

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Peter Chvojka

Literární hermeneutika jako iniciace a kontrapozice hermeneutiky filozofické

(DISERTAČNÍ PRÁCE)

Školitel: prof. PaedDr. Vladimír Papoušek, CSc.,

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Filozofická fakulta

České Budějovice 2012

Prohlašuji, že svoji disertační práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

1. května 2012

Mgr. Peter Chvojka

Anotace:

Tématem předkládané disertační práce je koncept literární hermeneutiky. Ta se jeví jako poněkud konfúzní sloučenina ontologicky orientované filozofie a interpretační metody literární vědy. K postižení zřetelnějších rysů literární hermeneutiky je zvoleno kritické vymezení se vůči oběma zmíněným pólům – filozofické hermeneutice a literárněteoretické interpretaci. Polemika s filozofickým a literárněteoretickým paradigmatem se odehrává v podobě tří sond do sémiotik zakládajících kultur euroamerického myšlení: antické, židovské a křesťanské. Jsou revidovány uzlové body, v nichž se tyto civilizace střetly, a sledován vliv těchto střetů na chápání znaku, písma, textu, interpretace a především na způsob tázání člověka po sobě samém. V díle Derridy a Ricoeura má být rozkryta neutuchající ostrost anticko-židovsko-křesťanského zápolení o funkci slova, literatury, umění, ale i transcendence v soudobé společnosti, jakož i nejpříhodnější způsob, jak pojmout literární hermeneutiku – jako dialektiku naděje a zatracení, známosti člověka o sobě samém a smíchu nad touto iluzí. Úkol literární hermeneutiky je odkazovat na religiózní rozměr literatury.

Annotation:

The main theme of this thesis is the concept of literary hermeneutics which appears here as a rather incongruous fusion of ontological philosophy and interpretive method of literary criticism. The thesis adopts a critical attitude towards both the above mentioned poles: philosophical hermeneutics and literary interpretation. The polemic with the paradigm of philosophy and literary criticism takes a form of three inquiries into the semiotic models of three founding cultures of western thought: classical antiquity, Judaism and Christianity. A revision of the key points of contact among these civilizations is undertaken - the thesis also traces the influence of such contacts on their conceptions of signs, writing, text, interpretation and before all on human self-reflection. In the works of Derrida and Ricoeur we discover a dialogue between Judaism and Christianity in the new context of literary criticism. In the end, literary hermeneutics is seen in terms of a dialectic tension between the deconstruction and the possibility of understanding. The role of literary hermeneutics lies in referring to the religious dimension of literature.

Děkuji prof. PaedDr. Vladimíru Papouškovi, CSc., že dokáže přesvědčit člověka o důležitosti trávit život nad prací předkládaného typu, o smysluplnosti vynaloženého úsilí, jehož vklad je nevratný. Taktéž děkuji své ženě Romaně, která dokáže člověka přesvědčit, že podobně důležité je s prací tohoto typu někdy skončit.

Obsah:

Úvod	9
Prolog: Ztráty a naděje literární hermeneutiky	
Hermeneutika jako výklad textu.....	12
Vzestup filozofické hermeneutiky.....	14
Schleiermacher jako rozcestník filozofické a literární hermeneutiky.....	16
Proč nedefinovat literární hermeneutiku	17
Trojí vlákno literární hermeneutiky: řecké, židovské a křesťanské.....	20
I. Řecké trauma: logos mezi rozumem a řečí	
Hermeneutika mezi mýtem a filozofií.....	21
Řecký zázrak.....	21
Nakolik individuální individuum?.....	23
Nový čas	25
Je Řek věřící?.....	26
Mudrc – asociální provokatér logu	27
Vizualitou k sekularismu?	28
Od mýtu k logu a zpět	30
Dvě tváře řeckého dualismu: Platón a Aristotelés	
Platón – literární hermeneutikou proti textu!.....	32
Aristotelova hermeneutika.....	33
<i>Aristotelés – nic než rozum?</i>	34
<i>Logos jako poměr</i>	36
<i>Místem interpretace je řeč sama</i>	36
<i>Filozof rizika</i>	41
<i>Pojem, náboženství a mýtus</i>	43

II. Židovství: Exodem k sobě

Dvojí zjevení jedinečného člověka.....	49
Židovský zázrak.....	50

Místo distance Exodus

<i>Sociální kritika jako východisko monoteismu.....</i>	51
<i>Víra jako zrod času a jedince.....</i>	54
Židovský mýtus jako kritika mýtu.....	57
Ateismus - životabudič tvůrčího slova.....	60
Slovem zbořit subjekt.....	63
Slovo – bezprostřední vztah člověka a Boha.....	67
Abeceda božích znamení.....	71
Co myslí judaismus vzkříšením a nesmrtelností?	
<i>Zemitost a nekonečno – ontologie rozporu.....</i>	75
<i>Trojí vítězství nad smrtí.....</i>	77

III. Křesťanství – pojem jako svědek metafor

Spor o metaforu.....	82
Zabil Filón Alexandrijský metaforu?.....	86
Ke třetímu křesťanství	95
Mezi Ježíšem a Kristem.....	97
Křesťanská gnose – známost o metafoře	
<i>Kléméns Alexandrijský</i>	98
<i>Órigenés.....</i>	103
Vtělení jako smrt metafor?.....	106
....metafora vstává z mrtvých.....	108
Hérakleitos	
<i>Filozof nebo prorok?</i>	110
<i>Sebe sama zkoumal.....</i>	111
<i>Smysly a tělo.....</i>	112
<i>Řeč.....</i>	113

Stoici – rozum je dech hlasu.....	115
Logosmezi námi nebo v nás?.....	118
Vtělení jako reflexe metafory.....	119
IV. Dekonstrukce a hermeneutika	
Je Derridovo Ä Alef?	130
Exodem dekonstruovat fenomenologii.....	132
Dekonstrukce – výzva literární hermeneutice.....	140
Fenomenologická norma literární vědy.....	143
Co je to literární hermeneutika?.....	150
Ricoeur – rozumět si dekonstrukcí.....	151
Závěr	156
Literatura.....	161

Úvod

Centrální téma předkládané práce je vágní pozice literární hermeneutiky v paradigmatu soudobé literární vědy. Literární hermeneutika jakoby osciluje mezi pólem svébytné interpretační metody a univerzalistickým nárokem rozumět předcházejícím jakýkoli pokus o interpretaci. Tato předrozumějíci struktura je identifikována jako pozůstatek emancipačního pohybu, jímž se filozofická hermeneutika postupně etablovala v jeden z nejvýraznějších proudů filozofického myšlení. Familiární vazba filozofické a literární hermeneutiky je však v práci vnímána negativně a jejich symbióza kontraproduktivně.

Avšak ani odbouráním „filozofického předsudku“ není otázka identity literární hermeneutiky vyřešena. Naopak je poukázáno na neslučitelnost stávajícího trendu literární teorie, pro něž je charakteristická solidarita a pluralita interpretačních metod, s nejnovějšími příležitostmi literární hermeneutiky. Skutečná inspirace literární hermeneutiky je spatřována v kritickém dialogu s dekonstrukcí. Aby bylo možno vést tuto polemiku v co možná nejpříhodnější poloze, je typická dekonstruktivistická strategie, kritika západního logocentrismu, aplikována právě ve prospěch literární hermeneutiky, což se zdá být protimluv a metodologické faux pas. Nicméně epistemologické selhávání provází hermeneutiku, zvláště v jejím „literárním“ období (hermeneutika jako výklad textu), jako jí vlastní atribut a tradiční snaha stanovit jasná hermeneutická pravidla ignoruje sémantickou erozi, jež je řeči zřejmě vlastní, a kterou logizující subjekt chápe jako výzvu k odstranění, k vyvinutí interpretačního úsilí. Nosný motiv práce je tak založen na konfliktu se soudobým konceptem interpretace: Proč literární vědu nyní reprezentují tzv. interpretační metody? Co si vůbec pod pojmem interpretace představujeme a kde se ta představa utvořila? Vztah mezi textem a smyslem, jehož chce interpretace dosáhnout, je analogický dualismu jevu a ideje, látky a tvaru, těla a ducha, označujícího a označovaného. Dle toho chápeme interpretaci jakožto poplatnost textu něčemu mimotextovému

(autorské intenci, textové struktury, suverénní kreativitě recipienta) a uhýbáme před literárností literatury.

Zdařilý bonmot říká, že jedinou definicí hermeneutiky, jediné relevantní zachycení jejích proměn, jsou její dějiny. K vydobytí prostoru, v němž by literární hermeneutika mohla co nejučinněji atakovat transcendentní odkaz řeči, o nějž se dekonstrukce opírá, to nestačí. Je nutno přepsat dějiny literární hermeneutiky, respektive vyřadit teleologické ambice idealismu, racionalismu i humanismu jít za řeč, za text. Vyprávět si své druhé dějiny, které nechtějí vydat označující ve prospěch označovaného, dějiny „nehumánní“, které rezignují na pokrok a smysl, ztrácí charakter historismu, projektu a stávají se spíše jakousi komparativní kulturologií bez šance na poslední syntézu, narativním cyklem vzájemně se fascinujících civilizací.

Koncept literární hermeneutiky, o nějž v práci jde, se tak snaží vymezit vůči dvěma tradičním východiskům – filozofii logu a metodice literárních interpretací (které jsou viděny v synonymním vztahu). Důsledkem této snahy je konfrontace antické, židovské a křesťanské sémiotiky a širší reflexe jejich kulturních kontextů, jimiž byly tyto sémiotiky vyvolány a jež vyvolaly. Tato sonda nechce ztratit ze zřetele podvojnost lidské situovanosti a dekonstruktivní pohyb litery a v tomto souspřeží doufá otevřít či aktualizovat zatím spíše alternativní zákoutí filozofického, teologického a literárního myšlení.

Zvláštní pozornost je věnována trojí verzi logizace mýtu: Aristotelově pojetí znaku a konstituci tzv. pojmového myšlení, židovskému Pentateuchu a „Exodu“ jako novému typu sebereflexe "skrze řeč" a křesťanské otázce vtěleného Slova (zvl. Kléméns, Órigenés). Přes všechnu inovativnost této trojí logizace jsou identifikovány regresivní struktury archaického myšlení a v rámci polemiky učiněn pokus plně rozkrýt produktivitu hermeneutického a dekonstruktivistického napětí.

Derridovo a Ricoeurovo dílo je vykládáno v kontextu střetu tří zmíněných kultur, především jako nové smiřování Starého a Nového zákona v diskurzu a slovníku literární teorie. Literární hermeneutika odkrývá v Derridovi a Ricoeurovi

řeč jako "jiné", a přece to původní ve mně, jako podstatu sebeuvědomění vůbec, čímž zcela mění své podružné postavení vůči hermeneutice filozofické (Husserl, Heidegger, Gadamer) a redefinuje samotný koncept interpretace jako i pozici celé literární vědy.

Prolog: Ztráty a naděje literární hermeneutiky

Hermeneutika jako výklad textu

Mluvíme-li o literární hermeneutice, předpokládáme i jiné hermeneutiky a také vztahy mezi nimi. Zcela výjimečný je poměr hermeneutiky literární a filozofické. Stručně se dá shrnout: iniciační a kontrapoziční. To by znamenalo, že literární hermeneutika nesdílí s hermeneutikou filozofickou totožný pohled na předmět hermeneutiky. Jakoby bez zaklepání se zjevuje ne zcela zřetelný trojčlen - hermeneutika filozofická, literární a jakési jejich společné prostředí. Přitom zběhlý znalec hermeneutické tematiky by nejspíše oponoval, že momentálně dominující úzus s podobnou jistotou takové členění nepředpokládá. Otázka je tedy položena: poskytuje hermeneutika takový prostor, aby k nějakému vnitřnímu členění mohlo docházet?¹

Wilhelm Dilthey podává v roce 1900 první ucelený přehled hermeneutického vývoje (*Die Entstehung der Hermeneutik, Vznik hermeneutiky*) a zmiňuje dva základní zdroje jejího konstituování – vzrůstající povědomí o interpretaci u starých Řeků, zvláště Aristotelovu literárněvědnou polohu (*Poetika, Rétorika*), a založení Alexandrijské knihovny, která změní dosavadní představy o jazyce. Dle Jeana Greische se vznikem Alexandrijského muzea „formuje většina textových praktik pozdější literární tradice, ať už jde o filologii, textovou kritiku, třídění na literární druhy atd. Literatura jakožto epistemologický objekt je vynalezena právě v Alexandrii a každá hermeneutická teorie by měla definovat svůj vztah k rozmanitosti odpovídajících textových praktik“ (Greisch 1995: 6). Avšak čistá epistemologie nevysvětlí, z čeho hermeneutické nutkání vzchází. Zmíněné dva impulsy doplňuje Greisch dvojím ontologickým rámcem - Platónovou filozofií a mýtem o Hermovi. Hermés je bůh cestovatelů, zlodějů, lupičů, podvodníků, umělců a obchodníků – vlastně jde o zosobnění rozličných funkcí řeči. Hermés je i božským poslem, interpretuje božské vzkazy smrtelníkům. Právě on přináší ideu řeči. Nosný hermeneutický

¹ Velmi trefný i encyklopedicky bezstarostný je prolog k heslu hermeneutika v Nünningově *Lexikonu teorie literatury a kultury*: „**hermeneutika** (řec. *herméneutiké techné*: umění výkladu, překl.), pojem h. označuje jak liter. filologické učení zabývající se interpretací textů, tak filozofickou teorií výkladu a rozumění vůbec. Oba významy se v rozličných duchovědných teoriích zčásti překrývají, takže by bylo žádoucí mezi nimi jasně rozlišovat a hovořit např. na jedné straně o liter. h. a na druhé straně o hermeneutické filozofii.“ (Nünning 2006: 294)

pojmem rozumění bude stovky let ovlivňovat způsob, jakým Řekové vnímali svou mytologii. Prostředky, jimiž může být rozuměno, nikdy nepřekročí střízlivost kritické reflexe. Je to stále člověk, který zkoumá, nahlíží jazyk, nikoli naopak, že by řeč vlastní silou podebrala člověka. Především proto nemůže v antice uspět hermeneutika a zvláště literární hermeneutika, která by naplno rozehrála časové možnosti textu, jež jsou nesouměřitelné s časovými možnostmi jedince a jeho epistemologickým zkoumáním.

Přesto Hermův mýtus a Alexandrijské muzeum reprezentují napětí, jež bytostně vystihuje dialektický pohon hermeneutiky: nepředstížitou sílu zjevení a lidskou vůli po jejím uchopení. Tyto rozpornosti se v průběhu dějin hermeneutiky napadají, podmiňují, prolínají, kopírují, tedy tvoří diskurz. „S diskursy má být nakládáno jako s diskontinuitními praktikami, které se navzájem kříží, někdy se střetají, avšak stejně dobře se neznají nebo navzájem vylučují.“ (Foucault 1994: 26-27) Tento zápas reprezentuje pnutí mezi literou s její rezistencí vůči intencionálnímu smyslu a okamžitým nárokem na její srozumitelnost. Na podobnou reflexi však není antické paradigma vybavené. Dialektika literárnosti X anamnéza či vidí podléhá vyšší teleologické instanci – ontologii, tzv. světelné metafyzice, tedy možnosti, že rozpomínkou či prozřením dosáhne jedinec plného náhledu sebe sama, byť jako součásti nečasového logu.

Jakási autonomní polysémie psaného textu jen vyhrocuje bytostnou bezohlednost řeči vůči lidským sklonům – autora i čtenáře - k celistvému ovládnutí promluvy, ba co víc - svou podstatou komplikuje užitnost lidského subjektu jeho vlastním záměrům. Písemný text záhadnou samomluvou zpoza svých sdělení šeptá: člověk v řeči nestojí vůči světu a svět vůči člověku v nějakých petrifikovaných vztazích typu identické Já – identické Ono. Tuto řečovost samu nedokáže vytlačit žádná civilizace. Rozhodující je míra, kterou jí ve svém prostoru přizná. I Řekové jasně vidí, že myšlenky fixované antickými básníky jakoby zarůstaly do pletiva slov a k jejich vyjmutí nutno povolal specialisty - rapsódy. Přesto doufají, že ona nesrozumitelnost je dočasný defekt jazykového původu, který se dá odstranit. Charakter defektu je tedy ontické povahy (jako jazyk sám) – jak by mohl být rozpor ontologický! K jeho řešení nutno objevit „správnou“ interpretační metodu a v ojedinělých případech nesrozumitelnosti ji aplikovat. Euroamerické myšlení bez většího odporu přijalo poselství textu a antickou reakci na něj za své, na něm stojí jeho racionalita. Představa o příbuzenství řeči a rozumění rozvinula celou škálu interpretačních

metod, jejichž pohonem je sdílnost a opakovatelnost smyslu řečeného, zapsaného. Finální srozumitelnost má být završením ne zcela spolehlivého pohybu uvnitř řeči.

Interpretační metody sice měnily paradigmatickými zvraty svá zacílení (od autorské intence přes textocentrické teorie po recepčněestetickou kreativitu), ale nikdy neopustily řeckou touhu odstranit, ukončit rozpor. S tím souvisí geneticky zakódované hermeneutické puzení překonat text. Hermeneutika je zaujata proti své vlastní iniciaci - je bytostně neliterární. Tuto genetiku nese mimo jiné i moderní literární věda.

Zajímavé je, že ani křesťanské paradigma zásadně poměr hermeneutiky k písmu nezměnilo, přestože jeho centrem je text. „Písmo přece obsahovalo vše, co člověk musel vědět.“ (Grondin 1997: 68) Textová nauka představovala klíč k bytí a nebytí. Jenže jak ukázala reformace, skutečnou podstatou křesťanství není text, ale tradice jeho výkladu. Ta od svého prvopočátku úzkostlivě navazuje na tradici řeckou.

Vzestup filozofické hermeneutiky

Právě z antiliterárního zaměření povícero nevědomě vzešel jeden z nejcharakterističtějších rysů hermeneutického vývoje – nárok na univerzalitu rozumějící zkušenosti. Zlomový je moment, kdy rozumění - viděno tradičním příběhem dějin hermeneutiky – již není jevem svázaným s výjimečným momentem nesrozumitelnosti písemných znaků, ale permanentním stavem lidské situace ve světě. Hermeneutika postupně vnímá samu sebe nikoli jako výklad textu, ale jako univerzální disciplínu, jíž se jako v pohádce o ošklivém káčátku přímo pod rukama proměnil předmět jejího zkoumání z textové nauky v obecnou epistemologii (zvláště patrné jsou tyto tendence u hermeneutických myslitelů 17. a 18. st. Danhauera, Chladena a Meiera) (srov. Grondin 1997: 69-83), aby nakonec rozpoznala své nejvlastnější rysy v ontologických strukturách lidského pobytu (Heidegger).² Ne náhodou se vznik tzv. filozofické hermeneutiky pojí s momentem, kdy text jde definitivně stranou. U tohoto milníku se zastavme.

Wilhelm Dilthey se po vzoru přírodních věd (Kantova *Kritika čistého rozumu*) pokouší odhalit i v duchovním životě člověka jakési obecné principy vnímání, jimiž

² K tomu srov. Skalický 1997

individua shodně nahlízejí skutečnost, a stanovit tak základ metodologie duchovních věd. Ve *Vzniku hermeneutiky* velmi cení G. F. Meiera (1718-1777) a jeho spisu *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Pokus o obecné umění výkladu, 1757), v němž „uchopil vědu jak nejobecněji to je možné: načrtl pravidla, která plně postřehla vztah výkladu a znaku.“ (Dilthey 1900) Meier totiž nechápe písemný znak jako nějakou nouzovou formu komunikace, která překlenuje časovou nebo prostorovou vzdálenost autora a čtenáře, ale spatřuje v ní návaznost či jakousi extenzi dané struktury světa, jež je bytostně znaková. Interpretace textu se nijak zvláště neliší od každodenní interpretace ostatních jevů života. „Výraz ‘obecný’ v Meierově pokusu o *obecné* umění výkladu naznačuje, že do jeho koncepce nyní spadají všechny znaky světa.“ (Grondin 1997: 79) Dle Diltheye se Meier oprošťuje od paradigmatického dědictví Řeků (logos) a křesťanů (alegorická vazba Starého a Nového zákona): „Tato kniha znovu ukazuje, že vědu nelze odvozovat z architektury a symetrie. Tím vznikají jen slepá okna, skrze něž nikdo neuvidí.“ (Dilthey 1900) V souladu s odkazem Meiera si Dilthey díky pozornosti k textu uvědomí, že v člověku se odehrávají zdánlivě nesourodé procesy poznání, které daleko přesahují otázky textové kritiky. Klade si psychologickou otázku: co se děje s jedinečným vědomím před obecně používaným znakem? Jakým způsobem prorazí lidská situovanost skrze znak k objektivnímu vědění? Dilthey dochází k závěru, že „objekt se nedává vědomí prostřednictvím smyslů jako obnažená skutečnost, ale přímo jako vnitřní skutečnost sama, a sice jako vnitřně prožitá spojitost (innen erlebter Zusammenhang). Avšak už z tohoto umění, jako *vnitřní zkušenosti* (in der *inneren Erfahrung*) podaná skutečnost, pramení při dosahování objektivních názorů mnoho obtíží.“ (ibid.) Mění se totiž zacílení celého interpretačního úsilí, sám pojem rozumění: „Proces, při kterém ze znaků, které podávají smysly zvenčí, je dosaženo vnitřního poznání, nazýváme: *rozuměním*.“ (ibid.) Řeč zde nehraje roli prostředníka, ale je prostorem zvláštní inkarnace dvojího rozměru lidského myšlení. „V tom tkví nesmírný význam literatury pro naše chápání duchovního života a dějin, že v řeči samé najde lidské nitro své úplné, vyčerpávající a objektivní rozumějící vyjádření. Z tohoto důvodu zůstává umění rozumět ústředním bodem výkladu nebo *interpretace, která v písmu odhaluje zůstatky lidského pobytu*. Výklad a od něho neoddělitelné kritické zpracování těchto zůstatků jsou tedy výchozím bodem filologie.“ (ibid.) Není pochyb, že role literatury v procesu univerzalizace hermeneutické zkušenosti je nezastupitelná, avšak

už Diltheyovo směřování vnitřní zkušeností k objektivizovatelné struktuře prožitku používá znak jako šifru, clonu psychologického, sociálního a historického dění a úkol filologie je tuto clonu odstranit. Struktura prožitku se od řeckého logu liší jen tím, že se váže ke znaku z druhé, „vnitřní“ strany a v podstatě nijak zásadně nenarušuje antickou motivaci překonat literu. Přínosem je bezesporu požadavek zkoumat text ne optikou nějaké speciální disciplíny, ale s nejdůležitějším filozofickým zřetelem: „Hermeneutiku plné síly zrodí jen taková hlava, která dokáže s virtuózním citem provázat filologickou interpretaci se skutečnou filozofií. Takové vlastnosti předvedl Schleiermacher.“ (ibid.)

Schleiermacher jako rozcestník filozofické a literární hermeneutiky

Právě díky Diltheyovi je Schleiermacher považován za zakladatele filozofické hermeneutiky. Při snaze o nalezení obecných pravidel výkladu textu si uvědomil, že řeč není počátek cesty k rozumění, k rozumění čehosi dalšího, ale naopak řeč je vyvrcholení rozumění. Otázka rozumění je otázkou zpětné – nikoli následné – konstrukce řeči.

Dle Schleiermacherových pravidel interpretace textu mělo rozumění spočívat ve znovuprožití autorovy vůle vypovídat. Sám Schleiermacher však přiznává nezavršitelnost snahy o plné porozumění druhé osobě, zároveň ale prohlašuje, že interpret musí rozumět textu lépe než jeho původce (Schleiermacher 1977: 94). Jde o pobídku vynaložit vědomé úsilí o pochopení autorových motivů, a navíc o pochopení překážek, které rozumění brání. Schleiermacher přitom připouští, že krajní hranicí tohoto úsilí je pouhé uhadování autorova vnitřního myšlení. To koresponduje se Schleiermacherovou rezignací na obecná pravidla hermeneutiky, ale také s pojetím rozumění jako umění (ibid.: 80-81). Tím se toto typicky romantické úsilí stává představením marnosti. Spočinul za pravidly - v samé ontologii rozumění.

Kritický moment pro literární hermeneutiku spočívá ve Schleiermacherově dělení interpretace gramatické (vztah textu k celku jazyka) a psychologické (vztah textu k myšlení tvůrce) (srov. Schleiermacher 1977: 101-239) Peter Szondi v *Úvodu do literární hermeneutiky* poukazuje na recepci filozofie života započatou Diltheyem, která

„gramatickou interpretaci zcela opomenula, zatímco druhou interpretaci, kterou lze jen podmíněčně nazvat psychologickou, přijala.“ (Szondi 2003: 139) Místo osudového překřížení filozofické a literární hermeneutiky se skrývá v Ricoeurově popisu gramatické a psychologické interpretace: „soustředíme-li se na společný jazyk, je pisatel zapomenut, porozumět autoru v jeho jedinečnosti naopak znamená nevšímat si jazyka [...] V této druhé interpretaci se naplňuje vlastní projekt hermeneutiky.“ (Ricoeur 2004: 8) Dilthey vztáhl tuto původně textovou techniku na legitimizaci duchovních věd. Hermeneutika se vymanila nejen ze sevření speciálních disciplín, ale i ze sevření textové nauky. Rozumění se na popud hermeneutiky stalo stěžejním filozofickým tématem.

Nabízí se tedy chronologie, kdy naučný výklad textu motivoval filozofické tázání po obecném, univerzálním projevu lidské existence. Textová nauka předala svůj předmět zájmu filozofii, tak jako unavený otec předá grunt statnému synovi a s čistým svědomím zavře víka. Literární hermeneutiku kříží zmíněná teleologická linearita, v níž se stává jen fragmentem či historickou epizodou na cestě k plnému sebepochopení filozofické hermeneutiky. Zatímco literární hermeneutika není ničím, filozofická má potenciál působnosti obdivuhodný - je teorií rozumění, filozofií řeči nebo existenciální filozofií. Tímto rozsahem dokonale vytěsnila jakoukoli sebereflexi hermeneutiky literární.

Proč nedefinovat literární hermeneutiku

Peter Szondi přináší zpochybnění teleologického výkladu hermeneutických dějin a problematizuje status gramatiky jako nosiče duchovního odkazu, takže i poměr filologie a filozofie, tedy rozvržení ontických a ontologických položek hermeneutického procesu – interpretace a rozumění.

Stěžejní pro postihnutí hermeneutiky se mu jeví způsob, jak hermeneutika reaguje na problém, který naléhavost hermeneutiky jako takové přinesl – problém historičnosti. S ní se textová nauka vyrovnává soustředěním se na slovo – co na kritickém místě říká, jde o sensus literalis (někdy též sensus grammaticus), nebo klade důraz na otázku, co se touto pasáží míní – sensus spiritualis. „Dějiny hermeneutiky nelze chápat pouze jako určitý zákonitý chod, jako se s tím setkáváme u Diltheye, ale se stejnou, ne-li větší platností jako

neustálou konfrontaci mezi těmito dvěma tendencemi.“ (Szondi 2003: 17) V lůně Szondiho kritiky je naznačena skutečná hloubka sémiotiky, s níž se filozofie může vyrovnat jen jedním způsobem: přijmout její předmět za svůj. Sémantické, syntaktické a pragmatické vrstvy řeči jsou k sobě v natolik rozporných vztazích (zejména časových), že jakékoli pevná interpretační metodika je s nimi nesouměřitelná.

Szondi spatřuje legitimitu literární hermeneutiky nikoli v poskytnutí metodologického nástroje, ale v takovém rozkrytí řeči, která jakoukoli metodiku vylučuje. Vpády znaků do myšlení a opačně, udivující soudržnost tak jiných poukazů nijak nepopírají hermeneutický nárok na univerzalitu. Naopak, vytváří pro literární hermeneutiku svébytné zázemí, z něhož na tomto nároku svými nezastupitelnými prostředky participuje. Szondi by rád vystihl typický hermeneutický rys – historičnost – tím způsobem, že sama „definice literární hermeneutiky nebude systematická, že se stane do určité míry historicky podmíněnou, a nebude tedy všeobecně, nezávisle na čase platnou.“ (ibid.: 22)

Pro pochopení a rozvoj Szondiho anti-metodologické literární hermeneutiky jsou zvláště důležité dvě otázky. Z jakého důvodu interpretace gramatická na rozdíl od psychologické zůstala nepoddajná tlaku a směřování hermeneutiky filozofické k univerzálním strukturám rozumění? Vzpomeneme-li na „vlastní projekt hermeneutiky“ (myšleno filozofické), který se realizoval v psychologické interpretaci jakožto opozici tělesné či látkové znakovosti, pak vlastní projekt literární hermeneutiky by měl prvně odhalit, v čem litera odporuje filozofickému myšlení, jak jej zformovali Řekové.

Druhou otázkou, avšak bezprostředně provázanou s první, je odtažitost gramatické a psychologické interpretace. Zatímco Schleiermacherovy interpretace kombinovat nelze, *sensus literalis* má sám o sobě potenciál modifikovat *sensus spiritalis*, a ten naopak předurčuje tvar gramatický. Co všechno znamená tato drobná nuance mezi Schleiermacherovými a Szondiho představami pro vztah filozofické a literární hermeneutiky?

Jestliže v konceptu hermeneutiky - výkladu stačila ke zkrocení litery správná metoda a v konceptu hermeneutiky - rozumění povolil text pod organizovaným prožitkem, v Heideggerově fundamentální ontologii již rozumíme samému bytí. Pak ale neochota literární hermeneutiky odklidit literu před spiritualitou atakuje nejcennější klenot euroamerické civilizace – emancipované, suverénní a svobodné individuum. Tím

totiž překračuje kompetence textové kritiky, filologické propedeutiky filozofie i pravidla západního diskurzu – toto je tělo a toto je duch.

Úkol literární hermeneutiky není zpochybnit vymoženost hermeneutiky filozofické o rozumějícím charakteru zkušenosti, ale zdůraznit, že rozumění má prvně charakter konfliktu, a to konfliktu řeči s vizí homogenního subjektu vnímání. Literární hermeneutika nespočívá někde níže či v područí filozofické hermeneutiky, ale dobývá nyní již zcela jinou cestou totéž podloží. Jakoby s literou v ruce spěchá podat horlivému člověku fyzickou tvář, jíž zapomněl či spíše odhodil na cestě ke smyslu. „Protože se hermeneutika ve smyslu vývoje, který naznačil Dilthey [...] stále více stávala vědou zabývající se základními principy, začala se cítit povznesenou nad to, co bylo kdysi její úlohou, totiž být materiálovou naukou o interpretaci.“ (ibid.: 11) Není přínosné, aby se literární hermeneutika nechala uchvátit filozofickým nárokem na univerzalitu, prohlásila, že každá interpretační metoda je hermeneutická, a byla vděčná alespoň literární vědě, že ji nechá sedět s ostatními interpretačními metodami u krhu.

Litera, aby našla své poslání, musí odporovat substanciálnímu pojetí subjektu, musí roztáčet množství jeho potencialit, lámat skutečnost, a to nikoli ve vztahu k nějakým příběhům nebo obsahům v poměru fikce - realita, ale především skutečnost nás samých, zlámat naše potenciality a naši skutečnost, rozbít nadité porcelánové prasátko šetrného Já. Právě uměleckým textem musí skutečný spisovatel doložit, oč v lidském rozumění běží: „Nejde samozřejmě ani o následnost časových okamžiků, ani o pluralitu různých myslících subjektů: jde o pomlky, které lámou okamžik a rozptylují subjekt v pluralitu možných pozicí a funkcí. Taková diskontinuita postihuje a činí neplatnými nejmenší jednotky, které byly tradičně uznávány nebo byly nejméně sporné: okamžik a subjekt. A pod nimi a nezávisle na nich je třeba postihnout mezi těmito diskontinuitními sériemi vztahy, které nemají povahu následnosti (nebo simultánnosti) v jednom (či více) vědomí: je třeba vypracovat – vně filosofie subjektu a času – teorii diskontinuitních systematickostí.“ (Foucault 1994: 29) Čtení je dialektika zatracování a obnovování sebereflexe, vkládání člověka do řeči a vyjímání jej zpět, zmnožení vlastních porodů a smrtí.

Trojí vlákno literární hermeneutiky: řecké, židovské a křesťanské

Jde o to uvědomit si, že mluvíme – li o vnitřním členění hermeneutiky, nejde o členění filozofické hermeneutiky, která by pak byla obecnému pojmu hermeneutika synonymem, ale že jakési položení se do ontologických struktur lidského rozumění je jen jednou z nejpovedenějších variant hermeneutiky.

Nevýhodou je, že zatímco filozofická hermeneutika po Schleiermacherovi, Diltheyovi, Heideggerovi a Gadamerovi dokáže poskytnout své typické atributy, literární hermeneutika je vnímá příliš intuitivně, než aby mohla vedle nyní platného kánonu opírajícího se o antické dědictví podat konkurenceschopnou či dostatečně svébytnou alternativu. K takovému kroku v současnosti potřebuje doložit, že filozofická hermeneutika není tím konečným světem, happyendem hermeneutického příběhu, ale jen jedním z možných tvarů, který vznikl nikoli nějakou přirozenou či zákonitou cestou, ale dramatickým střetem tří kultur, střetem plným náhod, politických zisků, mocenských bojů i krve. Musí ukázat, že na kraji hermeneutického bitevního pole i vši transparentní sémiotiky sedí prorok, který už měl být dávno mrtvý a který pozvolna přesouvá psaný text do centra dění.

Pochopit literární hermeneutiku znamená restrukturovat uzlové body, v nichž se textové paradigma usazovalo, v nichž rozehrávalo a zavrhovalo možné polohy. Tyto uzly mají trojí vlákno – antické, židovské a křesťanské. Pokusíme se jej pozvolna rozplétat a u každého z nich se budeme ptát dvakrát – jak je text kterou kulturou vnímán a kdo jej tak vnímá, co je nazýváno subjektem. Umožní nám to alespoň do určité míry prohlédnout jinak neanalyzovatelnou kaskádu jakýchsi třesků, kdy se s různou mírou synchronie kříží nejen zmíněné tři kultury, ale i formy myšlení (náboženství, filozofie), podobně jako kulturní paradigmata (vizuální, auditivní). Je nemyslitelné vyložit bezezbytku všechny souvislosti zmíněných tendencí. Mnohem produktivnější bude zbavit se objektivizujícího postoje a z konkrétního literárněhermeneutického horizontu se s paušalizující naivitou zeptat: jak došlo k té skutečnosti, že křesťanské pojetí textu má bezpochyby blíže k židovskému, ale křesťanská recepce paradoxně vykazuje jakési vědomí, sebevědomí antické racionality?

I. Řecké trauma: logos mezi rozumem a řečí

Hermeneutika mezi mýtem a filozofií

Abychom vůbec mohli artikulovat základní problémy literární hermeneutiky, zůstaňme u představy čtenáře a textu v subjekt - objektovém schématu. Větu „Čtenář čte text.“ považujeme v našem kulturním kontextu za zcela srozumitelnou. Máme zvláště díky strukturalistickým a recepčněestetickým modelům jasné povědomí o textu i čtenáři. Podezřelé stanovisko představuje tvrzení, že touto větou pokládáme na stůl složitou síť vztahů a entit, jejichž reálnost vůbec není tak samozřejmá, jak se v tomto výroku jeví. Třeba že čtení určitých textů předpokládá výkon, při kterém čtenář jako subjekt mizí, neexistuje. Takové nároky na čtenářskou dovednost kontaminují naše představy cizorodými kulturními prvky – „nemístně“ iracionálními. Zpochybnit subjekt čtenáře je jistě složitější úkol než předvádět, co vše dokáže s textem provést on. Toto rozložení sil svědčí o spříznění naší doby s antikou. Právě staré Řecko poskytlo vědomí individua, o němž se moderní myšlení opírá. Proces, který umožnil jedinci akt sebereflexe, můžeme nazvat logizací mýtu.

Řecký zázrak

Od pádu mykénské říše ve 12.st. př. n. l. do 7. st. př. n. l. formují Řekové zcela vědomě výjimečný politický a sociální systém. Království v podstatě náhle vystřídá veřejná debata „v plném světle Agory, které se zúčastňují občané rovným dílem a jejichž společnou záležitostí je stát. [...] Řecko nachází sebe samo v určité podobě společenského uspořádání, v jistém typu reflexe, která v jeho vlastních očích znamená přednost před barbarským světem. [...] buduje základy Polis a laicizací politického myšlení připravuje příchod filozofie.“ (Vernant 1993: 16) Absencí božského krále dochází k restrukturalizaci sociálního života, jejímž produktem je cosi zcela nového – jedinec. „Objevuje se osobní přístup i potřeba zdůvodňování. Objevuje se osobní zodpovědnost.“ (Bouzek – Kratochvíl 1994: 50) „Tradice už není přijímána jako neměnná pravda, kterou lze jen uctívat a

opakovat, nýbrž jako příležitost pro jednotlivce, aby prokázal svou originalitu a odstup od předchůdců [...].“ (Vernant 1993: 8) Řecký zázrak spočívá ve zrození racionálního vědění z mýtu. „Vznik filozofie může být pochopen jako negace nebo jako logizace mythu.“ (Kratochvíl 1994b: 10) Právě díky náhlosti tohoto myšlenkového zlomu lze určit přesnou dataci vzniku filozofie, ba co více – lze vypožorovat její nezkalenou podobu, kdy se zdá, že očista racionality od mýtu dosáhne jakéhosi absolutního stavu. „Na počátku 6. st. př. Kr. v íónském Milétu lidé jako Thales, Anaximandros, Anaximenes přicházejí s novým způsobem uvažování o přírodě, která se jim stává předmětem systematického a nestranného bádání (historia) a jejíž celkový obraz (theoria) předkládají.“ (Vernant 1993: 68) Od starých theogonií a kosmogonií se liší snahou vysvětlit svět metodami úměrnými lidskému chápání. Chybí nadpřirozené síly a především nastupuje jiné vidění času. Domnívám se, že spory všech kultur, filozofií a náboženství jsou sporem o čas. Změní-li se časový vjem, přichází jiný svět. „U íónských ‘fyziků’ se pozitivita zmocnila totality bytí. [...] Tak jako je jediná *fysis*, vylučující sám pojem nadpřirozeného, tak je i jedna časová rovina.“ (ibid.)

V tomto novém uspořádání času pak není třeba hledat nějaký magický rozpor mezi právě zřetelným a podstatným, viditelným a neviditelným. „To, co bylo na počátku, pozbývá své důstojnosti a tajemství; i prvopočátky jsou banální události, stejně obyčejné jako přítomné dění.“ (ibid.) Mohlo by se zdát, že mýtus a filozofie postupují zcela opačným směrem: „Už tomu není tak, že by prvopočáteční událost osvětlovala a proměňovala každodennost; naopak každodenní zkušenost činí prvopočátek pochopitelným a slouží jako model k vysvětlení světa, jeho vzniku a uspořádání.“ (ibid.) Jsem přesvědčený, že obrátit směr tázání nestačí. Možná je srozumitelné, co logizací mýtu člověk získává, avšak v euforii z nabytého rozumu zaniká, co jí ztrácí. Mýtus je „básnické slovo, které zpřítomňuje staré božské děje. Filozofie však hledá jinou cestu: nezpřítomňuje prapočátek, ale otevírá přítomnost: probouzí vědomí jako ‘bytí při tom’, když jsoucno jest.“ (Kratochvíl 1994b: 10) Problém je v tom, že bytí jsoucna se nekryje s pravdou mytopoetické zkušenosti, že se netážeme na totéž „z druhé strany“, že tato druhá, nebo spíše třetí strana plná iracionálního tajemství visí vytěsněná ve vzduchoprázdnu a schází jí publikum. „[...] zkoumavé kladení otázek je vůči mythu nebo poezii čímsi nenáležitým. Mythus i poezie vůči takovým otázkám neobstojí prostě proto,

že s nimi vůbec nepočítají, že nejsou z jejich pozice náležité.“ (ibid.: 11) Filozofie tak „kolektivní odpovědnost vůči mythické tradici proměňuje v osobní zodpovědnost vůči tomu, co je odkrýváno zkoumáním a tázáním, vůči tomu, co se mi ukazuje jako evidentní, pravdivé.“ (ibid.) Z této nové aktivity - filozofické reflexe a z této perspektivy přítomnosti vzniká jedinec, který nemá potřebu nahlížet do božských dějů, vymýšlet extenzi svého času. Za získání individua ztrácí živý vjem božského.

Nakolik individuální individuum?

Milétané přenášejí konstrukci mýtické otázky do prostředí polis, kde tento vzor nabývá zcela nových sociálně-filozofických rozměrů. „Předkládají kosmos 'k vidění' a tak z něj činí v pravém slova smyslu 'podívanou', *theoria*. Tato geometrie přirozeného světa sebou nese hlubokou proměnu kosmologických perspektiv: vzniká nový způsob myšlení, nový vysvětlovací systém, k němuž nenacházíme v mýtu žádnou analogii.“ (Vernant 1993: 79) Prostorová vizualizace kosmu nepředpokládá tradiční hierarchicky uspořádanou společnost (monarchia), ale kopíruje nové společenské vztahy, rovnost občanů na výkonu moci (insonomia).

Prvoplánová čitelnost světa a laicizace politiky generují nám tak blízkého jedince s racionální výbavou reflexe. „Můžeme bezpečně pokládat tento pozemšťanský individualismus, přesněji toto vědomí lidské individuality odlišené a cenné svým odlišením a odlišností, za prazáklad a 'primum datum' helénské vzdělanosti.“ (Černý 1991: 16) Jedinečnost ale nutno vnímat optikou funkce. „Řekům nad lidské individuum nebylo nic, přitom však měli stejně živý smysl i pro lidskou obecnost, neboť si individua vážili podle jeho kvality interindividuální,“ (ibid.) Syntéza „pozemšťanského individualismu“ má až transcendentní dosah: „Jednal-li jednotlivec rozumně tak, aby výsledek jeho jednání pře-trval jeho jednotlivý život a platil jako vynikající dílo rozumu i pro ostatní a trvale, tvořil: vznikala hodnota, nadosobní v prostoru i čase. [...] Trojici psychických složek v člověku přirozeně daných (cit, myšlení, vůle) odpovídala triáda nadosobních, „věčných“

hodnot: Krása, Pravda, Dobro.“ (ibid.: 18)³ Tato nesmrtelnost má čistě sociologickou podstatu nevymykající se rozumovému chápání. Uvedenou věčnost nutno vnímat jako produkt polis, nikoli jako nazření nějakých mystických hlubin existence.

