iné myslenie, ani európske myslenie totiž nepochádza samé zo seba.

Takéto štúdie prameňov však do prúdu, ktorý pokladajú za dominantný, nezaraďujú niektoré rozsiahle oblasti. Ide o hlavné diela al-Farabiho či Ibn Bajju, spomedzi židovských filozofov okrem Maimonida takmer všetko ostatné, Saadiom Gaonom a Jehudom Halevim počínajúc a postmaimonidovcami (Gersonides, Crescas atď.) končiac. Tento zvyšok sa teda buď úplne ignoruje, alebo - a to je paradoxne možno ešte horšie - sa zatláča do okrajových oblastí, ktoré zdobí nálepka "islamská filozofia" alebo "židovská filozofia". Je pozoruhodné, že sa tieto dve adjektíva v porovnaní s adjektívom "kresťanský" používajú hojnejšie. V dvadsiatych a tridsiatych rokoch vyvolal pojem "kresťanská filozofia" slávny spor. Podobnú kontroverziu by sme dopriali i týmto dvom náboženstvám, lepšie by sa totiž odlišilo pravdivé od nepravdivého.

Pravdou je, že každá tradícia má svoju, síce nie absolútnu, no aspoň relatívnu nezávislosť. Treba ju teda chápať v jej vlastných termínoch bez vnášania cudzích pojmov. Výnimku tvoria prípady, v ktorých možno nájsť istú historickú filiáciu. Platí

³ Pozri [8].

to napríklad o Židoch, ktorí predtým, než sa ich intelektuálne centrá presídlili z islamského Španielska do kresťanského Provensálska, spolunažívali s moslimami a používali ich pojmy. Ich diela pochádzajúce z tohto obdobia možno teda dať do súvislosti s dielami moslimov. Treba sa naopak vyvarovať pokusov interpretovať ich na základe kresťanských koncepcií, akou je napríklad koncepcia viery. To si budeme môcť dovoliť až pri mysliteľoch neskoršieho obdobia, ktorí žili v kresťanskej zemi.

Nepravdivým je naopak pohľad zužujúci filozofické diela na ich rozmer, pôvod alebo kontext zakotvený v danej náboženskej sfére. Takéto zúžené ponímanie neplatí, nech ide o judaizmus, islam alebo kresťanstvo. Niektoré z rozhodnutí, ktoré tieto diela predpokladajú, sa môžu v konečnom dôsledku k nemu viesť, no nikdy nie priamo a často v dosť vzdialených súvislostiach, ako je tomu napríklad v logike. Diela musíme čítať tak, ako sa samé prezentujú, teda so zreteľom na ich výlučne filozofický zámer. Dokonca i myslitelia snažiaci sa o apologetiku dokázali od seba odlíšiť jednotlivé úrovne. Vidno to u Crescasa, ktorý uvádza čisto filozofické argumenty proti Aristotelovej fyzike, aby až vzápätí ukázal, že biblia dané fenomény vystihuje lepšie.

Naša generácia i generácie budúce stoja pred nesmierne náročnou úlohou - opätovne začleniť do dejín filozofie židovských a islamských mysliteľov. Nestačí však jednoducho pridať monografie o nich k tým, ktoré už boli napísané o filozofoch európskych. Bolo by treba navyše rozšíriť rámce dejín filozofie a v prvom rade si uvedomiť, že boli vytvorené na mieru európskeho myslenia. Bolo by treba súčasne zachytiť spoločný pôvod a vzájomný odklon týchto filozofií spôsobený ich pôsobením v rôznych kultúrnych prostrediach. Skúmanie osudov filozofie (gréckeho pôvodu) po jej asimilácii odlišným svetom pomáha zistiť, aké zárodoky v sebe nosila. Neoddeliteľnou súčasťou každého myslenia sú dejiny jeho recepcie. Takéto skúmanie umožňuje navyše pochopiť, že v prijímajúcim prostredí prevládali špecifické problémy, ktoré vystúpia zreteľnejšie pri porovnaní s prostrediami s inými záujmami.