Jestliže proces zlidovění podnítil vyspělost řeckého homo politicus, pak byla tato produktivita vykoupena sekularizací duchovního života. Avšak už sama politická praxe ukáže meze vydobyté racionality. Rovnost občanů předpokládá jistou poslušnost a uniformitu vzývané jinakosti: „Všichni, kdo se podílejí na státi, jsou *homoioi*, sobě podobní [...], na politické rovině občané sami sebe chápou jako zaměnitelné jednotky uvnitř systému, jehož zákonem je rovnováha a normou rovnost.“ (Vernant 1993: 43) I Sókratova poprava ukazuje, že rovnost politická se ne vždy snoubí s intelektuální převahou duchovních autorit, že předpoklad zaměnitelnosti lidských „jednotek“ ignoruje neredukovatelné dispozice výjimečných jedinců a že prostorová racionalita vizuálního kosmu má své trhliny.⁴

A tak je legitimní otázka, zda je řeckým myšlením opravdu objeven jedinec, zda nejde o interpretaci, která zaměřuje antiku poněkud bezstarostně z model moderny a spíše na základě jakéhosi psího reflexu vidí v sekularismu garanta kritického individua. Individuum nemá v řeckém myšlení ontologický status (srov. Tresmontant 1970: 92) Více než o individuum jde o hledání místa jedince ve strukturách společnosti, ještě přesněji o osvojování si sociálního charakteru pravdivosti, který mýtus sice prakticoval též – upevňování kolektivního vědomí opakovaným vyprávěním, ale neumožňoval svým ustrojením akt reflexe. Jak vidno vcelku sebezáchovně, protože by tím sám sebe destrukoval a ztratil náhled do jiného času, světa.

Nová filozofie nechala mýtickému myšlení nahlédnout fakt, že: „mýtus občas otevírá možnost něčeho, čemu sám nemůže dostat [...]“ (Bouzek – Kratochvíl: 1994: 59) Brzy však vyjde najevo, že její racionální akcent se ocitá v podobných soutěskách, že čistý rozum podstatu bytí bezzbytku nepojme.

Zrod filozofie je zrodem nesouměřitelného a nevysvětlitelného dualismu dvou světů. Nejenom tím, že mytopoetické myšlení nelze vysvětlit racionálně, ale především

³ Podobně spojuje božskou moudrost s přirozenou strukturou lidské mysli sv. Augustinus v díle *O Trojici*. K tomu srov. též Karfíková 1997: 62-108

⁴ Srov. Patočka 1991

tím, že sama filozofie, ač neslučitelně jiná, tematiku mýtu není schopná vypustit, a ta tak zůstává na scéně, byť ve zcela nové perspektivě.

Nový čas

Řecká racionalita je založena na ohledu k lidským možnostem vjemu, prvně na viditelnosti. Tato změna recepce probouzí nové schopnosti rozlišení: bronz není železo, svět mrtvých není svět živých, člověk není bůh (srov. Vernant 1993: 31). Co ale především odsouvá mýtus je oddělení a formování časového horizontu, kterému se říká přítomnost a přesvědčení, že stejnou měrou musí být nahlížena minulost: „minulost se podobá přítomnosti nebo, chceme-li, zázračno neexistuje“ (Veyne 1999: 27).

Jestliže Gadamer napříč svým dílem zdůrazňuje, že původní význam výrazu *logos* je slovo, promluva, nikoli později zažitý rozum a že racionalitu naší kultury musíme odečítat právě od tohoto zdánlivě nesourodého základu, obnažuje tím spoj, který řeční iniciátoři filozofie v zájmu nového myšlení potřebovali popřít – spoj, kde se stýká tajemné se zřejmým, nevědomé s vědomým, neviditelné s viditelným, mýtus s filozofií. Historické zkoumání mýtu je projevem rodící se sebevědomé racionality, ale její emancipace nemůže ignorovat fakt, že „*mythos* znamená řeč, vyprávění“ (Vernant 1993: 11), a plně se tak shoduje s původním významem *logos*. Rozumové procitnutí z mýtu má podobu vysvětlení – přivedení ke světlu, očištění reálných událostí, nikoli prostého zavrnutí vlastní tradice. Řekové se snažili analyzovat, co mýtus vlastně sděluje: „Šlo o to, že mytická tradice zprostředkovává autentické jádro, na něž se v průběhu staletí nabalují legendy; jsou to ony, co působí potíže, a ne samotné jádro.“ (Veyne 1999: 28) Nové tázání respektovalo pravdivostní obsah, nikoli výraz. To se projevilo tak, že historik: „s mytickou temporalitou bude zacházet, jako by šlo o čas historický.“ (ibid.: 41) Nová časová struktura vycházející z možností přítomného přinesla střízlivé vědomí: rozum není víra. Řekové nedokázali přijmout zá-zračnost časových vrstev svého života.

Je Řek věřící?

Paul Veyne položil v titulu své knihy zásadní otázku: věřili Řekové svým mýtům? V závěru své knihy odpovídá: „kdo má alespoň minimální historické vzdělání“ (ibid.: 166), musí odpovědět ano. Dle mého názoru chybí hlubší ponor do otázky, co je vírou myšleno. Víra, kterou Řekové mýtu propůjčovali, má typické atributy, jež se naprosto liší od základní časové struktury, jíž se vyznačuje židovsko-křesťanská víra a jejíž koncept jednoznačně tento pojem nese. V důsledku řecké „víry“ se uvolňuje vazba mezi náboženstvím, mýtem a filozofií. Náboženství zůstává stranou zkoumavého kladení otázek typického pro život polis (Vernant 1993: 13). Mýtus projde zcela radikální proměnou a stane se písemně fixovaným kulturním dědictvím bez aktuálního vlivu na život občanů. Každý Řek ví, že „mýtus není zjevení, [...] že je básnivým dílem lidským, jehož smysl se může měnit.“ (Černý 1991: 19) A tak autenticitu nového myšlení zakládá vědomí: „Typicky řeckou vlastností bylo ničemu nevěřit.“ (Veyne 1999: 51)⁵

Teprve v tomto kontextu lze specifikovat řeckou víru. Veyne však překvapivě srovnává křesťanskou legendistiku svatých s řeckými mýty: „Pro zástupy věřících byly životy mučedníků překypující zázraky něčím, co je situovalo do nekonkrétní minulosti, o níž bylo známo pouze to, že časově předcházela, stála mimo a byla heterogenní ve vztahu k současnosti; byl to čas pohanů. Nejinak tomu bylo i s řeckými mýty [...]“ (ibid.:31) Není sporu o tom, že mýtický čas je ve vztahu k současnosti nesouměřitelné kvality. Pro Řeky heterogenní skutečně znamená jiný, mimo. Veyne ukazuje, že s postupující racionalizací byla heterogenita jen předstupněm úplného odcizení: „A protože 'pátrač' informací přezkoumává, ukládá realitě povinnou koherentnost; mýtický čas už nemůže zůstat skrytě heterogenní vůči našemu času: stává se pouhou minulostí.“ (ibid.: 53) Naproti tomu křesťanská legenda nemůže být pochopena jako pustá minulost. Vždyť odkazuje svou podstatou ke zjevení plné pravdy v Kristu. Jak by mohla být „nekonkrétní minulostí“ vedle časové, ba nadčasové plnosti? „Zpětný vhled odhalí, že vzhledem k tomu, co je

⁵ Paul Veyne sympatizuje s Řeky a neochotu k bláhové důvěře v mýty považuje za projev vyššího stupně kritického myšlení. Sam má potřebu prozradit, že je ateistou, což ostatně prosvítá celou knihou a je důležité si na to v některých pasážích vzpomenout. Má práce o vztahu k textu má zpochybnit takto postavenou úměru mezi religiózním a kritickým a zeptat se, zda vedle fundamentální víry v masově-konzumní ateismus nemůže být příklon k některému z náboženství podobně projevem kritického myšlení.

samozřejmé, nemůžeme zjevení chápat jako něco cizího, ale jeho 'zjevovatelskou' funkci pochopíme jen tehdy, když zjevení pochopíme jako něco samozřejmějšího než to, co se nám běžně jeví jako samozřejmé, jako něco, co odhalí zakrytou stavbu celého našeho života a světa.“ (Pokorný 2006: 207) Zjevení syntetizuje a spojuje dějiny s nejdříve aktuální přítomností a obrací pozornost vpřed, čímž se tyto časy přes veškerou heterogenost slévají, potvrzují. „Ježíšův příběh se tak stává zjevením toho, co 'má budoucnost'.“ (ibid.: 208)

Řek chce rozumět, aby mohl věřit. Je proto ochoten přistoupit na jednorozměrné vnímání času a pochybnosti, které přece kult přítomného přináší, vytěsni do neosobního náboženského sektoru. Křesťan věří, aby mohl rozumět, a za risk iluze užívá dialektiku pomíjivého a věčného prostupující každodennost.⁶

Konfrontací řecké, židovské a křesťanské kultury vyjde najevo, že civilnost „'pátračový' povinné koherentnosti, jíž ukládá realitě“, je pro jiný typ kritického myšlení zcela iluzorní. Literární hermeneutika najde svou legitimitu v rozbití vrcholných řeckých vymožeností – subjektu a „jeho“ přítomnosti.

Mudrc – asociální provokatér logu

Zatímco mýtus se Řekům podařilo historickou kritikou zredukovat na rozumem akceptovatelný soubor pověstí, separování náboženského myšlení mimo polis naráží na nepochopitelnou mez odporu a neodbytnou recidivu iracionálna. Přitom náboženství podstoupí stejný proces jako mytologie. „*Sacra*, nabitá kdysi nebezpečnou silou a skrytá pohledům nezasvěcených, stávají se před očima obce podívanou, 'poučením o bozích', tak jako se pod pohledem obce proměňují tajné ústní tradice a formule v 'pravdy', o nichž mudrci diskutují a jejichž mysterióznost a náboženská síla zcela vyprchaly.“ (Vernant 1993: 40) Přesto právě v náboženské oblasti se projeví hranice, defekty, vposled nedostatečnost rozumu. Předpoklad řecké politiky – rovnost občanů na výkonu moci (insonomia) a jejich uniformní podobnost (homoioi) – není celospolečensky udržitelný. Objevují se skupiny a jedinci, které nemotivuje nesmrtelnost založená na všeobecně

⁶ Ne náhodou se scholastika apologetika pod tlakem sílící racionality vydá řeckými šlépějemi.

uznávané hodnotě vzešlé z polis. Asociálnost je naopak předností: „V kontrastu s veřejností oficiálního kultu nabývá mystérium obzvláštního náboženského významu: vymezuje náboženství osobní spásy, které chce proměnit člověka nezávisle na sociálním pořádku, chce mu napomoci k novému zrození, jež by ho vytrhlo z obecného statutu a uvedlo na zcela jinou rovinu života. [...] chtějí proměnit člověka zevnitř, pozvednout jej na vyšší úroveň, učinit z něj výjimečnou, téměř božskou bytost – cílem je božský člověk, *theios anér*.“ (ibid.: 42) Mudrc vzešlý z tohoto prostředí stojí na okraji obce. Hodnota řeckého rozumu spočívá v pochopení vlastních hranic, ve schopnosti rozlišit moment, kdy je nutné dát prostor intuici, mystériu věštby, prorokovi. Přestane-li racionalita přítomnosti fungovat a obec se ocitne v krizi, je třeba otevřít se božskému slovu, jímž díky svému odstupu od polis disponuje právě mudrc. Insonomia a homoioi v rozhodující chvíli ustupují jinakosti, která není povinna nikomu. Rozum nakonec sám sobě vydá nejcennější axiom - skutečně hybné síly vidět nejsou. „První moudrost se tedy rodí v protikladném rozpoložení: nabízí veřejnosti vědění, které zároveň prohlašuje za nepřístupné většině. Jejím záměrem je odhalovat neviditelné, prohlédat ke světlu adéla, jenž se skrývá za světem jevů – mimo zrak obyčejných lidí. Moudrost postihuje tajemství, avšak vyjadřuje ho slovy, i když jejich smysl většině uniká.“ (ibid. 43)

Řecká civilizace uchopí člověka způsobem, který je sociálně funkční. Nejsou ale nejzajímavější rysy lidskosti právě ty bytostně asociální? Filozofie však není se svými racionálními ambicemi čistou opozicí iracionální moudrosti. Velmi brzy přijde na to, že být rozumný znamená být rozporný. Přesto onen obdiv (Sokrates) či jen respekt (Aristotelés), který chovají klasici rozumu k filozofickým prorokům (Hérakleitos), je obdivem civilnosti „domácích“ k „podivným“, alternativním.

Vizualitou k sekularismu?

Tradiční společnost poskytla díky symbolické funkci relikvií hluboce propracované povědomí o znaku, o jeho dvojité odkazovací schopnosti – k sobě jako hmotné, viditelné přítomnosti a k nepřítomnému, zraku nedostupnému významu. Návodem k této sémiotice byla snaha fixovat neuchopitelnost přírodního živlu do vnímatelné podoby

(fyzická modla) a navázat s ním kontakt, získat možnost vlivu. Avšak skutečnou, zprvu nevědomou motivací náboženského znaku není starost o počasí, nýbrž o vlastní život. Jádrem veškeré znakovosti je pravděpodobně krutá hříčka přírody, kdy mysl může porozumět nepočitatelné rovině času, zatímco pro její sídlo – tělo – se naopak počitatelnost stává stále naléhavější. Tento skřípec dvou časů nakonec absurdní tkanivo ve vteřině roztrhne; smrtí stoprocentně jistou a stejně stoprocentně neznámou. Tělo jako viditelný znak – tak nutný, ale snad i tak odlišný od všeho zázračného... Jakou lepší strategii vůči této surovosti zvolit než z naprostého zmaru nad rozloženým tělem myslet boha?

Velkým přínosem řecké racionalizace náboženství je právě domyšlení role tělesnosti v chápání znaku: „Zjevně se nejedná o lidské tělo jakožto organický a fyziologický fakt, který slouží jako opora vlastní osobitosti. Jestliže se náboženská symbolika zaměřuje na lidské tělo a reprodukuje jeho vzhled, činí tak proto, že v něm vidí výraz určitých aspektů božského.“ (Vernant 2004: 97) Není pochyb o tom, že Řekové, ač paradoxně se sekulárními sklony (i když i proto), připraví živnou půdu křesťanské symbolice vtělení: „V lidském životě vykazují [těla – pozn. P. Ch.] pouze ošemetnou a nestálou existenci a nesou pečeť prchavosti. Pouze bohové je mají v úplnosti jakožto trvalá dobra, neodlučně spjatá s jejich přirozeností.“ (ibid.: 99) Řecká filozofie rozvine bohatý repertoár poměru těla a duše. Od naprosté neslučitelnosti (Platón), přes podmíněnou provázanost (Aristotelés), po nerozlišitelnost (Hérakleitos, stoici). Novodobá sémiotika vybírá jednostranně z dualistických řeckých modelů, a ignoruje tak zápas, který řeckou filozofií procházel. Postmoderní myšlení jasně inklinuje k „periferním“ verzím označujícího a označovaného, k verzím nearbitrárním, iracionálním, pro literární hermeneutiku spásným.

Transparentnost rozumu s těžkostmi absorbuje složitost náboženské dialektiky: „Veškeré zpodobnění na jedné straně ustavuje reálný kontakt se zásvětím, aktualizuje je a činí přítomným, čímž člověku dovoluje důvěrně se setkat s božským. Na straně druhé zdůrazňuje vše, co je na božském nepřístupného, tajuplného, bytostně jiného a cizího. V tom tkví ono nutné napětí, které musí v rámci náboženského myšlení každá forma zpodobnění nastolit.“ (ibid.: 91) Jak uvedeno, i náboženské myšlení v Řecku se musí srovnat s geometrií přirozeného světa, s kultem „podívané“. Důsledek nespočívá jen

v redukci mysterióznosti a náboženské síly, ale hlavně v novém způsobu čtení znaků, které má zakládající význam pro naši novodobou kulturu: „O soše lze říci, že její esse od této chvíle plně spočívá v percipi. [...] Nemá již jednat ve světě jako činná síla, nýbrž pouze zapůsobit na diváka, viditelným způsobem mu předvést neviditelnou přítomnost boha a poučit ho o božském. Socha je reprezentací ve skutečně novém smyslu. Božský symbol, nyní osvobozen od rituálu a umístěn před neosobní pohled obce, se proměnil v 'obraz' boha.“ (ibid.: 97) Možná především v této transformaci znaku řecký rozum svou šanci nevyužil plně. Jeho přínosem je jistě vybudování sebevědomé reflexe jedince jako základu funkční společnosti a kritického myšlení, nicméně polis nepotřebuje, aby jedinec četl znaky v „činné síle“. Přitom invaze racionality do náboženství mohla a má prohloubit – nikoli zredukovat – podvojný charakter znaku, má zostrit jeho viditelnost tak, aby otevřela zázračnost, aby ukázala neviditelné, aby neviditelné bylo tady a teď: „evokovat nepřítomnost přítomností, ukázat neznámé jinde prostřednictvím toho, co máme před očima.“ (ibid.: 90) Čtení musí bolet rozum a těšit srdce. Od Řeků už nedokážeme číst znaky z pozice nepřítomnosti přítomného, neboť podstatou takového čtení je rozlomení sebe sama, ztráta ega.

Z tohoto úhlu je obzvlášť zajímavé, o jakou tradici se opírá Derridova dekonstrukce a její znak jako stopa: nepřítomnost nepřítomného a Ricoeurova hermeneutika založená na nároku subjektu onu stopu nepřítomnosti nepřítomného zblízka prošlápnout. Literární hermeneutika potřebuje do důsledku pozorovat střet těchto tří sémiotik – antické, židovské a křesťanské, aby vystavila to neoddiskutovatelně literární v lidském myšlení.

Od mýtu k logu a zpět

Debaty na agoře ukáží, že slovo není jen nástroj vyprávění, ale že se s ním dá argumentovat, oponovat, zacházet logicky. Tímto slovem a v tomto slově objevený logos se stane základem řeckého politického života. Potřeba písemného zápisu vzejde z praxe polis v 9. st. př. Kr., a jeho funkce je tak veřejná. Přitom písmo již ve stejné oblasti před třemi sty lety bylo. Celý systém mykénské království spočívá na užívání písma, organizované kontrole, administrativním aparátu. Třída písařů zaznamenává pokyny

božského krále. Kdo píše, je blízko Bohu. Řecké znovuobjevení písma představuje počín zcela odlišné civilizace (srov. Vernant 1993: 29-30 a 38-39). Všeobecnou znalost písma, transparentnost textu předpokládá demokratická obec. Dokonce i zápis proroctví, tedy jiného časového vjemu by neměl klást překážky povšechnému porozumění: „Mudrcova pravda tak jako náboženské tajemství zůstává zajisté zjevením podstatného, odhalením vyšší skutečnosti, která nekonečně přesahuje lidské věci. Avšak písemným zachycením je vytržena z uzavřeného okruhu sekt a vystavena v plném světle očí celé obce; je uznána za přístupnou všem [...] v naději, že ji nakonec všichni uznají a přijmou.“ (Vernant 1993: 40) Otázkou zůstává, zda „naděje“ ideálního čtenářstva, které bude předvádět stejné čtení, není opět jen iluzí rozumu, zda nebudou čtenáři osvícení a osvícenější, zvláště když mudrcovo poselství „ani po svém rozhlášení nepřestává přináležet k jinému světu, zcela odlišnému od obyčejného života.“ (ibid.: 42)

Poté, co racionalita uzřela své hranice (pozdní antika, někdy sama označovaná jako helénismus), dochází již k regresi iracionálna naprosto otevřeně. Zkoumání mýtů zažívá druhé hnutí: „Mýtus je věrohodný, ale v obrazném smyslu; není směsicí historické pravdy a výmyslů, ale vznešeným filozofickým učením, naprosto pravdivým za předpokladu, že nebude brán doslova, ale alegoricky.“ (Veyne 1999: 86) Stoikové jako jedni z prvních vycítili interpretativní charakter lidského poznání, a tedy kognitivní funkci poezie a mýtu: „[...] mýtus i poezie čerpají autoritu ze sebe samých; pravda vycházela z úst básníků stejně přirozeně jako z úst dětí: nebyla ničím jiným než odrazem věcí samých. Vyjadřovali pravdu tak přirozeně, jako když vyvěrá pramen, a nemohli zrcadlit to, co neexistuje.“ (ibid.: 90) To už se ale Řecko nechává inspirovat zcela jiným paradigmatem.

Veškerá zkoumavá racionalita, nebude-li sama k sobě shovívavá, musí nahlédnout, že se ocitne v prostoru už vymezeném řečí, že vždy bude jen následovat autentický okamžik pojmenování, kdy svět vstoupí na čas do zkoumatelného tvaru. Úkolem literatury je na tuto chronologii jakýmkoli způsobem poukazovat, a pokud vyhozena dveřmi, musí oknem zpět vysmát se impériu rozumu.

Dvě tváře řeckého dualismu: Platón a Aristotelés

Platón – literární hermeneutikou proti textu!

Hledat oporu literární hermeneutiky v antice se zdá být neplodné. Právě odtud totiž pramení nám blízká představa písemného zápisu jako zálohy mluveného slova. Slovesné umění je extenzí přítomné akustiky a vizuality – hudby a tance. Už Platón však cítí, že zálohový text se promluvě záhadně vzpírá.

Výraz *hermeneia* užíval Platón pro schopnost vykladatelského umění. To se mohlo týkat obecně výkladu jako takového, nebo byl míněn překlad, nejčastěji však šlo o výklad jako nalezení pravého, původního smyslu určitého textu. Za první projev absence a první žádost hermeneutické metodologie je považována nutnost interpretace Homérovy Íliady a Odysseje. Stačí pár set let a textu, který je psán nadřazenou řečtinou, Řekové nerozumí. Ba co víc, i textu bezprostředně napsanému je bytostně vlastní neposlušnost svému uživateli. Jaká vlastnost textu toto zapříčiní? Pro Řekem budovaný svět je cosi bolavého v jeho niterné konstrukci. O textu Platón ve Faidrovi uvažuje: „Kdo se mu [písmu – pozn. P. Ch.] naučí, přestanou si cvičit paměť a tím budou zapomínat, neboť spoléhající na písmo nebudou se rozpomínat sami od sebe zevnitř, nýbrž jen zevně, podle cizích znaků; našel jsi tedy prostředek pro upamatování, ale nikoli pro paměť.“ (Platón 1979: 206) Platón ani na chvíli nepochybuje, že subjekt čerpá svou identitu „sám od sebe zevnitř“ a že znaky jsou vůči této identitě něčím cizím. Navíc vidí konkurenční vztah textu a paměti. Vždyť schopnost rozpomínání má v jeho filozofii nosný gnozeologický význam.

Čtení textu vytrhává recipienta z vizuální a auditivní kódové mnohohvrstevnatosti – (gestika, mimika, intonace) zužuje a jakoby materializuje jeho záchytné dešifrující mechanismy. Jako člověk je pádem duše, tak je text pádem „svého“ smyslu - přítomného.

Existují dva hlavní důvody, proč Platón nemůže pochopit, že fakt nerozumění je ve skutečnosti v hovoru stejně přítomný jako v písmu: jeho domovské paradigma je orální, navíc věří v objektivní idealismus. Neumí připustit, že čtení textu, vystoupení ze sebe a pohroužení se do nitra mohou být synchronní aktivity. To by musel vyznávat zcela protiřeckou, jakousi židovsko-křesťanskou dekonstruktivní literární hermeneutiku, k níž míříme. Přitom se nedá říci, že by princip dekonstrukce neznal. S obavami se v Kratylovi

ptá: „Zdalipak tedy je možno, jestliže stále uniká [krásno – pozn. P.Ch.], správně o něm vyslovit, za prvé, že to je to, a dále, že je takové, či je nutně míti za to, že se, zatímco my mluvíme, stává hned jiným, mizí a již není v tom stavu?“ (Platón 1994: 88)

Zřejmě by bylo vhodnější chápat Platónovu hermeneutiku spíše jako umění vykladačské, které si vynucuje sice text, ale uplatňují se – i přes spjatost s textem - dva předchozí významy slova hermeneia – tedy výklad a překlad (i když jen překlad z jednoho období do jiného). V tom, abychom mluvili o čiré literární hermeneutice, nám překáží zásadně jiné pochopení textu. Toto období hermeneutických dějin má větší význam pro generování filozofické hermeneutiky než literární, ač hermeneutická problematika vzchází z textu. Už v antice jsou textu přisouzeny diskriminační vlastnosti, jež ho budou provázet do současnosti. Jde o jasnou preferenci smyslu spirituálního před literárním, přítomného před fragmentárním.

Aristotelova hermeneutika

Aristotelés je pokládán za zakladatele takového typu poznání, z něhož se vyvinul koncept moderní vědy. Možná pak vypadá jako přílišná paušalizace vidět ho také jako jednu z konstituujících sil hermeneutiky (srov. Greisch 1995: 6-7). Avšak při hlubším vhledu vyjde najevo, že rozpor je jen zdánlivý, že jde spíše o naučené formule, o jednostranné interpretace Aristotela preferující jeho scientistické úsilí a opomíjející to nejcennější z jeho dědictví – vposled vždy směřovat ke společnému smyslu. Tyto novodobé těžkosti v poznávání Aristotela jsou pochopitelné z toho úhlu, že jeho filozofie (hylemorfismus) v podstatě předepisuje v mnohém status moderního myšlení, a tudíž vyzývá k radikální sebereflexi, což je pro každou epochu úkol z nejtěžších. Na druhé straně rozmach hermeneutické filozofie a sílící povědomí o interpretativním charakteru poznání, včetně vědeckého, by mělo vést k ucelenějšímu vidění Aristotelova přínosu, mělo by být samozřejmější ustát jeho vskutku komplexní vidění světa. Vidět rozpor v jeho důrazu na vědecké poznání a v jeho zakladatelské roli pro hermeneutiku znamená skomírat sto a více let zpátky – v pozitivisticko – duchovědných půtkách.

Aristotelés – nic než rozum?

Jak známo, vztah Platóna a Aristotela je vztahem učitele a žáka. O to pozoruhodněji se jeví posun, který Aristotelés odlišným viděním idejí konstruuje. Na jedné straně se jedná o skok vskutku paradigmatický, na druhé straně je otázka, zda k němu nedošlo právě díky tak těsnému přiblížení nejen dvou filozofů, osobností, ale i univerzálně vyhraněných lidských typů a zda lze vůbec v této bezprostřední (především časové) soutěsce o nějakém paradigmatickém skoku hovořit. Usazené rčení, že Platón je mystik a Aristotelés vědec, zplošťuje záběr obou myšlení. Jestliže Platón „náboženskému principu znovu otvírá brány filozofie“ (Patočka 1994: 11), pak Aristotelés nijak zásadně nepřekračuje tyto syntetické tendence – „u něho badatelství a náboženský patos původně splývají“ (ibid.) – avšak je mnohem zřejmější, že je jimi vybudován prostor pro působení filozofické. Domnívám se, že pokud chceme pochopit rámec tzv. hermeneutiky, stejně jako literární hermeneutiky, jak mu rozumíme nyní, je nutné dopodrobna rozvést okolnosti proměny, jež se udála mezi Platónem a Aristotelem, proměny, která přetváří svět, jeho „čtení“. Jinými slovy chci říci, že gnozeologické či noetické představy udávají ráz všednodennímu životu a že i sémiotika následuje tyto vzory.

Jak ale naznačeno, Aristotelova filozofie není „proměna v celé bytostné rovnováze duše, soustředění na duchovní pól dosud zapomenutý [...], nýbrž pouhé obrácení pozornosti jiným směrem [...]“ (ibid.) Mluvíme-li s revolučním nádechem o paradigmatických zlomech, pak stojí za povšimnutí, jak malá Aristotelova korekce Platónových vizí stačí. Pro Platóna je věc primárním pádem ideje, slovní znak je adekvací materiálního světa, věcí, tedy je znakem znaku, nemohoucností „na druhou“. Dialektikou rozhovoru však překlene nejen svou nemohoucnost znakovou, ale v konturách řeči dokáže překonat právě i jsoucnost věcí a spočinout v ideji, v trvalém. Cesta k pravdě tak vede označením klamného (věci) ještě klamnějším (znakem) a teprve po tomto dvojím ponížení může začít vzestup. Dosažená idea není dílem člověka (reakce na sofisty), ale reálným stavem. To jedno stéblo, které Aristotelés přeloží a které mění možnosti lidského vědění a nevědění, spočívá v tom, že Aristotelés „bytnosti věcí jako ideje neklade mimo věci, nýbrž do věcí samých.“ (Kříž 1946: 18) K

tomuto závěru jej dovedlo logické tázání po tzv. prvních příčinách. Aristotelés v *Metafyzice* předkládá řadu důkazů, kdy se ideje jakožto hledaný počátek, podstata zcela mívá s tímto záměrem.⁷ Právě důkaz, nutnost jakožto položka logiky vytěsňuje dialektiku – pojmové myšlení, v němž věci měly oživovat vzpomínky rozumu na vrozené ideje. Platónova dialektika je více intuicí než metodou, která umožní poznání jsoucna, ale nevysvětlí. Pro Aristotela je Platónovo konstruování pojmu z řeči vařením pravdy z vody, účast věci v ideji „pouhá básnická metafora“ (Aristotelés 1946: 60). Dialektikové rozmlouvají o jsoucnu jako jsoucnu „proto, že je to vlastní předmět filozofie. [...] filozofie se od dialektiky liší způsobem své působnosti. [...] Dialektika se totiž cvičí na tom, co filozofie poznává.“ (ibid.: 100-101) Aristotelovi není jasné, co vidíme ve věci, má-li mít účast na ideji, a přesto ji pro svou smyslovou pomíjivost není schopna podržet: „A je-li vidí idejí a toho, co v nich má účast, tentýž, bude tu něco společného oběma. [...] jak se zdá, jest asi nemožno, aby podstata byla odloučena od toho, čeho je podstatou. Jak by tedy ideje jako podstaty věcí od nich mohly býti odloučeny?“ (ibid.: 59-60) Tak je dialektika nahrazena vědou o prvních příčinách, první filozofií, která „zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží.“ (ibid.: 96) Předkladatelé Aristotelova díla ji nazvou metafyzikou, avšak Aristotelova koncepce termín meta-fyzika staví do paradoxní situace, neboť nový vztah věcí a podstaty či bytnosti na rozdíl od vztahu věci s ideou říká: „Metafyzika jest jak vědou o jednom, tak o mnohosti.“ (ibid.: 99) Jedním se myslí podstata, bytnost, příčina věcí, mnohost je jednotlivý vztah k této první příčině, k jsoucnu. „Hledáme tedy příčinu látky, a tou jest tvar, jímž látka jest podstatné co, čili jest něčím určitým, a tento tvar jest podstata.“ (ibid.: 210) Pozorují-li kovovou sochu, pozorují tvar v kovu, nikoli kov jako látku. Nicméně právě tato látka mi umožní vidět podstatu, jsoucno – tvar. Ona revoluční proklamace tedy zní: „[...] bytnost a jednotlivina jest mnohdy totéž, [...]“ (ibid.: 198) Podobně „pojmem slabiky obsahuje pojem hlásek, neboť hlásky jsou částmi pojmu, tvaru a nikoli látkou“ (ibid.: 192), ale samotný znak hlásky - zvuk či písmo o sobě, jsou jen smyslovou látkou.

⁷ Viz kritika Platónova učení o číslech a o ideách. Dle Aristotela zakládá Platón ideje, aby vysvětlil jsoucnost věcí. Jsou však ideje i o nejsoucím, o záporech: „Jako důsledek vyplývají ideje také pro to, pro co se nepředpokládají.“ (Aristotelés 1946: 58)

Logos jako poměr

Nyní je patrné, jak meta-fyzika začíná mnohem dříve, než by se očekávalo, a jak blízko smyslového světa začíná poznání. Aristotelés je schopen v hradbě proměnlivého jsoucna nalézt brány a přirozeně jimi projít k nadmyslnu. Cestu k pravdě nijak neohroží, že rozumové poznání vychází z údajů smyslů (Mráz 2001: 15). Naše vjemy samozřejmě nepracují s věcmi samými, ale jen s jejich představami. „[...] vjemy společných předmětů se mnohdy liší od skutečných vlastností vnímané věci, i představy předmětů a mínění o nich mohou být klamné, ale [Aristotelés – pozn. P. Ch.] je přesvědčen, že rozum může jejich kritickým posouzením rozeznat, co je v nich pravdivé a co mylné a tím si připravit půdu k vlastnímu poznání skutečnosti.“ (ibid.: 23) To by mohlo evokovat, že „vlastní poznání skutečnosti“ a skutečnost sama jsou odlišné celky, ale jak uvidíme, opak je pravdou. Dojde ke zvláštnímu cyklu (tak inspirativnímu pro scholastické křesťanství). Smysly neklamou, ale prostředkují. „[...] rozdílné vjemy nás zpravují o rozdílnosti věcí a tím poskytují východisko k jejich rozumovému poznání.“ (ibid.: 32) Formou zprostředkování je zachování stejného poměru mezi velikostmi. Dle Aristotela není úkolem smyslů kopírovat realitu, ale poskytnout orientaci v každodenním životě. Nyní se projeví sokratovská stopa: byly by smysly pravdivé, kdyby odrážely realitu přesně a nezajišťovaly přežití? Zde je pochopeno, co věc dělá věcí - bytnost, podstata. Logos je rozum, řeč, slovo, ale také - poměr. Rozum je vposled zachování života. Právě tento etický a praktický rozměr poznání starých Řeků tolik fascinoval Gadamera při jeho promýšlení filozofické hermeneutiky (srov. Gadamer 2000a: 439-444).

Místem interpretace je řeč sama

Aristotelův zájem o hermeneutiku (její explicitní podobu) představuje druhá část *Organa* s názvem O vyjadřování (Peri herméneías). Dílo provází vědecký spor o to, co jím Aristotelés vlastně myslel. Zda chce vyzdvihnout imanentní jednotu řeči vůči jejím možným kontextovým ambivalencím (srov. Berka 1959: 5-6), nebo zda

Herméneia zaměřuje spíše poznatky o výroku (logos apofantikos). Více než příkloněním se k jedné či druhé možnosti stojí za zmínku fakt, že takto postavený spor dokazuje Aristotelovu dovednost přednést v tomto díle potenciál řeči v komplementární podobě. To se Platónovi nepodařilo snad pro jeho slabší analytické schopnosti, jistě však pro jiné vidění světa.

Nový aristotelický svět je, jak naznačeno, formulován předpokladem: „nepravda a pravda se týká spojení a rozloučení“ subjektu a predikátu kategorických soudů (Aristotelés 1959: 25), možnost klamu je tak záležitostí lidského souzení, nikoli věcí. I když Aristotelova sémiotika zůstává v následujícím v podstatě stejná s Platónovou, důvěra v pravdivostní charakter věcí ji propůjčuje zcela nové příznaky. Arbitrárnost znaku už není pádem „na druhou“, zlem zla, ale spíše ji chápeme jako depozit, jež si věc (spojena s bytností, pravdou) skrze naše prožitky uložila do lidského světa řeči, ač zprvu tak pomíjivého. „A jako všichni nemají totéž písmo, tak ani jejich mluva není táž, avšak to, co mluva a písmo v první řadě označují, je již všem společné, totiž duševní prožitky a to, co prožitky zpodobují, totiž věci.“ (ibid.) Z toho plyne, že – stejně jako u Platóna – je mluva následkem prožitků⁸ a ty následkem věcí, přičemž platónsko-aristotelická krize spočívá v tom, že nejen věci, ale i prožitky, ba dokonce slova mohou dosáhnout podstaty, že svým rámcem nelžou – což Platón neakceptuje. Člověk i slova jsou sice vůči věcem oslabeni náchylností ke klamu, na druhé straně mají potenciál vstoupit do obecně platného, neměnného, pravdivého – cíleně se na tomto účastnit. Aristotelés na Platóna navazuje a zároveň ho koriguje v tom smyslu, že zásadním způsobem smíří jazyk a logiku. Otevírá se mu tím prostor pro vědecký přístup k jazyku a řeči, který Platón svou dialektikou vylučuje.

Charakteristickým projevem slova-znaku je jednak zmíněná arbitrárnost, jednak schopnost držet význam. „Jméno je hlas, mající význam podle dohody bez časového určení, jehož žádná část nemá význam.“ (ibid.) Značení je nedílný předpoklad výroku, soudu, který teprve má schopnost být pravdivý nebo nepravdivý. „Každá řeč však není soudem, nýbrž pouze ta, v které je skutečně pravda nebo nepravda.“ (ibid.: 27) Důležité je Aristotelovo vnímání řeči a pravdy v souvislosti s časem. „V každém soudu musí nutně být sloveso nebo slovesný tvar.“ (ibid.) Dá se říci, že sloveso uvede jméno

⁸ Aristotelovy představy o uniformitě prožitků odrážejí typicky antické vidění individua.

v pohyb, jehož výsledkem je soud – kladný nebo záporný. Aristotelés v Hermeneutice následně rozehrává varianty možností a nemožností, které soudy dovolují. Zdůrazňuje vztah individua a třídy nebo tříd navzájem. Ukazuje tím pro hermeneutiku konstitutivní jev – limity zprvu zdánlivě libovolného označování, které vstupem do řeči ztrácí, či snad lépe odsouvá arbitrérní vlastnosti znaku (tolik protěžované strukturalismem) ve prospěch logické nutnosti: „Pojem se nutně skládá z jmen. Ale ten, kdo něco vymezuje, nesmí si sám jméno tvořit, neboť bychom tomu jménu nerozuměli.“ (Aristotelés 1946: 206) Je strukturalismem domyšleno, co to arbitrérnost je a zda je skutečně arbitrérní? Logika je tak nejen poslední, ale i první instancí lidského souzení.

Analytika, jak Aristotelés logice říká, jakožto nauka o dokazování, o logických zásadách sporu je předmětem první filozofie, metafyziky. Její axiom, který už nepodléhá principu důkazu, zní: „Totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu.“ (ibid.: 103) Ten, který předkládá důkaz, nese předpoklad, „co má platit pro něho a pro jiného, to je totiž nutno, má-li se něco říci. Jinak by neříkal nic ani sobě samému, ani jinému.“ (ibid.: 104) Logika zaručuje možnost sdílení, možnost existence vůbec. Už první pojmenování jednotliviny musí vykázat toto předrozumění, pochopení souvztažnosti části a celku, postavení jedince ke společnosti. „Neznamenati jedno, něco určitého, je tolik, co vůbec nic neznamenati, a jestliže slova nic neznamenají, odstraňuje se vzájemný hovor mezi lidmi, a po pravdě řečeno, i hovor se sebou samým [...]. Je-li to však možné, jest asi také třeba dáti každé věci určité jméno.“ (ibid.: 105) Aristotelés, jak patrně, se až úzkostlivě vyhraňuje proti sofistům. Jestliže se jeho filozofie dá označit za filozofii jsoucna – věci jsou skutečné, pak sofisté vidí věci jako míněné – člověk je mírou věcí. Důsledky jsou dalekosáhlé. Aristotelovo poznání je nasloucháním jsoucnu, sofisté jej utvářejí. Aristotelovo slovo prostředkuje svět, sofistické tvoří. Tak, jak je postavena role řeči ve vztahu k učení o tvaru a látce, staví řeč do role demiurga lidského. Řeč, slovo, které si je vědomo poslání dovést člověka k tvaru, je, jak později vystihne sv. Augustin, učitelem, člověk žákem. Řeč je ontologií, generuje člověka, nikoli naopak. Sofisté učí svět, čím je a není (srov. Aristotelés 1978: 132) Zajímavé je, že sofistická dialektika staví na stejné metodě jako Aristotelés – logice. Avšak jejich logika je čistě výroková, nepředpokládá právě tvar jako shodu řečové a mimořečové závaznosti – pokud se vůbec dá Aristotelovo slovo, řeč oddělit od

světa. (Jestliže si je vědomo svého směřování k tvaru, podstatě, pak nedá. Přesto je striktně zachován rozdíl mezi slovem a věcí, který odporuje paradigmatu stvoření.). Slova sofistů potom skutečně nic neznamenaají: „Vůbec pak ti, kdo takto mluví, odstraňují podstatu a bytnost. [...] Označovati podstatu však znamená, že býti jest nebýti něčím jiným.“ (Aristotelés 1946: 107) Slova musí znamenat něco určitého – tento předpoklad zaručuje možnost důkazu. Že označením nakročuji do možnosti sporu a omylu, pro Aristotela neznamenaá, že stavím nový nebo čistě lidský svět na zelené louce. Pojmenováním strhávám bytnost věcí do možnosti lidského souzení, rozumění. Starší filozofové (Aristotelés míní v podstatě všechny presokratiky) pochybují o tom „je-li někdo s to, aby v jednotlivých případech soudil správně. Takové pochybnosti jsou podobné tomu, jako kdyby někdo pochyboval, zdali v této chvíli spíme nebo bdíme. [...] kdo dychtí jenom po síle slov, žádají nemožné. [...] Není-li všechno pouze ve vzájemném vztahu, ale některé věci jsou samy o sobě, nebude asi pravdivé všechno, co se jeví.“ (ibid.: 118) Slovo se musí rozhodnout pro „něco“ a s tím vstoupit do relací sporu. „těm, kdo mluví nikoli proto, že jim to činí nesnáz, nýbrž jen proto, aby mluvili, je nutno snad říci, že nikoli to a to je pravdivé, nýbrž že jest pravdivé pro toho a toho. Je-li však něco, co vzniklo anebo co bude, pak zřejmě asi není všechno pouze tím, že má vztah k mínění.“ (ibid.: 119) Vedle determinace výrokové logiky si Aristotelés uvědomuje ještě vyšší řídicí mechanismus – život sám. Střet těchto dvou instancí a jejich odolnost vůči sobě navzájem ověřuje zmíněný čas. Logika je schopná aplikovat své mechanismy na minulost a přítomnost: „Je nutné, aby kladný nebo záporný soud o tom, co jest a co bylo, byl pravdivý nebo nepravdivý.“ (Aristotelés 1959: 30) Problémová je pro logiku budoucnost: „[...] je totiž zjevné, že se věci mají tak a tak i tehdy, nevyjádří-li jeden o něčem kladný a druhý záporný soud, neboť něco bude nebo nebude nikoli proto, že to bylo tvrzeno nebo popřeno, a to platí jak pro desetitisíciletí právě tak jako pro jakoukoli jinou dobu.“ (ibid.: 32)

Aristotelés v boji za reálné jsoucno navazuje na Platonovy ideje. Budiž jasné řečeno, že Platonův pojem jako faktický výdobytek výrokové logiky není ideou samou: „Pojem a idea jdou souběžně vedle sebe, ale je mezi nimi ten rozdíl, že pojem je neexistující, logický, ale idea je metafyzická, tj. jednota, jež se neničí časovou a prostorovou mnohostí. Ideje jsou pak předměty pojmů tak, jako jednotliviny jsou

předměty vnímání a představování. [...] jsoucno [idejí – pozn. P. Ch.] má realitu skutečnou, která se myšlení zjevuje a s nímž se myšlení sjednocuje.“ (ibid.: 15)

Aristotela motivuje tento model vstoupit řečí do pojmu a tam splynout se jsoucnem. Rozdíl je v tom, že s odmítnutím učení o idejích považuje za reálné jsoucno už pojmy. „Tedy bytností každé věci jest pojem.“ (Aristotelés 1946: 178) Sice podobně jako Platón tvrdí, že pouhá „zkušenost jest znalostí jednotlivin, umění obecných pojmů“ (ibid.: 34), a dále: „Působením umění však vzniká všechno, čeho tvar je v duši.“ (ibid.: 185) Tvar v duši je to identické, čím je člověk spojen se jsoucnem okolního světa. „Tvarem nazývám bytnost jednotlivé věci a první podstatou.“ (ibid.) Člověk tak ani jednotlivým smyslovým vjemem, podobně ani pojmenováním, ani vstupem do řeči neztrácí poměr k pravdě. „ [...] tvar nevzniká, platí však nejen pro podstatu, nýbrž podobně pro všechno první, jako pro kolikost, jakost a pro ostatní kategorie.“ (ibid.: 191) Tedy i kategorie - nejvyšší pojmy bezprostředně vystihují a jsou předurčeny tvarem, tzn. reálným jsoucnem. Přesvědčením, že „nikdo tvar nevyrábí ani neplodí“ (ibid.: 217), Aristotelés zachovává věrnost svému učiteli. „Platón byl a zůstal realistou v tom smyslu, že idejí nevymýšlel, nýbrž je vidí.“ (Kříž 1946: 17) Rozdíl je však v tom, že vidění idejí (poznání) zajišťuje anamnéza, spojení s něčím mimo tento svět, zatímco Aristotelovým pojmovým myšlením a jeho logickou nutností poznává člověk nejen jednotliviny, ale stejně tak sebe, svou závislost, meze, svou konečnost (Patočka 1994: 17). Paralelním zjevením logického uvažování je strukturální charakter lidského myšlení, jeho determinace řečovými útvary, což zasazuje úder sofistickým konstrukcím subjektu: „Pojmy jsou a nejsou, aniž vznikají a zanikají, ukázali jsme totiž, že je nikdo neplodí ani nevyrábí.“ (Aristotelés 1946: 205) Aristotelova racionalita vykazuje transcendentní závaznost. Rozum neutváří jsoucí, ale objevuje jej. Neinterpretujeme pojmy, rozumem směřujeme k pochopení, jak jsou nám interpretovány. Pokud by se věci děly tak, jak míníme a pokaždé jinak, nelze mluvit o svobodě, o něčem dosaženém, o spojitosti s okolním světem a možnosti jej přetvářet v duchu logiky věcí, potažmo božského. Svoboda je možnost oproštění se od věci jako věci k podstatě – vidět ne „co“, ale „co to jest“, dosáhnout vidu, tvaru. Jde o formulaci svobody a lidského jednání podmíněné poznáním.

Čím však Aristotelés předběhl svou dobu a co nestíhají docenit ani jeho nejmodernější reflexe – z filozofické kritiky mýtu nevyklučuje řeč. Sice typicky antickým způsobem odděluje věc, slovní znak a jeho logickou referenci, avšak k poznání „co to jest“ je naprosto nezbytné nikoli řečí ustoupit ideji, rozpustit ji před autoritou obecného, jako to dělá Platón, ale naopak plně rozvinout, rozezvučet to obecné už v jednotlivém. Na druhé straně toto jednotlivé není tupá nápodoba věci, ale jeden z břehů řeči, od něhož vede cesta nejen k vědomí celku, ale i k novému člověku, který umí tímto celkem pohnout, aniž by deklasoval svou individuální situaci. „Je vskutku pozoruhodné, že u Aristotela se *herméneia* neomezuje na alegorii, nýbrž týká se každé signantní promluvy; [...] *herméneia* je tu proto, že výpověď je uchopením skutečnosti prostřednictvím signatních výrazů, a ne jakýmsi výtažkem z vjemů, impresí vycházejících z věcí samých.“ (Ricoeur 1993:169) Kdyby se měla literární hermeneutika přece opřít o jednoho z klasiků vrcholné antiky, pak je jím bez váhání Aristotelés se svou ne- a proti-alegorickou metafyzikou a s jeho pozorností k řeči. Alegorické paradigma roztrhá lidské a božské, devaluje literárnost existence, rozkrájí bytostný básnický tmel mezi člověkem a slovem.

Filozof rizika

Aristotelův význam pro hermeneutiku se mi jeví stále inspirativnější. Novější hermeneutická zkoumání už překonala iluzi křesťanských či romantických počátků. Při bližším zaměření antické filozofie spočívá Aristotelova výjimečnost v tom, že nejen navazuje na předchozí, ale dokáže je zvláštním způsobem syntetizovat. Aristotelés posouvá mýticko-filozofický spor o vědění směrem k jednotlivému člověku, k jeho zodpovědnosti. Zkušenost, poznání, vědění mu nejsou dány jako vzpomínky a anticipace, vše musí vypracovat (Patočka 1994: 46). To zásadní, co se událo mezi Sokratem, Platónem a Aristotelem, je nové podání vztahu jednotlivého, zkušenostního (věcí, člověka) a univerzálního. „K celku reality se nějak vztahujeme ustavičně, poněvadž v každém okamžiku prožívání je přítomen univerzální, vše obsahující horizont světa, přítomen neintelektuálně, nikoli v jednotlivých předmětech, nýbrž právě

celkovým, slitým, nediferencovaným způsobem.“ (ibid.: 16) Toto naladění, pokračuje Patočka, nás s věcmi spojuje, splýváme s nimi. Nejsme si vědomi, kde končí mysl a začíná nástroj. „Ono celkové je zde přítomno jako nepodstatné, nedůležité, skoro zapomenuté.“ (ibid.) Održením věcí od našeho zájmu, myslí „vynořuje se pojednou zážitek univerza vcelku. Univerza, do něhož náleží právě tak ostatní věci jako my sami a s kterým jako celkem nelze si nic počít [...]“ (ibid.: 17). Pro takový zážitek je příznačný pocit „bezmoci vůči jsoucnu vůbec.“ (ibid.) Patočka vykresluje v souladu s třemi vrcholnými osobnostmi antiky trojí postoj k této pro jednotlivého člověka nové situaci: „Sokrates i Platón jdou za náboženskou vazbou novými metodami, metodami člověka nemytického, vyšetřujícího logem, ale Sokrates je přece ve službě delfského Apollóna a pro Platóna jsou ideje nová božstva.“ (ibid.) Tím dle Patočky není bezmoc vůči jsoucnu jako takovému nikdy úplně radikální. Teprve jsoucno Aristotelovo, již ničím nekryté, je autentickým zážitkem „nezakotvenosti člověka, jejíž druhou stranou je objevení univerza vcelku.“ (ibid.) Teprve toto je autentická filozofie. Teprve nyní stojí tváří v tvář všem rizikům rozum sám.

Kde je však míra takové separace? Vždyť Platón ukázal Aristotelovi, že jsoucnem „věci musí být odkryty [...], že kosmos jsoucích věcí je uspořádán stupňovitě podle participace na onom celkovém.“ (ibid.: 39) To revoluční, co konstituuje novou filozofii, spočívá v uchopení jinakosti: zatímco u Platóna poukazovaly věci „mimo sebe svou podobností idejím [...] u Aristotela je to opak. Věci poukazují mimo sebe právě tím, čím nejsou, čemu se nepodobají, čeho nedosahují.“ (ibid.: 40) Domnívám se, že takovým viděním věcí pochopil člověk sebe sama, sounáležitost konečnosti s nekonečnem, stejně jako si na tomto vybudoval pohled, jímž aplikoval sémiotiku, vztah znaku a významu. Snad lze nazvat tuto Aristotelovu otočku ontologizací do té doby jen metody jeho učitele – dialektiky. Obecné sice determinuje směr jedinečného, avšak to není nikdy definitivně ztraceno ze skutečně jsoucího: „Univerzálnost není cílem sama o sobě, nechceme obecnost jako takovou, pro ni samu, nýbrž protože nám dává nejvíce proniknout, poněvadž umožňuje porozumění univerzu až do jeho částí a jednotlivostí.“ (ibid.:56) „Aristotelés [...] používá ne-smyslového nikoli k tomu, aby do něho zcela odešel, aby toužil po jiné realitě, nedosažitelné v tomto žití, nýbrž jen a jen k odhalení tohoto jsoucna konkrétního, nás obklopujícího.“ (ibid.:53) Ovšem synchronně s tím jde

faktickému životu o to, „aby jeho zacházení – a to také, ba původně právě ono zřizovací a zhotovovací – bylo vypěstováno tak, že samo nahlédne vždy o něco více než zacházení, které už je v tom kterém případě dáno.“ (Heidegger 2008: 51) Jde o dialektiku, která již ztrácí instrumentální charakter, který je možné použít nebo nepoužít. Mnohem spíše je nalezením základního generujícího principu, jenž předstihuje veškeré další rozvrhování. Je rámcem, který interpretuje lidskou bytost, nikoli naopak. Aristotelovy úvahy o vztahu jedinečného a obecného rozhodujícím způsobem formulovaly novodobého člověka. Kromě zmíněné autonomizace filozofie přináší i vědomí ostřejších rysů mytopoetického uvažování. Moderní hermeneutika, která opět problematizuje vztah mýtu, náboženství a filozofie, musí být motivována a školená právě vykresleným antickým rozcestníkem, aby plně pochopila, s čím se vlastně potýká.

Pojem, náboženství a mýtus

Vztah náboženství a filozofie je, jak zmíněno, ve vrcholné antice vsutku zvláštní. Termín logizace mýtu asi nejpřesněji vystihuje řecký typ racionality – ne-li přesněji, než by sám chtěl. Ukazuje totiž mimo jiné na motivační vztah mytologie a racionality, který není vždy do povědomí o racionalitě zahrnován, ba naopak, je zdůrazňován konkurenční poměr. Vyzdvihněme proto jejich společné rysy.

Logizací mýtu se nemyslí jeho vytěsnění. Filozofie nemá ani v nejmenším funkci mýtu či náboženství převzít. Vágní je ale i představa, že by vedle sebe nerušeně žily. Zpoza těchto pochyb se ozývá otázka, zda i Aristotelés jako prototyp moderního vědce není lichou dezinterpretací našich současných návyků.

O tom, že Sokrates a Platón zcela zjevně kombinují mýticko-náboženské rysy s filozofií, již řeč byla, navíc ve věci panuje všeobecná shoda. Podobně však můžeme nalézt typický a jednohlasý souzvuk týkající se Aristotela: „Pojem metafysického činitele je oproštěn od všeho mythického [...]“ (Mráz 2001: 23) Skutečně od všeho? Emancipace racionality a individua je jasná. Přece bych rád poukázal na motivovanost hylemorfismu a mýtu připomínající pupeční šňůru.

Rozum má dle klasiků antiky přinést schopnost uvidět za pomíjivým trvalé, rozumět řádu světa. Pravidelnost, zákonitost prostupuje nejen přírodu, ale také společnost, člověka. „Tato souznačnost rozumu a přírody (přirozenosti) přenáší člověka za meze jeho individuality.“ (Černý 1991: 17) Shoda řádu obecného a jedinečného se realizuje tím, že se člověk oprostí jednak od pomíjivosti věčných (u Platóna ideou, u Aristotela tvarem), stejně jako osobních, individuálních (dialektikou, logikou) ve prospěch pochopení celku, počátku. Nosným rysem takové racionality je, že jsoucno netvoří, ale objevuje. Předpokládá to určitou poslušnost. Účelem této rozumné poslušnosti jsou duchovní entity (podstata, bytnost).

Neopisují však tyto výdobytky racionality až příliš mýticko-náboženské vzory? Právě proto, že logizace Aristotela je zřejmě „nejfilozofičtější“, jistě nejvědecktější, stojí za povšimnutí metodický i tématický souboj, který ve svém díle prožívá.

Aristotelés se promýšlením racionality dostává na samé hranice rozumových schopností. V soutěsce, kde člověk-jedinec má přijmout nárok celku na jeho zahrnutí, ukazuje se teprve nejvlastnější podstata racionality, její nezavršitelnost přirozenými lidskými silami: „Co se však týče rozumu, jsou tu ještě některé nesnáze. Neboť, jak se zdá, myslící rozum z toho, co se zjevuje, patří především bohu.“ (Aristotelés 1946: 316) Bůh „jest něčím nejdokonalejším a jeho myšlení jest myšlením myšlení.“ (ibid.: 317) Podobného výkonu je však člověk schopen jen krátce, pokud vůbec. V momentu, kdy rozum ve šťastném okamžiku dokáže myslet sebe sama, dosahuje vrcholného rozjímání. „Jestliže tedy Bůh jest stále tak blažen, jako my někdy, jest to podivuhodné jsoucno, je-li však ještě blaženější, je ještě podivuhodnější. A opravdu jest.“ (ibid. 311) Tak je nakonec úkolem poznání něco, co přesahuje čistě racionální přístup, jakási peripetie, po níž se zrodí jiný vid světa.

Avšak ani v této hraniční poloze – myslet myšlené – nepřekročí filozofie rozumu svůj stín, stín pojmového myšlení. Pro něj je charakteristická schopnost nové bytosti (jedince) oddělit myšlení od toho, co je jím myšleno, pojem od jeho intencionálního předmětu. „Filozofie se konstitovala historicky jako myšlení, jež zvládlo práci s uvedenými dvěma faktory a našlo tak způsob, jak jednotlivé poznatky, myšlenky, koncepce, hypotézy i teorie uvádět do přediava logických souvislostí a tak do celých systémů, dovolujících kdykoliv učinit předmětem zkoumání samo myšlení a tak je

podrobovat mnohonásobné kontrole v nejrůznějších kontextech, aniž by takto kontrolované myšlenky, přesazované do nových a nových souvislostí, ztrácely svou přesnou konturu a svou identitu.“ (Hejdánek 1990: 131) Filozofie jako logizace narativního mýtu si neumí ani v nejvyšší tísní rozumu představit, v čem by mohlo být užitečné ztratit subjekt-objektové rozlišení tak typické právě pro mýtické myšlení. Rozestup předmětu myšlení a myšlení samotného pohání kritické souzení. Tento typ distance je základním pilířem moderní civilizace. Skutečnost jako spolehlivá reprezentace skutečnosti nikdy nepřekročí konstrukt úměrný poznávacím schopnostem člověka-subjektu jako plně přítomnému vědomí. Skutečnost coby model intence nikdy neohrozí svého uživatele a v této sterilitě vůči vnějšímu světu je odevzdána pojmovému jsoucnu. Týž vzorec odpovídá vztahu jedinců (jejichž prožitky jsou stejné) a polis, znaku a významu atp. „Tady nejde o nějakou metodickou a tedy uvědomělou hypostazi, nýbrž o nekontrolovanou identifikaci (a tudíž přece o reziduum myšlení mytického).“ (ibid.: 101) Za vůlí k archetypu či sebevědomému subjektu stojí touha vyloučit čas rušící zřetelnost obou těchto model.

Racionální vysvětlení svou formou zdvojuje tentýž konstrukt myticko-náboženský. Zájemem o přítomné rozkrytí jsoucna však vnáší do tradiční metody cizorodé prvky. Jinými slovy, ontologicky potvrzuje myticko-náboženské ustrojení světa, epistemologicky mu protirečí. Tento zvláštní způsob kopie změnil svou předlohu, své východisko takovým způsobem, že novověký člověk nebude schopen rozpoznat iracionální rysy, které si racionalita v zájmu vlastní funkčnosti podrží.

Poměr bůh-člověk ani nemá technické možnosti, aby byl jiný než volný. Člověk není „služebník boží - spíše jako divadlo a hříčka pro božstva. [...] Člověk sice žije, vládne a padá skrze božstva, ale nikoli kvůli nim.“ (Patočka 1994: 26) Civilní vztah k bohům provází „náboženství bez mystiky, není to náboženství božsky ‘zjevené’.“ (Černý 1991: 18) Jak ale potom pochopit Aristotelovo tvrzení, že co se zjevuje, patří především Bohu a že toto zjevující se jsoucno je podivuhodné? Proč je teologie nejvyšší z teoretických věd (nad fyzikou a matematikou)? (Aristotelés 1946: 283-284) A kde je řecký polyteismus, když Aristotelés mluví o počátku jako „jednom“, zdůrazňuje božskou jednotu jsoucna, (např. Aristotelés 1946: 251) jednotu a jedinečnost prvního hybatele? Zdá se, jakoby řecké náboženství a filozofie vydávaly jakýsi polyfonní zvuk,

často chaotický, zaměňující své tradiční pozice. Řecká filozofie má mnohem religióznější ráz než řecké náboženství. Aristotelova *Metafyzika* je zářným příkladem takového synkretismu: „Odhlédneme-li od podrobností, lze říci, že Aristotelés v uvedeném spisu jakoby kolísá mezi dvěma pojetími metafyziky: jednak pojetím ontologickým, v jehož rámci je předmětem metafyziky jsoucno jako jsoucno, jednak pojetím theologickým, podle něhož je vlastním námětem metafyziky bůh.“ (Karfíková 1994: 143)

Co je však příčinou takového kolísání? Filón Alexandrijský, Kléméns Alexandrijský i sv. Augustinus podezírají Pythagora, Platóna a Aristotela, že se při hledání filozofické pravdy opírali o znalost Tóry.⁹ Nutno dodat, že by to mnohé vysvětlovalo (zvláště na Řecko nezvyklý způsob, jakým Bůh představuje jedinou a poslední instanci lidského poznání, hluboký religiózní rámec filozofie, její zdvojování původního náboženství atp.). Ale stejně tak může být sporné, nakolik je podobnost záměrná, vědomá. Nebylo by to poprvé, co odlišné kulturní celky vydají v relativně blízkém čase podobné myšlenkové tvary.

Vágnost Aristotelových pojednání o bohu se ukázala jako příležitost pro aplikaci jeho filozofie ve vrcholné scholastice. O oprávněnosti využití Aristotela v křesťanství panuje mnoho neshod (pojetí nesmrtnosti, neslučitelnost s učením o Trojici). Na druhé straně stojí za úvahu, zda ona neslučitelnost některých společně vyzdvihoovaných jevů není dána jen tím, že se zrodily ve filozofickém, nikoli náboženském diskurzu, a zda neslučitelnost (třeba už s ohledem na nesmírný vliv řecké filozofie na formování křesťanství) je pravým výrazem pro jejich poměr.

Heidegger zdůrazňuje, že božské myšlení jako nejvyšší typ rozjímání je jen proto božské, že „nejčistěji dostačuje ideji pohnutosti jako takové. Toto jsoucno musí být čisté postřehování, tzn. svobodné od každého emocionálního vztahu k tomu, nač je zaměřeno. 'Božské' nemůže být závistivé nikoli proto, že je absolutní dobrotou a láskou, nýbrž protože ve svém bytí, jako čistá pohnutost, vůbec nenávidět ani milovat nemůže.“ (Heidegger 2008: 51-52) Heidegger takto udržuje v distanci křesťanské a antické vidění boha: „[...] ontologická explikace tohoto jsoucna byly

⁹ srov. např. Filón 2001; Klement 2009b: 297, 325, 359; Augustin 2004: 115

Vzhledem k terminologické přehlednosti se v této práci dopouštím vědomého prohrěšku, kdy se Tórou bude myslet nejen Pentateuch, což je přesné, ale celá židovská Bible.

zdrojem motivů pro základní ontologické struktury, které později rozhodujícím způsobem určily božské bytí ve specificky křesťanském smyslu (*actus purus*), vnitřní život božstva (trojici) a spolu s tím rovněž bytostný poměr boha k člověku, a tudíž také specifický smysl bytí člověka samého. Křesťanská theologie [...] mluví vypůjčenými kategoriemi, které jsou jejich vlastnímu bytostnému poli cizí.“ (ibid.: 53) Znamená to, že podobně cizí je židovské náboženství a antická filozofie? Na základě čeho podezíral Filón antické filozofy? Znamená to také, že úvahy Tomáše Akvinského o Aristotelovi jsou zcela nelegitimní? Nenávist a milování odporují čistým výkonům filozofických prožitků. Filozofie nemiluje, nýbrž rozumí. Proč ale Aristotelés nevystačí s rozumem a vždy přidává k základní výbavě dokonalého člověka ještě vůli, chtění? Jak nazvat „ideu pohnutosti jako takovou“, „čistou pohnutost“? Jakým typem nutkání k tvaru je entelechie, skutečná podstata, utvářející příčina a počátek? To Aristotelés přesně říká „[...] první jest vždy nejlepší [...] Účel však pohybuje jako předmět lásky a tím, co je tak pohybováno, pohybuje dále ostatním.“ (Aristotelés 1946: 310) Nyní můžeme zdouhavě zkoumat, zda láska jako garant účelu, rozumu vylučuje milování, avšak produktivita bude nicotná. Samozřejmě, že židovství, antika a křesťanství nejsou zaměnitelné filozoficky ani nábožensky, avšak ona analogická „motivace pro základní ontologické struktury“ se mi zdá mnohem provázanější.¹⁰ Střet židovské, antické a následně křesťanské kultury transformoval a kombinoval filozofická a náboženská východiska. „Že přesto aristotelská ontologie duševna pomohla nechat v rámci křesťanského světa uzrát dalekosáhlý a bohatý výklad bytí života, spočívá v tom, že spolu s aspektem pohybu a právě díky němu se do zorného pole dostal rozhodující fenomenální charakter intencionality, a tím byl fixován určitý úhel pohledu.“ (Heidegger 2008: 53) Tento charakter intencionality zakládá perspektivu zření božského, a to skrze individuum, subjekt.

Problém je v tom, že fenomenální charakter intencionality sympatizující s pojmovým myšlením Řeků překryl podstatu Ježíšovy zvěsti. Zatímco pojmové myšlení a fenomenologie předpokládají či konstituují subjekt, vtělené slovo svou nejhlubší referencí odkazuje k jeho dekonstrukci (ne destrukci). Inkarnací ve slovo - logos pronikl

¹⁰ Nechme stranou možné politické vlivy a Heideggerovy nacionalistické hříchy mládí, kterými by bylo také možné nazírat jeho snahu o separaci židovské a křesťanské vazby s řeckou filozofií.

do řečtiny a pojmového myšlení semitský živel Slova, jež tvoří, a potrvá dva tisíce let, než bude zaslechnuto, že každá vazba pojem - intencionální předmět odkazuje k nereferenčnímu, imanentnímu základu řeči, která se dopředu vysměje každé touze po sebevědomém subjektu. Řeč pustí člověka k sobě samému jen skrze *sensus grammaticus*, oklikou přes literárnost každého jazykového výrazu, a vždy tak rozbíjí jeho časovou homogenitu. Vysvětlit toto bytostně neřecké stvoření je nejvlastnější úkol literární hermeneutiky. Pro alternativu pojmového myšlení a následně pro porozumění impulsu, který toto myšlení zrenovoval, je nutno jít do Palestiny.

II. Židovství: Exodem k sobě

Dvojí zjevení jedinečného člověka

Velmi zásadní se mi zdá postřeh Václava Černého, že řecké náboženství „nemá zjevení, a tedy ani ‘svaté knihy’.“ (Černý 1991: 18) Jakoby mezi zjevením a svatými knihami byl nutně příčinný vztah. Výše jsem se snažil prokázat, že pokud ne náboženství, tak řecká filozofie s principem zjevení pracuje, respektive je nucena proti přirozenému akcentu polis si jej znovu osvojit. Přesto uvedená citace (napsaná v roce 1975), snad pod vlivem nejnovějších objevů o textu, snad pouze intuitivně přesně vystihuje zlomový rozpor dvou civilizací.

Řecká sázka na plnou transparentnost textu naivně vytěsňuje podstatu vši literárnosti – rozestup mezi jakousi imanentní silou slova a lidským nárokem jím srozumitelně (tedy s rozumem) komunikovat. Emancipovat znak od zjevení znamená redukovat člověka na přítomnost, okamžik a subjekt. V řeckém prostředí logizace mýtu vypadalo vše opačně – člověk byl na subjekt povyšován.

Zjevení podložené textem a náboženským motivem vykazuje některé zásadní odlišnosti od zjevení božského rozumu u Řeků. A nejde jen o dvě variace rozcházející se kvůli jinému (náboženskému a filozofickému) diskursivnímu základu. Podobně nejde primárně ani o to, že se liší technika sdělení, výrazu (logika x slovo). Znovuobjevení písma Řeky v 9. st. př. Kr. a jeho aplikace pro potřeby polis je součástí emancipace individua a jednou z nejrevolučnějších konverzí znaku v dějinách sémiotiky. Nicméně existuje druhá cesta vyvazující jedince z mýtu, která nedosahuje vědeckých kvalit helénismu, avšak o to zřetelněji si uvědomuje časové souřadnice lidského myšlení a nepostradatelnost řeči a textu k jeho rozvoji.

„Řecká kultura rané a klasické doby je typickou představitelkou tzv. hyletického kulturního okruhu (od řec. hýlé – nejdříve listnatý les, později stavební dříví, nakonec ve filozofii látka). [...] Typický je pro ně akcentovaný smysl pro tvar, jeho optické vnímání a zobrazování ve výtvarném umění.“ (Komárek 2008: 27) Naproti tomu základní orientace kultury eremiální (od řeckého erémos – poušť, pustina), nesená

semitskými jazyky, „je akustická (slyš, Izraeli) a mluvené i psané slovo má zcela enormní význam [...]. Zatímco tvarovost a její změny nehrají v eremiálním okruhu žádnou roli [...], je pro eremiální kulturu charakteristický neobyčejný důraz na přesný lineární zápis posvátných textů.“ (ibid.: 28)

Technika zjevení odráží ontologický status přibližujících se civilizací, vyjadřuje metafyzický obrat, který mění vztah světa a zásvětného, zjevného a skrytého, skutečného a pomíjivého, přeskupuje gnozeologické a existenciální priority, platné koncepty vědomosti a nevědomosti, dobra a zla. Židovství a Řecko představují dvě verze kritiky mýtu, která vede k radikálnímu přerodu společnosti. V řeckém případě se vznikem polis následně štěpí mýtus, náboženství a filozofie, v případě židovském ústí kritika náboženství a společnosti v monoteismus, který přetransformuje rozkládající se elementy mýtického světa v novou soudržnost. Jak uvidíme, mýtus je pozvednut novým vnímáním času ke specifické variantě.

Židovský zázrak

Pokud kritika řeckých bohů otevřela spektrum filozofii a určila směřování moderního myšlení, pak by mělo platit, že civilizace, která přibližně od poloviny druhého tisíciletí před Kristem napadá polyteismus pro nedostatečnost náboženského vhledu, a vidí jej jako překážku mezi člověkem a Bohem, jde proti směru hodinových ručiček, že se mívá s neodvratnou tendencí – se zrodem lidského subjektu a obratem k otázkám po přirozených příčinách světa. Záhy však uvidíme, že židovství nepředstavuje myšlenkovou revoluci o nic méně progresivnější, než byla ta řecká, ba co víc – že je inspirací nejnovějších tendencí filozofického myšlení.¹¹

Židovská kritika polyteismu poukazuje na fakt, že člověk dospěl do fáze, kdy mnohost bohů a forma kultovních rituálů neumí pokrýt skutečnou šíři existenciálního

¹¹ Společné ambice Hebrejců a Řeků jsou vzhledem k odlišnosti kultur až zarážející: představa vyvolenosti (barbar, člověk smlouvy), sociální rovnost, odmítání jednoho panovníka v čele obcí či kmenů, transformace času vstřícná situovanosti jedince aj.

tázání. Vírou v jediného Boha směřují židé¹² k prolomení, posunutí hranic duchovního výkonu, kterého je lidská bytost schopná. Myšlenka monoteismu jasně podněcuje vyšší stupeň sebereflexe individua. Podobně otázku po přirozených příčinách světa, na první pohled neslučitelnou s teogonickými představami, předjímá židovství zcela nečekanou podobou „boha lidských dějin“. Dokáže tak definovat před-rozumějící struktury jedince a vyhnout se konceptu přirozenosti světa jako instrumentálnímu fýsis, tedy té iluzi, že by lidská reflexe mohla někdy vystoupit z antropologického sevření. Skutečný otřes způsobený hebrejským monoteismem spočívá právě v nazírání kritického myšlení jako styčné plochy lidského a božského. Pokud stojí cokoli v cestě, musí to pryč – prvně náboženství. „V této odvaze se odhaluje celý rozměr biblického zjevení. Žádné přirozené myšlení se neodvážilo myslet tak daleko.“ (Tresmontant 1970: 18)

Místo distance Exodus

Sociální kritika jako východisko monoteismu

Zvláštností monoteismu je zcela pragmatický impuls - sociální kritika namířená proti většinové společnosti. Jejím spouštěčem je životní styl potulných nomádů, kteří mají oslabené vazby na konkrétní místo: „HEBREJ (hebr. 'IBRI, řec. HEBRAIOS) neoznačuje jenom „národnost“, označuje-li ji vůbec. [...] Hebrejská etnika však měla cosi společného: to, co vystihuje hebrejské slovo ABAR ('-B-R) – šlo o jakési přecházení, procházení, směřování někam – kam? [...] Hebrejci, pozdější Izraelci, se stali strašidlem obcházejícím pyšný faraonský Egypt. Ač mocensky chatrní, jevíli se egyptským usedlíkům, kteří si chtěli hovět v totalitním stínu zbožštělých vládců, jako živel značně nebezpečný, lid hnaný životním elánem.“ (Balabán 1994: 18-19) Tito rebelující kočovníci provokují nejen teritoriálním pohybem, ale mnohem spíše je jádrem onoho nebezpečí zvláštní proces sebeuvědomění, který uvnitř egyptské společnosti Hebrejci zažívají. Egyptány mate účinkování na pro ně ne zcela čitelném dramatu. Právě v této době (13. st. př. Kr.), v cizí zemi se setkávají vyprávění o patriarších a zřejmě jejich první

¹² Přestože se náboženská a národnostní identita židů místy překrývá a místy rozchází, volím výraz „žid“ s malým počátečním písmenem, neboť mi jde především o náboženskou klasifikaci.

zápisy s hlubokým porozuměním minoritních Hebrejců. Vyhnání z ráje, Kainovo provinění, Noeho plavba, babylonské zmatení jazyků – stále se opakující základní motiv vydědění, vyčlenění, vyhnání. Zatímco většina národů by se snažila ponížení a útlak z paměti vytlačit, židé jej usadí do centra svých dějin (ibid.: 24) a strukturují na něm vlastní identitu. Hebrejci tříbí svou mytologií opoziční vztah k reálné supervelmoci a realizují skutečný exodus z Egypta do zaslíbené země. Tím zcela převrátí základní časovou orientaci člověka té doby, změní možnosti mýtu jako takového.

Historicky srozumitelná událost egyptského odsunu vyjasní ontologický rozvrh vyhnání z ráje, avšak nikoli po vzoru tradičního mýtu, kdy jedinečnému dává legitimitu ahistorický vzor, ale tento vzor je naopak jinou a plně dějinnou skutečností prohlouben. Ne že vysvětlí vyhnání z ráje egyptský exodus, ale ukáže se, že teprve jeho konkrétní forma je skutečným „srdcem Tóry“ (ibid.) Egyptská zkušenost umožní pochopit odkaz zcizení člověka a Boha, předvede jeho skutečnou hodnotu - všednodenní. Neuchvacuje metafyzika reálného, ale zemitost metafyziky. Teprve Exodus sbírá plody z Edenu, když „metafyzickému stavu bezdomovectví“ (srov. Gillman 2007: 22) Adama a Evy dodává status začátku historie. Člověk je ten poháněný vlastními dějinami.

Židovské náboženství chce zachytit alchymii trvání, a především proto je postaveno tak, aby vybízelo ke komentování své vlastní tradice (srov. Fishbane 1996: 14) a zároveň aby znesnadňovalo její pouhou analýzu. Ten, který naslouchá Bohu, tak může dělat jen proto, že se nezastaví v přítomném horizontu, že je v dějinách. Židům přináší jejich typ distance a nezakotvenost stále zřetelnější vědomí: „Každý rozvážný čin je naší odpovědí bohu dějin.“ (Kushner 2005: 118) Tím se minimalizuje rozestup mezi Bohem, dějinami a jedinečnou reflexí. „Jen díky své zvláštní blízkosti Bohu ví Izrael o vlastním smyslu dějin a o skutečných souvislostech.“ (Schubert 1994: 52)

Formování této struktury musí trvat čtyři sta třicet let pobytu v Egyptě, aby byla do důsledku pochopena odlišnost myšlenky monoteismu, aby vůbec mělo smysl nárokovat dalších devět na ni navazujících pravidel. Recipient Smlouvy s jedním Bohem není apriorní bytost.: „Teprve s rozšířením smlouvy na všechny Abrahamovy potomky, kteří vyšli z egyptského otroctví (v polovině třináctého století př. n. l.), můžeme hovořit o vzniku skutečného Božího lidu.“ (Fishbane 1996: 22) Nutno ale dodat, že ono vrůstání

do božského je bezezbytku nerealizovatelné, že jde spíše jen o porozumění základnímu vztahu člověka a Boha, jejich blízkosti. Vždyť už mezi Bohem a proroky, kteří vládnu vzhledem do božského, dochází k nedorozuměním.

Konstituující vliv egyptského exilu na specificky židovskou reflexi pochopili i samotní autoři Exodu. (První z nich zachycuje literárně tuto událost asi po dvě stě padesáti letech, poslední úpravy spadají do období 500 př. Kr. – historická fakta a jejich teologický význam jsou tedy revidovány přibližně pět set let.) (Gilles 1993: 20-21) Před rozhodujícím okamžikem, předání Smlouvy Mojžíšovi, motiv exilu akceleruje. Taktéž zlomová scéna celé Tóry, kdy se Mojžíšovi zjeví Bůh a nabádá jej k vyvedení svého lidu z Egypta, k realizaci exodu, je sama umocněna umístěním mimo Egypt, ve vynuceném vyhnanství po Mojžíšově ubití Egyptana – tedy v exilu z exilu.

Příběh, v němž Hebrejci dvě generace táhnou pouští se schránou, než stanou před svou zemí, je vskutku geniální. Čtyřicet let v písečné pustině má být dostatečný čas k očistě, k oproštění se od zvyků jiné civilizace, k zapomnění a novému obratu. Drží pospolu několik silných motivů – teologický, sociální a existenciální. „Exodus nejen převrací naruby, jak mají lidé chápat svůj vztah k Bohu; nabízí také revoluční představu o tom, jaký mají mít vztah lidé mezi sebou. I když Hospodin působil skrze prostředníka, Mojžíše, uzavření smlouvy s Izraelem bylo chápáno tak, jako by *každý* Izraelec osobně uzavřel smlouvu přímo s Hospodinem.“ (ibid.: 25) Židovství přináší tlak na sílu individuality, směřuje nejen k formování nové entity, jedince, ale pojme ji v přesahu jejího vlastního života, a to nikoli optikou platónské bezčasé nesmrtelnosti nebo válcováním mýtickými cykly, nýbrž jako stopu lidských činů, která se neshoduje se zrodem a smrtí individua. Tvar člověka - stopy modelují osudy praotců, a co je skutečně božsky zjevné – i já jsem povolán ke tvarování následného.

Exodus vede k dalšímu sebepochopení, k hlubšímu zažití budoucího, k vrůstání židů do židovství. Exodem je završen smysl egyptského exilu, podobně i celé knihy Genesis. Exodus není jedním z mnoha biblických příběhů, je základní sponou, jež svírá ostatní děje, syžetovým podložím, anatomii židovské reflexe.

Víra jako zdroj času a jedince

Druhý časový třesk vyplývá z prvního, exodus musí směřovat „někam“, „k něčemu“. Hledání vlastního domova jen znovu vyjadřuje jinakost Hebrejce vůči zdánlivě daným antropologickým strukturám vědomí, posouvá hranice lidského myšlení mimo prostor a čas dle prostoru měřený. Zaslíbená země není jen území, ale hlavně myšlení, bude nalezena a vydána, až bude myšlena. Bůh dobře ví, že metafyzický stav bezdomovectví zvyšuje senzibilitu vůči časové dějinnosti a že nezakotvený člověk dříve či později bude schopen za dějinami vidět nejen minulé, ale něco mnohem hlubšího. „[...] Hospodin pozdvihl k důstojné nábožensko – národní existenci právě toho *chudého* a stále *bitého* nymanda svého světa a svého času. Opovrhl bohatými a usazenými a vsadil na zcela nezajištěné a proto otevřené pro budoucnost.“ (Balabán 1994: 28) Židovství tak nastoluje jednu z nejdělnějších existenciálních myšlenek - z cesty samé dělá cíl. Přijmout plně výzvu k pouti do Svaté země znamená přijmout čas, neuhýbat mu paradigmatem tradičního mýtu ani zrodem kritického individua¹³. Antický jedinec je tak silný, protože se dokáže času zbavit, židovský protože jej dokáže plně získat. Teprve tomuto obrácení pozornosti vpřed můžeme říkat víra. „Ostatní národy mají dějinnou hodinu svého vzniku, a proto také zase v dějinách jako *ummot ha' olam*, jako pronárody světa, zanikají, ale Izrael vznikl v hodině víry.“ (Schubert 1994: 49) Dějiny izraelského národa předcházejí jakékoli jiné dějiny skutečností, že nezačínají v čase, ale zrozením času. Hebrejec buduje identitu na výsadním vjemu stvoření, prvně na vjemu stvoření své identity samé. Avšak tento vjem je něčím ojedinělý: „V reflexi lidská bytost nejenom myslí, ale je si zároveň sebe samé – a to znamená také svého vlastního stvoření – vědoma. [...] Tu se musí zřejmě vyjasnit, že přístup k sobě samému zůstává neuskutečnitelný tam, kde mu nepředcházela žádný odstup od sebe. Pouze z distance lze přijít opět k sobě samému.“ (Hejdánek 1990: 124)

Od prvních příběhů je vyprávěno o jiném usouvztažení času, o pochybnostech nového člověka. Požadavek Boha, aby Abraham obětoval jediného syna, zcela kopíruje běžné zvyky staroorientálního světa, kdy rituálním usmrčením prvního dítěte je

¹³ S pojetím času a dějin jako putování souvisí židovská sémiotika - otevřenost mnohovýznamovému bez nároku na završení, na poslední signifikát. Srov. kapitoly Spor o metaforu a Vtělení jako smrt metafory.

vráceno Bohu, co mu náleží. Není počítáno s jakýmkoli dojmy či nároky individua. Abraham však na zaběhnutý dobový zvyk reaguje zcela novým způsobem: nerozumí mu. „Abrahám *nechápe*, proč je na něm žádána taková oběť, ale vykonává ji, protože ji na něm vyžaduje Hospodin. Tímto zdánlivě absurdním činem Abrahám klade základ nové náboženské zkušenosti, *víře*.“ (Eliade 1993: 74) Víra představuje ontologický rámeček, v němž má vyrůstat nová reflexe, v němž bude postupně a s těžkostmi kultivován nový produkt stvoření – kritický jedinec.

Vychází najevo, že židé otevírají svým myšlením „jiný čas“ a že jsou připraveni přinášet k jeho zjevení už nikoli oběti jen ze svého okolí, vnější, ale vnitřní, že paradigma exodu není ve skutečnosti ničím jiným než antropologizací oběti na nejvyšší možnou míru – vystavit člověka času. Zatímco tradiční rituál oběť kamsi odeslal, exodus umožní Hebrejcům podržet si náhled obětovaného a bezprostředně jej zakoušet. Je to jeden z nejvyšších projevů lidského sebevědomí – jsem obětí času, a nikoli přesto, ale právě proto žiji. „Protikladem bezpečí a předpověditelnosti mýtů je úzkost svobody, tříbení nezvratnosti lineárního času.“ (Kushner 2005: 118)

Platónovo dialektické rozmlouvání je křížení časoprostoru jako druhého světa, jako mdlého stavu ideje, ale i Aristotelova entelechie či Plotínovo předextatické očišťování jsou vizemi skutečného světa – pádu. Mimočasové logos je finální forma racionality, vůči níž je jedinec čímsi cizorodým, vnějším. Dobývání lidského sebe – vědomí řeckou cestou znamená právě revizi času, z níž vzchází fundamentální pochopení přítomnosti v podobě jakési komprese já (amputace minulosti a budoucnosti) jako jediného relevantního průsmyku, jímž dosáhnout univerzálního. „Já“ je tak formováno proto, aby šlo uniknout času. Taková přítomnost však není přítom, když Já „je“. V důsledku nejde o nic jiného, než se jakýchkoli nesyntetizovatelných „já“ zbavit – proto musel Sokrates se svým daimonem zemřít. Účel je vlastně stejný jako u mýtu, liší se jen prostředek.