A práve v tomto duchu som začal pracovať na *Úvode do porovnávacieho výskumu stredovekej filozofie*. Nedá sa povedať, že by som mal nejakú veľkú chuť napísať takúto knihu. Skôr sa toho obávam, pretože erudíciu, akú by si takéto dielo vyžadovalo, by som v tom lepšom prípade mohol dosiahnuť až po mnohých rokoch. Mám však veľkú chuť niečo si o tom *prečítať* a doposiaľ sa nikto, dokonca ani tí, čo mali na to predpoklady (mám na mysli predovšetkým S. Pinesa, ktorý nás opustil koncom roka 1989), na takúto prácu nepodujal...

Pre každú náboženskú oblasť by bolo treba zohľadniť jednotlivé významy, ktorými slovo "filozofia" získava situovanosť filozofickej činnosti (sociálne postavenie filozofa, vzdelávacie inštitúcie, jeho odmietavý alebo súhlasný postoj k vládnej moci), vzťah filozofickej činnosti k tým "druhým" (náboženstvo, teológia, mystika, veda, politika) a problémy prijímané z kontextu tejto činnosti. Filozofické diela príslušnej náboženskej oblasti by sa mali hodnotiť z pohľadu ich možných zdrojov, používaných jazykov a ich literárnych žánrov. Tým by sa uľahčilo pozorovanie rôznych spôsobov pretvárania spoločného gréckeho prameňa a vplyvov, niekedy i vzájomných, medzi prúdmi pochádzajúcimi z toho istého prameňa.

Kto sme? Od univerzitného filozofa podobne ako od každého občana sa očakáva, že sa zapojí do diskusií o aktuálnych otázkach, no na rozdiel od "intelektuála" len v medziach svojich kompetencií. V tejto súvislosti sa mi zdá, že si diskusie o Európe vyžadujú filozofické zamyslenie nad podstatou zarážajúceho kultúrneho fenoménu, ktorý tvorí jej základ. Je to podľa mňa mimoriadne naliehavá potreba, ak sa má nevyhnutný "dialóg" medzi kultúrami začať na zdravom základe. Ak všeobecné dejiny filozofie majú za cieľ pomôcť nám pochopiť našu vlastnú modernitu, obchádzka vedúca cez stredovek je zaujímavá tým, že nám pomáha lepšie si uvedomiť našu vlastnú kultúru ešte pred jej vyústením do modernity.⁴

Poznanie islamu je nepochybne užitočné v rámci dialógu medzi severom a juhom v celosvetovom i čisto francúzskom meradle. No nestačí poznať len islamské náboženstvo, považované za zdroj postojov a mentalít, ktoré nemožno ignorovať; musíme poznať i filozofické myslenie, ktoré sa rozvíjalo v islamských krajinách. Všeobecne sa tvrdí, že po Averroesovej smrti sa jeho vývin úplne zastavil. Podľa Corbina sa táto filozofia preniesla do Iránu v podobe avicenizmu s výrazným teozofickým akcentom. Faktom však nezávisle od týchto hypotéz zostáva, že si filozofia v minulosti našla v islame svoje miesto, a preto nemožno a priori vylúčiť ani možnosť jej oživenia v budúcnosti.

Istá znalosť a reflexia neeurópskych kultúrnych svetov je podľa mňa nevyhnutná aj ad intra, aby európsky svet lepšie pochopil sám seba a sám sebe sa ukázal ako nesamozrejмый, ba priam čudný. Užitočnosť židovskej a islamskej tradície možno z tohto pohľadu odôvodniť dvoma spôsobmi.

Na jednej strane porovnávanie nie je činnosťou, ktorá sa vykonáva zvonku. Z porovnávaní s indickou filozofiou sa napríklad zrodili majstrovské diela komparatívnej filozofie. India však mohla európske myslenie ovplyvniť až v neskoršom, zrelom štádiu jeho vývoja. V skutočnosti sme dnes v súvislosti s možnými indickými vplyvmi u Plotina omnoho zdržanlivejší, ako bol kedysi Bréhier. Keď však naopak porovnáme stredovekých kresťanov so židmi či moslimami toho istého obdobia, iba objasníme ich skutočné stretnutie. Filozofické tradície sú súmerateľné, pretože už predtým mali možnosť merať sa navzájom. Maimonides sa skutočne odvolával na al-Farabiho, svätý Tomáš skutočne čítal Maimonida, Avicennu a Averroa. Naopak židovskí filozofi neskoršieho obdobia ako Gersonides alebo Crescas s veľkou pravdepodobnosťou poznali vtedajšiu scholastiku. Stačí rozšíriť skúmanú oblasť a predstaviť si možné kontakty, ktoré sa nikdy neuskutočnili - napríklad kontakt medzi arabskými encyklopedistami a školou zo Chartres.