Stvoření jako pozitivní čin, tedy převrácení antických i kosmogonických a teogonických východisek, přináší bible (srov. Tresmontant 1970: 9-10). Duální princip bytí není biblí jen syntetizován, ale radikálně přetransformován. Časoprostorová mnohost je projevem síly, plodnosti, pohybem prostoupeným boží láskou. Božská jednota má svůj vnější referenční výraz, od něhož je neodlučitelná. „Individuace se

nevysvětluje 'hmotou', ale samotným aktem stvoření, jenž míří k existenci každého jednotlivého jsoucna.“ (Tresmontant 1970: 12) Položky reálného světa jsou variantami božského.

Jestliže je zpětně z konkrétní situace v Egyptě rozkryta metafyzika prvního exodu z rajské zahrady, aby byla aplikována a domyšlena na následných událostech, pak dodává i lidský vhled do stvořeného času další rozměr božímu výkonu. Člověk je schopen jako jediná bytost nejen ocenit jednání Boha, ale na toto jednání navázat. Přijmout čas předpokládá vypracovat vjem, z něhož uvidím Toho, kým jsem předbíhán, vlastní předvoj, dotknout se tímto typem poznání věčnosti. Je to nejzazší úkol, na němž stojí Bible: slyšet teologii ve vyprávěné historii, budoucnost v minulosti a minulost v budoucnosti, rozumět univerzalitě jediného Boha jako extenzi vlastního konání. Takovým porozuměním člověk povyšuje smysl stvoření dějin, Boha samého – a prvně lidské jedinečnosti. „Můžeme si dokonce položit otázku, zda monoteismus, založený na osobním zjevení boha, s sebou nutně nepřináší i vykoupení času, jeho valorizaci v rámci dějin.“ (Eliade 1993: 71) Ponížené vyhnání, bezcílné kočování se ukazují být prologem vyvolenosti.

Kritičnost židů se zásadním způsobem liší od kritiky filozofické. Zejména tím, že do své vazby s celkem zahrne dějinnou podmíněnost, vyzdvihne náslech před redukcí vědomí, náslech, který jakákoli logická analýza nemůže předstihnout, „racionalitu, která není racionalitou rozumu 'v úbytku', ale naopak racionalitou plně rozvinutou právě z oné neredukovatelné 'zápletky' poslušnosti.“ (Lévinas 2009e: 80)¹⁴ Židé nejsou čistým protipólem Řeků, i oni logizují mýtus, ale udivující je jejich střízlivost, s níž boří starý svět. Vždyť poslušnost sama hovoří o čemsi „po“ sluchu, uvědomění už bytostně odkazuje ke svému „U“. Každá reference lidského myšlení je neodlučitelně spjata

¹⁴ Sama poslušnost Desatera má být projevem pochopení časové linearitě či její vrstevnatosti: První příkazání umožňuje ta ostatní, kdo poruší jedno, poruší vše, nic nelze vypustit, nic přidat, jedno vyvěrá z druhého, poslední z prvního. Ve vzácných případech recepce se nakonec ukazuje, že v celém systému příkazů nejde o direktivnost, ale o odměnu: pokud v jediného boha věřit budeš, nebudeš dychtit po majetku bližního svého (srov. Kushner 2005: 133), že podstatou není plnit příkaz, nýbrž se otevřít vyššímu smyslu existence, být ohromen skutečnými možnostmi jedince. Desatero je spiritualitou počítatelného času, avšak typicky židovskou spiritualitou – tedy nikoli vítězící nad časem, ale klíčem k času, jeho odemčením, rozehráním. Předání Desatera jako součást historických příběhů je zjevením kairos v chronos. „S pomocí transcendentního měřítka můžeme chápat důležitost a význam svých zkušeností – mít dějiny vyžaduje něco, co je přesahuje. Když se zamýšlíme, jak se dějiny jeví bohu, uvědomujeme si význam svých rozhodnutí.“ (ibid.: 109)

s poukazem k čemusi Jinému, avšak v každém úkonu nás toto Jiné zcela zakryje – a vystaví. „Nepopiratelný předstih špičkových projevů personalizace, doložitelných v izraelské tradici, před analogickými projevy řecké a římské (předkřesťanské) antiky sám o sobě může napovídat, že v jistých ohledech izraelská protoreflexe daleko překonala reflexi řeckých filozofů, ačkoliv se zatím nemohla opřít o onu distanci, kterou umožňovalo právě pojmové myšlení“ (Hejdánek 1990: 139) Vypracovala totiž distanci nikoli od předmětu svého myšlení, ale zjinačení sebe sama „do“ času. Místo gnozeologie pojmu nastolila gnozeologii exodu.

Židovský mýtus jako kritika mýtu

Židovský rozkol s mýtem vykazuje zcela originální rysy. Na jedné straně nemají potřebu štěpit profánní vědění a náboženské zjevení, tedy ani popřít silné mýtické prvky jejich výrazu, avšak reflexe času jako dějinná sebereflexe obrácená vpřed, jako reflexe, která právě mě pověřuje rozkrývat božské, mýtickému časovému principu zcela odporuje.

Biblické příběhy jsou nejen dějinami stvoření, ale i jeho důsledkem. Jsou sedimentací lidské zkušenosti, jež je artikulována ve slově, v médiu, které vydá člověka. Pak je vyloučeno, aby byly básnivým dílem lidským jako v Řecku. Řecko uzme mýtus pro člověka. Ne náhodou se stal „hlavním řeckým mýtem a vůbec pramýtem naší kultury mýtus o Prométheovi, jenž bohům pro člověka ukradl oheň čili světlo rozumového poznání.“ (Černý 1991: 16) Řekové si vzhledem ke struktuře své společnosti nepotřebují všímat principů generujících řeč, důležité jsou principy řeči generované: argumentace, rétorika, politika. Proto Řekové mýtus používají, cítí jeho ontologickou roli, ale nevěří mu, respektive tři základní pohyby řecké kultury – sekularizace, racionalizace a geometrizace jasně demontují podstatu mýtu: „Porušený mýtus je takový mýtus, který byl obnažen; vezme se na vědomí, že jde o mýtus, nemá už nadále status objektivního pravdivého zachycení nejzazší podstaty reality [...]“ (Gillman 2007: 27) Zcela jistě jde o jeden z nejodvážnějších kroků, které kdy člověk učinil v touze poznat sebe sama.

Židé díky svým specifickým životním podmínkám používají dějiny ke krytí přítomnosti a záměrně k ní udržují nedořešený vztah. „Ta je vložena mezi minulost, ve které jednal Bůh (vyjití z Egypta, vydání Zákona na Sínaji), a mezi budoucnost, ve které Bůh ještě má jednat [...]. Jedině tato okolnost umožnila židovství relativizovat strastiplné zkušenosti s přítomností.“ (Schubert 1994: 79) Dějiny jako zvláštní mezičlánek přítomného a bezčasého dovolují vidět svět dvojí optikou: jednak zřejmou cizost mýtu vůči jedinci, ale i cosi jako pravdivostní obsah mýtu, žízeň člověka „po reálném a jeho hrůze, že bude zavalen bezvýznamností profánní existence a tím sám sebe ‘ztratí’.“ (Eliade 1993: 63)

Z této aporie volí židé překvapivé východisko – starým paradigmatickým vyprávěním o paradigmatu novém. Důvod, proč nemusí opouštět mýtus, aby vydobyli prostor kritickému myšlení, tkví v tom, že sám zlomový příběh o utržení jablka poznání a vyhnání z ráje je vyprávěním o touze po vědění, o emancipaci, o zrodu kritického vědomí. Židovská mytologie kritické reflexi nepředcházela, ale je jejím přímým vyjádřením, ba co víc – je historickým líčením jejího vzniku a vývoje. Jde vlastně o teologické zpracování náboženského odporu. „Celou hebrejskou bibli je možno pochopit jako kroniku překažených pokusů lidstva žít věčně a nahradit tak boha egem a modlou.“ (Kushner 2005: 45) Jinými slovy jde o historický rozbor základní otázky kritického jedince: k čemu mi je náboženství? Proč se nemůžu spolehnout na čistou racionalitu, na bezčasou, průhlednou přítomnost, z ní číst svět, mé neměnné já?

Židé jsou jiní a nepochopitelní objevením hodnoty lineárního času a vyzdvižením této hodnoty v podobě mýtu. To samo o sobě je protimluv. Lineární čas nemůže být mýtem. Ono podstatné, čím se liší řecká a židovská kritika mýtu, spočívá ve skutečnosti, že židé nedovolí mýtu ztratit čas. Neudělají ve své vypjaté situaci ten špatný obchod, aby sebevědomé já (přítomnost) vyměnili za božské v nich (minulost a budoucnost). Židovský postoj k biblickým příběhům povzbuzuje dějinné vědomí, které je tak upřednostněno před sebevědomím, nebo přesněji - stává se jeho vyjádřením. Obranný mechanismus židů produkuje nový - třetí typ mýtu (vedle tradičního a řeckého): mýtus respektující kritického jedince, ale zároveň i takový mýtus, který nemá objekt, v němž by byl souzen jako mýtus, „nemá čas“ se jím stát: „To v důsledku znamená, že jakmile se základní učení judaismu popíše a přijme jako mýtické, porušili

jsme jeho mýtus.“ (Gillman 2007: 27) Sama kritika je náboženstvím, být kritický znamená být bdělý, časový, ale i tradičně rezervovaný vůči racionalitě.

Židé tak vytvářejí paradoxní situace: „Rozhodné dějinné chvíle, které nastanou pouze jednou, mají mytický charakter! Čím rozhodnější a neopakovatelnější je okamžik, tím mytičtější a věčnější se zdá.“ (Kushner 2005: 118) Je velmi obtížné rozplést klubko mýtického, historického a přítomného, protože všechny tyto časové varianty v procesu reflexe zaměňují své hodnoty. „V přísně historickém smyslu bylo zjevení na Sínaji pro osud Židů ‘jednou provždy’.“ (Fishbane 1996: 17), „zůstává i nadále vymezeným okamžikem, časově přesně určeným.“ (Eliade 1993: 71) Podobně ale platí, že „znamenala tato událost pro Židy a judaismus víc než jen cosi jednorázového: byl to jakýsi mytický okamžik, jež se ‘stále znovu’ opakuje při každém studiu a vykládání Tóry.“ (Fishbane 1996: 17-18) Vtip je ale v tom, že mýtický výraz drží extrémně nemýtické téma, že smlouva svým praktickým, sociálním, ale i diskrétním akcentem předpokládá zvláštní důležitost sekvenčního času, zpochybňuje jednosměrnou vládu bezčasého nad jedinečným: „A protože tento okamžik představuje zároveň theofanii, získává nový rozměr: stává se cenným potud, pokud už není zvrtný a tedy je historickou událostí.“ (Eliade 1993: 71) Autorita mýtického okamžiku je paradigmatem smlouvy jakoby opětovně vydána všanc dějinnému reji, mýtus nesmí ztuhnout v monstróznosti Goliáše a ztratit z horizontu tázání jedince. „Proto není aktivní náboženský život Žida životem teoretizování a dedukcí, nýbrž ho zcela pronikají rituální a morální závazky, jež tím nejosobnějším a nejkonkrétnějším způsobem ustavičně zpřítomňují Boží skutečnost.“ (Fishbane 1996: 25) Modlitba nejen stále znovu opakuje mýtický okamžik, spíše jeho situováním posvěcuje metafyzickou neužitečnost. Veškerý patos počátků nabírá v modlitbě časné krystaly, dokud nejsem já tím, kvůli němuž mohla historie začít. Pak jsem sám řečí modlitby hledaný počátek, mýtický okamžik. „Počátek poznání Boha znamená dávat pozor, být plně přítomni tam, kde jste, bdít.“ (Kushner 2005: 25)

Mojžíšovo setkání s Bohem je setkáním dvou rozměrů myšlení a smlouva mezi nimi stvrzuje, že jsou obě strany schopné udržet tuto časovou podvojnost při vzájemném oslovování. Židovský mýtus popírá základní atribut mýtu – věčný návrat

téhož a místo toho rozvíjí napětí prchavého a věčného, přičemž záhadně střídá jejich spříznění a neslučitelnost.

Spatřit v souboji těchto časů konečnou totožnost či různost je v podstatě úlevná strukturace světa, příznivá a méně bolestná vize. Židovský monoteismus však žádá pravý opak: stvoření uchopené jako vnější, a přece přímý výraz věčnosti je pobídkou ke vstupu do reflexe krajního vypětí. Nejvzácnější je ten okamžik, kdy nikoli harmonizací, ale skrze negaci jiných časů udržím jejich jednotu – sebe a boha zároveň.

Čas je plodem věčnosti, jakási podaná ruka lidskému vjemu, věčnost je posléze plodem času, Bůh plodem člověka. Tento vskutku vrcholný výtěžek lidského ducha je v rozporu s formováním suverénního vědomí jedince a jen potvrzuje předstih boží milosti před svobodnou vůlí. V poslední instanci vždy platí – stvoření není stvořitel. „Bůh stvořil svět, ale stvoření samo se vynalézá dál.“ (Tresmontant 1970: 37) Na druhé straně v události stvoření je třeba nerozlišovat jednání boha a člověka (ibid.: 38). Tak se rýsuje podstata židovského dialogu – dialektika stejného a jiného. „Člověk, to je ovšem také vpád Boha do bytí nebo výtrysk bytí k Bohu.“ (Lévinas 2009e: 76)

Ateismus - životabudič tvůrčího slova

První a poslední příčinou, proč emancipace individua není myslitelná bez transcendentního poukazu, je řeč. Exodus jako neredukovatelná zápleтка poslušnosti je následek tvůrčího slova. Zjinačení, odstup od sebe sama je přístup k řeči. To je hlavní důvod, proč židé mýtus nezavrhnou, ale transformují. Pojmout podstatu řečového aktu vůlí individua daleko překračuje schopnosti člověka, na druhé straně staré biblické příběhy jsou vystaveny na neodolatelnosti a původnosti řečového odstupe od svého mluvčího. Smluvní ráz židovství je tak vlastně trikem, neboť přistoupením na Smlouvu je individualita člověka jakožto druhá smluvní strana rozpuštěna Slovem.

Když se Bůh zjeví Mojžíšovi a ten se jej ptá na jeho jméno, Bůh odpovídá: „JSEM, KTERÝ JSEM. A pokračoval: Řekni Izraelcům toto: JSEM posílá mě k vám.“ (Ex3,

14)¹⁵ Bezpojmovost boha je vymezením se od tradičních náboženství, proto i od navyklých lidských vjemů: „Toto jméno vylučuje lidskou manipulaci s Bohem.“ (Schubert 1994: 25) Veškerá duchovní hloubka, příčina a důsledek židovského monoteismu je obsažen už v prvním přikázání: „Nebudeš mít jiného boha mimo mne. Nezobrazíš si *Boha* zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.“ (Ex20, 3-4) Bůh mimo pojem a obraz je opozicí lidskému, ale ještě spíše je tak povýšen jeho přítomný účinek – je JSEM u nás a v nás. Rabínské učenci při zkoumání Tóry vyjmenovávají tvary jediného Boha: někdy je všemohoucí (El – šadaj), někdy soudící (Elohim), jindy litující (Jahve), (Schubert 1994: 25). Avšak právě tím je lidštější, než kterýkoli jiný bůh, ba dokonce tímto extrémním lidstvím předbíhá člověka, rafinovaně atakuje jeho tvůrčí potenci, vytahuje jej z falešného bezpečí vizualizací a pojmů. Bez iluzí jmen a tvarů „ukazuje“ prchající přelud, který je skutečnou podstatou člověka.

Takovým Bohem zakládá židovství ve své době zcela ojedinělé náboženství, které rozvíjí otázky na pomezí lidského, ale zároveň vede dialog zcela průhledný. „Povážíme-li, že se obrazů používalo k všelijakým magickým účelům, setkáváme se tu s odmítnutím magické představy Boha.“ (ibid.) Pokud někdy nazýváme z křesťanské setrvačnosti a útlocitnosti starozákonního boha tím chladným, krutým, uniká nám podstata obrazoborectví, stejně jako váha nejprogresivnějšího životabudiče samého monoteismu - ateismus. Když je řečeno: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující.“ (Ex20,5), je tím míněno nesmlouvavé (a smluvní!) odstranění okolních a zvláště niterných model – předně sebezbožštění individua. Bůh tím neprezentuje jen svou moc, ale jakýmsi odvozeným motivem je strukturování nové civilizace, dobývání moci lidské.

Bezobraznost, bezpojmovost a transparentnost rozvíjejí pragmatiku a praktičnost holého lidského rozumění. „Vědomí toho, co je třeba konat, i znalost důsledků jednání vtiskly izraelskému náboženství jeho veřejný, vnější charakter. Neexistuje žádné tajemství důležité pro člověka, jež by lidskému světu bylo odepřeno, a neexistuje žádné skryté poznání potřebné ke spáse, jež by se dalo dosáhnout tajnými

¹⁵ Starozákonní citace jsou použity z : *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Česká biblická společnost, 1991

prostředky.“ (Fishbane 1996: 38) Veřejný charakter izraelského náboženství ale nutno pojmut skrze poslední instanci, jíž se Tóra dovolává, skrze její neopakovatelné zažití.¹⁶ Pokud není osloven jedinec, celá Tóra mlčí. Ostatně už víra jako nová náboženská zkušenost nemá účinnější zdroj svého pohybu než subjekt zbavený vnitřních a vnějších substanciálních předsudků. „Je příznačné, že [žid – pozn. P. Ch.] nebývá nazýván ‘věřící’, nýbrž šomrej micvot, ‘ten, kdo plní přikázání’, a nepovažuje se za zbožného v abstraktním smyslu.“ (ibid.: 106) Pozornost ke Slovu Tvůrce neumožňuje klasický náboženský patos. Židovství si to ani nemůže dovolit. Vždyť je založeno oslovením potulného pastevce, kterému je apriorní abstrakce cizí. Moudrost exodu neatakuje intelekt, ale probouzí sounáležitost a jedinečnou vůli.

Bůh času je bůh situace, což je základní předpoklad toho, aby bylo možno navázat těsný vztah s konkrétním člověkem. Tomu je celá koncepce monoteismu podřízena. Projekt božího milosrdenství ovšem vrhá člověka do schizofrenního zmatení. Jako jediné stvoření dokáže být nadšen božským, přestože to vposled značí jeho zánik nebo alespoň zánik jedné z jeho podstatných dimenzí.

Tím, že židovství odmítá jakoukoli spiritualitu a zásvětnost a zároveň neustále akcentuje „transcedenci situace“, vhání člověka do soutěsky extrémně přítomného. Smrt jako typ okamžiku mezi jinými okamžiky má svou „časovou civilnost“, svým vzezřením momentky, která má snad jen tříbit cit pro přítomnost, a přitom je králem všech časových střepů, jejich významovým scelením. Napětí mezi člověkem a bohem stojí na faktu, že Bůh, aby byl poznán, člověka bez zaváhání usmrtí. Člověk však dokáže vyvinout záhadné soustředění, jímž vytlačí smrt ze svého zorného úhlu, což v jistém pohledu vypadá jako vytlačení Boha samého. Bůh je až zaskočen, jak bytost, kterou stvořil k obrazu svému, umí pracovat s jeho účinky. „Je skutečností, že ať už se Bůh zdá být jakkoli všemohoucí, Boží všemohoucnost je založena spíše na *de jure* než *de facto*.“ (Gillman 2007: 45) Jedna z diskutovaných interpretací prvního hříchu považuje utržení jablka poznání za součást božího plánu – bez vědomí smrti člověk nevypracuje božský náhled. Proto jde Bůh tak daleko, že se nechává omezit svobodnou vůlí člověka. Domnívám se, že „jiná“ verze, která akcentuje trest a vidí „smrt jako nevyhnutelnou

¹⁶ Už proroci vědí, že smlouva nevznikla proto, aby prosazovala nový společenský řád. „Stejně jako Hospodin nebyli motivováni sociálně, ale schopností vcítit se do problémů druhých [...]“ (Gilles 1993: 98)

cenu za rozkvět a sebeuvědomění lidstva“ (ibid.: 46) je jen odlišnou formulací a předposledním aspektem interpretace první. Z pohledu člověka je smrt trestem, z pohledu Boha odměnou. Vždyť „podobnost Bohu spočívá v *reflektivním vědomí*: Lidské bytosti jsou obdařeny sebeuvědoměním, což je vlastnost na Bohu nejbožštější“ (Gilles 1993: 117). Kritická reflexe je jednou z ontologických položek víry. Židovský Bůh ji konstituuje formou kontroverze - Bohem v člověku, trvalé v pomíjivém. „Nemůžete se stát někým jiným, než kým jste, dokud nebudete vědět, kdo jste. A kdo jste, se nedozvíte, dokud nepřijmete, kdo jste právě teď a právě tady.“ (Kushner 2005: 135) Okamžik není okamžikem, přítomnost přítomností, dokud se nestává věčnou. Tak i vzdor vůči Bohu je neúčinný, dokud se nestane božským. Pud nepoddajnosti nemá být zlomen, ale produktivně užit. Ač je kritika cvičena dialektikou vzdalování se a přibližování Hospodinovi, jejím výstupem má být fundamentální nepoddajnost všemu nepřítomnému. Konečným objektem odporu a původcem, který staví své obranné metafyziky vůči plné přítomnosti, se ukáže být lidský subjekt.

Slovem zbořit subjekt

Tak jako největší hodnota Aristotelovy filozofie je totální převrácení východisek, kdy se obrací k nadmyslovému jsovcu, aby „toto zde“ smyslové vysvětlil, obrací se židé k Bohu, aby pochopili člověka. S vytříbenou reflexí postřehli, že toto obrácení musí provázet rozhodný moment zlomu, zaváhání, proměny.

Židovství konstruuje jedince, aby jeho sebe-vědomí svým tázáním destruovalo. „Překážkou mezi námi a bohem je naše ego a ohniskem napětí osobní zájmeno já.“ (Kushner 2005: 45) Židovská víra je náboženstvím obratu a vztahu. Tak, jak je zbaven všech výrazů Bůh, musí být z ochranné kůže prostorů, smyslů a pojmů svlečeno do nahoty pravé já. Lidský subjekt má reflexí vlastních nástrojů propadnout jakési druhé racionalitě, která „roztrhává předivo pudů zaměřených k užítku“ (Buber 1969: 51). To neznamena nějakou levitaci, nýbrž rozkrytí prvních pohnutek jednajícího člověka. Co však způsobí těžký úraz právě vydobyté kritice a co podlomí její vlastní zdroj? „Subjektivita sama o sobě neexistuje. Zakládá ji [...] teprve vztah k druhému.“ (Lévinas

2009b: 212) Takové obnažení konečně ukazuje, že silný sociální akcent židovského náboženství není politickou prozíravostí, ale projevem ontologického poměru: „Na počátku je vztah: jakožto kategorie podstatného bytí, jakožto připravená uchopovací forma a duševní model; je to apriorita vztahu, je to *vrozené Ty*. [...] Já povstává díky ‘Ty’.“ (Buber 1969: 26-27) Přestože toto Ty je zcela bezprostřední, pavučina účelů zakrývá jeho předchůdnost, a tak je úkolem člověka přes tyto pavučiny navázat základní dialogickou vazbu. „Jenom tam, kde se všechny prostředky hroubí, dochází k setkání.“ (ibid.: 14) S čím se nemůže anticko-křesťanská civilizace srovnat, je právě specificky židovské uložení já vůči Ty, dialektika shody a distance, která vposled nesnese mýtickou jednotu, racionální rozbor ani zprostředkování. To vše by rušilo její dynamiku.

Rozhodné zaváhání nastane, když poprvé pocítím dvojí rozměr já. „Neboť já základního slova Já – Ty je jiné než já základního slova Já – Ono.“ (ibid.: 7) Slovo Já – Ty odkryje člověku původní spříznění, „jemuž je ještě cizí jakékoli vymezení – tedy dříve, než se poznal jako já. Základní slovo Já – Ono je naproti tomu umožněno teprve tímto poznáním. Teprve odlukou já.“ (ibid.: 22) Vjem já základního slova Já – Ty je skutečným ontologickým šokem. „K ‘Ty’ se vztahuji jako jeho ‘sujet’, poddaný, a právě v tom smyslu jsem v podstatě také ‘subjekt’.“ (Lévinas 2009b: 213) Autentický subjekt je já zbavené všeho „já o sobě“.

Člověk pěstěný logocentrismem schraňující já jako Ono se musí ptát: co zbývá? Pro takto položenou otázku bude odpovědí nic, pro člověka chápajícího já jako Ty znamená toto nic všechno. Skutečným puzením je jen božská nicotnost, těkavost života, záhadný původ všech tvarů, důvodů, vůlí. „Kdo říká ‘ty’, nemá žádné ‘něco’, nemá nic. Ale ocitá se ve vztahu.“ (Buber 1969: 8) Naše osvícenská racionalita se vysmála právě tomuto subjektu „Nic“, subjektu „bezmocnému“, „ne-mocnému“, jeho vztažené „poslušnosti k druhému“. „Není nic pasivnějšího než toto zaangažování předcházející před mou svobodou, toto předprvotní zaangažování [...]“ (Lévinas 2009a: 121) Já a svoboda, to jsou přece základní atributy rozumu, nezpochybnitelné paradigma. Subjekt „Nic“ není pesimistická verze bytí, je to ještě něco horšího: „Pro ‘jinak než být’ neexistuje ve skutečnosti sloveso, jež by vyjadřovalo onen ne-klid, ne-inter-esovanost, zpochybnění onoho bytí – či ono *esse* – onoho ‘býtí’.“ (ibid.: 124)

Židovství je neochota měřit ontologii racionálními a pojmovými měřítky, ne snad neexistence ontologie, ale jistě její nesamozřejmost, nespoutanost příznivými, pozitivními pohádkami o nějakém bazálním rozumění, harmonizaci části a celku. Místo osvícení sebevědomí, novodobé záruky poznání, jej přikrývá, obrací základním vztahem aktivní Já k pasivitě sebe, „k obvinění, které je dřív než každá vina.“ (ibid.: 121)

Subjekt se ne-inter-esovaností vyvazuje ze společensky, ale i individuálně očekávatelného Já. Obnovením vazby s Ty nechává plně zaznít nepoužitelnost a invaliditu subjektivistické racionality, kdy „substanciální plnost bytosti se scvrkává ve funkční bod, [...] 'Já-Ono' se staví před věcí, nikoli tváří v tvář věcem v proudu vzájemného působení.“ (Buber 1969: 27) Prozřením dojde k téměř šachové rošádě, při níž je funkční bod Já demystifikován ve své omezenosti, zatímco já slova Já – Ty, bytí pro druhého, ukáže nesmlouvavost lidství: „Odpovědnost vůči druhému, vzato nekompromisně, se nelze zbavit nikdy. Je to odpovědnost, která nikdy nekončí a kterou jsem si ne zvolil, odpovědnost proti mé vůli: odpovědnost rukojmího.“ (Lévinas 2009e: 81) Evokuje-li ontologie bytí subjektivistické racionalitě bezpečné lůno, pak ta židovská, pokud vůbec ontologie, je lůnem zranitelnosti, exilním stigmatem, nekonečným putováním pokaždé jiným světem, v němž je suverénní subjekt klamem z největších. „Láska či nenávisť k druhému jako vědomý postoj už předpokládá tuto předchozí zranitelnost: milosrdenství, 'pohnutí vnitřností'.“ (Lévinas 2009d: 131)

Osvícenský rozum si takové rozložení Já a Ty interpretoval jako devótnost subjektu. „Ty“ přece „překročilo má svobodně učiněná rozhodnutí, vetřelo se do mne beze mne, a odcizilo tak mou identitu [...]“ (Lévinas 2009a: 119) Modernímu člověku je zcela nesrozumitelné, jak může existovat obvinění jako struktura před-. Vítězstvím je moment, kdy „já stojí tváří v tvář sobě samému jako nějakému Ty, aby se vzápětí zmocnilo sebe sama a vstupovalo napříště do vztahu s tímto sebeuvědoměním.“ (Buber 1969: 27) Takové paradigma ignoruje možnost, že Já nabralo tvar „jako vzrůstající poznatelnost toho, co tíhne k Ty“ (ibid.), a to především proto, aby bylo kudy se k Ty vrátit, čím jej otevřít. Naopak zjevení je založeno na obratu, kdy pevné významy Já se stanou plytkými a temné nutnými: „Na odpovědnosti, tj. na onom postavení či na onom sesazení svrchovaného já ve vlastním vědomí – sesazení, které je právě odpovědností za druhého – je ve skutečnosti založena sama identita lidského já.“

(Lévinas 2009b: 215) Nejde o nějaké dobrodiní či skutky, jde o nekompromisní setkání s časem, o přiznání si toho, co mám já jako neopakovatelné a nezdvajitelné „vědomí smrti“ vlastně v ruce, jak moc a jak málo. Zjevení jako setnutí Já je nejsilnější a nejdojemnější myšlenka celého judaismu. Nikoli pro příležitost konečně Já rozptýlit v Ty, ale pro důležitost, pro naléhavost, kterou jedinečné Já v tomto aktu drží: „[...] v lidském subjektu se zároveň s totální podřízeností projevuje i má prvorozenost. Má odpovědnost je nepostupitelná, nikdo mě nemůže nahradit.“ (ibid.: 214-215) Nikdo druhý nedokáže pochopit, jak setnout mé Já do Ty, jak tuto základní, nesdělitelnou, bezvýhradně originální inverzi života provést. Svoboda nespočívá ve štěstí křičet Já: „Být svobodný znamená konat, co za mě nemůže vykonat nikdo jiný. Být svobodný znamená být poslušný Toho Nejvyššího.“ (Lévinas 2009e: 76) Ani antika, ani církevní křesťanství už nevypracují tak pozorný svět k lidské jinakosti. Svět, který by byl v takové šíři otevřen mnohoznačnosti forem a gest, jimiž se Já vztahuje k Ty: „jakožto rozrušení řádu, jakožto protržení Téhož Jiným je to zázrak, struktura – či destrukтура – inspirace a transcendence.“ (Lévinas 2009f: 60)

Pojem „poslušnost“ vyprofilovalo osvícenské paradigma ve ztrátu zodpovědnosti za sebe sama. Poslouchat znamená být manipulován mocensky rafinovanějšími jedinci, státem, církví. Největší minela tohoto paradigmatu je, že vzdoruje takové moci sebevědomým Já, aniž by postřehlo, jak už více než sto let vyživuje sekularizovaná společnost a její nedělitelná ekonomicko-politická elita přesně tuto adoraci svrchovaného Já jako ideální figurku ochotnou následovat jakékoli rozhodnutí establishmentu (nejlépe prostřednictvím demokratických svobodných voleb). Sebevědomé Já je především Já bezpečné, separované od rizik neprůhledných vztahů, od dobrodružství diskursivních pohybů, od nebezpečí sociálních změn, příliš progresivních vědomostí, konečně od zbytečně hlubokého vhledu do potence řeči a slova. Suverénní Já je spíše unavený klaun, dávno vyhaslá naděje.

Paradigma „smlouvy proti mé vůli“ předpokládá poslušnost Nejvyššího jako schopnost Já reflektovat vlastní určení. Ne plnění příkazů, ale skrze ně vypracovat náslech je podstatou smlouvy. „Člověk studující Tóru jako by navazoval mystický styk přímo s Boží vůlí. Studium Zákona (ať psaného nebo ústního) je nejvyšší akt poslušnosti příkazů, příkaz nad všechny ostatní.“ (Lévinas 2009e: 75) Příkaz studuj Písmo

v důsledku nese vědomí nespolehlivosti všech prostředků stejně jako legitimní předpoklad nekonečné polysémie, plurality. Aplikace vždy předbílá jakékoli dogma. S respektem jsou očekáváni noví čtenáři (proto taková hodnota plodnosti). Poslušnost Písma je víra v dovednost „vynalézat svůj úděl“ (Tresmontant 1970: 37) Odměnou za život omezený příkázáními je život sám: „omezením divoké vitality se život probouzí ze své somnambulní spontánnosti, z opojení sebou samými, přestává být dostředivým a otevírá se jinému než sobě.“ (Lévinas 2009f: 52) Toto otevření se je však nepřenositelné, neopakovatelné nejen někým druhým, ale i mnou samým. Žádný nárok na subjekt už nebude formulován tak, aby počítal s podobnou blízkostí člověka a Boha: „Člověk, i přesto, že ho lze označit za 'bytí-zde' či Dasein, je dějištěm transcendence. Možná by se z této situace měl revidovat celý statut subjektivity a rozumu.“ (Lévinas 2009e: 79) Postmoderní doba by snad svou hermeneutickou, neopragmatickou a dekonstruktivistickou náladou mohla být příležitostí takové revize.

Slovo – bezprostřední vztah člověka a Boha

Monoteismus sám o sobě je exodus mezi náboženstvími, a to především zájmem o jedince a tlakem na autentický vjem času. Být vytržen z místa je prozíravou, ale vlastně jen banální propedeutikou ztráty nejpodstatnější - sebeztráty. Bůh svým ustrojením vyvolává otázky, které vykazují až protichůdnou dialektickou dvojdomost. Dotazující, v němž sílí jeho vědomí, buduje někde ve spodních patrech své reflexe jakéhosi trojského koně, který nakonec zcela převrátí a rozleptá subjekt hostitele – zjeví, že moc není Já, ale Já odevzdané, naslouchající, otevřené, vztažené, neexistující nyní. Veškerý spor o život je spor o přítomnost. Skutečné přítomnosti nejvíc překáží Já uhnížděné mezi kvádry minulého a budoucího, které si vystavělo jako fiktivní barikády vůči příliš živému času. Destrukce přítomného ve prospěch bezprostředního „Ty“ není nějaká zásvětnost, naopak je to stržení všech zásvětností, metafyzik. Prvně metafyziky nepochybné přítomnosti vklíněné mezi bylo a bude, metafyziky, která s důvěrným úsměvem zahlazuje subjektu nepřítomnost přítomností, přikrývá aktuálnost cizího a nechává si říkat Já.

Samozřejmost, s níž individuum buduje subjekt i svět, zjihne vědomím smrti. Smrtné „Já“ je zrazené „já“. Jak může něco tak identického a důvěrného obsahovat něco tak cizího, odporného? Paradox transcendence spočívá v její cizosti vůči já a zároveň permanentní přítomnosti. Inverzí Já v Ty je pochopena přítomnost jako základní funkční relace, která „nemá čas“ na Já – Ono. Je to náslech Slova uvnitř, mé autentické já, čistá dynamika, jež ignoruje vlastní omezenou životnost, je to život sám přetékající všechny gramatické kategorie k Já připravené, a přece proudící jen a nepostradatelně mnou, věčnost okamžikem. „Pod tíhou přesahující mé schopnosti, pasivitou pasivnější než všechna pasivita korelativním činům, má vlastní pasivita vybuchne v slova: Jsem zde! Exteriorita Nekonečna se v upřímnosti svědectví stává jaksi ‘interioritou’.“ (Lévinas 2009b: 217) Nyní vsutku držím čas, navzdory své vůli, proti možnostem volby: „v tento okamžik věci nemohou být jinak než jsou, pak uslyšíte znovu já jsem, kterým začíná a asi i končí každé zjevení.“ (Kushner 2005: 138) Být znamená být k smrti, ale to je málo. Poslední instance musí nést výsměch takovému bytí: být bezohledný bytí k smrti a ptát se: kdo toto říká? Sama řeč! Zjevení znamená nikoli záblesk fundamentálně ontologického „být“, nýbrž v řeči a řečí promlouvající svazek já-jsem. „Teď chápeme, že člověk může být cele přítomen, zcela ztratit povědomí o svém já, a přesto zázračně nebýt stráven ‘plamenem’ Boží přítomnosti.“ (ibid.: 90) Najít takové „Jsem zde!“ žádá schopnost maximálního rozlišení lidského a nelidského, zjevného a skrytého – schopnost porozumět Písmu a jeho Slovu. Odolat iluzi plného subjektu stejně jako ideje boha očištěné od „neustále jiných“ strukturuje základní definici judaismu: „Pocit jedinečnosti nevychází z nás samých.“ (ibid.: 142) Vychází z vlády litery.

Tak jako prozřím skrze marné (prchavé, pomíjivé) k věčnému (nekonečnému), tak i mé „já jsem“ odkazuje k sobě jako predikaci Ty. Zjednat mou Tvář substantivem Tvoření, to je zjevení. V tomto odkazu není příležitost na reflexi nějakých vztahů, je to hraniční vztah mimo reflexe, reflexe vyvolávající: „Tvář znamená příkaz. Ale ne tímž způsobem, jakým nějaký znak značí označované; tento příkaz je samotným smyslem tváře.“ (Lévinas 2009b: 213) Nejvyšším uměním člověka je umění se vydat, použít svou entitu jako místo, v němž a jímž se kříží dva světy. Proměnit se v soutěsku tiché pozornosti, v trychtýř slévající Totéž a Jiné, v sblížení, které jakákoli sémiotika zničí.

Sémiotika sblížení je totiž ve své podstatě anti-sémiotikou. Musela by neustále vystavovat zoufalství smyslového znaku, jeho permanentní zneklidnění jinými a jinými poukazy k témuž, tak jako se nedá dvakrát reprodukovat opravdovost modlitby. „Nekonečnost významů a pluralita interpretace jsou tak kardinální ctnosti, dokonce božské příkazy, pro rabínské myšlení, jako jsou kardinálními hříchy pro řecké myšlení.“ (Handelman 1982: 21)

Člověk je prvním mezi anti-znaky, „myšlenkou Absolutna, jež Absolutna nedosahuje, jež ho však nedosahuje svým vlastním – a ne nevýznamným – způsobem.“ (Lévinas 2009c: 99-100) Jaká marnost neustále probouzet Já ke vztahu k Ty a jaká síla vždy znovu tuto nezavršitelnou výzvu přijmout za svou – to a nic původnějšího je člověk, předmět sblížení. „Člověk podle toho není prostě jen doznáním rozumového rozporu. Člověk – nad tímto rozporem – znamená nový obraz Absolutna.“ (ibid.: 101)

Bůh přivedl živé tvory k člověku, aby viděl, jak je nazve (Gn2, 19-20), což byl předpoklad rozhodnutí, že člověk má nad nimi panovat (Gn1, 26). Právě schopností pojmenovat roste lidské vědomí a sílí okruh možného „panování“. Člověk posílený mocí pojmů nevidí jejich rub, avšak Bůh s lehkostí odolávající tvaru a jménu zlomí, rozloží tuto už vyprofilovanou dovednost, způsobí třesk a na hranici řeči dá člověku nahlédnout, kým je on sám. Z rutiny nazývat svět najednou vzejde oslovení Nekonečna, které podebere člověka, mine s ním všechny srozumitelné destinace a mizí v nicotě. Důsledkem tohoto planého značení je zaváhání, stržení pozornosti na samotnou řeč. Jako falešná bankovka referuje o hodnotě papíru, tak z vůle po absolutnu zbyde ozvěna zvolání, ozvěna, která se vysmívá všem očekávatelným signifikátům, lingvistikám a gramatikám, neznamená nic, a přece je plná sdělení: „Důvod nevyslovitelnosti Božího Jména spočívá v tom, že Jméno Bytí je zvuk dechu.“ (Kushner 2005: 92) Z prachu označujících a označovaných povstane nejvyšší příkaz zjevení: „Musíte si přestat být vědomi sebe. Musíte být pouze uchem, které slyší, co vám ve vašem nitru neustále říká svět slova.“ (ibid.: 78) Člověk se ocitá v jakémsi meziřečí, na zdi, z níž vidí do dvou zahrad - Stvořitelovy a Stvořené, které se ve šťastném okamžiku – totiž v člověku samotném – propojí. „Mít smysl pro tělesnost, chuť pro živly a smysl pro duchovní a kontemplativní je z biblického hlediska jedno a totéž, protože smyslový svět byl stvořen slovem a je to tedy řeč.“ (Tresmontant 1970: 51)

Řeč není nějaký nástroj pro označení něčeho mimo ni, sama je nejvyšší, absolutní realitou. Věc není substancí vedle lidského myšlení, věc je věcí, protože je myšlenou, prvně myšlenou Bohem a skrze člověka, skrze jeho hrdlo jako v průvanu proudí její realita. Člověk pojí hmotu věci a záměr jejího stvoření. Tak je svět každým dnem jiný, znovu a znovu stvořený skrze lidské myšlení (ne jím samotným!). Schematický komfort slova - znaku a jeho daného významu – ideální představa naší kultury – se hroutí. Znak jako označující je vždy zároveň označovaným, referencí nekonečna, před níž veškerá sémiotika padá: „Jako by řeč měla smysl předcházející pravdu, kterou odhaluje; dřív než přijde vědění a informace, které zprostředkuje.“ (Lévinas 2009a: 122) Nejvyšším referentem řeči je zjevení a nejvyšším referentem zjevení je řeč. Člověk je prostorem takového průlomu - zvláště člověk bez prostoru. „Aby mohlo nekonečno figurovat v řeči, čerpá svůj smysl právě z této možnosti lidské psychiky – jako kdyby člověk byl pro ně přímo sám způsob signifikace.“ (Lévinas 2009c: 100) Tato náchylnost člověka k inspiraci řeči jej naprosto fatálně předjímá: „neboť ve skutečnosti nesídlí řeč v člověku, ale člověk má své stanoviště v řeči a hovoří odtud.“ (Buber 1969: 37) Nekonečno „se velebí v mé řeči [...] mým vlastním hlasem mi přikazuje [...].“ (Lévinas 2009b: 218)

Je otázkou, zda jsme vůbec schopni z úhlu naší sterilní a uklidňující sémiotiky vnímat tak divoký obrat označujících a označovaných a pochopit všechny jeho důsledky. Místo suverénního rozvrhovatele znaků je člověk najednou pouhou referencí nekonečného Slova. Může vůbec dnešní, moderní člověk na něco takového přistoupit? Vybaven povědomím o svých právech a svobodě, to vše podpořeno teoriemi o arbitrárnosti a znakovosti, které udržují živelnost řeči v bezpečné vzdálenosti od těla, nepřipouští emancipovaný, osvícený jedinec jakékoli náznaky před-rozumějících struktur. Lévinas trefně říká - neriskuje spásu.

Jak uvedeno, pro Aristotela (guru naší vědecké racionality) je značení předpokladem výroku, který má teprve schopnost být pravdivý, nebo nepravdivý. Řeč, potažmo člověk je jakýmsi provizorním mostem mezi věcí a její bytností (pravdou logiky), v součtu jen kritickým momentem, pojivem bez vlastní pravdivostní esence. „Pravda je ve věcech, teprve potom v nás.“ (Kříž 1946: 5) Je pak jasné, že žádná část slova jako nejmenší významové jednotky význam nedorží. O čem mluví Lévinas, když

shledává přirozenou povahou řeči její religióznost, když se nechává fascinovat prorockým a slovním původem Zjevení, (Lévinas 2009e: 78-84) když v řeči před vším prostředkováním vidí sílu inspirace, oslovení transcendentna, pravdu v její nahotě?

Metafyzický zlom, který mění vztah světa a zásvětného, zjevného a skrytého, skutečného a pomíjivého spočívá v podstatě v banálním posunu – řeč není pro židy znakem, ale znamením. Svět není odlučitelný od slova. „Hebrejské slovo nebylo jen arbitrárním označením, ale aspekt pokračování samotné božské tvořivé síly!“ (Handelman 1982: 32)¹⁷ V tom důsledku není interpretace činem překladatele, mezičlánkem dvou „cizinců“ (paradigma překladu), ale vyhrocením jejich jinakostí ve „společnou řeč“, okamžik, v němž je jakýkoli překladatel zbytečný. Jde o dvě naprosto odlišné varianty interpretace, jejich ontologické pozadí. Zvláště příslušník anticko-křesťanské společnosti není v situaci, kdy by byl zmocněn k nějakému výběru. Nejde o nabídku možného použití, ale o bytí a nebytí, o „být“ a „být jinak“. To, čemu my říkáme interpretace, je pro židy sebevědomí z popela.

Abeceda božích znamení

Zbavit se na pomezí zjevného a skrytého pokušení interpretace - překladu atakuje hranice myslitelného. Proč odolávat převaze přítomného, vědomého? Obranou před iluzí takového svébytného rozvrhování je už sama židovská abeceda. Všech dvacet dva souhlásek skládá příběh o člověku jako „způsobu signifikace“. Divadlo hebrejské abecedy nemá žádné hlediště, jen absolutní jeviště. Není odkud pozorovat akt zjevování, lze jen krok po kroku rozkrývat jeho nejzazší účinky, jež probouzí tvary lidských vjemů. Vše nese řeč.

Pokud jsme člověka posadili na zeď, z níž vidí do Stvořitelovy i Stvořené zahrady, pak jsou jejími kameny souhlásky. Jsou to ty pevné pilíře řeči uzpůsobené časoprostorovému světu, prvně možnostem artikulace lidského těla, ústům, jazyku, hrtanu. Jen ony smějí být vizuálně znázorněny, před-staveny (Weinreb 1994: 5). Skutečná hodnota souhlásek spočívá v jejich poselství odjinud, v nápovědě, ve výzvě

¹⁷ Hebrejský výraz *davar* neznamená jen slovo, ale také věc.

k vokalizaci. Hebrejské texty totiž nedovolují zapisovat samohlásky. Ty musí být doplněny čtením podle smyslu nabídnutých souhlásek. Člověk tak není jen recipientem, ale zásadním způsobem pohání utváření smyslu, či lépe – je jím poháněn. Řeč se doslova děje v něm a jím. Absencí samohlásek ztrácí Písmo atribut znakovosti a člověk svůj klid autonomního subjektu. Rozestup mezi řečí a myšlením či nějakými idejemi neexistuje. Řeč je nejen řečí myšlenou, což už samo o sobě narušuje identitu Já, ale mimo jiné, zároveň - a především je člověk skrze řeč myšlen. Samohláskami intonují dech, jímž souběžně okysličují krev. Tímto pravidelným dechem jen navazují na první okamžik, kdy „vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života.“ (Gn2, 7) Vokalizace nemůže být zapsána, neboť by šlo o modloslužbu, o přímý pokus zachytit dech Nekonečna, o porušení druhého přikázání. Vztah samohlásek a souhlásek je hlubokým podobenstvím židovského pojetí času, zákona a lásky, stejně tak člověka a Boha. Tělesnost, linearita a kauzalita souhlásek nechává ve slovech místo transcendentnímu, věčnému, neopakovatelnému. Jako je třeba číst Zákony Tóry jako strukturaci lásky, tak jsou souhlásky nosníky samohlásek. „Tlak Zákona znemožňuje lidskou existenci, zkresluje v člověku jeho obraz a podobnost s Bohem. Říká se, že by svět nemohl existovat, kdyby panoval jen Zákon.“ (ibid.: 6) Podobně by člověk nemohl existovat (ve smyslu přesahu svého fyzického výskytu), kdyby v něm nebylo božské reflexe a kdyby vokalizace nebyla rozpoznána jako autentický zvuk „bytí pro druhého“, čistá láska pojící skrytost a zjevnost, totéž a jiné.

Dvacet dva souhláskových znamení hebrejské abecedy prezentuje strhující drama o prolomení dvou světů, o zrodu, rozštěpení a proměně Já, o „nákaze“ jedinečného života transcedencí – nemoc vysvobození.

Hned první písmeno Alef rozvíjí svým ustrojením nejzávažnější teologické otázky. Jakoby převrací naruby podstatu samohlásek – má vizuální podobu, ale nikdy se nečte. Samo má být možností řeči vůbec – tedy nádechem, nevyslovitelnou esencí řeči. Alef je zvolání z onoho světa, z nicoty, proto mlčí (ibid.: 18). Alef je znamením, že tajemství nepojmu. „Což není v povaze nepochopitelné Boží lásky, že se na proudu této lásky musí roztříštit vnímavá schopnost, daná člověku, který byl stvořen právě jako protějšek?“ (ibid.: 29) Samotný tvar Alef je výrazem téhož v jiném: .\` dvě krůpěje s člověkem uprostřed, s člověkem, v němž jediném se může smířit okamžik s věčností.

Vizuální vnímatelnost, ale nevyslovitelnost Alef vypovídá: „Podobenství Boží vstupuje do našeho času.“ (ibid.: 36)

Druhé písmeno Beth již plně nakročí do lidských příčin a vjemů, prolamuje ticho. Evokuje obydlí, tak jako všechna následná písmena jsou životním prostorem člověka. Přes rozštěp světa vedví však zůstává na zřeteli pevná vazba Stvořitele a stvoření, „víme, že vně tohoto domu je vše zcela jinak.“ (ibid.: 38) Písmena nejsou prostředkujícími znaky, ale dozvuky Téhož v jiném.

Drama podobenství o zrodu, odluce a setkání prochází důležitým milníkem v sedmém dějství – písmeno Zajin. V něm je rozštěp světů dokonán. „Nebe a země stojí proti sobě. [...] Není zde žádná plnost, nýbrž krupěj shůry čeká na to, co člověk udělá. [...] Budou se chtít síly zdola láskou spojit?“ (ibid.: 66-67) Je úchvatné, jak dynamicky dokáže židovství vykreslit dynamiku vztahu člověka a Boha. Sedmé písmeno Zajin ustavuje suverenitu jedince, obnažuje moment závislosti Boha na člověku. Tady je založeno moderní pojetí subjektu, odtud čerpá novodobý západní svět povědomí o právech individua. Taktéž zde visí ve vzduchu nové paradigma „recepce viditelného“, alternativní vize písmen jakožto pouhých znaků a referentů jako *bohapustých* označovaných, na jejímž konci bude literatura spatřena jako volnočasová aktivita minoritní části společnosti.

V osmém písmenu Cheth (plot), člověk vidí jen sám sebe a svůj svět (ibid.: 74), v devátém Teth (děloha s embryem) počíná velký návrat, zdvojení světa, prvně zdvojení dítětem pod srdcem, jež otevře nové vjemy. Fyzický svět už nebude nahlížen jako před zdvojením, člověk v jeho užívání (desáté písmeno – Jod, ruka) tiše snáší přízrak nevysvětlitelného. „Nezkoušejme, jak kausálně spojit ono ‚nahore‘ a ‚dole‘, tajemství a vnější jev, kausálně spojit rozumem vyrůstajícím ze zkušenosti. Ponechme uzal uzlem a zakusíme tajemství údivu, úžasu a překvapení.“ (ibid.: 87) Vedle pokušení rozluky nutno odolat i pokušení absolutní syntézy. Vše, co člověk potřebuje vědět, nalezne v bezprostřední blízkosti, v té nejbezprostřednější, o níž vypráví dvanácté písmeno Lamed: „V jednání, které uvádí do pohybu čas, jímž se tedy vlastně čas projevuje, je člověk božský. To je mystérium *konání*.“ (ibid.: 93) Ve čtrnáctém písmenu Nun už člověk ví, „co to znamená ‚být obrazem a podobenstvím Božím‘.“ (ibid.: 102) Poselství početí, zdvojení, zjevení Ty v já se završuje v devatenáctém písmenu Kof

(ucho jehly). Jak uchopit rozumem nedostatečnost rozumu, jak pojmout nepojmutelné?: „Nic, co v tomto kvantitativním světě platí za velké, uchem jehly neprojde; jen ‚dítě‘ projde, ‚dítě‘ v člověku.“ (ibid.: 127) Čistě fyzicky (což nelze) nabídne nepochopitelnost transcendence porod.¹⁸

Písmeno Tav (znamení) uzavírá hebrejskou abecedu, s židovskou odměřeností vůči abstrakci shrnuje, co se shrnout dá. Tav definuje *znamení*, a to s vědomím jeho nedefinovatelného jádra. Snaží se poukázat k nezavršitelnému napětí jiného a Téhož. Dovádí reflexi k její mezi, na kraj strže a tam nechá znít Nekonečno, cosi bez tvaru a pojmu. Hieroglyf Tav je kříž. V Tav se přetíná utrpení s fascinací zjevení. Tragický příznak leží ve fyzickém médiu: „Vkládat setbu do země – ukládat mrtvé tělo, sňaté z *Tav*, z tohoto kříže.“ (ibid.: 139) Avšak právě a jen tělesnost jako optika smrti vydá nesmrtelné. Jen v časném umírá smrt. Svět a zásvětné, skutečnost a iluze, smysluplné a marné jakoby překříží pozice a otevřou se novému životu. V Tav graduje celý spor o čas, o vše: „Kdo chce člověka poutat jen k tomuto světu, ten jej přibíjí na kříž.“ (ibid.) Zde se ale nemluví o úprku z pozemského, právě naopak. Pozemské musí být povýšeno objevením transcendentna v přítomném. Svátost je v tělesném. Bůh nemá jinou perspektivu. Je odkázán na schopnost člověka zacházet s přítomným světem a se svým tělem. Proto takový respekt judaismu k tělesnému, proto ona „nefilozofická“ zemitost. Tav není čisté splynutí s nekonečnem, spíše vyzdvižení neodstranitelného švu, poselství racionálního rozporu.

Poslední písmeno nejen završuje židovský příběh člověka a Boha, ale asi nejzřetelněji anticipuje jádro křesťansko-židovského sváru.

¹⁸ O dítěti jako vzoru pro křesťanství srov. Machovec 1990: s. 62-63. „Dítě není ještě zvěčněným člověkem, není také člověkem ztraceným v mnohosti.“ (ibid.: 63)

Co myslí judaismus vzkříšením a nesmrtelností?

Zemitost a nekonečno – ontologie rozporu

Originalita judaismu leží ve způsobu, jakým vyzývá ke čtení smyslového. Recepce zjevu nemá být únikem. Na rozdíl od tradičních (extatických) teogonií a kosmogonií jen rozšiřuje oblast přirozeného myšlení, drží kritický nárok sebereflexe a reflexe Nicoty z horizontu přítomného, smyslového, aniž by se nechal znejistět vlastní pomíjivostí, konečností. „Tuto podstatně dvojí povahu světa nelze překonat tím, že se budeme dovolávat ‘světa idejí’ jako něčeho třetího, co je nad protiklady. Neboť to, o čem hovořím, je skutečný člověk, vy a já, náš život a náš svět, nikoli nějaké já o sobě nebo nějaké bytí o sobě.“ (Buber 1969: 15) Taková skutečnost je dění paradoxu v nejvlastnějším smyslu. „Svět, který se ti takto objevuje, je nespolehlivý, neboť se ti objevuje jako něco neustále nového a ty ho nesmíš vzít za slovo.“ (ibid.: 30) Tím se myslí za slovo jako znak, čímž by byl rázem nastolen „řád“, diskurz přidržěn za rukáv, vznikl by prostor sémiotického bezčasí. Tóra má dosáhnout přesného opaku – strhnout ochranné hráze a naučit židy postřehu jednoho času ve dvou skupenstvích: „Nikdy se neobrací k mýtu alegorii, legendě. [...] Alegorie spočívá na oddělování skutečného od významového, na vnějškovém vztahu mezi znamením a jeho významem, [...]“ (Tresmontant 1970: 59) Paradox židovské spirituality tkví v její bezprostřednosti a neoddělitelnosti od jevů (smyslového).

Klasické židovství zakotvené v Pentateuchu je náboženstvím strasti, bezohlednosti vůči příliš lidskému, ovšem stejně tak projevem odhodlanosti, vpádem kreativity. Skutečná hodnota monoteismu tkví v tom, že vytlačilo mnohost substanciálních (sekčních) božstev slovem, a to slovem tvořícím. Tím vzniká první předpoklad toho, že svět je světem myšleným a že člověk zakouší univerzum s nevídanou účastí, je od myšlení Nejvyššího naprosto neodmyslitelný. Tělo tak může zvažovat mnohem víc než tělo, konečné mnohem víc než smrt, znak mnohem víc než význam. Perlou Pentateuchu je elegance, s níž střeží onu dvojí povahu světa – věčnost slova a kritické souzení jedince.

Je příznačné, že nejoblíbenější metla filozofů z rozumu, že náboženství odvádí člověka k zásvětnému a paralyzuje kritické souzení jedince, se na Pentateuch vůbec

aplikovat nedá. Prvních pět knih Mojžíše jistě uvádí nové náboženství, o nic méně však neusiluje o vjem sociálních rolí aktivním jedincem. Není v něm nikde ani zmínka o posmrtném životě, o důležitosti nějakého jiného světa před tímto. Mojžíšovy knihy úzkostlivě cení hodnotu přítomného, čímž se vymezují oproti okolním pohanským zvykům. Tragický osud samotného Mojžíše jen demonstruje nekompromisní důraz, s nímž se židé prodírají k člověku: „Konečnost Mojžíšovy smrti – nadto její zjevná nespravedlnost – je markantním svědectvím o tom, že v tomto stádiu biblická víra neznala posmrtný život.“ (Gillman 2007: 53)

Nejsem si jistý, že náš ateistický a osvícenský dogmatismus je schopen základního rozlišení, kdy teologická podstata Pentateuchu promlouvá řečí demytologizace. Rozumu vcelku ladí, že lidská situovanost není ustavena proto, aby ustupovala transcendenci, jak ale pochopit, že stejně tak není síly, jež by zamezila kritickému souzení se transcendenci vyhnout? Odkojení vědeckou racionalitou nejsme vybaveni k recepci kritických myšlenek, které by měly prohloubit náboženskou reflexi, a už vůbec ne k recepci milosti podpírající rozum. Přesně na takovém prolínání judaismus stojí, proto podněcuje život smrtí, Boha člověkem: „Boží zázraky nemohou převážit nad logikou lidského výkladu.“ (Fishbane 1996: 27)

Fatální předěl smrti je ideálním prostředkem, jak probouzet reflexi vezdejšího, k čemu propracovávat složité sociální vztahy, proč desatero. Vedle zcela jasné smrtelné konečnosti Mojžíše stojí jeho osudy – přímé zjevení Boha, vyvedení z Egypta a převzetí desek, které daleko přesahují jedinečnou fyzickou existenci.¹⁹ Jedna z klíčových pasáží Pentateuchu je scéna, kdy Mojžíše přímo osloví Bůh z hořícího keře, který ale není ohněm stráven (Ex 3, 2). Pouhá lidská pozornost vůči stvoření umožní zjevení – pak ani fyzické, pomíjivé nekončí jen v popelu a odolává zdánlivě neodolatelné zkáze. To není vítězství nad tělem, ale podržení si těla s tím, co mu bylo vdechnuto. „Nefeš je životní síla, která oživuje tělo, ale není myslitelná mimo tělo. (Gn2,7)“ (Schubert 1994: 95). Hebrejská bible se cíleně vyhýbá jakémukoli modlářství, ale zároveň, byť velmi skrytě, naznačuje extenzi lidské bytosti (výraz „tóra“ znamená též návod) za hranice tělesného. Otázka, která rezonuje stále intenzivněji, zní: kam až má být tato extenze

¹⁹ Autor Mojžíšových knih, tzv. zdroj K., byl hluboce náboženský a jistě přisoudil Mojžíšovi praktiky své doby. O to obdivuhodnější je ladění jeho víry s osudy nomádů (srov. Gilles 1993: 36).

domyšlena?²⁰ Sebeuvědomění člověka projde uvnitř bible a následně mimo ni bouřlivým vývojem. Utržení jablka v Edenu či Abrahamovo neporozumění jsou prvními záchvěvy kritiky. Naopak jednou z vrcholných vizí Boha v člověku bude Kristova hereze. Existuje nějaké produktivní překrytí těchto dvou tradic daných protihráčů?

Tak jako kritičnost člověka nabírá směr k nekonečnu, je souběžně prohlubován a generalizován účinek monoteismu. Tím se ale dostává židovství do rozporného soukolí: „Převažujícím svědectvím Bible je, že smrt každého člověka je konečná, že po naší smrti už Bůh nad naším osudem nevládne.“ (Gillman 2007: 69) Ale hned Pentateuch rozehrává silná eschatologická témata tíhnoucí k Absolutnu, pro něž smrt nemůže být omezením (odkazy k praotcům, výzva k dosažení svaté země, podobenství Mojžíše s keřem). Logický rozpor je nejen syžetovou výztaží biblických příběhů, ale také ontologií judaismu. Nejkontroverznější teze jsou ty nejsamozřejmější - člověk je tady a Bůh tam. Především o všem, co ruší klid rozumu, vypráví židovské učení, nikoli o nějakých jiných světech.

Trojí vítězství nad smrtí

Velkým výkonem Pentateuchu je nástin vztahu jiného a Téhož bez toho, aby v něm nutně byly obsaženy mesianistické motivy (Schubert 1994: 182). Přitom v Mojžíšovi umírá největší z proroků: „Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář.“ (Dt34, 10) Mojžíš reprezentuje onu vzácnou dobu židovství mezi mýtickým a novým světem, jakoby sám byl Alef – nádechem k judaismu, k člověku. Zbaven zázračného, ale ještě neuzemněným vlastním prostorem nachází Pentateuch bezprostřední živost lidského myšlení „na cestě“. Snad i proto ta kompoziční zvláštnost, kdy příběh Pentateuchu končí až v Knihách proroků.

Tam je naopak docíleno svaté země v podstatě dvakrát. Jozuem, který do ní vstoupí, a Davidem, který do dobytého Jeruzaléma převezve schránu Smlouvy.

²⁰ Pro judaismus je typická zvláštní kombinace partikularismu a univerzalizmu. Cítí se být jedinečným, elitářským národem oproti ostatním, ale není jiného Boha, kterého by někdy někdo mohl legitimně ctít. Být židem znamená přistoupit na smlouvu. Pak by vyvolenost byla spíše mentální schopnost, již teoreticky zvládne kdokoli, ale národní příslušnost (linie po matce) hraje nepřehlédnutelnou, determinující roli. S postupující reflexí prorůstají judaismem protichůdné tendence.

Zajímavé je, že Mesiáš pochází právě z rodu Josefova (Jozue) a Davidova. Zřejmě proto, že jsou to oni, kdo domovem završují první velký biblický cyklus.²¹ Dosažením svaté země pojem monoteismu jakoby prolamuje další patra lidského sebeuvědomění. Smlouva v konkrétním místě rodí nové čtení, iniciuje nová ustanovení. Jozue musí rekapitulovat celé dějiny Izraele a Smlouvu, byť s totožným textem, obnovit: „Obnova smlouvy s Hospodinem“ (Joz24). Děje se však cosi převratného. Nedodržení smlouvy bylo prvně trestáno „na synech do třetího i čtvrtého pokolení“ (Ex 20,5), zatímco nyní se obžaloba může opřít o samotné nositele zpronevěry: „Budete svědky sami proti sobě, nedodržíte-li své rozhodnutí, že budete sloužit Hospodinu.“ (Joz24, 22) S dobytím země Hebrejci se posouvá i dobytí svědomí Bohem.

Nejsilnější vlna mesianismu se však pojí s Davidem. „K naději na znovunastolení řádu podle vůle boží patřilo a patří i dnes ještě očekávání mesiášského syna Davidova. Mesiášská představa, tak jak se vytvořila v průběhu času, by bez davidovského elementu nebyla už možná.“ (Schubert 1994: 65) Jako první chápou hodnotu Davidových činů opět proroci a konstruují univerzálního davidovského vládce (Micheáš a Izaiáš, 8. a 7. st.) Zvláště s Izajášem přichází motiv, který změní ráz celého judaismu. Proti vší zemitosti Hebrejců poprvé zazní myšlenka vzkříšení mrtvých: „Panovník Hospodin provždy odstraní smrt.“ (Iz25, 8) a „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou! Probuďte se, plesejte, kdo přebýváte v prachu.“ (Iz26, 19) Existuje několik verzí, proč k něčemu takovému dochází.

Davidovým kralováním a přenesením schrány do Jeruzaléma, tedy obsazení tradičního kultovního místa, se proměňují ve skutečnost asi tisícileté naděje židů (Schubert 1994: 65). Naproti tomu zlatou Davidovu dobu zachycuje buď skutečně prorok, tzv. první Izajáš (781-687), který zažívá úpadek už rozděleného království a roku 722 dokonce pád severního Izraele, nebo je dílem některého z editorů těchto pasáží bible - nejpozději polovina 6. st. př. Kr. , což spadá do doby babylonského exilu po zničení chrámu v roce 587.²² Pro judaismus je naprosto rozhodující, že davidovská reflexe vychází z krize či dokonce opakované zkušenosti exilu. Zatímco hebrejskou pospolitost v Egyptě drží příprava k putování do Svaté země a není třeba nějakého

²¹ Někdy je mesiášství přisuzováno i Mojžíšovi, srov. Schubert 1994: 74.

²² Srov. Gilles 1993: 100-105; také Gillman 2007: 74-77. Datace textu je velmi nejistá, padají zmínky i o 2. st. př. Kr.

jejího důvěrného zažívání, babylonský exil má za sebou ztrátu územní, politické i náboženské svrchovanosti. K zachování ohroženého národa nutno opustit vnější atributy a oslovit nitro jedince. Je proto možné, že Izajáš se nechává v tísní inspirovat pohanským vjemem smrti a s nečekaným účinkem jej aplikuje. V kontextu židovství, které i prostou konečností života střežilo individuální soudnost, působí vize zmrtvýchvstání jako prohloubení intimního vztahu člověka a Boha. „K tomuto průlomů v chápání konečného osudu jednotlivce by nikdy nemohlo dojít, nebýt další zásadní revize biblického náboženství: plného uznání skutečnosti, že každý jednatel je chápán v plánu Boží spásy jako individualita.“ (Gillman 2007: 81)

Právě v prorockém učení a chování lze na poměrně malé ploše vyzorovat podstatné vývojové pohyby judaismu. Vše, co předcházelo i následovalo, reprezentují tři verze prorockví. Původně extatičtí a snovní věštcí opouští zásvětnou metafyziku pohanství a vztah s bohem hledají stále více v sociálních principech. „Jinými slovy v Eliášově době [9. st. – pozn. P. Ch.] se v prorockví začal přesouvat důraz od metody, jíž prorok získal slovo Hospodinovo, k použití tohoto slova na každodenní mravní situaci. [...] U Ámose, sto let po Eliášovi, se tento zájem prorockví o sociální spravedlnost rozvíjí naplno. [...] V Ámosově době sestoupilo prorockví na zem. [...]“ (Gilles 1993: 189)

Další „nová smlouva“ přichází s poexilovým babylonským prorockvím. Suverenita spojená s Davidovým kralováním oslabuje náboženské cítění židů, proto zaniká Izrael a následně i Judsko. Bůh musí najít jiný způsob oslovování. „S Jeremiášem a Ezechielem [7. a 6. st – pozn. P. Ch.] začal svítat nový den. [...] Zaslíbení, která Hospodin oznámil skrze tyto dva proroky, překonala všechna zaslíbení dřívější.“ (ibid.: 109) Nová smlouva s opětovně vysídleným národem už „nebude založena na něčem, co by měli dělat lidé sami, ale na působení Hospodina hluboko v nitru každého lidského srdce.“ (ibid.: 108) Přitom se dá říci, že jen byla vyslovena podstata zvratu přítomná v prvních motivech hebrejského seskupování – blízkost člověka a Boha. Jak se ale ukázalo: „Trvalo ještě léta, dokonce staletí, než byli Židé schopni pochopit skutečný význam těchto úžasných slov.“ (ibid.: 109)

Poslední vlna prorockví je poznamenána helénismem. Ač se obsahem vymezuje proti řeckému útlaku, způsob psaní i myšlení je jasně kontaminováno jiným

paradigmatem (ibid.: 138-146). V knize Daniel dojde ke zvláštnímu styku židovské tradice s Řeky. Datace třetí zmínky o zmrtvýchvstání je díky podrobným historickým informacím nejsnadnější. Přestože Daniel žil v deportační vlně do Babylóna – 597 př. Kr., je jen využito jeho jméno a skutečný zápis proroctví pochází z roku 164 př. Kr. z období vlády Antiocha IV. Židé trpí pod krutými metodami cizího panovníka, jsou nuceni pod pohrůzkou smrti uctívat cizí bohy. Jediný důvod, proč podstupovat mučednickou smrt pro Boha, by mohl být jen takový Bůh, jehož moc nekončí lidskou smrtí. Daniel evidentně navazuje na Izajáše: „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.“ (Da 12, 2) Nejde tedy jen o příslib vzkříšení, ale zbožné čeká nesmrtelnost. Avšak zatímco Izajášovy verše jsou z hlediska doktrín tradičního judaismu velkou záhadou, Daniel zcela zřejmě předjímá interpretační metody judaismu rabínského, který jasně rozvíjí koncept nesmrtelné duše a jejího tělesného protějšku z řecké filozofie (srov. Gillman 2007: 73).

Extrémní situace židovských dějin vedou ke trojí výslovné zmínce o vzkříšení mrtvých nebo nesmrtelnosti. Nutno však dodat, že nesmrtelnost pohanská či řecká není nesmrtelností židovskou. U nežidovských kultur má nesmrtelnost evokovat jinakost člověka a boha, má odkazovat k jinému, druhému světu jako opozitu vezdejšímu, k cizosti znaků a jejich referencí. Vzkříšení židovské podněcuje transformaci Já – ono v Já – Ty. Člověk je tak vlastně prvně vzkříšen už v těle. A ani po smrti jedince, který žil ve vztahu Já – Ty, není jeho nesmrtelný počin – nakročení k Ty – myslitelný bezesbytku mimo jeho fyzickou existenci, mimo jeho tvář. Zvláště tvář jako výraz jinakosti, jež se dokázala proklestit k Témuž, nemůže být vposled cizí nesmrtelnosti. Konečně i proto taková důležitost písma. Bohužel není prostor pro zkoumání velmi inspirativních interpretací vzkříšení a nesmrtelnosti židovskými mysliteli, jisté ale zůstává: Judaismus nikdy nepřijal plně rozvinutý dualismus smrtelného těla a nesmrtelné duše (Gillman 2007: 86). Nejvyšší hodnota člověka je schopnost myslet nekonečno. To však dokáže jen jako dýchající prach ze země. „Tento dech života nemá žádnou z vlastností, jež byly později spojovány s duší: vědomí, smysl pro vědomí vlastní identity a paměť.“ (ibid.: 87)

Otázkou zůstává, proč vlastně bible vyslovuje pro ni tak kontroverzní mesianistická a eschatologická témata. Téměř se zdá, že v tísni nevydržela svou

tradiční strohost vůči kritickému formování člověka a povolila vpád těchto bytostně cizích prvků. Domnívám se, že je třeba mnohem pozornějšího rozlišení. Hebrejská bible chce zjevit, že Bůh je transcendentní, zároveň však myšlený, sociálně podmíněný i prakticky užitečný. Ke strukturaci takového Boha volí řečovou ontologickou formu a v souladu s tím musí udržet v pospolitosti religiózní, antropologickou, instrumentálně referenční i čistě znakovou funkci slova. V této živné půdě řeči zprvu vedle sebe, ale stále blíže k sobě gradují reflexe Boha a sebereflexe člověka. Trojí biblické prolomení lidského a božského dosahu za smrt, za domnělé hranice bytí ve skutečnosti nijak neporušuje nejvlastnější jádro judaismu. Naopak i přesto, že šokuje, rozbíjí nemyslitelné, tak typicky židovsky provokuje etablovaný rozum a potvrzuje naprostou věrnost nejpůvodnějším náboženským pohnutkám. „Zatímco učení o vzkříšení se v Tóře neobjevuje nikde jinde než v pasážích z Daniela a Izajáše, teologicky je velmi pevně založeno v ústředních doktrínách biblického náboženství. Je implicitně obsažené v biblickém monoteismu a prostě jen potřebovalo správný historický rámec, v němž se mohlo projevit.“ (ibid.: 105)

Věřím, že koncept židovské nesmrtelnosti, který dřímá kdesi v základech naší kultury, je jednou z výrazných šancí, jak překonat chudobu stávajícího ducha. Ducha zaklíněného v interpretační neohroženosti, jenž v polysémickém supermarketu svrchovaně „přisuzuje“ významy bytí a nebytí, přesvědčen o svobodě podložené arbitrárností znaku. Pokud je takový monoteismus náboženstvím, pak nutno v jeho výkladu neustávat, dokud nebudou rozkryty souvislosti, které nepotřebují žádné dogma. Rozkryt musí být rozum s neodkladnou potřebou toho, co je za zrakem, tedy potřebou zázraků. Jinými slovy jde o pobídku tzv. diskursivním vědám, v popředí jistě vědě literární, k reflexi jejich univerzálního dosahu.

III. Křesťanství – pojem jako svědek metafory

Spor o metaforu

Připomeňme axiom Aristotelovy logiky, který můžeme považovat za vlajkové heslo moderní civilizace: pokud A náleží B, pak nemůže zároveň platit, že A nenáleží B, neboť to odporuje možnostem důkazu, rozumu. Tato premisa jinými slovy říká: pokud někdo tvrdí, že A patří i nepatří B, pak nemá právo účasti na obecném a je mimo vyznávané hodnoty společnosti.

Taktéž připomeňme podstatu židovského dialogu jiného a téhož: „Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. K tomu, abych se usebral, aby se všechno slilo a celá bytost se uvedla v pohyb, nemůže nikdy dojít pouze díky mně, ale také ne nikdy beze mne. Stávám se vskutku sebou jen díky svému vztahu k 'Ty'; stávaje se sebou, říkám 'ty'.“ (Buber 1969: 13) Tedy Já patří skutečně samo sobě, pokud je od sebe odloučené, pokud sobě nepatří. Axiomem je absurdita, provokativní a nepřirozený požadavek podržet negaci jiných časů a ubránit se svodům syntézy, řádu a moci, ustát dialektiku bez logiky, bez završení a v pokoře nechat plynout protiklady, mnohoznačnost bez konce, jíž jsem součástí.

V obou kulturách, antické i židovské, můžeme nalézt jejich paradigmatu vlastní pojetí metafory. Aristotelés v Poetice říká: „Metafora je přenesení jména na něco jiného, a to buď z rodu na druh, nebo z druhu na rod, nebo z druhu na druh, nebo podle analogie.“ (Aristotelés 1996: 97) Básník dokáže metaforou rozhýbat zdánlivě pevné usazení stávajících výrazů: „Protože máme víc myšlenek než slov k jejich vyjádření, musíme významy těch slov, které máme k dispozici, napínat až za hranice jejich běžného používání.“ (Ricoeur 1997: 70) Důležité však je, čeho chce Aristotelés tímto narušením „běžného“ významu dosáhnout. Důvodem radosti, kterou člověk při napodobování zažívá (Aristotelés 1996: 63), je nalezení bytostné struktury člověka i světa – zakoušení síly, která směřuje od látky k tvaru. „Schopnost pravdy jakožto odkrývání **fysis** pomocí **mimésis** patří jako cosi vrozeného k fyzické výbavě člověka, patří k antropofysice.“ (Derrida 1993b: 224) Metafora poukazem na polysémii výrazu je nástrojem rozkrývajícím nedostatečnost fysis, odhalením jejího statusu jako pouhé

potence svého aktu. Tak jako první příčinou věcí není jejich látka, tak i mnohoznačnost, která metaforu živí, je příznakem toho, že slovo samo je jakousi rizikovou fází logos, průsmekem plným nezákonných žvlů, jímž ale dostavník pravdy musí projet. Výmluvné jsou atributy, jež přisuzuje metafoře Donald Davidson: „Absurdita nebo rozpor v metaforické větě je zárukou toho, že jí nebudeme věřit, a vyzývá nás, vedle řádných ukazatelů, abychom ji pojali metaforicky.“ (Davidson 1978: 42) Účinek metafory je založen na lži. Mnohoznačnost je vposled jakýmsi splaskem nižších pater nejvyššího jsoucna a metafora vynašečem této špíny. „Metafora jako moment okliky, kdy se pravda pokaždé ještě může ztratit, tedy náleží k **mimésis**, k onomu záhybu **fysis**, k onomu momentu, v němž příroda zahalujíc samu sebe se ještě neshledala se svou vlastní nahotou v aktu sebe-vlastnění ve vlastním smyslu, v aktu **proprietas**.“ (Derrida 1993a: 228) Metafora participuje na pravdě, ale jen jako lékař toho pravdě cizího, nemocného sémantického bujení, navíc s největší pravděpodobností již sám nakažený. „Metaforizace metafory, možnost bezedného zvrstvení jejích určení, jako by byla vepsána ve struktuře metafory samé, avšak jakožto její negativní stránka.“ (ibid.: 231) Metafora může odkázat k mnohoznačnosti, ale pouze tak, aby se nevymkla její kontrole, protože je součástí instrumentů (konkrétně tropem), které s řečí „zacházejí“, „nakládají“, dláždí průjezd, na jehož konci je smysl. „Řeč je tím, čím je, tedy řečí, jen pokud je tímto způsobem s to ovládnout a analyzovat polysémii. Beze zbytku. Neovládnutelná diseminace, roztrácení, už není polysémie a patří do vnějšku řeči.“ (ibid.: 235) „Správná a přesná řeč musí být absolutně jednoznačná a vlastní: nemetaforická.“ (Derrida 1999: 271) Jak zmíněno, Aristotelova řeč je depozitem bytnosti, zálohou logu. „Jednoznačnost je esence anebo lépe: **telos** řeči. Žádná filozofie jako taková se tohoto aristotelského ideálu nikdy nevzdala. Tento ideál je sama filozofie.“ (Derrida 1993a: 235) Metafora je pak jakýmsi balancováním na pokraji přirozeného myšlení, volnočasovou hrou, která může bavit, je-li na zábavu čas, avšak musí znát míru a především musí ovládat umění klidit se z cesty jako pouliční kejklíč, když jede král - Logos. „Žert nebo sen nebo metafora nás může, jako obraz nebo rána do hlavy, přinutit k uvědomění si některých fakt – ale nikoli označením nebo vyjádřením nějaké skutečnosti. [...] Když zkusíme vystihnout, co metafora 'míní', brzy si uvědomíme, že nejsme s to dohlédnout konce, co všechno bychom chtěli říci.“

(Davidson 1978: 46) Z tohoto protržení hrází mezi polysémií „v mezích zákona“ a neovladatelnou diseminací, z této drzosti, vyvozuje Davidson jasný rozsudek: protože metafora nemá propozicionální charakter, postrádá jakoukoli kognitivní funkci, ani nám nesděljuje žádné skryté poselství, dokonce podobně jako obraz nepatří do řeči, je vůči ní „špatnou měnou“ (wrong currency), (Davidson 1978: 44-47).

Z této dekorativní funkce metafory je odvozeno i místo literatury v soudobé společnosti. Jí přizpůsobují autoři pojetí tvorby i čtenáři rozumění uměleckým textům. Proto moderní lidé na literaturu „nemají čas“, neboť zdržuje, zadržuje ve fyzickém času. Proto autorům chybí ostrá existenciální témata, protože nechápou, že skutečným inkoustem je teplá krev jejich vlastní oběti, jejich těla jako svědka roztrácení se.

Také paradigma exodu vnímá metaforickou sílu řeči, ale nepodřazuje ji pod homogenní obraz theoria, neslouží k překonání diseminace, aby očistila strukturu světa tak příhodnou nestrannému bádání (historia). Metafora zde nemůže být tropem (obratem, záměnou) v tom smyslu, že by byla kontrolovatelným nástrojem monosémie, jakýmsi rajcovním výstřelkem během pochodu k její celistvosti. Podobně jako cítí Szondi, že by na čase nezávislá definice literární hermeneutiky odporovala podstatě litery a zatemnila prolínání sensus literális a spirituális, jejich přílivu a odlivu (srov. Szondi 2003: 22) , tak se i „lidé písma“ otevřou původnosti metaforického před vším lidským myšlením, nepředstíznému drolení každého „já“ v řeči. Tropus obrací a mění, ale nikoli z prostojů fyzis v sobě vlastní podívanou, nýbrž přesně naopak: v „bytí mimo domov a přitom u sebe, kde je možné sebe nalézt, poznat se, usebrat se, shledat se se svou podobou: vně sebe v sobě.“ (Derrida 1993a: 242) Což toto není kognitivní funkce z největších, daleko převyšující kognitivitu nějakých „fakt“, „propozic“! Jaké silnější zjevení může řeč člověku přinést, než že „neexistuje hranice toho, k čemu metafora vyvolává naši pozornost“ (Davidson 1978: 46)? Komu vadí, že nejzazší reference nemá tvar a jméno, že nabízí jen hledání, bloudění? Metafora není nástroj teorie, prostředek logos, ale praxe exodu, která je pobídkou řeči člověku „oddělovat se od sebe sama a jmenovat absenci: jest, co jest.“ (Derrida 1993a: 258) V řeči se odehrává cosi mnohem dramatictějšího než scelování posledního bezčasého denotátu. Metafora ve slově tvoří bez ohledu na lidskou intenci a navíc s ní.

Davidson vyobcoval metaforu dle základního archetypu naší kultury: komedianti ať spí za hradbami, básníci mimo Republiku, protože narativním myšlením podřívají řád, přináší s sebou to nejnebezpečnější poselství: „pochopení metafor vyžaduje interpretaci“ (Kulka 1994: 416). Zde se však nemluví o interpretaci, jejímž prostorem je klasické pojmové myšlení, jak ho vypracovala filozofie, interpretace „pod víkem“ posledního smyslu, ale o interpretaci, kterou podnítl podstata metafor: „dvě věci jsou si z nějakého aspektu podobné, a to *aniž by se tento aspekt specifikoval*.“ (ibid.: 413) Interpretace tento aspekt chce poskytnout, ale skutečnost, že tuto interpretační výzvu nikdy nezavrší, že ji bude muset činit vždy znovu, jinak a donekonečna a že na horizontu nečekají žádné spolehlivé obsahy a propozice, nýbrž jen nutkání, nepovažuje za újmu, ale za sám předpoklad interpretačního úsilí. Metafora svou metaforičností odkazuje k interpretaci, byť interpretace není součástí toho, co metafora říká. Kognitivní obsah metafor je zahrnut v samotném vyvolání interpretace (ibid.: 414-415). Tomu však antické paradigma a na něm založená teorie rozumění nerozumí.

Hlavní spor mezi židy, Řeky a křesťany by se dal shrnout do sporu o metaforu. Kdo, odkud a hlavně proč přináší její pojem? Kde stojí glosátor metafor vůči řeči? Co by se stalo s filozofií, kdyby neumravnila diseminaci pod logos? Co se stane s židovskou biblí, jestliže její napětí jiného a Téhož je podřazeno analytickému souzení a identifikováno jako tropus? Smí se pro takový poměr užít termín metafora?²³ Co když

²³ Nazvat biblické myšlení metaforickým s sebou nese mnoho nejasností. Jak naznačeno, každá civilizace přisuzuje řeči zcela odlišnou funkci a výstupem tohoto očekávání jsou naprosto nesouměřitelné představy o tom, co to metafora je. Další obtíž přináší skutečnost, že i v rámci jednoho paradigmatu dochází k příliš dynamické reflexi řeči, než aby tak „metadiskurzivní“ entita, kterou metafora představuje, snesla jakoukoli pevnou definici. S uvedenými problémy se snaží vypořádat Northrop Frye (srov. Frye 2000).