Na druhej strane nie sú tieto tradície od seba príliš vzdialené. Môžeme napríklad celkom ľahko ukázať, že čínske myslenie sa od európskeho značne odlišuje. Porovnanie dvoch veľmi blízkych oblastí si však vyžiada viac citu, no prinesie i presvedčivejšie výsledky. V každej z takýchto dvoch oblastí mohlo napríklad dôjsť k rôznemu prenosu a premenám toho istého kultúrneho dedičstva. Platí to pre stredoveké svety, v ktorých súvisle zaznieva spoločný podtón. V náboženstve je to ten istý prorocký monoteizmus odvolávajúci sa na Abraháma, v kultúre rovnaké helénske dedičstvo, prejavujúce sa

⁴ Pozri môj článok [9].

i vo filozofii používaním rovnakých základných aristotelovských nástrojov kombinovaných s rôznymi aspektami novoplatonizmu.

Práve na tomto podklade sa objavia charakteristické črty Európy vyznačujúce sa vyhnaným vzťahom ku kultúrnej a náboženskej minulosti. Tento problém som načrtnol v článku publikovanom v roku 1992, ktorý sa pri prekladoch korigoval a rozširoval [10]. Európsky je podľa mňa vzťah sekundárnosti vzhľadom na prameň (náboženský alebo kultúrny), ktorého vonkajškosť sa udržala. Rimania, ktorí v istej etape svojich dejín hľadali svoje kultúrne referencie u Grékov, poskytujú historickú paradigmatu alebo mýtus postoja, ktorý nazývam "rímskym". Po Ríme sa i Európa vždy dokázala vzdať sna o asimilácii zdroja, z ktorého však nikdy neprestala čerpať a nanovo sa k nemu vracala. Helenizmus pre ňu totiž nikdy nebol, tak ako pre Byzanciu, pokračujúcou tradíciou. Svätá kniha jej dominantného náboženstva si neoddeliteľne privlastnila knihu judaizmu. Veľkosť islamu spočíva naopak v tom, že dokázal presadiť a ďalej rozvíjať celé výseky gréckeho poznania, no nevýhodou bolo, že sa asimilovali naraz. Na rozdiel od islamu kresťanstvo pripojilo k svojmu Písmu Písmo starovekého Izraela a urobilo z nich jeden nedeliteľný celok. Islam zas tvrdí, že vo svojej svätej knihe zachoval všetko autentické zo zjavení, ktoré ju predchádzali a ktorých literárna podoba prešla rukami židov i kresťanov, ktorí ich strážili.

Projekty. Moja filozofická práca sa začala formovať mojim doktorátom [3]. Jeho podtitul, možno smiešne dlhý, ale nemohol som sa mu vyhnúť, naznačuje problém, ktorý ma zamestnáva - sklbenie antropológie s kozmológiou. Od Heideggera som prevzal myšlienku, podľa ktorej je pojem "sveta" vo fenomenologickom zmysle toho, "v čom" sme, odkedy sme "prišli na svet", hluchým miestom gréckeho myslenia. Na príklade Aristotela ukazujem, ako sa absencia tohto pojmu, nepriamo pozorovateľná na viacerých miestach systému, prekrýva tým, že sa funkcia ontologického modelu pripisuje tomu, čo je vo svete, dokonca tomu, čo je vo svete najsvetskejšie: vesmírnej sfére ako zahŕňajúcej všetko to, čo je prítomné.

Ťažko povedať, na čom pracujem teraz. Filozofická činnosť je diktovaná svojím predmetom, nie vôľou toho, kto sa jej oddáva. Zostáva teda dobrodružstvom, ktoré nemožno dopredu naplánovať. Okrem spomínaného plánovaného úvodu k porovnávaciemu štúdiu stredovekých filozofií môžem spomenúť len tri ďalšie otvorené námety.