Rozlišuje tři jazykové fáze: metaforickou, metonymickou a deskriptivní. Stručně je charakterizuje: „V první neboli metaforické fázi jazyka je jednotlívým prvkem verbálního vyjádření 'bůh', zosobněný duch přírody. Ve druhé fázi se do centra řádu slov posouvá představa transcendentního 'Boha'. Ve třetí fázi je kritériem reálnosti zdroj smyslové zkušenosti v řádu přírody, kde 'Boha' nelze najít a v 'bohy' se již nevěří.“ (Frye 2000: 40) Frye spojuje metaforické myšlení s polyteismem, pro nějž je typická verbální magie „pramenící ze společné energie slov a věcí, ačkoli do slov vtělené a slovy ovládané.“ (ibid.: 36) To by znamenalo, že hebrejský monoteismus odpovídá transcendentní realitě či dokonalé bytosti, „k níž ukazují všechny verbální analogie. [...] V každém případě je slovo 'Bůh' bez ohledu na množství referencí lingvistickou nezbytností metonymického myšlení: nemělo by smysl vytvářet ze slov analogické konstrukty, pokud bychom tyto analogie neměli k čemu vztáhnout.“ (ibid.: 34) Otázkou zůstává, co přesně se tímto vztahováním míní a zda výraz analogie nejmýšlivěji odpovídá poměru slova a „neovládnutelné diseminace“, tímto slovem a v tomto slově hledané, o kterou jde židům především. Sám Frye si je vědom jistých vůlí mezi jednotlivými fázemi, když připouští, že nejstarší části

se obě civilizace prolnou natolik, že žid začne filozofovat a Řek toužit po zjevení? A především: co když se „naplnění Zákona“ ocitne zcela v řeckém prostředí, dokonce je zapisováno řečtinou? Které ze dvou metafor má být poplatný Ježíš Kristus? Je Slovo, které se stalo tělem, poslem monosémie, redukcí metaforického živlu, nebo naopak jde o vpád diseminace do pojmového myšlení, rozvrat subjekt – objektového světa?

Zabil Filón Alexandrijský metaforu?

Vedle mnoha diaspor v Řecku dochází k hlavnímu setkání a konfrontaci židů s helénismem ve 3. st. př. n. l. , kdy Judsko spadá pod řecký vliv. V jistém úhlu pohledu vypadá setkání židů s antickou kulturou jako setkání s civilizací vyspělejší. Zvláště v kulturních centrech typu Alexandrie se zdá být neudržitelné, že „bázeň boží jest nejvyšší moudrostí“ (Kovář 1996: 7) Tah filozofie za poznáním se jeví střízlivější. Řecká racionalita fascinuje svým puzením vědět a svou bezohledností a výsměchem všemu, co se nedá zkoumat bezprostředním civilním rozumem. Vlastně není divu, že se v židovství najde silný proud, který se helénizaci nebrání. Vždyť v čem podstatném se liší první subverze židovských a řeckých motivů vůči tradičním společnostem? Jak moc jiná je touha obrátit se od mýtu k logu nebo k Zákonu, zlomit modlu rozumem nebo vírou a očistit člověka? Tak přímo z řad židů vzejdou pokusy dokázat, že pravda Tóry se vyrovná progresivní pravdě filozofické (Aristobulos). Tento filozofický motiv exegeze

bible spadají do metaforické fáze, ale většina textů vzniká již v metonymické, v níž je odděleno dialektické od poetického (ibid.: 52). Navíc jeho definice metonymie proniká do všech tří fází: „za prvé je to tropus, v němž obraz zastupuje jiný obraz – zde se skutečně jedná o druh metaforu. [Opravdu je toto nějaká objektivní vlastnost metaforu? – pozn. P. Ch.] Za druhé jde o způsob analogického myšlení a psaní, ve kterém verbální výraz ‘zastupuje’ něco, co svou podstatou adekvátní výraz překračuje: to je zhruba smysl, v němž výraz ‘metonymický’ používám. Za třetí je to způsob myšlení a vyjadřování, v němž slovo zastupuje předmět, který popisuje - toto chápání víceméně odpovídá výše popsané ‘deskriptivní’ fázi.“ (ibid.: 40) Avšak druhá definice, která má vystihovat monoteistickou transcendenci, nijak nevysvětluje nejzazší motiv oné zástupnosti (uvozovky jen prozrazují, že sám autor cítí nedostatečnost zvoleného vyjádření). Jádrem židovství je, že „podstatné překračování adekvátního výrazu“ neodkazuje mimo řeč, ale spíše jakoby naopak do jejího středu (který leží vně) – právě k diseminaci jakožto vyvolávání a vytahování subjektu z časoprostorových ulit k nahotě „jsem, který jsem“. Může vůbec být vztah mezi subjektem a jeho redefinice bez tvaru a jména nazván analogií? Jak vypadá ten metonymický „Bůh“, ta dokonalá bytost, k níž se všechny verbální analogie vztahují? Je zde reálná hrozba, že Frye se pohybuje v diskurzu klasické evropské metafyziky a filozofie, že zmíněná dokonalá bytost má vlastnosti substance. Dovolím si v celé této práci zůstat u pojetí metaforu jakožto důsledku onoho roztrácení se, nereferenčního oslovení člověka řečí samou.

však strhává sebereflexi podnícenou Tórou ke zcela nežidovské poloze – teoretickému odstupu, tedy odstupu nečasovému, což je pravý opak bytostných intencí exodu a metafory. Nic na tom nemění ani přesvědčení všech židovských filozofů, že řecké ikony jako Pythagoras, Platón, Aristotelés a dokonce i Homér čerpaly z Mojžíše.²⁴

Z tvrzení: „Filozofie židů je závislá na řecké.“ (ibid.: 7) ční antisemitský převis, který jinak zajímavá kniha *Filozofické myšlení helénistického židovstva* z roku 1921 nese. Paušálně je každá filozofie, jak ji rozumí euroamerická kultura, závislá na řecké, ale při hlubším zkoumání některých uzlových bodů se ukáže její bezradnost a důležitost cizích pohonů. Přesně takovou oporou se řeckému i křesťanskému myšlení paradoxně stane žid Filón Alexandrijský (asi 20 př. n. l. – po roce 40).

Filón je v určitém smyslu předzvěstí Ježíše. Také on navazuje na hebrejskou víru zásadního očekávání, podobně domýšlí poselství Tóry až do nežidovských a protižidovských důsledků. Avšak zatímco Ježíšovo počínání cíleně směřuje k reformám a proměnám víry, Filónovy opozice vzejdou z „technických“ proměn, z jiných prostředků, jimiž chce židovství uchopit. Filón určitě není prorok ani kritik judaismu. Naopak sám sebe vnímá jako naprosto loajálního s židovskou tradicí. Jenže patří k absolutní elitě alexandrijské diaspory, k zámožné rodině, má nejvyšší řecké vzdělání, zálibu v divadle, zápasech.... „Pořečtění Židé jsou vůči vlastním posvátným textům v ještě překernější situaci než Řekové. Vždyť jak se má velkoměstský intelektuál vztahovat s vrcholnou úctou ke všemu, co se jeho předkové před více než tisíci lety navyváděli na stepích blízkého Východu?“ (Kratochvíl 1994b: 59) Nejvážnější bariérou mezi původním, palestinským a diasporním judaismem však není intelektuální nebo časová propast, ale jiná řeč. Filón reprezentuje židovstvo, které ovládá hebrejštinu poskrovnu či vůbec. Z této alexandrijské komunity vzešla potřeba řeckého překladu Tóry. Domnívám se, že jde o jeden z největších civilizačních zlomů, že vznik Septuaginty mezi 3. a 1. st. př. n. l. je skutečnou příčinou nového vidění - vtěleného Slova. Řecká Tóra je už sama o sobě forma vtělení, střet metafory s pojmem, prologem vtělení po židovsku. Dokud nebude pochopeno, co se Septuagintou událo, nemůže být porozuměno ani současným tvarům literární hermeneutiky, explozi literárních

²⁴ srov. pozn. 9.

interpretačních metod i charakteristickému despektu vůči psanému textu a preferenci mluveného slova.

Diasporní židé cítí, že se překladem Tóry děje něco převratného, a tak vzniká legenda o jejím vzniku – tzv. List Aristeův. Dle něho překládalo Tóru do řečtiny sedmdesát dva znalců (odtud Septuaginta), šest z každého kmene, a z jejich dohody vzešla finální verze. I Filón přesvědčený o svém pravověří pochopitelně nemůže vnímat Septuagintu jako obyčejný překlad, řečtinu jako sekundární prostor judaismu vůči původní hebrejštině. List Aristeův ale dostatečně neospravedlňuje neznalost hebrejštiny, proto Filón legendu změní. Sedmdesát dva učenců pracovalo zcela samostatně a po sedmdesáti dvou dnech vydali zcela totožný text Septuaginty. Její sepsání je tak jasně inspirováno Bohem a řečtina se stává zcela legitimním prostředkem božského zjevení. Dokonce se domnívá, že řečtina je jedním z podstatných a nutných kroků naplnění biblického poselství, že obsahu Tóry vyhovuje lépe než hebrejštiny. Pnutí mezi metaforou a pojmem, vírou a filozofií přesně odráží příběh samohlásek. Hebrejštiny absencí vokálů vybízí k jejich doplnění a řeč tak příliš pohlcuje člověka jako způsob signifikace božské vůle. Hebrejštině chybí vokály stejně jako plné vědomí o filozofické hloubce Tóry. Proti ní řečtina dovoluje sebe-vědomý odstup, filozofickou reflexi, a tedy i psaní vokálů. „Doplňují totiž jednak to, co chybí polohláskám, a dávají jim plný zvuk, jednak proměňují charakter nehlasných souhlásek tím, že vdechují něco ze své vlastní síly, aby bylo možné vyslovit to, co by bylo jinak nevyslovitelné.“ (Filón 2001: 351)

U Filóna udivuje, jak nezálužně vnímá strukturaci židovské víry řečtinou, jak zcela naivně ignoruje neslučitelné prvky obou kultur a přitom s typicky židovským citem pro absolutorium řeči dokáže popsat paradigmatické proměny, jež jiná řeč nutně přináší.

Řeckou Tórou nadešel čas prozření, kdy sama řečtina svým pojmovým a znakovým ustrojením vnuká pravdu o skrytém podloží Tóry – filozofickém (srov. *ibid.*: 127-129). Neochvějnost Filónova přesvědčení prozrazuje už to, že nemá zábrany podrobit filozofickému výkladu nejpůvodnější části židovské bible, ba naopak, především v Pentateuchu jsou založeny primární filozofické zdroje. Tak v Gn 1,26 Bůh stvoří člověka k obrazu svému a v Gn 2,7 vdechne uhnětenému prachu ze země dech

života, aby člověka oživil. Filón dodává: „Takto velice jasně ukázal, že existuje veliký rozdíl mezi tímto právě zhotoveným člověkem a tím, který vznikl předtím podle obrazu božího. Ten, který byl stvořen nyní [...] je složen z duše a těla [...] má smrtelnou přirozenost. Kdežto člověk stvořený podle božího obrazu je jakousi ideou či rodem nebo pečetí, je postižitelný toliko rozumem [...]“ (ibid.: 363) Filón evidentně navazuje na princip řecké rodové a druhové pojmové kaskády. Když hovoří o skrytých významech slov v doslovném řazení textu Písma a přirovnává to k psychofyzické skladbě živých bytostí, jasně se opírá o antický dualismus. Nejde mu jen o výhodnější interpretační metodu, Filón již cele absorboval řeckou strukturu světa, myslí řecky, je Řekem. Napětí mezi znakem a významem, slovem a myšlenkou dokládá dalšími příběhy z Tóry, kdy například Mojžíš, ač přímý účastník zjevení, nedokáže vložit do slov lidské řeči skutečnou hloubku božích příkazů a musí to za něj artikulovat výřečnější bratr Áron. „Mojžíš a Áron se tedy v biblickém podání zjevují jako symboly dvou základních prvků lidské řeči, bez jejichž vzájemné součinnosti není možné žádný logos vůbec vyslovit.“ (ibid.: 50)

Jádro sváru spočívá v tom, zda podvojně napětí metafory mezi týmž a jiným je jakási nedospělá verze antického dualismu a zda vůbec může být jeden z těchto řečových konceptů považovaný za přílehavější něčemu, co bychom snad rádi viděli jako přirozenost řeči. Spíše se ukazuje, jak představy o řeči úzce odráží ponětí člověka o vztahu k sobě samému a své roli ve světě a na jak vratkých základech stojí představy o poznání, pravdě.

Filón však vede polemiku s Řeky a po vzoru stoické obhajoby božských mýtů se snaží chránit narativní Tóru a vyzvednout její filozofický podklad: „Tyto události nejsou nějakými mytickými výtvoři, jako jsou ty, které mají v oblibě básníci a sofisté. Jsou to spíše typické příklady, vyzývající k alegorickému výkladu podle jejich skrytého smyslu.“ (ibid.: 397)

Filón, tak jako později autoři Nového zákona, si byl vědom, že chce-li vydobýt pro Tóru mezi Helény vážnost, musí používat jejich nástroje. V tu chvíli určitě nevnímal alegorii jako něco bytostně kontrastního vůči podstatě židovství. „[...] on je především praktik alegoreze, uplatňované nyní na spisy Starého zákona, který jen zřídka uvažuje o základních rysech svého postupu.“ (Grondin 1997: 44) Alegorii znal z řecké rétoriky

coby jednu z řečnických figur, ale opravdověji jej fascinovali zmínění stoikové a jejich rozlišení mezi vnitřním, etickým, a vnějším, fyzickým logem. Ti však o své metodě uvažovali ještě spontánněji než Filón. „U stoiků chybí i výraz *alla agoreuein*.“ (ibid.: 41) Právě v tom je jeho vizionářská síla, že alegorie mu není zaměnitelným instrumentem, ale ontologickou kostrou světa. Pro literární hermeneutiku to má, jak uvidíme, fatální význam.

Těžko soudit, nakolik Filónovi napověděla jeho alegorickou optiku řecká sémiotika. Jako alegorie odporuje židovství a hebrejštině, tak přiléhá k řečtině. Primárně počítá s dvojí významovou rovinou, sugeruje řecké pojetí znaku a pojmu. Také definice, jimiž jsme navyklí alegorii chápat, jasně prozrazuje řecký vliv. „Alegorie je rétorickým postupem, který po splnění funkce můžeme odstranit. Když po žebříku vylezeme, můžeme po něm i slézt.“ (Ricoeur 1997: 79) Nebo alegorie (*alla agoreuein* = mluvit o jiném) „nahrazuje nejen jednotlivá slova, ale převádí i celý děj do jiného prostředí.“ (Pokorný 2006: 55)

Jestliže se Filón zpronevřuje židovství, pak je v jeho alegorii přece jeden zádrhel, právě židovská stopa, jíž se naopak protiví Řecku. Není pochyb, že ideovým motivem jeho výkladu Tóry je Platón (rody, ideje). Jenže svým původem a tužbami je žid a ve zmíněném textu vykládá „O stvoření světa podle Mojžíše“. Pak zákonitě musí dojít dříve či později k bolestivým svárům. Filón se jim snaží vyhýbat jakousi terminologickou konfúzí, chaosem připomínajícím skořápkáře. Píše: „Každý člověk je s ohledem na svou mysl spřízněný s božím logem, neboť se zrodil jako otisk, fragment či odlesk této blažené přirozenosti.“ (Filón 2001: 379) Otisk a odlesk vcelku potvrzují Platónův svět a řeckou vizualitu, fragment s sebou však bere příliš božského, příliš poukazuje na svázanost transcendentního a vezdejšího a prozrazuje židovský vztah k dílu Stvořitele, kdy už „ve jsoucích věcech musí být nutně jednak aktivní příčina, jednak to, co jí podléhá,“ (ibid.: 211) a „i pohyb je v tom, co je zrozeno, lepší než klid.“ (ibid.: 281-282) Podobně: „[...] svět složený z idejí nemá jiné místo než božský *logos*, který toto všechno uspořádal. Neboť jaké jiné místo by bylo vhodné pro tyto síly [...].“ (ibid.: 227) I „síly“ jistě evokují mnohem více tvůrčí potenciál než neměnnost platónských idejí.

Kdesi v hloubi tohoto pojmového přetahování probíhá souboj o základní veličinu řecké a židovské civilizace – o čas. Věčnost hebrejského Boha má diametrálně odlišné vlastnosti od věčnosti idejí. Každodennost žida nemůže svými lineárními mírami stihnout absolutní dynamiku věčnosti, zatímco každodennost Řeka nemůže dosáhnout klidu ideje. Tak v jedné z nejdůležitějších konstitutivních položek v sobě nechává Filón vzpomenout žida, neboť nečasovost boží existence nechápe jen jako synonymum nějakého věčného a nehybného bytí, ale také jako specifický prostor procesu stvoření (ibid.: 217).

Vposled je tak fyzická stránka jeho alegorie nenahraditelná, protože stvoření není bezezbytku oddělitelné od svého Stvořitele. Tím se nabourává podstata alegorie, jak ji používá řecké paradigma.

Nicméně v konečném součtu jde u Filóna přece jen spíše o jakousi marginální regresi judaismu. To, co ho skutečně udivuje, není neuchopitelné tajemství Tóry, ale jasnozřivost rozumu. „A protože věděl [Bůh – pozn. P. Ch.], že světlo je nejlepší ze všech jsoucích věcí, učinil je nástrojem vidění, jakožto nejlepšího ze smyslů. Neboť zrak hraje v těle stejnou roli jako rozum v duši. [...] zrak, aby postihl věci tělesné, potřebuje světlo, jež je příčinou mnoha jiných dober, obzvláště toho největšího, totiž filozofie.“ (ibid.: 263) Přesně v antickém duchu světelné metafyziky „vzplanulo světlo myšlení“ a ustoupila „temnota stojící proti němu“ (ibid.: 239). Krása myšlenek Tvůrce má vizuální a racionální ráz: „Přesahují totiž všechny možnosti jazyka i sluchu.“ (ibid.: 209) Kritikou řečového absolutoria a poslechu božího Slova se Filón odvrací od nosných základů judaismu. Vždyť prorok vládne mocí Boha právě proto, že chápe nedostatečnost vizuálního, že rozumí síle nepřítomného, jíž je každé tady a teď obeháno, tak jako je člověk obehán vším jiným než přítomným okamžikem a svévolí subjektu. Síla proroka nespočívá ve světle, ale v orientaci ve tmě, z níž rozum v sebe-vědomé kreaci kráčí za něčím jemu nedosažitelným. Tak udivují třeba Josef nebo Daniel cizí vladaře čtením snů, vzhledem do podstatného dění zcela jistě skrytého rozumu světla. Filónovi však řečtina aristotelcky napovídá: „spánek jest totiž nečinností duše“ (Aristotelés 1937: 23). Ne nadarmo se Derrida ptá: „Není opozice snu a bdělosti též reprezentací metafyziky?“ (Derrida 1999: 314)

S tvůrčím potenciálem rodů či idejí se Filónovi kříží metafyzika přítomného, s pevnou řeckou ontologií neřecká dynamika stvoření. Jenže Filón ve skutečnosti nepotřebuje filozofii k výkladu Tóry, ale Tóru k výkladu filozofie. Rozhodující kolize se tak odehrává prvně mezi platónskou a stoickou terminologií a židovství jen zlehka podbarvuje tuto synkrezi. Filónovo pojmové tápání ale vůbec není známkou nějakého diletantského eklekticismu. Naopak se z tohoto hlediska objevil v pravý čas na pravém místě. Pro řeckou filozofii té doby se v českém prostředí vžil výraz střední platónismus, který „obsahuje mnoho motivů mimoplatónských, ba často i mimofilozofických, ale vztah k Platónovu odkazu je pro ně charakteristický.“ (Kratochvíl 1991: 4)

Stejně jako alegorie Filóna není ani alegorie stoiků tak alegorická, za jakou se vlivem řecké tradice vydává. Stoici nejenže nevnímali alegorii tak instrumentálně, jak ji chápeme my, ale dokonce sami směřovali k něčemu podstatně jinému. Jejich rozlišení vnitřního a vnějšího logu sice prohlašuje látku za cosi pasivního oproti samému působení jsoucna, avšak každé „působení je pochopeno jako působení látkové (hylé), tělesné.“ (Kratochvíl 1994b: 46) Tak je ve svém jádru vlastně obráceno proti tradičnímu řeckému dualismu. Na stejném základě je vystavena jejich gramatika a odklon vůči binární opozici znaku a významu, neboť mnohem více než o opuštění slova ve prospěch mimoslovního smyslu jde o pochopení jakýchsi imanentních řečových struktur řečtiny. „Řeč vybízí tedy k tomu, abychom rozpoznali meze přímého logu a vyšli za něj.“ (Grondin 1997: 42) Vyjít z doslovnosti však neznamená vyjít z řeči. Především tento až semitský (sám zakladatel stoicismu Zénon byl semitského původu) model znaku uvnitř řecké filozofie dovoluje Filónovi navázat na tzv. alegorii stoiků (v mnohém je stoická sémiotika semitštější než Filónova), protože právě disproporce pozdní helénistické filozofie s klasickými tezemi Platóna v kosmopolitním prostředí Alexandrie ne že nebrání setkávání hebrejské a řecké kultury, ale prokazuje už dávno probíhající reciproční provázanost.

Ortodoxní židovské kruhy však cítí – a velmi správně, že se v díle Filóna děje cosi proti židovskému kánonu. Filón sice dle svého přesvědčení ctí hebrejskou tradici jako poslední instanci svých platónských a stoických prvků, ale jeho judaismus je pro původní židovstvo neúnosný. Hlavním hříchem není přímo Filónův styl, kdy používá

formu palestinského midraše pro potřeby vyvolané jasně helénismem,²⁵ to ostatně, jak jsme viděli, není tabu ani pro texty samé Tóry. Kritické je, že ve Filónovi se otřásá paradigma celé židovské kultury: „Interpretovat text v nedoslovném významu bylo integrální částí rabínské tradice, ale Filón dal přirozené židovské midrašské tradici filozofický obrat. To znamená adopci zásadních diferencí v myšlení o významu, pravdě, bytí a souzení, které měly implicitně jako svou centrální ideu [...] antiязыkový (a anti-Písmový) směr.“ (Handelman 1982: 96)

Domnívám se, že ve Filónově poselství je třeba vidět něco zásadnějšího než zpronevěru textu a živé židovské metafory. Na jedné straně jistě atakuje vlastní tradici cizí a v rozhodujících rysech opoziční kulturou, jistě této kultuře radikálně podléhá. Na straně druhé ale završuje pohyb, který sama Tóra anticipuje. Sám rabínský judaismus reaguje vypracováním mišny a talmudu na kritickou situaci, kdy je nutno pravidla Tóry praktikovat mimo chrám a mimo Palestinu. Volnější vztah židů ke kultovním místům, diasporní komunity a neustálá hrozba územní ztráty vyprofilovaly v jejich náboženství specifické obranné mechanismy, jimiž odolávají vnějším, zvláště prostorovým obstrukcím své víry. Ukazuje se, jak tendence ke zvnitřnění Slova, jež se jako červená nit táhne židovskou biblí od prvopočátku, splývá s nábožensko-politickými potřebami rabínské obdoby. Avšak jestliže je Filón z větší části mimo židovské paradigma, pak také vznik mišny a talmudu svědčí o průlomech židovské reflexe. Proč provázanost ústní a písemné Tóry nestačí? Vždyť židé ustáli jen s ústní interpretací Tóry agresivnější tlak než vyvíjel helénismus. Nestojí za písemným zachycením výkladu jiná civilizace než byla ta Mojžíšova? Jak rozumět výroku, že „neexistuje žádný předěl mezi náboženstvím starých Hebrejců a náboženstvím judaismu [...].“ (Fishbane 1996: 34-35) Není text o textu Bible fixováním metaforického napětí, metonymickou kotvou původnímu živlu či dokonce náznakem vyčerpání, hranicí účinnosti metafory? Vedle metafory jako typu reflexe totiž vyrostla u rabínů reflexe o metafoře – médium o médiu. „Judaismus tóru stále považuje za těžiště bible, přičemž talmud, který je v určitých ohledech židovskou obdobou Nového zákona, má často formu jejího komentáře.“ (Frye 2000: 112) Nutno ale poukázat na skutečnost, že ač se možná mění prostředky, jimiž se rabíni obrací

²⁵ srov. Kovář 1996: 90. Jde o přesně opačný proces než tomu bylo u poezie. Forma motivována Řeky, obsah židovský.

k Písmu, dokáží vycítit důležitost odstupu od řeckého zkoumání pravdy. Pokud je podstatou Tóry poznání, pak jistě ne to analyzovatelné. Blízkost židů a Řeků spočívá v odvaze klást otázky ve prospěch jediného člověka, ale zde veškerá shoda končí. Rozum přítomného okamžiku, jeho absolutistické chování vůči minulému a budoucímu, nemůže vést k základnímu poslání Tóry – zjevení. Proto chybí Filónovi v jeho „judaismu“ to nejpodstatnější – eschatologický náboj (Filón 2001: 123).

Filónovo působení má ale ještě jeden, pro naši kulturu rozhodující a naprosto nedoceněný význam. Ač v řeckém prostředí, dokáže si podržet jakýsi židovský zůstatek. Ba co víc, právě Filón je prototypem žida, o němž mluví František Kovář: „Přesvědčení to bylo u nich tak pevné, že ony názory, které vnesli sami z řecké filozofie do Písma, přenášeli podivuhodným, ale přece pochopitelným klamem, naopak z Písma do řecké filozofie.“ (Kovář 1996: 92) Filón bezpochyby pohnul s celou řeckou filozofií.

Zvláště v případě diasporních židů dochází ke zvláštnímu rozklížení, kdy hluboce cítí pravdu svého židovství, ale formulují ji řecky, tedy jazykem kultivovaným zcela protichůdným viděním světa – filozofickým a pojmovým. Přes všechno zdání se právě Filónovy inovace stoické filozofie vzpříčí klasické struktuře pojmu, jak ji vypracovala vrcholná antika. Už neuspořádanost jeho slovníku neplyne z nějaké metodické či ideové bezradnosti, ale z niterné intuice vyhnout se antickému typu věčnosti a zároveň „uvědomovat si zkušenost božího působení a vyjadřovat tuto zkušenost pojmovou řečí.“ (Kratochvíl 1991: 29) Právě ve Filónovi se nabízí obrovská šance euroamerickému myšlení uchopit pojem alternativním způsobem, vyzdvihnout jeho metaforické vlákno a zbourat škatulky typu pojem, racionalita X metafora, víra; rozum, ateismus x mýtus, fideismus; věda x intuice. Filón odkazuje ve svém horizontu vlastně dvojí zprávu. Straně židovské o neudržitelnosti metafor, o proměně světa a nezbytnosti vyjít vstříc kosmopolitnímu souspřeží, o tom, že člověk a židovský zvlášť je nezadržitelně jiný. Touhu věřit musí konfrontovat s výdobytky jiné civilizace, nikoli se před nimi uzavírat v ghettu, musí sám aktivně uchopit nové výrazy a nahnout je svým směrem, probudit víru v pojmu.

Straně řecké vystavuje fakt o neudržitelnosti čisté teoretické distance, o jejich sterilitě vůči lidské situaci, o nutnosti soucitu a shovívavosti s lidskými formami poznání.

Součet dvou Filónových odkazů je epochální vzhledem k horizontu našemu. Jako středoplatónský a alexandrijský metafyzik logu odporuje typicky antickému „zkoumání nehybných podstat mimo zkušenost“ a otevírá možnost považovat „za základní rysy metafyziky spíše sklon k souřadnému používání symbolických a formálních pojmových výrazů.“ (ibid.: 31) Dodnes není plně pochopeno, co vše tento podtón řecké filozofie nese a k jak velké revizi řeckého i našeho myšlení nabádá. Filónova metafyzika je spíše výzvou k permanentnímu podemílání statických břehů, oplocených paradigmat, překážkou jakýmkoli mocenským ambicím zachovat „pořádek“. Za toto chvalme Filóna.

Ke třetímu křesťanství

Identické rysy židů a křesťanů jsou ještě markantnější než židovské a řecké. Existuje několik silných vazeb, jež křesťanství explicitně svazují s Tórou. Ježíšův původ, učení, nespočet odkazů, citací i jazykového stylu Nového zákona. Přesto v sobě Nový zákon skrývá dvojí štěp. Co vsutku provokuje, je způsob, kterým Ježíš, autoři a redaktoři Nového zákona nové paradigma realizují. Tematicky i výrazově se tváří, že navazují na příběh Tóry. Motivem této návaznosti je však radikální kritika a vize nového světa. Tóru v jejím vlastním rytmu destruuje. Oč více Inou k příběhu Tóry, o to více převrací Tóru příběhu – tedy návod, jak žít dle striktní transcendence Slova božího.

Křesťané jsou pro židovské vidění světa mnohem rozporuplnější než Řekové, protože dodržují kognitivní paradigma zjevení, ale v osobě Ježíše Krista restrukturuje jeho pojmovou nedotknutelnost zvěstí. Být v Kristu je nový typ vjemu, který ze zjevení sice nedělá objekt zkoumání či teoretické podívané, ale zároveň tuší, že je čas k důvěrné, niterné známosti o transcendenci, čas restrukturace Téhož v jiném. Tuto revoluci stručně vyřkne Jan: slovo se stalo tělem.

V tom, abychom i dnes plně pochopili, jakého člověka chce vtělení zakládat, nám brání nejen filozoficky extrémně náročná myšlenka inkarnace, ale i nespočet předsudků a karambolů, které se udály mezi židy, křesťany a ateisty a které zdaleka nejsou zapomenuty či uzavřeny.

Kolize Starého a Nového zákona se obvykle zkoumá ze dvou perspektiv. Buď vsadíme na divokost metafory, na vsutku nepředvídatelné pnutí uvnitř tvůrčího Slova, pnutí mezi člověkem a Bohem, které je v předběhu každé reflexe. Ježíš jako fyzická a záhy v podobě Krista i univerzální spona pak bude rušivým elementem, který redukuje sílu zjevení. Nebo můžeme Ježíše vidět jako nevyhnutelný následek sebereflexe, kterou člověk zažívá už ve Starém zákoně, jako završení, syntézu, jakýsi osten víry, konečné objevení lidskosti, jako dospění k možné artikulaci dříve tak jiného Slova, jeho přiblížení a smíření s člověkem. V podstatě jde jen o to, zda máme chuť být nakloněni židům nebo křesťanům. Domnívám se však, že kdesi v podloží spočívá třetí varianta, jíž se dosud dotklo jen několik málo vizionářů.²⁶

Přijmeme-li Ježíše Krista jako vyvrcholení nebo zničení judaismu, zůstane ležet neobyčejná hloubka vtělení ladem. Ale pokud Ježíšovo vystoupení nahlédneme jako reformační čin, kritiku kritiky, naplnění jako obnovování vitálních funkcí, vše se změní. Učení Ježíše a jeho obrat v Krista je poukaz na hranice rozumu, na stále božské a neuchopitelné v nových patrech lidského vědomí, v čase Septuaginty a filozofie. V Kristu dojde ke zvláštnímu překrytí, k průniku pojmového myšlení a víry. K jeho uchopení je však třeba nejvyšší opatrnosti. Jak vyzdvihnout leknín nad hladinu a nepotrhat mu kořeny?

Prokletit se ideologizací Krista k poselství Ježíše znamená diagnostikovat příčiny a okolnosti dvojího kristologického dogmatismu: židovského a křesťanského. Teprve pak se před námi rozestoupí mlha a probudí jakési třetí křesťanství, kterému bude judaismus a ateismus vzdorovat mnohem hůře.

Jsem přesvědčený, že rozpor mezi literární a filozofickou hermeneutikou kopíruje napětí mezi Starým a Novým zákonem, literárností a její kritikou. Podobně se domnívám, že vtělení bez řeckého judaismu (nejde jen o Alexandrii, ale už o pozdní židovské texty Tóry) a judaistického Řecka (vliv semitské kultury na náboženské cítění helénismu) potírá možnost pochopit, co vše má literární hermeneutika k dispozici. Pro literární hermeneutiku je výklad vtěleného slova otázkou bytí a nebytí.

²⁶ Rosenzweig z židovského pohledu, v českém prostředí Hejdánek úvahami o nepředmětném myšlení.

Mezi Ježíšem a Kristem

Pro směr, kterým se vydalo křesťanství, sehrál, aniž by to sám zamýšlel, rozhodující roli Filón. Křesťanství totiž opisuje svým teritoriálním pohybem migraci židů (z Palestiny vně) a nutně se rozpomene na sebezáchovné reakce ve střetu s „domovskými“ paradigmaty. Není v tomto smyslu lepšího průkopníka nežli Filóna.

Pro palestinské židy je Filónova filozofická revize judaismu a etablování Septuaginty mezi helénizovanými židy herezí kvůli bytostnému odklonu od vlastní tradice, uzemněním transcendentního, vyslovením nevyslovitelného. Ale i pro Řeky je Filón závanem odjinud. Tak jako pojmová řečtina kontaminovala judaismus a probudila učení o vzkříšení a nesmrtelnosti, tak Filón povýšenou alegorií podebral - v rozporu s „čistou“ filozofií - religiozitu rozumu. Alegorie jako nejpřiléhavější způsob čtení světa jinými slovy sděluje – svět chce být odkrýván, vyslovené míní cosi nevysloveného, doslovné, fyzické je odkazem, znakem. Fundamentem rozumu je zjevení božského rozměru. Zvláště pro pozdní helénismus a jeho nenaplněné náboženské cítění musí být monoteismus vedle silné tradice řeckého monismu vedoucí od Hérakleita přes Platóna, Aristotela a později například Plotína nanejvýš inspirativní. Filónovo počínání tak prošlapává křesťanům cestu hned dvojím směrem – k Řecku a k proklamovanému naplnění židovského učení. Vtělení je logickým vyústěním moudrostního a racionálního překrytí, jak židovských, tak i řeckých tendencí. Ježíš Kristus přišel, protože přijít musel.

Otázkou zůstává, zda křesťanské náboženství potřebuje k formování svého kánonu uchovávat oba své zdroje, zda spojitost Ježíše s židovstvím (kritika vztahu a obratu) má být jeho konstitutivním rysem ve stejné míře jako spojitost Krista s Ježíšem spásným (vítěz nad smrtí), (srov. Machovec 1990: 132) tak nadějným pro pozdní řeckou filozofii.

Křesťanství se velmi brzy ocitá v řeckém prostředí, což určuje podobu evangelií a dalších textů. Metaforický hlas Tóry je oddělen už řeckou Septuagintou a vyrovnávat se s hebrejskou tóninou zvěsti přímo na území Řecka pomalu ale jistě ztrácí odůvodnění. Matouš se ještě snaží prokázat životadárné motivy judaismu, ale Jan a Pavel v podstatě Ježíše neznají, hovoří již jen o Kristu, a to řeckým paradigmatem. Jan

„osobitým způsobem vnáší Ježíšovu věc do diskuzí novoplatoniků a gnostiků.“
(Machovec 1990: 144)

Teprve mnohem později a v současnosti zvláště se ukáže, jak výživná ona hebrejská tónina pro křesťanství je a jak aplikace řeckých vzorců na učení Ježíše nedokáže pojmut jeho skutečnou hloubku, zvláště všednodenní bohatství zvěsti. Přitom redukce na pouze řecký či pouze židovský impuls zcela zatemňuje význam vtělení. Jedním z mála, kteří si to uvědomují hned v počátcích křesťanské sebe prezentace, je Kléméns Alexandrijský.

Křesťanská gnose – známost o metafoře

Kléméns Alexandrijský

Se zrodem monoteismu v Tóře jde ruku v ruce postupné formování nenáboženského vědomí. Sama Kristova zvěst o bohočlověku, navazuje na tuto tendenci a tělem vyřkne na hranici dohnané napětí mezi člověkem a Bohem. V Ježíši dosáhne víra bodu zlomu. Kristus shazuje poslední zbytky náboženských forem, neboť člověk již „zná cestu přímou a sobě vlastní, cestu probuzení ducha, jasu vědomí, cestu skrze hlubinu sebe [...]“ (Kratochvíl 1994a: 15)

Nedílnou součástí Kristova poselství je plnost náhledu, která vyvazuje reflexi ze starého vidění a mění tradiční pojetí víry. Není důvod, aby se člověk tvářil nevědomě o tak důvěrné věci, aby nepojmenoval nyní už zřetelnou funkci, jíž víra generuje a na níž láska ve skutečnosti stojí – gnosi. Gnostici nevnímají tuto známost jako nějaký přidaný zorný úhel na Boha, ona je přímým důsledkem božského záměru, dokonání díla „k obrazu svému“, setkání člověka a Boha: „Bůh nemůže být předmětem vědění, protože je nedokazatelný, ale Syn je moudrost, vědění, pravda a vše, co je tomu příbuzné, a tudíž o něm lze podat důkaz či vysvětlení.“ (Klement 2009a: 377) Vzhledem k poměru Otce a Syna však nedělitelně splývá akt víry a poznání: „Můžeme říci, že poznání se neobejde bez víry a víra bez poznání. Vždyť ani Otec není otcem bez Syna: jakmile je Otec, je Otec Syna.“ (Klement 2009b: 109) „Z uvedeného je zřejmé, že nevěřící lidé jsou zároveň nerozumní.“ (ibid.: 119)

Kde jinde než v Alexandrii by se měla prolomit hráz mezi filozofií a vírou, antikou a judaismem, metaforou a pojmem? „Mnozí lidé totiž jako záruku pravdy žádají důkaz, protože se nespokojí s pouhou spásou založenou na víře.“ (ibid.: 149) To ale platí i naopak, neboť Řekové, aby uchránili své paradigma rozumu, zastaví pohyb poznání v nejkritičtějším momentu, aniž by pochopili, jaké bohatství sami dobývají: „Jelikož ale nechtějí věřit dobru, jak by bylo správné, a odmítají poznání, jež vede ke spáse, pokusme se je sami přesvědčit způsobem, na který dokážou slyšet. Jejich nauky budeme přitom považovat za vlastní, neboť vše patří Bohu, a zejména také proto, že vše, co je dobré, se k Řekům dostalo od nás.“ (ibid.: 151) S jakým přesvědčením zde křesťan prohlásí obě kultury za „své“! Dokonce i Pavla, běžně řazeného ke křesťanskému antižidovství, vrací do lůna židů: „Je třeba si uvědomit, že ač je Pavel z časového hlediska mladší a psal až v době těsně po Pánově nanebevstoupení, přesto jeho spisy spočívají na Staré smlouvě a odtud čerpají svá slova a inspiraci.“ (Klement 2009a: 341)

Kléméns Alexandrijský je prototypem věřícího filozofa. Zřetelně chápe, v jaké deltě tří civilizačních proudů se nachází a jak výhodnou pozici má. Nezatížen vlastní tradicí, ještě bez dogmatické strnulosti vybírá z filozofie a židovství příznivé podněty Kristovy zvěsti a úzkostlivě střeží obě dvě cesty, jež mají být přípravou k plnému poznání pravdy. Zdvojený anticko-židovský synkretismus je typickou výztuží jeho tvrzení: „Pythagoras dále přikazuje „nenosit prsteny a nevyrývat do nich obrazy bohů“, stejně jako Mojžíš dávno před ním vydal výslovný zákaz vyrábět rytý nebo litý posvátný obraz, ať sochu nebo malbu, abychom se neupínali k tomu, co je smyslově vnímatelné, ale obraceli se k inteligibilnímu.“ (Klement 2009b: 169)

Pro literární hermeneutiku, ale i moderní sémiotiku je nesmírně důležité porozumět všem odstínům, jimiž Kléméns pojem inteligibilní vybavuje. V této souvislosti nutno rozvést důvody, proč se proti gnostickému pojetí Ježíše Krista zvedla už v raném křesťanství vlna odporu. Gnose staví víru do pozice jakési propedeutiky racionálního vědomí, jež je známkou výlučnosti nejen vůči nekřesťanskému světu, ale i

vůči obyčejným křesťanům, kteří se „známosti“ nejsou schopni dopracovat.²⁷ Toto elitářství je v rozporu s Ježíšovým důrazem na každodenní život, na přístupnost křesťanství každému. Otázkou zůstává, zda není výstižnější vidět Kléménsův gnosticismus v odlišném kontextu, zda není právě opozice výlučnosti a masovosti pravým křesťanským křížem, který samo křesťanství neuneslo. Kléménsovi nejde o kratochvíli, kdy podnítl křesťanskou aristokracii, nýbrž poplatný nejvyšším antickým a židovským nárokům, taktéž se znalostí jejich krizí, zdůrazňuje skrytost Božích pokladů a moudrosti, „kterou není snadné lapit.“ (ibid.: 159) Kléméns nehodlá kvůli davům jakkoli zjemňovat ostří, jímž chce gnose dobýt živé myšlení: „Jestliže vydám svědectví ne na základě vnitřního postoje vyvoleného člověka – z gnostické lásky, ale ze strachu, nebo také jestliže svými rty ‘zarachotím’ svědectví a vyznám Pána proto, že za to očekávám odměnu, pak jsem obyčejný člověk, který ‘duní’ slovy o Pánu a nezná ho.“ (Klement 2009a: 313) Elitářství není povýšenost, ale opravdovost, odhodlanost rozkrývat to, co není zjevné. Jenže tím Kléméns nemyslí nasadit na křesťanství mřížku tradiční metafyziky, aplikovat řecký rozestup mezi teorií a jejím předmětem, od těla prchnout k duši, duchu: „Neplatí ovšem, že by duše byla od přirozenosti dobrem a tělo naopak od přirozenosti zlem nebo že by to, co není dobré, muselo být přímo zlé.“ (ibid.: 389) Člověk, přestože je složen z těla a duše, „dvou rozličných, ale nikoli protikladných komponent“ (ibid.), se neodvrací od fyzického prvoplánově, nýbrž oslabení zájmu o smyslové skutečnosti je doprovodným jevem gnose (ibid.: 361).

Udržet provázanost pojmového a moudrostního myšlení je podstatou křesťanské zvěsti. Kléméns rozvíjí Filónovu alegorickou univerzalitu, avšak z uvedených důvodů vykazuje některé originální rysy. Od Filóna už ví, že nevystačí jen se znalostí filologických či rétorických technik, zároveň nemusí hledat v Novém zákoně jiná tvrzení, než samotný text říkat chce či může, neskrývá jedno skupenství v jiném (filozofii v naraci), ale také cítí, že úkolem novozákonního exegeta je jednak uvést

²⁷ Zcela mimo křesťanství zůstává víra v preexistenci duše a převtělování, navíc prostupná mezi lidmi a zvířaty (srov. též Putna 2001: 135). Stoupenci gnosticizmu zcela míjející církev provozovali výstřední extatické rituály – srov. Kratochvíl 1994a: 109.

Kléméns a Órigenés jakožto zástupci alexandrijské školy stojí na pomezí církve.

Zdeněk Kratochvíl vytyčuje osm základních rysů gnose. Jsou jimi důraz na: 1) probuzení, vědomí; 2) na řeč, slovo; 3) světlo, zrak; 4) výlučnost vůči většině; 5) zvláštní vztah boha a člověka – člověk je theomorfní; 6) kolísání mezi panteismem a dualismem; 7) afinita k filozofii; 8) nový vjem času (srov. ibid.: 84-85).

v soulad zmíněné dvojí kulturní dědictví, a především si uvědomí, že průnikem řeckého a židovského východiska se mění prostředky i účely lidského poznání a že hlavní motiv vtěleného Slova je bytostně vícevrstvý, neboť samo přirozené myšlení nyní vyzývá k protipřirozenému prolamování svých pater. Kléméns je schopen analyzovat trojí dějství logu, jehož podstatou je proměna zjevného ve skryté, tři schody, jimiž člověk směřuje k poznání Krista: „Mně se to jeví tak, že jakási první spásná proměna nastává, když přecházíme od pohanství k víře. Druhá proměna je přechod z víry ke gnosi, která pak přesáhne k lásce. Od té chvíle se již poznávající a poznávaný obracejí k sobě navzájem jako přítel k příteli.“ (Kléméns 1994: 104) Vlastně jde o další sebereflexivní posun typický jak pro výhradně židovský, tak i pro křesťanský monoteismus. Alegorie pak nezdolává jen fyzicko-etickou skladbu světa jako něčeho vnějšího, ale její princip najde odezvu v niterných poznávacích strukturách lidského uvažování.

Přes všechny rozpory s gnosí spojené je jisté, že pohotově reaguje na revoluci, kterou Ježíš Kristus přináší, a zásadním způsobem vystaví položky, vůči nimž se křesťané musí vymezit a taktéž položky, na nichž křesťanství prostě stojí, i když by dle pozdějších institucionálních kroků možná stát nechtělo. Obzvláště cenná je přímočarost a opravdovost Kléménsovy alchymie, kdy dokáže ze změní zdánlivě nesourodých diskurzů vyjmout ono jádro přirozeného myšlení, osu, kolem níž se obě kultury otáčejí, a bez dogmatických pilířů svést do jednoho řečiště tak antagonistické toky. „Abraham šel na místo, o němž mu Bůh pověděl, a když se třetího dne rozhlédl, spatřil to místo v dálce.“ (Gn22, 3-4) První den nastává pohledem na krásné věci, druhý patří žádosti duše po tom nejlepším, třetí den intelekt nahlíží věci duchovní, když se díky učiteli, který třetího dne vstal z mrtvých, otevrou oči mysli.“ (Klement 2009b: 249)

Zlom, který víra ve vtěleném Slovu zažívá, svým způsobem odporuje časovému rozvrhu víry jako takové. Bůh v těle plně vstoupí do profánního času, stane se člověkem, kterého je možno zabít. V momentu setkání s Ježíšem se radikálně mění výzva k obratu do budoucnosti. Stojím tváří v tvář Ježíši, ale odstup je jen v tom, že on už, ač vtělený (ve tvaru znaku), je čisté Ty, sám odkazem (významem, smyslem), zatímco já musím ještě čekat na to, co stojí právě teď přede mnou, avšak spíše ve mně, neboť on je člověk jako já, tedy plnou pomocí přirozeného života. Z tohoto ontologického šoku pramení totální restrukturační víry a člověk začne své těžiště

k budoucímu naklánět jiným způsobem než dosud. Pohon k nepřítomnému vede přítomným zažitím rozporu mezi mnou stávajícím a Kristem ve mně nastávajícím. To není budoucnost, do které jednou vpluji z jiného časového sektoru, ale budoucnost dřímající permanentně v člověku jako stálá pobídka přítomného odkrytí. „Tak je možné, aby se gnostik již stal bohem.“ (Klement 2009a: 365) Na druhé straně nutno pochopit, že tento nárok nestahuje transcendenci do „civilu“, metaforu do lidské vůle, nýbrž jen zesiluje poznání, že skutečná úroda člověka daleko přesahuje jeho časoprostorový výskyt a on už to ví. Žádostí po Kristu říká: „Dej nám už dnes tu úrodu z nás, která je mimo jsoucnost.“ (srov. Kratochvíl 1994a: 87) Zde nejde o destrukci Mojžíšova zákona, o zničení metafor, ale o její uchopení v novém kontextu, o uchopení možná odlišné, ale neméně vstřícné a pokorné ke vztahu jiného a Téhož. Tak jako Pentateuch vyjadřuje nezkalenou fázi judaismu, tak gnostické vědomí o časovém rozvrhu Kristovy zvěsti drží živý tvar křesťanství.

U gnostiků došlo k přesmyčce zachovávající hloubku židovského odkazu a zároveň nijak neustupují od řecké výzvy k odvaze vůči přítomnému. Gnose vnímá „absolutní přítomnost“ jako vstupní bránu věčnosti: touto branou prochází probuzený, přítomnost vstupuje do věčnosti a v jistém smyslu ji i vytváří. Toto povýšení okamžiku na bránu věčnosti se děje ve vědomém vztahu k 'počátku a konci', což souvisí s poznáním 'sebe sama'. Přítomnost se stává věčnou, je-li zažita jako cyklus vlastního vzniku a návratu. Gnóze chce z přítomnosti získat něco pro věčnost, zatímco filozofie chce často naopak pomocí 'věčného' napravovat nebo alespoň poznávat - přítomnost.“ (ibid.: 85) Gnose není eklektickou syntézou, ale zrodem „nového kmene“ (srov. Tresmontant 1970: 65). Pichlavou otázkou zůstává, zda naše civilizace toto novum unesla.

Kléméns jakožto pozorovatel křesťanského napájení z dvojího pramene nedokáže pominout židovský ani řecký vklad. Naprosto výmluvný je neautorizovaný text gnostické liturgie: „Dej přízeň své známosti všem, kteří sledují části Tvého věčného Slova – ať už zkoumají svojí myslí, přidržující se Řeků; nebo zvěstující víru a Zákon, následující Židy; nebo milují převážně tělesnou láskou, jako většina lidí.“ (Kratochvíl 1994a: 113) S jak čistou prostotou vyjádřena ubohost všeho, co přišlo!

Órigenés

Órigenés je zřejmě přes brzké účinkování na křesťanské scéně jednou z nejtragičtějších postav. Tragičnost se týká jak životních osudů, tak myšlenkového odkazu. Všeobecně je pojmán jako ten, co ustavil trojí smysl Písma, čímž udělal základní krok k institucionalizaci křesťanství. Přitom ztělesňoval mírně řečeno alternativní proud rodící se církevní dogmatiky. Zůstává paradoxem, že jeho učení bylo církví odsouzeno a jeho spojitost s kanonizací dogmat není právě vystavována.

Órigenés byl Kléménsův žák, ale jeho rozpolcenost mezi církví, gnosí, filozofií a vírou připomíná Filóna. Přestože se jako sympatizant církve snaží „obhájit křesťanskou víru před gnostickým ohrožením“ (Karfíková 1997: 13), je spíše příkladem toho, jak dalším generačním odstupem gnostické stopy „zřečtější“, jak theoreia nabude vrchu nad fysis a naopak židovská epizoda je jen prostředkem skutečného naplnění vědomí. Bez christologického smyslu nemá Starý zákon žádnou hodnotu (Karfíková 2006: 245). Poznání filozofického dosahu Písma je Órigenovi základní náboženský akt. Pak typem myšlení, nikoli obsahem je Órigenés gnostik (Putna 2001: 136).

Na základě alegorického vidění světa hledá Órigenés logos v logoi – univerzální princip v konkrétních výpovědích textu Písma (ibid.: 101). Nejde jen o typologický vztah Starého a Nového zákona, ale k dobádání vybízí i samotný Nový zákon, protože rozpor mezi božskou inspirovaností Písma a tělem litery je propastný a nemůže být překlenut jinak než odkrytím nezjevného.

Zatímco z Kléménsova trojjediného logu je patrný předpoklad o sice vyčerpávající, ale přirozené lidské schopnosti jím procházet, Órigenés bez iluzí oprašuje klasickou řeckou aristokratičnost i gnostické elitářství a řadí křesťanskou společnost do pevných kast. Rozlišuje pistiky a gnostiky - lidé víry (pouhé) a poznání (vyššího), (ibid.: 130). Je přesvědčený, v souladu s trojí vrstvou logu u Kléménse, že Písmo obsahuje tři patra. Většina lidí však nedokáže překročit ani doslovnou tělesnost textu, o níž hovořil už Filón, a objevit potřebnou duševní či dokonce duchovní dovednost. V pozdějším středověku se ujaly definice: doslovný smysl učí, co se událo, alegorický, co máš věřit,

morální, co máš činit, a přidán byl čtvrtý, anagogický, k čemu spěješ (Grondin 1997: 50).

Vedle synkreze církevních a gnostických prvků se u Órigena vede spor o chápání prvního, doslovného smyslu Písma. Z židovsko-křesťanského horizontu si nemůže dovolit ignorovat písemnou či fyzickou názornost zjevení. Obhájci namítají, že prý hledá jen další významy vedle ní.²⁸ Zároveň ale „univerzalizoval dimenzi typologického: jakožto od základu zaměřené na zjevení mystéria musí Písmo skrývat ve všech svých písmenech tajemství.“ (ibid.) Alegorické je Písmo v každé své části, avšak doslovný smysl vždy přítomný není.

Je evidentní, že se Órigenés blíží řeckému duchu Filónovu než Kléménsově starosti využít hodnotu židovského paradigmatu v nové situaci. Abraham, Mojžíš a Eliáš jsou hodni respektu, protože nejen naslouchali jako Izrael, ale měli vhléd, viděli (Putna 2001: 196), tedy poznávali řecky... Vlastně ani neudivuje v podstatě skandální rada křesťanům, aby se při neznalosti eschatologických rozměrů bible do čtení raději nepouštěli. Doslovnost či prostý text zkrátka nemá smysl žádný.

Órigenův gnostický odstup od empirické zemitosti zvěsti nemá vyvolat obraz suchého akademika. Naopak je hlasatelem víry v krvavém průsečíku gnose, pohanství a církevní dogmatiky, bezesporu mučedníkem. Jeho učení a životní zápas nelze oddělit. Jakožto skvělý exeget a polemik byl povoláván duchovními k obhajobě křesťanských pozic proti bezvěrcům, a to dokonce i přesto, že nebyl vysvěcen na kněze a jeho filozofie navazující na Kléménse v rozhodujících tematických položkách zcela protiřečí křesťanství. Martin Putna jej řadí na počátek zástupu trpících, jejichž křesťanská živelnost není vtěsnatelná do rozměrů institučních tezí církve. Přitom sám církevní strukturu respektoval a o co větší opozice a roztržky v jejím středu vyvolával, o to intenzivněji ovlivnil její směřování.

Nejvýstižnější posun mezi Kléménsovou a Órigenovou gnosí vystihuje Kléménsův výrok: „Mylí se tedy ti, kdo kritizují způsob, jakým je člověk utvořen, a pohrdají tělem.“ (Klement 2009a: 387) Órigenés proti tomu alegorický odkaz tělesného nevyjadřoval jen filozofickým rozměrem Písma, ale praktikem duševního a duchovního je už tím, že se sám nechal vykleštit. Jako skvělý vtip a církevní karikatura budiž

²⁸ Srov. Putna 2001: 117 ; Karfíková 1997: 35

vyzdviženo, že mu právě toto alegorické gesto „od těla k jinému“ způsobilo hlavní překážku v jeho pozdějším vysvěcení na kněze. Tragikomické vyvrcholení možno vidět v uznání jeho křesťanství Římany. Právě pro svou víru utrpěl Órigenés fyzické újmy i z římské strany a na následky mučení umírá.

Otázkou zůstává, zda je vyčerpávající vidět Órigena jako klasického křesťanského metafyzika. Zcela jistě takový nárys křesťanství podnítil, respektive je z tohoto úhlu čten. Vedle Klémense nepochybně formalizuje tři vrstvy logu a přehlíží jím obsáhlou rozmanitost křesťanství. „Toto zúžení chce vtěsnat pestrý Klementův odkaz do krystalizujícího prostředí instituční církve a samo se stane intelektuálním prostředím formulace dogmatu.“ (Kratochvíl 1994a: 101) Na druhé straně stojí Órigenés mezi racionální strukturou řečtiny a jinakosti víry. Řecké paradigma tak snadno jako Filón nepřejímá. Ve svých komentářích k Janovu evangeliu rozehrává řadu christologických titulů osoby Krista. Je moudrostí, počátkem a koncem, slovem, životem, vzkříšením, dveřmi, světlem.... Tento rozsah má v alegorickém duchu probudit lidskou účast na Kristu (Karfíková 2006: 251). Órigenés tak řečtinu ohýbá pro potřeby křesťanství a ve jménu Krista nepojmovým způsobem: „Teprve jednotlivé nuance těchto přídomek, postihujících jeho bytost a působení z různých ohledů (*epinoiai*), tvoří dohromady jako boží abeceda Órigenovu biblickou christologii (v žádném případě nelze tyto přídomek hypostazovat v nějaké samostatné bytosti [...]).“ (ibid.: 253)

Órigenés se svým pojetím alegorie nechová jen filozoficky, ale také církevně politicky: „Bez filozofického základu alegorie by Heléni jednoduše netolerovali literu Písma, na to bylo příliš surové (raw), iracionální a cizí. Rabínský pokus odhalit racionalitu této sféry nerozumu bez ‘oběti těla’ textu bylo odsouzeno jako přitažené za vlasy a bytostně neracionální.“ (Handelman 1982: 99)

Také náznak určitého gnostického elitářství nespočívá v nějakém rozmaru pýchy. Kristus sám mluví nepřístupně, aby sdělil cosi nezjevného. Jasnost lásky nesmí pominout nesamozřejmost, až rozpornost její hloubky. Není z tohoto pohledu vtělení Slova a následná oběť těla vznícením doutnajícího paradoxu víry, tnutím do živého? Není Kristus vskutku objevením „Nového zákona“ v pojmu, alternativním spektrem řečtiny a filozofického myšlení vůbec?

Vtělení jako smrt metafory?

Církev stojí vskutku před těžkým úkolem. Má institucionalizovat milost zjevení v Kristu, dogmatem vyprávět o chvění. Souběžně s touto potřebou nabírá zvláštní podobu alegorie, která je Filónem převzata od stoiků a křesťanskými filozofy vyhnána do opozice těla a ducha jako typické skladby světa. Křesťanská metafyzika logu, empirického proti univerzálnímu, zjevného proti skrytému promlouvá z několika pragmatických důvodů filozofickou řečtinou, distinkcí světla a tmy, viditelného a neviditelného. Základní otázka alegorie zní, jak docílit proměny fyzického ve spirituální, a vůbec se nezdržuje pochybnostmi, zda snad skladba světa musí či nemusí mít tuto podvojnou strukturu.

Dominantní proud řecké filozofie postavil vtělené slovo proti metafoře, navíc vprostřed alegorického panství. Úkol patristické exegeze – určit vztah mezi doslovným a přeneseným smyslem – má předem daný cíl: Krista. Kristus se stává poslední instancí jakýchkoli interpretací, je rámcem, syntézou, zřetelnou mezí, konečně odlehčením od neočekávatelného, nesmlouvavě transcendentního, jiného. „Sklon shromáždit variabilní významy v jeden [...] je charakteristický pro Řeky obecně: je to pohyb k univerzálnímu, generálnímu, jednovýznamovému. Rabínská tendence naopak jde naproti diferenciaci, metaforické rozmanitosti, rozmanitému významu.“ (ibid.: 33) Podstata vtělení je literalizace metafory, očištění tvořivého slova od textu. Alegorie usazuje literu Písma proti svému rozhodujícímu mimotextovému dosahu. „Text je pro Rabíny průběžným tvůrcem významu, který vyrůstá z přirozené logiky božského jazyka, písmeno samo není hledání v nonlingvistické oblasti vnější k textu. Řeč a text jsou současné termíny, prostor *diference* a pravda jako početí nebyla okamžité odhalení Jediného, ale kontinuální následný proces interpretace. Pro žida Božská přítomnost je vepsaná, stopou uvnitř textu, nikoli tělem. Božské je uloženo v jazyce, nikoli v osobě.“ (ibid.: 89) Člověk v Kristu dospívá vůči stěžejní božské veličině – času. Kristus je naplněné očekávání, vzpourou nepřítomnému, adorací okamžiku, metafyzikou přítomného smyslu. „Křesťanská touha je uniknout odložení a zprostředkování textu a jazyku k čisté přítomnosti. Jazyk, interpretace, argument a hra diferencí brání

bezprostřednosti přímé jednoty. Pro křesťany je skutečnost, že jazyk zahrnuje absenci své reference, nesnesitelnou oklikou. [...] Ježíš jako slovo vtělené spasil jazyk, vrátil substanci do stínu, zhroutil text, čas, historii a distanci mezi člověkem a bohem. Absolutní prezenze znamená konec jazyka, textu, zákona.“ (ibid.: 89) Řeč již není znamením, ale znakem, ztělesněním odkazu, „odkazu na označované, které může „nastat“ ve své inteligibilitě před svým „upadnutím“, před jakýmkoli vypuzením do vnějškovosti světského smyslového. Jako stránka čisté inteligibility poukazuje na absolutní logos, s kterým je bezprostředně spojené.“ (Derrida 1999: 22) Kristus stáhl jiné před zrak, Bůh má re-representovatelnou formu přítomného. „Nekonečná jinakost boží substance se nevsouvá jako živel meditace nebo nepřehlednosti do přehlednosti vztahu k sobě samému a do čistoty autoafekce.“ (ibid.: 108) Bohočlověk je sémantická unifikace, splynutí rozporu. „A znak musí být jednotou heterogenity, protože označované (smysl anebo věc, noema anebo skutečnost) není o sobě označujícím, *stopou*: v každém případě není ve svém smyslu ustanovené svým vztahem k možné stopě.“ (ibid.: 25-26) Boží Slovo bylo jen odkazem, hledáním, rozehráním času jako putování, vtělené Slovo dalo odkazu jasný signifikát „co to JE“. „Myšlení stopy nás naučilo právě to, že nemůže být podrobené onto-fenomenologické otázce bytnosti. Stopa *není ničím*, není jsoucnem, přesahuje otázku *co je to* a dělá ji tím možnou.“ (ibid.: 83) Dosazením signifikátu se z řeči stává signifikant, z dějinného putování zřetězení opakovatelných okamžiků, z Boha dějin Bůh reprezentace. „Rozdíl mezi označovaným a označujícím patří hlubokým a implicitním způsobem k totalitě velké epochy, uzavřené dějinami metafyziky, explicitnějším a systematictější artikulovaným způsobem k užší epoše křesťanského kreacionismu a infinitismu, když ty si přivlastnili zdroje řecké pojmovosti.“ (ibid.: 21)

Po Kristovi už se nikdy nebudeme bavit o metafoře s takovým respektem, jakou nabízel hebrejský exodus, metafyzický stav bezdomovectví jako naprostá otevřenost tvořivému Slovu. Metafora se stáhne v cosi, co nazýváme tropem, a zařadí se do sféry tzv. literatury. Je instrumentem v přihrádce, který dle potřeby buď vytáhneme, nebo necháme ležet. Odvážnější národy jím mohou zpestřit úvod či závěr pracovního mítinku, za což si vyslouží poplácání kolegů na chodbách kanceláří. Metafora v dualitě tělo - duch, znak - význam ztrácí existenciální naléhavost. Bezprostřednost Boha v těle

ve skutečnosti boří možnost bez - prostředku obnažit lidskou řeč jako participaci na božském.

....metafora vstává z mrtvých

Je zde však několik problémů. Kritika vtělení, která jej předkládá jako protipól metafory, pranýřuje novozákonní jazykové jevy, jež ničí živou distanci Jiného a Téhož. Zatímco autorita Starého zákona spočívá v nekonečné polysémii, novozákonní alegorie, typologie, akcelerace, analogie ničí židovskou magičnost. Všechny jsou založené na paradigmatu nápodoby a vnucují strukturu a přehlednost neredukovatelné živelnosti Slova.

Je záhadou, proč se metafora vydává za nějaký hlubší projev mystiky a proč není řečeno, že Tóra je plná typologie, akcelerace a analogie a že jejich reflexe metaforu možná změní, ale nezničí. Zvýšený zájem o judaismus v tradičních křesťanských společnostech by neměl být chápán jako touha po divoké metafoře, kterou křesťané nemají. Důvod, proč je pro křesťanství a jeho pojetí Slova judaismus tak nezbytný, jistě nespočívá ve skutečnosti, že metafora má nějaký hlubší existenciální rozměr než Kristova zvěst.

Kritika vtělení jako literalizace metafory, zhroucení textu a monosémizace jinakosti neumí vysvětlit, proč se nezdařilo naplnit separační snahy Nového zákona od Starého, které křesťané nepochybně chtěli pod rouškou dospělosti zrealizovat, ale i to, proč křesťanství jako tradiční metafyzika absolutně zkrachovalo a neznamenal to jeho konec. Starý zákon drží něco, čemu křesťanství nedokáže odolat, bez čehož by ztratilo smysl: dialektiku ztráty a nálezů – totiž kouzlo dekonstrukce! „V současných termínech můžeme označit biblický pohled za dekonstrukci klasických idejí [...]“ (Handelman 1982: 28) Proti geometrické zřetelnosti převažuje nahodilost, situačnost, individuálno. „Univerzální bylo degradované, partikulární nadřazené – v přímé opozici ke statusu řecké filozofie.“ (ibid.: 29) Učí snad Ježíš něco jiného? Proč by hlas církve nebo trinitární dogma mělo být silnější než litera Nového zákona? Ježíš není civilista a Kristus není zásvětí. Nový zákon potřebuje perspektivu výkladu Starého naprosto kardinálně.

Je třeba odlišit nejen to, co Ježíš činí novým, ale i co činit novým nesmí a nemůže, pokud chce oslovit – samo Kristovo tělo musí být „vepsanou stopou uvnitř textu“. Ježíš Kristus nezosobňuje text Zákona, ale proměnu, jíž by s námi text měl dělat. Ježíš Kristus je člověk naplno zasažený literou. To ale není literalizace metafory. Dualita těla a ducha nefunguje ze stejných důvodů, ze kterých Tóra čerpá svou sílu.

Hlavní problém tkví ve scestí, kdy výklad vtělení navázal jednostranně na vlnu řecké metafyziky a nevysvětlil je jako zjevení exodu – odvrát od falešných domovů lidské mysli, rozštěpení člověka Slovem a vysídlení z bezčasí do času. Nejde o vyřešení nebo uzavření záhady exodu, ale o novou možnost provázat vezdejší, každodenní s výzvou plné difference. Logos, které se stalo tělem, pak není smrt metafory, Písma, literárnosti, ale zdůrazněním jejich nevyčerpatelnosti ve zrenovovaném řeckém pojmu.

Literární hermeneutika se musí vrátit na židovsko-anticko-křesťanskou křižovatku a ptát se nejen církevních otců, ale zvláště církevních zákonodárců: proč „centrální vzor nového křesťanského textu není interpretace, ale imitace: imitace Ježíše“ (ibid.: 90) Skutečně je úkolem interpretace odhalit za textem monosémický krystal typu prvního hybatele? Interpretací setřást čas z řeči? Interpretace naopak musí ukázat, že písmo obnažuje něco, co mluvené slovo zakrývá a nechce přiznat – čas jako exodus člověka od sebe sama. Domnívám se, že minela, kdy křesťanství obléklo plášť řecké metafyziky, byl jedním z největších karambolů evropské filozofie a že existuje jakási druhá kronika evropského myšlení, kterou tato smyčka neumí obepnout. Půjdeme-li po hebrejské stopě zvěsti, rozezvučíme nejen ty struny Nového zákona, kterým se dogmatika raději vyhýbá, ale vtáhneme do hry i jakýsi spodní proud řecké filozofie. Bude popřeno, že by řecká filozofie byla v přímé opozici k biblické doktríně, budeme nuceni zcela změnit tón, kterým mluvíme o tzv. řecké racionalitě, zcela ztratí smysl stavět rozum proti moudrosti, filozofa proti prorokovi.

Hérakleitos

Filozof nebo prorok?

Zdá se až neuvěřitelné, že v prostředí Řecka a zejména za použití řečtiny, jazyka tříbeného po staletí filozofickým uvažováním, nakonec uspěje zvěst o vtělení a zmrtvýchvstání. Ve skutečnosti existuje velmi výrazná a překvapivě stará linie, která dovoluje vidět v řečtině našeptávače myšlenky vtělení, která si drží odstup od instrumentálního pojetí řeči jako znaku a chápe její primární tvořivou sílu.

Zjevem naprosto unikátním je v tomto směru Hérakleitos, zřejmě jedna z nejčastěji citovaných a zároveň nejméně pochopených postav. Jeho vhled do podkroví řeči, času, vztahu jednotlivého a obecného jsou natolik udivující a inspirativní, že by nemělo být zapotřebí nějaké zvláštní aplikace, aby ohromily nejnovější hermeneutické a dekonstruktivistické teze, přesto Hérakleitův potenciál nese stále příznaky čehosi nezařaditelného a zdaleka není využit.

Jsem přesvědčený, že bychom se měli oprostít od známého Whiteheadova bonmotu, že celé dějiny filozofie jsou jen poznámkami k Platónovi, a spíše domyslet vskutku zlomový povzdech Sokrata jakožto patrona moderní filozofie nad Hérakleitem: „Čemu jsem porozuměl, to je výborné; proto si myslím, že to, čemu jsem neporozuměl, je ještě lepší. Bylo by však třeba jakéhosi délského potápěče.“ (Kratochvíl 1994b: 94) Hérakleitos je pro řecké klasiky (zvláště pro Aristotela) případem toho, jak se nefilozofuje. Vrcholná antika nerozumí především nedořešeným paradoxům logu, které neustoupí čistému teoretickému zkoumání. Jak má příslušník polis pochopit typický Hérakleitův zlomek: „Je třeba vědět, že zápas je společný, a právo je sporem, a všechno vzniká sporem a nutností.“ (B80)²⁹ Zákon obce si jistě klade ambici zahrnout poslední rozpor pod svou účinnost, ale Hérakleitos překračuje pojmovou strukturu myšlení, která se má pohybovat mezi nejnižším druhem a nejvyšším rodem, a z ní odvozenou transparentnost. „Právo je sporem“ jistě neznamená, že existuje vyšší hodnota než smysl společného. Naopak jeho neotřesitelnost a platnost je naprosto přirozená a mimo jakékoli lidské stanovy. Avšak především pro takový logos platí: „Přirozenost se ráda skrývá.“ (B123) Kanonizace zákona nikdy nedostihne potřebu

²⁹ Není-li uvedeno jinak, jsou Všechny citace Hérakleita převzaty z Kratochvíl 2006.

vlastní redefinice. Proto je základem Hérakleitovy filozofie bezprostřednost plně rozporného Jednoho úzce svázána s nárokem individuální proměny. Hérakleitova víra v obecné vidí daleko za pouhou jurisdikci. Princip polis ne že neohrožuje koloběh vzniku a zániku, ale je jeho zárukou. Smysluplnost a funkčnost zákona udržují „ony navzájem nepřevoditelné difference, které se vždy obnovují“ (Kratochvíl 1994b: 139)

Jestliže jsme ocenili Aristotelovu progresivitu logizace mýtu, pak se domnívám, že Hérakleitova „cesta na mykacím stroji...“ (B59)³⁰ se zcela míjí s recepčními schopnostmi tehdejšího, ale i současného světa. Přitom Hérakleitovy výroky mají extrémně vysokou frekvenci citací nejen v akademickém prostředí, ale zvláště mezi „praktickými uživateli“ hry protikladů, laiky. O to podivnější je fakt, že jejich skutečné hloubky se dopracují jen výjimky z obou skupin publika.

Sebe sama zkoumal

Hérakleitos nijak nevybočuje tématy svého filozofování, pojmy, jimiž se zabývá, skoro by se dalo říci, že ladí evropské tradici, že jsou univerzálně populární. Neožije snad soudobý člověk při Hérakleitově replice: „Zkoumal jsem sebe sama.“ (B101) Avšak moderní jedinec zatížený karteziánskou perspektivou či psychoanalytickým zájmem o individuum se těžko vydá směrem, který má Hérakleitos opravdu na mysli. Poznat sebe sama představuje úkol zbavit se subjektivity, jejího privátního času prohlášeného běžně za přítomnost. Být při-tom znamená naopak nebýt-u-já, což dnes povšechně chápeme jako výzvu k opuštění přítomného vědomí s konotacemi náboženské nebo politické manipulace, s útokem na ego.

Děje se tak proto, že žijeme v rozlišení svého a cizího a pobídka k jeho překonání je něčím stále nepochopitelnějším. S nádechem vzletnosti proti tělu stavíme duši, jak nás naučilo alegorické paradigma, ale spíše jde o jakýsi do důsledku nepochopený rudiment. Časová kontradikce založená na fyzické, prokazatelné přítomnosti a nefyzické duši evokuje modernímu člověku protiklad zřetelného, hmatatelného důkazu a spekulativního bájení, jehož výkladu se chopila církev a které

³⁰ Mykací stroj první příze rozvolní, aby mohla být spředená nit.

iniciovalo čarodějnické procesy a vymýtání ďábla. Proti duši a duchu vypracovala vědecká evropská racionalita kategorii vědomí. Alegorickému vzoru je tak podána sice nefyzická entita, která se ale ve svých nejsilnějších momentech pojí s přítomností a z těles odvozeného času. Tento kompromis, nebo přesněji amputace, rozhodně mění možnosti lidského časového vjemu, de facto škrtá smysluplnost nároku proměny. V těle a jeho vědomí jde spíše o dva rozličné rozměry (hmotný a nehmotný) individuality, které se váží k představě suverénního subjektu, a v tomto vzájemném zaujetí vytěsňují jakoukoli jinou variantu psychofyzického složení či jiné významové těžiště než přítomnost tady a teď. V důsledku takového časového mono-logu zmizel společný prostor, možnost občanské společnosti, myšlenka *sensus communis*. Na straně amputovaných leží i litera a zájem o poslech její autonomní rozmluvy s časem.

Smysly a tělo

Šance porozumět tomu, co míní Hérakleitos proměnou či probuzením, je o to složitější, že neodpovídá klasické řecké metafyzice, z níž odvodilo vztah světa a zásvětného dogmatické křesťanství a z nichž vyrostly novodobé binární opozice soukromého a veřejného.

Hérakleitos sice jako kovaný Řek tvrdí: „Oči jsou přesnější svědkové než uši.“ (B101a), avšak nikdy nenabádá k opovržení smyslových vjemů, ale k porozumění jejich roli v obratu k obecnému. „Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, když mají barbarské duše.“ (B107) Barbarská duše je ta, která nechápe celek, a tudíž ani podstatu, k níž ukazují už smysly, od níž jsou neoddělitelné. Jako později stoici, nevidí Hérakleitos úkon poznání v rozštěpení hmotného a spirituálního. „Čeho se týká vidění, slyšení, učení, to já nadevše ctím.“ (B55) Neexistuje ostrá hranice těla a duše. Duše je hybným napětím, tenzí (srov. Kratochvíl 1994b: 98-99) a už tělo samo je mnohem více onou tenzí než čistě hmotným nosičem něčeho nehmotného. Jak překvapivé, když potkáme v reálu člověka, kterého jsme prvně znali jen z fotografie! Co nás tak zmýlilo? Nikoli tělo bez ducha, ale tělo bez tělesnosti, o níž platí: „Mrtvoly jsou k vyhození spíše nežli hnůj.“ (B96) Tak se zvláštním způsobem stýkají a v člověku překrývají vesmír

prostoupený duší, duše prostoupená tělem a tělo prostoupené hmotou. „Ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže svým krokem najít hranice duše: tak hluboké má určení.“ (B45) Je absurdní hledat šev látky a ducha, soukromého a veřejného. Toto základní poznání je nejzazší metou života, na druhé straně žádný zdroj nemá vzhledem k člověku bližšího uložení – vše sídlí v řeči!

Řeč

Logos ve slovu je prvně výzvou, pak až výrokem o něčem, referencí svého mluvčího. Každé mluvení sděluje nárok proměny, hlas společného smyslu, nekontrolovatelného jednotlivým lidským míněním. Logos řeči nevyzývá vnějším tlakem na člověka, ale probuzením duševního nitra v celém jeho fyzickém i nehmotném rozměru. Není rozdíl mezi obecnou řečí a jedinečnou duší. Základní vlastnosti jsou stejné. „Proto je třeba následovat to společné. Ačkoliv je řeč společná, žijí běžní lidé tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí.“ (B2)

Nejhrubší typ nechápavosti tak souvisí se sluchem, s individuální neschopností zachytit puzeň řeči. „Když nechápající poslouchají, podobají se hluchým; vlastní řeč jim dosvědčuje: jsou zde, jsou nepřítomni.“ (B34)³¹ Přítomnost, kterou skrývá řeč, je spíše prozřením úchvatného živlu času, tak bezohledného ke strachu individua spoutaného „svou“ privátní přítomností, tedy bezčasím. Jako se může stát – a většině (běžným lidem) se stává – že je pouze fyzickým výskytem (ani ne výskytovým jsoucнем!), chodícím mrtvým bez příslušnosti ke kosmu, k duši, k tělu, tak i slovo míjející poukaz k proměně je jen bohapustou hmotou:

„Vůči řeči platné vždy nechápvají jsou lidé / jak před tím, než ji slyšeli / tak poté, co uslyší prvně / Ačkoli se všechno děje podle této řeči / podobají se nezkušeným / když zakoušejí taková slova i díla / jak je já vykládám / když každé rozlišuji podle přirozenosti / a ukazuji, jak to s nimi je / Ostatním lidem však zůstává skryto, co činí, když bdí / tak jako zapomínají, když spí.“ (B1)

³¹ Použit překlad z Kratochvíl 1994b: 98.

Tento zlomek je vskutku pilířem. Setkává se v něm jednak univerzalita řeči se slovem, ale především vychází najevo slovesná podstata světa a k němu adekvátní postoj – totiž dílo interpretačního počínu. Zde se nejedná o interpretaci jako překlad textu z jednoho řádu světa do druhého, ale o probuzení, průlom původního hlasu do jedinečné situace. Hérakleitovi nejde o prosazování kultu své osobnosti, to by nešlo o interpretaci, interpret je ten, který dokáže ustoupit řeči samotné, rozpustit v ní své ego, probudit dekonstrukci mého já v jednotě protikladů jako vrcholný projev vlastní sebeznanosti: „Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili, že všechno jest jedno.“ (B50)

Porozumět přítomnosti řeči je náslech jednotlivcova míjení, ale i zachycení vlastního fragmentu v dávno minulém a budoucím. To nemá být uklidňující poselství smrtelnému člověku, ani extatický výsměch smrti, ale náklonnost celou svou bytostí obecnému. Mluví-li Hérakleitos o přítomnosti, myslí něco úplně jiného než tzv. metafyzici přítomnosti jako Platón, Aristotelés, a také něco jiného než jejich dekonstruktivističtí kritici. Hérakleitova přítomnost nezpomaluje dynamiku času směrem k nehybné ideji či formě, naopak zvýrazňuje neuchopitelnost a nespoutanost trvání: „Nezjevná harmonie je silněji zjevná.“ (B54)³²

Nárok proměny s sebou tak strhává to nezastupitelné z každého z nás: „Sebepoznání je vztahem k celku, a to skrze zvláštní obrácení se k jedinečné jednotlivosti 'sebe'. Sebe, Boha a svět lze zakoušet a poznávat jen ve vztahu k celku. Já, Bůh a svět neexistují ve více exemplářích, ani se na ně nemohu podívat jako na objekt, ukázat na ně.“ (Kratochvíl 1994b: 100)

Hérakleitos je prorokem nejen svým stylem psaní a filozofií, ale hlavně svým vzdorem filozofii samé. Je nadějí nejen pro jiné čtení řecké racionality, ale tím i celé naší kultury. Jeho stmelení času, řeči, duše, těla, jiného a téhož spolu s neústupnou vírou v neutuchající improvizální schopnosti člověka by mělo být oporou alternativním výkladům vtěleného slova, které cítí limity metodologického či definičního stigmatu trinitárního dogmatismu.

³² Použit překlad z Kratochvíl 1994b: 103.

Stoici – rozum je dech hlasu

Kontroverzní Septuaginta, jakési legitimní vtělení judaismu, přece umožňuje identifikaci diasporních židů s hebrejskou tradicí, neboť řecká filozofie je ve své pozdní fázi vyčerpána čistě pojmovým myšlením a zvláště ve stoické verzi vděčně oprašuje mýtické převisy racionality a probouzí „druhou“, „nefilozofickou“ řečtinu. Právě tudy je přes veškerou neslučitelnost prolomena hráz mezi rozumem a vírou.

Vedle helénistického antisemitismu nutno zpochybnit jednoznačný despekt Řeků vůči židům. Není vůbec tak jasné, že židovský postoj ke světu, „jejich ztrnulost, podivné obyčeje a přísná mravnost vzbuzovaly odpor a posměch vzdělavců.“ (Kovář 1996: 51) Zvláště řecká elita nedokáže judaismus minout bez zájmu. „Židovství nabízelo přísně monoteistický pojem Boha, který intelektuálně oslovoval víc než představa jednotlivých resortních božstev.“ (Schubert 1994: 105-106) Řecká filozofie v žádném případě netrpí invazivními vpády bludného archaického myšlení o bozích, ale sehrává vyloženě aktivní roli v podchycení nových náboženských pozic. Pokud v její první fázi převládala kosmologie, ve druhé antropologie, pak ve třetí teologie. Dle Františka Kováře tuto třetí periodu lze členit na větev novoplatónskou, novopythagorejskou a židovskou (srov. Kovář 1996: 71). V kosmopolitním prostředí už dávno neplatí řecká povýšenost nad barbary, Řekové jdou, byť s berlemi svých klasiků, vstříc porozumění jednotlivému, jinému, nepřítomnému. „Od vlastního učení Platónova liší se tyto směry velmi podstatně přes všechnu úmyslnou shodu a mnohá vypůjčení přece jen přijetím principu zjevení, po němž celá tato doba touží.“ (ibid.: 75)

Stoici jistě patří do teologické fáze řecké filozofie, ale právě v jejich myšlenkách se ukazuje nebezpečí takového členění, neboť svůj zájem o Boha projevují mimo jakoukoli spiritualitu typicky řeckým a konkrétně v jejich případě až před Sokratovským způsobem prostřednictvím kosmologie a antropologie. Neexistuje nějaká čistě teologická sekce, vše obsáhne logika, etika a fyzika. V tomto smyslu je záhadou, proč se alegorie Filóna a křesťanů neustále opírá o stoiky. Návnadu pro Filónovo uvažování dle mého názoru nabízí spíše semitská poloha, jíž stoici pojmu svět.

Jestli Filón používá židovské formy pro potřeby vyvolané helénismem, potom stoici dělají pravý opak. Zcela proti řecké tradici prohlásí za podstatu všeho činný

rozum podobný dechu: „je to jakýsi ohnivý tvůrčí dech.“ (Diogenés Laertios 1995: 301) Jeho nezachytitelnost řečtinou je výmluvná: „Je tvůrcem vesmíru a jakoby otcem všeho, což platí jak všeobecně, tak o každé jeho části vším pronikající; nazývá se mnohými jmény podle své rozmanité působnosti.“ (ibid.: 298) Právě napětí mezi marginálním a univerzálním nedovoluje vtisknout světu jasný hierarchický řád po vzoru druhového a rodového pojmu, respektive není vůbec jasné, že by rodový pojem byl z tvůrčího hlediska nadřazen druhovému. Zcela neřecký respekt ke smyslovému, partikulárnímu a jednotlivému si pak vynucuje pojmovou variabilitu, neuzavřenost. Pro stoické chápání světa a řeči je charakteristické užívání týchž výrazů pro část i celek: „Vnímáním nazývají stoici jednak pronikání dechu od vůdčí části duše ke smyslům, jednak uchopení, jež se děje smysly, jednak zařízení smyslového ústrojí [...].“ (ibid.: 272)

Přes neohraničenost pojmem lze tvůrčí princip (Zeus, Athéna, Héra, rozum, sudba, Bůh....) poměrně přesně analyzovat fyzikálním zkoumáním: „Zpočátku byl prý sám o sobě a měnil pomocí vzduchu veškerou podstatu ve vodu. A jako je i v semeni obsažen zárodek, tak i on jako zárodečný rozum ve vesmíru se usadil v takové vlastnosti ve vlhké látce, přizpůsobuje si ji k stvoření dalších věcí.“ (ibid.: 295) Tento nepatrný vzduch, dech, van ale není ke zmíněné látce ve vztahu duše a těla, nýbrž spíše představuje činnou složku látky, dokonce sám k ní má blíže než k nějaké idealistické entitě. Vždyť dech se stává zvukem, hlasem a hlas je podstatou něco tělesného: „Neboť vše, co koná nějakou činnost, je tělesné; hlas pak koná činnost, když přechází od těch, kteří jej vydávají, k těm, kteří jej slyší.“ (ibid.: 274) Proto přisuzují stoici tak rozhodný význam logice a dialektice jakožto nauce „o zvuku samém, v níž se pojednává o slově vyznačeném písmeny a ukazuje se, které jsou části řeči“ (ibid.: 271) Tak je člověk nikoli ten, který řeč „používá“, drží ve své moci, ale ten, který zachytává v náslechu „pravdivý výrok“ činného rozumu. Abychom pochopili plně důraz stoiků na žití v souladu s přírodou, nesmíme se zastavit před člověkem jako subjektem vůči vnějšímu dechu přírody: „Vesmír je spravován rozumem a prozřetelností, [...] přičemž rozum proniká do každé jeho části právě tak, jako duše proniká do každé části v nás, ale do některých částí více a do některých méně.“ (ibid.: 296) Opět třeba zdůraznit, že nelze duši hnát do nebeských výšin. Povícero má tělesnou konstituci: „Rozeznávají osm částí duše, a to

pět smyslů, plodivou sílu v nás působící, schopnost řeči a schopnost myšlení.“ (ibid.: 301) Tělesnost, jinakost, nahodilost, difference nejsou se studem skrývány jako nedostatečnost, nedůstojnost tvůrčího principu. Poměr dechu, hlasu, řeči a člověka sice nese vazbu označující a označovaný, ale člověk zůstává zcela uvnitř tohoto dialogu, tímto dialogem.