Len v krátkosti spomeniem prácu skôr filologickú, ktorou je anotovaný preklad Themistiovho výkladu knihy *Lambda* Aristotelovej *Metafyziky* s komentárom. Úplné znenie tohto textu gréckeho vykladača (IV. storočie n.l.) sa k nám dostalo len v hebrejčine a v podobe niekoľkých arabských fragmentov. Text je zaujímavý týmto nezvyčajným prenosom, no prirodzene aj svojím obsahom. Túto Aristotelovu "teologickú" knihu Themistios pochopil ako celkový obraz o aristotelovskom svetonázore. Boh, myšlienka myšlienky tu z titulu Zákona sveta obsahuje i myšlienky všetkého, čo je.⁵

Pracujem tiež na knihe, ktorú možno nazvem s jasnou narážkou na Prvý list Korinským (I, 20), "Múdrosť sveta". Bude akýmsi pokračovaním môjho doktorátu, no jej problematika by vychádzala z obdobia pred Aristotelom, teda z Platóna, ale

⁵ Pozri prvý náčrt v [12].

a odmietanie ignorovania židovského a moslimského sveta. Nie som ani prvý, ani jediný a ani najlepší z tých, ktorí tento postup presadzujú. Som však presvedčený, že jeho naliehavú potrebu som nezačal pociťovať iba ja a že nie som jediný, kto dúfa v možnosť využiť jeho výsledky.

LITERATÚRA

- [1] BRAGUE, R.: *Le Restant. Supplément aux commentaires du "Ménon" de Platon*. Paríž, Vrin et Les Belles Lettres 1978.
- [2] BRAGUE, R.: *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*. Paríž, P.U.F. 1982, 1995.
- [3] BRAGUE, R.: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paríž, P.U.F. 1988.
- [4] STRAUSS, L.: *Maimonide. Essais recueillis et traduits*. Paríž, P.U.F. 1988.
- [5] BRAGUE, R.: *Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss*. In: *Revue de métaphysique et de morale* 1989, s. 309-336.
- [6] *La galaxie Blumenberg*. In: *Le Débat*, č. 83, január-február 1995, s. 173-186.
- [7] BRAGUE, R.: "Le géocentrisme comme humiliation de l'homme", *Herméneutique et ontologie (Mélanges en l'honneur de P. Aubenque à l'occasion de son 60e anniversaire)*. Paríž, P.U.F. 1990, s. 203-223. Doplnené nemecké vydanie: *Geozentrismus als Demütigung des Menschen*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie I*, 1994, s. 2-25.
- [8] DE LIBERA, A.: *Penser au Moyen Age*. Paríž, Le Seuil 1991, kap. IV: *L'héritage oublié*.
- [9] "Das Studium der mittelalterlichen Philosophie als Teil einer Besinnung auf die europäische Kultur". In: A. Speer (vyd.): *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters, Kölner Universitätsreden*, č. 75, 1994, s. 53-65.
- [10] BRAGUE, R.: *Europe, la voie romaine*. Paríž, Critérium 1992, 2. doplnené vydanie, ib., 1993. (Praha, Ped. fak. Univ. Karlovy 1994).
- [11] RODRIGO, P.: *La valeur herméneutique du manque*. In: *Critique*, č. 540 (máj 1992), s. 391-403.
- [12] "Le destin de la 'pensée de la pensée' des origines au début du Moyen Age". In: T. de Koninck a G. Planty-Bonjour, (vyd.): *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Paríž, P.U.F. 1991.
- [13] *The Body of the Speech. A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus' Monologue*. In: D. O'Meara, (vyd.): *Platonic Investigations*. Washington D.C., The Catholic University of America Press 1985, s. 53-83.
- [14] *Cosmos et éthique: la fin d'un modèle*. *Acta Institutionis Philosophiae et Estheticae*. Tokyo, diel XII (1994), s. 53-64; "L'homme du monde".
- [15] KEMP, P. (vyd.): *Monde et mondanéité, (Problèmes philosophiques d'aujourd'hui)*, 3). Kluwer, Dordrecht 1995.
- [16] *My humble self. La redécouverte du moi dans l'humilité*. In: T. de Koninck a L. Morin, (vyd.): *Urgence de la philosophie*. Québec, Presses de l'université Laval 1986, s. 486-493.
- [17] *L'anthropologie de l'humilité*. R. Brague, (vyd.): *Saint Bernard et la philosophie*, Paríž, P.U.F. 1992, s. 129-152.

Z francúzskeho originálu *Élargir le passé, approfondir le présent*. In: *Le Débat*, 1992, č. 72, s. 29-39 preložila Katarína Škačániová.