Ambicí tzv. stoické logiky není vysvětlit znakem věc a najít skrze něj její místo v konečně reálném pojmu. „Pojem je obraz v mysli, který ani není ničím skutečným, ani nemá nějaké vlastnosti, nýbrž jen jako by byl něčím a jako by měl nějakou vlastnost, např. představa koně i bez přítomnosti koně skutečného.“ (ibid.: 275) Pojmová abstrakce se má naopak jakoby stočit do sebe a spíše najít to látkové, nahmatat skrze řeč a v řeči puls tvůrčího dechu.

Pojem odkazující k něčemu jen zlehka tepajícímu, nezachytitelnému výrazem, dokonce smyslovému je naprosto mimo řeckou a pozdější křesťanskou metafyziku. Pojem jako pouhá nápověda nemá v anticko-křesťanské tradici status reality. „Scholastika jej bude klasifikovat jako ‘nominalismus’, a jen někteří františkánští mystici nahlédnou hloubku původní stoické verze této nauky, která na rozdíl od pozdějších nominalistů nesměřovala k vyprázdnění smyslu, tím méně pak k nezávažnosti.“ (Kratochvíl 1994b: 61)

Nyní se ukazuje, jak scestná je linie pojící stoické rozlišení vnitřního a vnějšího logu s alegorickým řezem těla, duše a ducha, s arbitrérním pojetím znaku a významu, s oddělením literárního a neliterárního života. Idealistické a spiritualistické sklony Řeků a křesťanů vytěsnily stoickou pozornost smyslovému tím způsobem, že živelnost a nespoutanost dechu překryli vlastní, nehybnou transcendencí.

Stoicismus přitom není osamělým výkřikem řecké filozofie. Naopak jeho vazby s předsokratovským typem tázání jsou mnohem zřetelnější než u klasické trojice, jimiž je Řecko povětšinou generalizováno. Vždyť sám Platón bývá pro své mýtické vyjadřování i myšlení označován za cizí krůpěj v řecké krvi. Kvůli více než tisíc let trvajícím křesťanským interpretacím Platóna a Aristotela však řecký respekt ke zkušenosti přehlídíme. V bipolárním vidění Řecka: materialisté - idealisté zaniká symbióza fyzické situace a vytříbeného vědění. Avšak podobně jako vychýlilo křesťanství naše čtení Řeků, tak právě ze středoplatonského Řecka odčerpává Nový

zákon argumentaci o vtěleném slově, právě odtud bude vyluzován subverzivní tón euroamerické metafyzice.

Logosmezi námi nebo v nás?

Střet řeckého, židovského a křesťanského světa má svůj kloub v konkrétním místě Nového zákona, v němž se vše slévá a z něho rozbíhá. Je jím zmíněný Prolog Janova evangelia (J1,14), konkrétně verš, který o Slovu, jež se stalo tělem, říká: KAI ESKÉNÓSEN EN HÉMIN – a pobývá v nás. „Většina překladů však říká ´přebývalo mezi námi´ a tak oslabuje význam textu, přestože zde není žádný jazykový problém.“ (Kratochvíl 1994a: 87) Přitom varianta, že vtělené Logos přebývá „mezi“ námi, či „v“ nás předpokládá úplně jiný prostor, jiné bytosti, poměr člověka a Boha, vztah tělesného a duchovního. Zde se skutečně láme svět. Zdeněk Kratochvíl podotýká, že středověk sice ještě do latiny správně překládal „v nás“, ovšem řečtina nabízí v tomto spojení určitou vůli. „Na jedné straně je zde velmi silný výraz, opravdu ´v nás´, ale současně je poněkud oslaben slovesem vyjadřujícím toto pobývání: jakési nouzové pobývání, jen na nějaký čas, přestěhovatelné.“ (Kratochvíl 1991: 41-42) Kontext veršů, kterým Jan obestupuje „pobývání v nás“, se snaží s maximální opatrností vystihnout předchůdnost jinakosti, difference, která pohání lidské myšlení, pojmenovat nepojmenovatelné. Vtělení, ENSARKÓSIS, není pevné přibití plně přítomného Boha k zemi, ale má poukázat na jádro milosti – na možnost propůjčení cizího, na naději tělesného gesta tady a teď, na jeho možný eschatologický rozměr. Janova zvěst dle tradice psaná nikoli rukou, ale srdcem, není evangelium evangelia kvůli popření textu ve prospěch ducha, ale pro cit, s nímž proměňuje slovo ve slovo tvořivé, aniž by pominul účast každé hlásky na spáse.

Neudržitelnost monoteismu samotnými Hebrejci zažívá regresi v příliš variabilní potenci Kristovy zvěsti. Janově hutnosti a obojživelnosti přidělí alegorické ovzduší čistě spirituální příznaky a nechá obojživelný odkaz vtělení ležet ladem. Překlady naváží jen na zásvětnou rovinu křesťanství a víceznačnost „Logu v nás“ potlačí spojkou „mezi“.

Důvod je jednoduše represivní – „vytěsnění gnóstického momentu z evangelia.“ (Kratochvíl 1994a: 87)

Logos „mezi námi“ je svým neosobním umístěním vysvětlitelný nějakou institucí, elitou, ale Logos „v nás“ nemá sjednocené pojmy. Je naléhavě individuální, situační, nezachytitelný, nepředvídatelný, nekontrolovatelný - nikdo jiný než každý sám Krista nezachytí: „To je dialektika lidského pobytu na světě: jeho křehkosti a pomíjivosti i jeho obsahu, smyslu, který svým původem i sobě vlastním cílem odkazuje k božskému.“ (Kratochvíl 1991: 42) Křesťanství velmi chybuje, když se chce ze svého zemitého a empirického ukotvení zvěsti vyhat. Jeden z konstitutivních rozměrů vtělení se jasně vzpírá platonismem vyztužené spiritualitě: „ukazuje každou jednotlivost jako cosi příznivého, milostného, darovaného – ne v odtažitosti abstrakce ani v odtělesnění.“ (ibid.)

Právě Janem by mohlo křesťanství oživovat své metafyzické ex-tempore. Čtyři evangelia nepředstavují čtyři verze zničení textu a literalizace metafory, nýbrž čtyři odstíny řecko-hebrejského prolnutí.

Vtělení jako reflexe metafory

Církev na základě dvou hlavních podnětů vyprofilovala křesťanského boha v metafyzickou substanci – jako vstřícnost dualismu řecké filozofie a jako zrušení židovského Zákona spásnou milostí. Proplout myšlenkou vtělení a zmrtvýchvstání mezi Aténami a Jeruzalémem nutně kombinuje ambice náboženské a politické. Tak se křesťanství infiltruje do řecké filozofie a nabírá vyhoceně protižidovský tvar: „Doslovný význam může být překonán stejně doslovným zrušením doslovnosti, není střední cesty.“ (Handelman 1982: 91)

Mám dojem, že tak jako byla vyšroubována stoická alegorie do spirituálních výšin, podobně pranýřování Krista za vraha metafory, distance a diference nedává prostor tomu, co skutečně Ježíš a redaktoři Nového zákona říkají. Zásvětná, nejazyková či mimotextová konstituce křesťanského boha je spíše tragédií dobových okolností, institučních restrikcí a oprávněná kritika této konstituce se dá realizovat nejen

z židovského ležení, ale stejně dobře – ne-li lépe – i z křesťanského! Ježíš se mnohem podstatněji blížil oné střední cestě, pokud vůbec chtěl doslovný význam překonat či dokonce zrušit.

S určitostí nelze říci, že Nový zákon se vymezuje proti židovství a rozvíjí řeckou filozofii, a na základě toho vykládat smysl vtělení dle řecké sémiotiky jako fyzické zhmotnění božího slova, od něhož se má po vzkříšení odrazit čistota ducha. Sublimační teorie o dvou skupenstvích, kdy je metafyzický bůh protažen lidským tělem a navrácen na nebe, nemůže vystihnout opravdovost zvěsti. To je naprosto paušální helénizace, s níž nemá Ježíšův odkaz nic společného. Ani ty pasáže v Novém zákoně, o které se taková tvrzení opírají (Jan, Pavel), nelze postavit proti skutečné intenci Tóry jako rub proti líci. I nejtvrďší výroky proti zákonu jej pořád více naplňují než ruší: „Vždyť hřích nebude nad vámi panovati, neboť nejste pod zákonem, nýbrž pod milostí.“ (Ř6,14)³³ Jsem přesvědčený, že každá pasáž Nového zákona podléhá Ježíšově vůli v Mt5, 18-19: „Dokud nepominou nebesa a země, nepomine jediné písmenko nebo jedna čárka ze Zákona, pokud se to všechno nestane. Kdo by tedy zrušil jedno z těchto, třeba i nejmenších přikázání a naučil tomu lidi, bude nejmenší v království nebeském.“ Jak ale rozumět společnému jádru v na první pohled jasně protichůdných citacích? Opravdu je zákon a milost nesmiřitelnou opozicí židů a křesťanů? Jistě nechci předstírat, že jde jen o slovní nedorozumění a že vlastně židé a křesťané myslí totéž. Milost určitě není opozicí zákona, ale také s ním není ve shodě.

Starý zákon odklání člověka od modlářství k pragmatickému jednání, je náboženstvím, které trestá za náboženské projevy a jeho záměrem je otevřít v člověku takové já, které jest, „já princip lidstva a všeho světa, tedy bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, bůh, jenž si činí na tebe nárok, zavazuje lidské já k jednání.“ (Machovec 1990: 28) Takový bůh je na jedné straně prost jakékoli metafyziky, ale zároveň mu náleží absolutorium transcendence, což je téměř bizarní kombinace. Jinými slovy židovská transcendence říká, že jádro lidského já nesídlí v přirozené zkušenosti, v moci člověka, ale není jiného prostředku než empirický subjekt, který je schopen něco takového zakoušet. Zjevnou formou transcendentního absolutoria představuje desatero a

³³ Novozákonní citace jsou použity z : *Nový Zákon*. Olomouc: Velehrad, 1947.

součástí židovského kánonu je jeho bezvýhradná poslušnost. Poslušnost nikoli jako disciplinovanost a přenechání své potence někomu jinému, ale jako vědomí transcendentna v nás, jako náslech nedosažitelného přesahu, jeho tvůrčí difference, jež stále znovu předbíhá každou zkušenost, každé lidské slovo. Zákon má vlastně garantovat, že tento nevyslovitelný předběh jako součást, ba hlavní pohon tvůrčího slova zůstává nejzazším horizontem lidského jednání.

Přesto není sporu o tom, že judaismus prožíval v době Ježíše hlubokou krizi (viz gnostická vlna, zmnožení proudů – seleukovci, saduceové, farizejové...) a že hlavní důvod spočíval v jakémsi opotřebování, vyčerpání Zákona, respektive způsobů jeho recepce. Vedle možnosti litery jako dokonalé spony mezi člověkem a Bohem se ukázalo i její riziko. Text zákona jako forma pozbývá prostředkující odkaz k transcendentnímu, jakoby Boha zdvojila jiná – v důsledku mnohem srozumitelnější a lidštější autorita. „Místo konkrétní boží vůle, která oživuje jednotlivá ustanovení, je tu ztuhlý, na Hospodinu nezávislý princip, jemuž se vzdává úcta.“ (Trojan 413: 76) Transcendence je rutinními úkony a zjevnou formou příliš vtělena do lidského světa. Každodenní lidská zkušenost se o svou diferencii, o to „cizí“ ve „svém“ opírá až příliš bezstarostně. Natolik si osvojila „neosvojitelnost“, že nepozorovaně převtělila transcendentní jiné v bytostně vlastní, nekonečné Ty v konečné Já. Proti takovému tělu míří Pavlovo: „Neboť když jsme žili tělesně, působily v našich údech hříšné žádosti (vzbuzené) skrze zákon, aby nesly ovoce smrti. Nyní však jsme zproštěni zákona, protože jsme odumřeli tomu, v čem jsme byli poutáni, takže sloužíme v novosti ducha, a ne v zastaralosti litery.“ (Ř7, 5-6)

V tuto chvíli přichází příležitost pro jednu z nejlepších parodií, pro první pitoreskní román a absurdní drama v jednom – mesiáš na oslovi, Bůh přibitý ke kříži, člověk vstalý z mrtvých. Ježíš je difference mezi námi - v nás, což je asi tak pravděpodobné jako že se Bůh stal člověkem. Nový zákon nelze číst bez toho, čím vynikala jeho židovská předloha – bez shovívavého úsměvu a milé ironie k lidským možnostem.

Skutečně jde Ježíšovi o bezprostřednost přímé jednoty, které brání jazyk a hra diferencí, opravdu ho trápí absence přímé reference tvořivého slova? Tomu, který je sám post vůči Bohu a zároveň ante vůči člověku? (srov. Trojan 2005: 50) Svým

odkazováním, zástupností a tělesností tak podobný principu označujícího a označovaného, a přece - existuje rozporuplnější princip reprezentace než Ježíš Kristus? Zastupoval Boha dle očekávání? Nebo snad člověka? Ježíš jako zástupnost se vymkl jakékoli předvídavosti či kontrole, (ibid.: 82) a především tuto nehodu reprezentace jako stigma každého značení re-representuje. Ježíš jako zástupnost je výsměchem každé reprezentaci. Na kříži je s ním přibitý nejen zákon jako „druhý božský princip“, tělo bez života, ale i pojem jako produkt geometrie přirozeného světa. Kritika vtělení jako literalizace metafory a Kristus jako pojmové hrazení, povolený výběh řečové difference, opomíjí provokaci logiky jako základu křesťanství a splývá s trapasy katechismů a jiných dogmatických anomálií. Těžko si představit působivější příběh zjevení a náročnější výzvu interpretaci.

Židovská bible nazírá svébytnost zkušenosti (předzkušenostní strukturu) Zákonem, tedy transcendencí, Bohem Smlouvy vypráví o rozlehlosti člověka v čase. Nový zákon zaměřuje transcendenci Boha imanencí zkušenosti, jako něco jí bytostně příslušné. Příběhem Ježíše je smlouva jakoby uchopena z druhé strany. Ježíš vypráví o důsledcích rozlehlosti člověka v čase pro přítomnost, což ale není metafyzika přítomnosti, touha po absolutní prezenci. Milost je milost prozření k pozornosti, k zahlédnutí difference z prosté lidské situovanosti, nikoli její zrušení nebo její ovládnutí. „Je omyl, že by Ježíš získal lidi důrazem na království boží. Ježíš byl zvěstovatelem okamžitého nároku na člověka z hlediska tohoto budoucího věku, což je celým dosahem něco značně jiného. Podstata a smysl celé jeho zvěsti nezní přijde království nebeské, ale změňte se vnitřně, neboť blízko je království nebeské.“ (Machovec 1990: 51) Ježíš je transcendence zblízka, Smlouva zevnitř. Tato novozákonní výzva k proměně (metanoia) zní řeckému prostředí více než důvěrně, ale je důležité ji pochopit právě v návaznosti na starozákonní pojetí smlouvy.

Milost hájí intenci zákona, což v dané době znamená jít proti fyzické liteře, proti zákonu. Ve skutečnosti je ale tzv. Nový zákon touhou po ztracené autenticitě Starého a pro ni prostě musí mimo text. Židovství lpěním na doslovnosti nemyslí adoraci znaku, označujícího. Jasně vědí: „Jednou stránkou Boží vlády je Zákon, druhou láska, milosrdnost, svět by nemohl existovat, kdyby existoval jen Zákon.“ (Weinreb 1994: 8)

Toto Ježíš pochopil a pak je hlásáním nároku království nebeského z přítomnosti mnohem doslovnější než nejradikálnější židovské skupiny (Saduceové).

Další geniální přesmyčka Ježíšova příběhu spočívá v tom, že Bůh na smlouvu vtělenou v literu sám reaguje vtělením. Vlastně karikuje nepřijatelný pohyb lidského myšlení. Právě smlouva jako „druhý božský princip“ časově směřuje k bezprostřednosti přímé jednoty a jí příslušná recepce strukturuje člověka uceleného vědomí, plně přirozeného, přítomného, rozumného. Jistě jde o důsledek odmetafyzičtění, o vyvrcholení tendence započaté Tórou. Takové vyvrcholení se ale ukazuje být slepým ramenem. Jestli něco ruší zákon, tak odmetafyzičtění jako odklizení nepřítomného Ty v přítomném já. Redukce metafyziky se nesmí stát umlčením transcendence. S redukcí model a civilněním světa byla opomenuta i nefyzická podstata lidské existence.

Ježíš ve jménu zákona ruší lidskou přirozenost, bezpečí rozumu, sebedanost (srov. Trojan 2005: 58) a obnovuje či vyhrocuje boží tlak na člověka započatý Tórou. Opakuje jinou cestou nárok monoteismu na postřeh božského, na nesmyslnost nějakých privátních, intimních zůstatků vůči Bohu a opětovně rozevírá časový dosah lidské existence. Bůh si v Ježíši znovu došel pro člověka.

Umučení a zmrtvýchvstání završuje význam vtělení. Ježíš vrostlý do Krista je obraz člověka vtaženého do vlastní extenze života, která se nekryje s jeho fyzickou daností. Přesně k tomu míří výzva ke změně - je výzvou k odvratu od těla, od fyzické přítomnosti, k tělu se vším netělesným, co mu patří. „Kříž je nejkonzentrovanejší podobou tohoto dotyku, onoho stavu dosud nepřekonané negativity.“ (Trojan 2005: 281) Negativity nepřekonané a nepřekonatelné, avšak prohlédnuté. To je krok milosti za zákon, krok vtěleného za tělo. Toto odmetafyzičtění těla není spiritualizace, literalizace, je to útok proti metafyzice naruby, což je naturalismus a předmětnost.

Zvěst o Kristu navazuje na nejvyšší nároky Tóry a napadá dvojí odlehčení, dvojí únik od „Jsem, který jsem“ – k zásvětnosti a ke hmotě. Stejně jako Hebrejci uhýbali před dosahem Smlouvy, i křesťanství provází neporozumění původnímu smyslu coby neodmyslitelný fakt. Už Nový zákon evidentně nepočítá s pochopením, a to jak příznivců, tak odpůrců. Řekové se svým důrazem na zřejmost poslouchají Pavla do chvíle, než začne mluvit o zmrtvýchvstání: „Jakmile uslyšeli o vzkříšení z mrtvých, jedni se mu začali smát a druzí řekli: „Rádi si tě poslechneme, ale až někdy jindy.“ (Sk 17, 32).

Svým přívržencům Ježíš říká: „„Syn člověka bude vydán do lidských rukou, zabijí ho a třetího dne po svém zabití vstane z mrtvých.“ Oni ta slova nechápali, ale báli se ho zeptat.“ (Mk9,30-32) Tragédií křesťanství je, že tento uzlový bod byl nakonec přece jen rozpleten v helénistickém stylu, neboť pro něj připravila „půdu tradice platónského dualismu.“ (Machovec 1990: 132)

Bohu-žel tak křesťanství zasadilo do vlastního lůna silný dezinterpretační motiv, který sebezáchovně odsouvá až po svém rozkladu novověkým ateismem, za což budiž blahoslaven. Zdá se, že pár moderních křesťanských teologů a filozofů konečně pochopilo nesplněný úkol zvěsti. Mnohdy s šokující drzostí vůči oficiálnímu kánonu boří křesťanství jako mytologii (Bultmann), naturalismus (Tillich) a náboženství (Robinson), cítí potřebu redefinice tvůrčího Slova (Barth), přirozenost „nepřirozené“ víry (Ebeling). Nejde však o nějakou inovaci, jde o anamnézu původního rozcestí. Typický je respekt ke starozákonní zemitosti.

Nutno opět otevřít kontroverzní části Nového zákona, předně evangelium evangelia - Jana, toho, který „vnáší Ježíšovu věc do diskuzí novoplatoniků a gnostiků,“ (ibid.: 144) a ptát se: čím „nejlépe vyhovoval církevně nadsvětelnému pojetí Krista“? (ibid.: 143) Proč „posílil složky náboženské a mýtické, a to nejen vedle, ale i na úkor původního eschatologicko-prorockého buřičství?“ (ibid.: 146) Stále se totiž domnívám, že v Janovi došlo k udusání již zmíněného spodního proudu helénismu – herákleitovského, stoického, semitského, a to nikoli jen interpretačními kličkami, ale zcela nepokrytou deformací přímých vyjádření. Manipulativní mocenské ambice směřují k nefyzické zásvětlosti a využívají u Jana toho, že již mluví o Ježíši jako o Kristu.

Kromě zmíněného pobývání vtěleného Slova „mezi námi“ či „v nás“ (J1,14), vykládá tzv. autorizovaná verze první verš Janova prologu „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.“ (J 1,1) Řecký závěr zní: kai theos en ho logos. „To by ovšem napovídalo názor, že ‘Ježíš’ a ‘Bůh’ byli totožní a zaměnitelní.“ (Robinson 1969: 68) Dle Robinsona chybí takovému smyslu člen: *ho theos*. Ale z druhé strany nejde ani o Ježíše jako božského člověka: muselo by být *theios*. „Řecký výraz mezi obojím obezřetně proplovává.“ (ibid.) Nikdo nepochybuje: „Byl úplným vyjádřením, Slovem Božím.“ (ibid.) Avšak tato totožnost patří prvně na zem jakožto: byl oknem k Bohu při díle.“ (ibid.) Bůh a Ježíš jsou totožností dvou nezaměnitelných poloh. Ježíš i

přes identitu není Kristem, proto jím nemůže být smeten z povrchu. Zmrtvýchvstání neuniká žitému – přesně naopak. Zpětně rozevívá a obrací smysl všeho odžitého. „Lze navazovat na oba mody Ježíšovy existence, pokaždé svým způsobem, který však není protikladný ani mimoběžný, nýbrž zaměřený týmž směrem. Vyvýšený přenáší a pečetí modus pozemské existence.“ (Trojan 2005: 97) Záhada vzkříšení se racionálně vysvětlit nedá. Proto se Řekové Pavlovi vysmáli. „Filozofická etika je většinou destilát přirozenosti, křesťanská je zcela protipřirozená“ (ibid.: 82), ale přece umožňuje důvěrně zacházet s něčím, co člověka daleko přesahuje.

Dalším scestím oficiální křesťanské interpretace Ježíšovy zástupné oběti bylo vystoupení Anselma. Stále žije v povědomí ateistické a bohužel i křesťanské většiny: Ježíš umírá, neboť na sebe bere naše hříchy. Jde o transakci dvou smluvních stran – člověka a Boha, kdy po trestu přijde odpuštění a my jsme pohnuti tím, kolik pro jiné Ježíš vytrpěl. „Jistě mnohé z tohoto mytologického dramatu – jako výkupné placené ďáblu nebo názor, že Otec trestá Syna místo nás – rozhodně obrací naruby to, co Nový zákon říká.“ (Robinson 1969: 74) Anselm tímto kompenzačním vysvětlením posílil racionalitu a „sesun k ideologizaci křesťanství.“ (Trojan 2005: 109) Naprosto oprávněně Lévinas k setkání jiného a Téhož, člověka a Boha říká: „Odpovědnost za druhého je jen na mě, jako i smrt není zástupná. Nemožnost uhnout, skrze ni je mé já jedinečné, být svobodný znamená konat, co nemůže jiný, být poslušný toho Nejvyššího.“ (Lévinas 2009e: 76) Křesťanství se musí zbavit svých interpretačních absurdit. Obětovat člověka pro usmíření s Bohem bylo u židů striktně zakázáno jako svébytný projev nového monoteismu: „Smrt Ježíše Krista jako návaznost na tóraické pojetí smírcí chrámové oběti není možná.“ (Trojan 2005: 324) Pak ale visí ve vzduchu stěžejní otázka: proč byl Ježíš vlastně umčen? Především křesťané musí znovu číst Nový zákon.

Je zvláštní, jak bohaté plody vydává křesťanství ve svém nynějším marginálním postavení, v civilizaci sebevědomých. Snad se znovu ocitáme v situaci, kdy Ježíšovi naslouchala jen malá skupina příznivců a nebylo pochyb o autenticitě nového učení. Novodobý pokus o „zástupnost jinak“ není ohýbání nefunkčního textu Nového zákona v přijatelnější dogma, ale odkrytím jeho nepochopené moudrosti.

Pavel, podobně jako později sv. Augustin nebo Luther, staví proti skutkům boží milost „Vždyť ze skutků zákona nebude před ním nikdo ospravedlněn.“ (Ř 3,20) „Jsou

ospravedlňování zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši.“ (Ř3,24) Pavel tak opozicí milosti a skutků deklaruje svobodnou vůli jedince, možnou sebe prezentaci „já“ člověka.³⁴ „Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím.“ (Ř7,15) O pár veršů dál si zdánlivě protiřečí: „Ti, kdo dělají jen to, co sami chtějí, tíhnou k tomu, co je tělesné; ale ti, kdo se dají vést Duchem, tíhnou k tomu, co je duchovní.“ (Ř8,5) Tak čemu říká Pavel „chci“? „Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá.“ (Ř7, 20) Kde je „já“ Pavlova chtění?

Všechna úskalí Nového zákona jsou problémy s řečí a s časem – lze-li je od sebe oddělit. Na základě alegorického dědictví jsme si zvykli doslovná vyjádření spojovat s propozicionální výpovědí, tedy s jakýmsi příručním významem a figurativní s metaforikou, s jakousi absencí okamžité zřejmosti, s prvky iluze. Takový vzorec jinými slovy říká: na jedné straně jsem já, vůle, přítomnost, tělo. Metafora pak unavuje každé „chci“, neboť to má bytostně přítomnostní ambice, obtěžuje každé já a respekt jí věnujeme jen ve zvláštních chvílích, kdy máme „čas“ prodlévat, být „mimo sebe“. Z tohoto vzorce pak musí vzejít interpretace Pavlových textů jako únik z tohoto světa. Jenže on říká pravý opak! Naše paradigma mu nemůže rozumět a v poklidu své nevědomosti si konstruuje svého nepřítele, který ale nemá s judaismem a křesťanstvím nic společného.

Obrazná řeč Starého i Nového zákona není dekorací, krajkou, arbitrární formou k obsahu. Je nutností svého účelu - postihnout v řeči oslovení nepřítomného, vědět o nepřítomném jako o aktuální realitě každého počínání, o extrémní konkrétnosti

³⁴ K tomu srov. Erasmus Rotterdamský 2006.

Erasmus polemizuje s Lutherem o poměru milosti a svobodné vůle. Jak by se renesanční myslitel mohl vzdát alespoň nějaké zásluhy člověka, byť za ni vděčíme Bohu? (Erasmus Rotterdamský 2006: 255) Není zůstatkem tohoto sporu fenomenologické či hermeneutické zápolení s dekonstrukcí o legitimitu intencionálního aktu? Právě opovržení vědomím tolik provokuje naši osvícenskou racionalitu. V nepředstížené milosti, která drobí sebevědomé Já, tkví příčina všech zločinů: „Hlavním tématem Lutherova učení byl důraz na špatnost lidské povahy, marnost její vůle i úsilí. Kalvín rovněž zdůrazňoval zkaženost člověka a do středu celého systému vložil myšlenku, že člověk musí co nejvíce pokořit svou pýchu; dále pak, že cílem jeho života je výhradně sláva boží a nikoli jeho vlastní. Tak Luther a Kalvín psychologicky připravili člověka na roli, kterou měl v moderní společnosti převzít: cítit se bezvýznamným a vždy být připraven podřídit svůj život pouze cílům, jež nejsou jeho vlastní. Když už byl jednou připraven nestát se ničím jiným než prostředkem pro slávu Boha, jenž nepředstavoval ani spravedlnost ani lásku, byl dostatečně připraven přijmout roli služebníka ekonomické mašinerie, případně 'Führera'.“ (Fromm 1993: 65) Moderní člověk zřejmě nemá receptory, jimiž by pojímal možnost slávy boha v člověku. Pravděpodobně odporuje základním axiomům psychoanalýzy, že by myšlenku vtěleného slova mohl uchopit jako „jemu vlastní“, ba nejvlastnější a právě tím se vyhnout bezvýznamnosti a podřízenosti.

nepřítomného: „Oslovením je člověk ve své konkrétnosti zároveň uznán a zároveň neuznán. V tom se ukazuje podstata jeho konkrétnosti, totiž že je ‘concretum’, srostlící toho, čím jest i čím není. Člověk je bytost, která – musíme tu užít paradoxního vyjádření – ‘jest’ daleko víc tím, čím ‘není’, než čím ‘jest’.“ (Hejdánek 1990: 111)

Naprosto klíčová otázka Starého i Nového zákona zní: „k jaké skutečnosti ukazuje Bůh, který se stává?“ (Trojan 2005: 377) Nutno podtrhnout *skutečnosti*, přestože se nejedná ani o ideu, ani o předmět, ani o linearitu minulost, přítomnost, budoucnost. Ukazuje k marnosti člověka bez porozumění zástupnosti. Zástupnost náleží primárnímu pochopení nejpodstatnější veličiny života - času. Každé lidské úsilí má nepřítomný charakter: „Bytost, která ‘jest’ také a dokonce především tím, čím ‘není’, není pouhým jsoucnem (i když je také jsoucnem), ale je existencí (ve smyslu existence, tj. stanutí ven, ze sebe, ven ze své jsoucnosti).“ (Hejdánek 1990: 111) Ježíš je zvláštním úkazem tělesného a jeho ex-sistence vjednom. „Je dokonalý člověk a dokonalý Bůh – nikoliv směs oleje a vody, přirozena a nadpřirozena – ale jakožto vtělení skrze poslušnost onoho ‘mimo uprostřed nás’, transcendence lásky.“ (Robinson 1969: 74) Jako dokonalá bytost na rozdíl od člověka „je“ v přítomnosti, umí žít synchronně se svou nepředmětností. „Ježíš totiž zjevuje Boha tím, že je mu naprosto průhledný, právě proto, že sám není ničím ‘v sobě’.“ (ibid.: 70) To je přesný opak osvícenské racionality, „v které stále ještě žijeme: zatracovaná bude právě nepřítomnost v sobě.“ (Derrida 1999: 25) Být plně „mimo ve mně“, jiné v Tomtéž ale není v moci člověka. Proto se stala hlavním tématem Nového zákona proměna a zástupnost. Novozákonní exegeti by měli být ostražití, aby skutečné ostří transcendence Ježíšovou láskou nezahltili. Ježíšova „oběť za nás“ a „ospravedlnování zadarmo“ totiž mohou stírat podstatnou bolest, která se s Ježíšem pojí. Svou progresivností není o nic smílivější než „Jsem, který jsem“ – vždyť je jím při díle. Tradiční rozlišení trestajícího Boha smlouvy a milostivého v Kristu je jen plytkou propagandou křesťanských předáků a uhýbá před dvojím rozměrem Ježíšova odkazu: k tělu mimo předmět a metafyziku. Jeho nárok na člověka je nepřirozený, ba útrpný. Ono za-dar-mo skrývá očekávání nejvyššího výdaje za tento dar – mé já. „Všemi evangelii probíhá paradox, že Ježíš pro sebe nečiní nároku svým vlastním právem, a zároveň má nejhroznější požadavky v tom, co Bůh koná skrze něho a jedině skrze něho. [...] A čtvrté evangelium tento paradox jen

ostřeji osvětluje [...], a to s nekompromisním tvrzením, 'Žádný nepřichází k Otci než skrze mne'. Ježíš nikdy netvrdí, že je osobně Bůh: ale vždy tvrdí, že přináší Boha, a to úplně.' (ibid.) Nyní definitivně padá vtělení jako zosobnění. „Říkáme-li, že v něm člověk byl úplně sjednocen se základem své bytosti, znamená to, že v tomto pojetí není konečného rozdílu mezi Kristovou osobou a jeho dílem, vtělením a jednotou – věru ne víc, než je v novozákonní větě 'Bůh v Kristu usmiřoval svět se sebou.'“ (ibid.: 75) Ježíš Kristus je proces, úkol prozření času, návod kudy zahlédnout a přijmout nepředmětnost, diferencí. „Jsem, který jsem“ jako nepředstížitá jinakost mi v Ježíši říká, že „jde proti mně a navíc se mnou počítá“ (Trojan 2005: 388), že mé porozumění nikdy nebude „objektivovaným zjevením, nýbrž jen objektivovanou stopou oné události, již bylo nám osobně adresované oslovení, které jsme uslyšeli.“ (Hejdánek 1990: 111)

Tento nový koncept zástupnosti zcela obrací směr Ježíšova příběhu: „Vše je v nabádavém slovu obráceno do budoucnosti, v pozadí nestojí žádný dluh z minula, který by bylo třeba splatit obětí.“ (Trojan 2005: 324) Mění se i způsob, jímž Ježíš oddluží sklon člověka k předmětnému myšlení: „Náš dluh nenahrazuje svou smrtí, ale svým životem.“ (ibid.: 74) Zároveň je přitom zredukován jeho personalismus ve prospěch díla.

Motiv zástupnosti nevzešel jako novum z Nového zákona, ale jeho uvědomění patří židům. Konečně jaká jiná byla role proroků než prostřednictvím, zástupnost? A o čem jiném mluví Lévinas? „Čím větší blízkost, tím víc jinakost mizí a právě tím samu sebe velebí a na mne čím dál tím víc doléhá. Týž ve svém postavení Téhož je druhému čím dál tím víc povinen, povinen až natolik, aby ho zastoupil jako rukojmí, pykal za něj, což je nakonec týž podivuhodný a diachronický převrat Téhož v Jiné jako v inspiraci a psychice.“ (Lévinas 2009b: 217)

Není pochyb o tom, že novodobé křesťanství se s povděkem vrací k nevyužitým starozákonním motivům své zvěsti a že tento návrat má výjimečnou hodnotu a odezvu nejen na poli teologie, ale i filozofie (můj případ chce zahrnout literární vědu). Rizikem křesťanského rozpomínání je přílišná blízkost dvou přece jen rozdílných cest. Lévinasovo „bytí pro druhé“ snadno prohlásí za svou poslední instanci i křesťané: „podstatou jeho oběti je sebevydání, Ježíš je 'pro druhé' – jiný kontext ruší.“ (Trojan

2005: 67); nebo: „[...] určité skutečnosti nemohou a nesmějí být vůbec pojímány jako předměty, protože v žádném případě nemohou stát ‘před-námi’ ani být vrženy (vmeteny) ‘před nás’; to jsme např. my sami ve svém svébytlí, které se však může rozvinout vždycky pouze v sociálním a výslovně osobním kontaktu s jinými lidmi (s ‘tím druhým’)” (Hejdánek 1990: 126) Padá tedy důvod všeho utrpení mezi židy a křesťany? Zůstává snad jen spor o přednost Zákona či osoby.

Ježíšova zástupnost chce najít jakýsi niterný krystal v intimní výbavě subjektivity, chce do nejmenších částí rozebrat roli podmíněného v nepodmíněném – jak může být nepřítomnost modifikována přítomností? Židé preferují pochopit Zákona v jedinečném, nepodmíněném v podmíněném. Domnívám se, že z této nuance se rozbíhají všechny následné spory.³⁵

³⁵ Vizionářem se v daném směru ukázal Franz Rosenzweig 1886-1929. Dle něho rodilý žid nepotřebuje jít k bohu skrze syna, už s Otcem je. Spásu a Boží blízkost má každý žid nadosah, nepotřebuje zprostředkování. Židovství a křesťanství se nemají nahrazovat. Obojí je správné! Obojí vyjadřuje pravdu a tak tomu bude až do konečné spásy. Judaismus se obnovuje jako slunce, křesťanství jsou jeho paprsky. Rosenzweig založil ve Frankfurtu vzorovou školu „Lehrhaus“, Dům židovských studií, jejíž snahou byl odstup od nezaujatých akademických bádání, hromadění poznatků. Usiloval o moderní formu starého způsobu učení svatých textů, kdy studované se stává součástí života. Rosenzweig cítil, že příkázání judaismu nejsou opěrným sloupem náboženské obnovy, ale brzdou vnímavosti duchovních požadavků dané chvíle (srov. Fishbane 1996: 159-166).

IV. Dekonstrukce a hermeneutika

Je Derridovo Ä Alef?

Filozofické hermeneutice nemůže nikdo upřít jednu opravdu výjimečnou zásluhu. Místy partyzánským způsobem v podobě speciálních disciplín podvracela syntetizující sklony evropské racionality, aby nakonec prokázala univerzalitu rozumění oproti subjekt-objektovému „vědění“. Rehabilitací předsudku (před-rozumějící struktury zkušenosti) zásadně přispěla k rozkladu centrálního Já - entitě se sníženou mírou reflexe, pohádce o autonomii, sebedanosti. Avšak i substanciální myšlení má své obranné mechanismy a následná kritika hermeneutické zkušenosti poukázala latentní důvěru hermeneutiky v okamžik a subjekt, který našel své útočiště ve fenomenologicko-hermeneutickém slovníku typu: místa nedourčenosti, horizont očekávání, splývání horizontů, rozumění, dění smyslu. Musí být hermeneutika postavena na tom, že smysl se děje? Co má být tímto smyslem? Něco, co se děje „s-myšlením“? Vedle něho, zároveň „s“ ním? Jak jsou si vzájemně povinováni? Může být myšlení bez smyslu? Bez záchranného stmelujícího plotu? Postmoderní člověk konečně připustil vágnost subjektu, kdy už odloží i „dění smyslu“ a další patriarchální opiáty?

Zmíněné substanciální a událostní zlomky nejsou jen odumírající zůstatky, ve skutečnosti dál podpírají filozofickou reflexi světa. Velký výkon v jejich demaskování předvedl Jacques Derrida. Svou kritikou logocentrismu v podstatě nijak nenarušuje nastavený směr filozofie, avšak přece se liší dvěma základními výstřednostmi: jako metodu své kritiky používá argumentaci lingvistických a filozofických proudů, které směřují ke zcela opačnému závěru než Derrida, a druhou zvláštností – pro literární hermeneutiku fatální – je teze o primárně literárním charakteru lidského myšlení, dekonstrukce dekonstruuje literárně.

Stručně se dá říci, že tak jako se Slovo stalo tělem, tak Derrida z těla dělá Slovo, rozkládá subjekt jako jednotu přítomného v řeči, což hermeneutika snadno unese, ale řeči nadřadí i text, na což očekávající a splývající horizonty filozofické hermeneutiky nestačí. Chci dokázat, že literární hermeneutika nejen může ustát Derridovu dekonstrukci, ale že se o ní může kriticky opřít. Úkolem literární hermeneutiky je

nalomit absolutorium difference jako nepřítomnosti nepřítomného a ukázat revoluční produktivitu vtěleného slova, tak jako vtělení ozdravuje anamnéza jeho nepřítomnosti.

Derrida velmi přesvědčivě a vtipně poukazuje na velkorysé začlenění jinakosti, difference, situovanosti do ústředních motivů moderní filozofie a sémiotiky, ale pointa jeho analýz je vždy táž: podmínkou každé chvály polysémie je možnost její kontroly! Reflexe mnohoznačného nesmí ohrozit kognitivní vážnost této reflexe samotné. Většina vzpour proti tzv. klasické metafyzice evropské racionality tak končí rozšířením jejího impéria. Difference je po vzoru Hegelova *aufhebung* opakovaně zahrnována do entelechického pohybu práce a rozumění. V podstatě mezi diferencí a metafyzikou platí familiární vztah: zlobivé dítě – pyšný otec.

Jenže Derrida vedle osvěžující, životadárné difference, či spíše mimo ni, za ni staví ne-pochopitelnou, ne-srozumitelnou diferanci, s její ekonomikou smrti. Ono zvláštní \ddot{A} je ne že symbolem, znakem nezařaditelnosti a vzpoury proti smyslu, ono je samo touto vzpourou, rebelií znaku proti tradiční znakovosti, jejímu „používání“, zahrnování smyslem, vzpourou proti znaku jako depozitu netělesného, neprostorového, primárního. Toto \ddot{A} zcela mění nárok poukazu, vypovídá poslušnost znaku jako služce přítomnému smyslu, plně záměrné sebe-vědomé ideality. Derrida dodává, že tato markantní difference mezi „ä“ a „e“ „zůstává čistě grafickou: je psána, je čtena, ale není slyšet. [...] je mlčenlivé, tajemné a diskrétní, [...] rodné sídlo i hrob pravosti“ (Derrida 1993b: 147) Derrida prohlašuje svou dekonstrukci a diferance za naprosto neideologickou, neteologickou (viz *ibid.*: 151), nicméně je otázkou, zda nám to dostatečně vysvětluje, co vše se v „ä“ vlastně odehrává.

John D. Caputo upozorňuje, že mnozí Derridovi komentátoři zcela oprošťují dekonstrukci od jakýchkoli (pozitivních i negativních) vazeb s náboženstvím, chtějí o ní uvažovat v čistě vědeckých, filozofických či literárněteoretických diskurzích, jak ostatně velí naše scientistické paradigma. Konečně proč by měli relativizovat sektor, v němž je zřetelně identifikovatelná pozice, za kterou je jejich katedry či ústavy platí? „Oni by plnili Derridovy horizonty sekularizmem a tvrdí, že dekonstruktivistické odmítnutí transcendentálního signifikátu znamená konec Boha, tak jako ono malé *a* v *différance* je předzvěstí konce náboženství, Boha a víry.“ (Caputo 1997: 18) Caputo ale upřesňuje: „Heslo dekonstrukce, přinejmenším jedno z nich, je nekonečné volání

přicházejícího! Bud' pozorný, pojd', cosi nového přichází. Takto viděno není dekonstrukce zapřísáhlý nepřítel víry a náboženství, ale může způsobit mnoho zasloužených problémů takové víře a instituci, která zamrzla do nehybnosti.“ (ibid.) Musíme být ve střehu, abychom rozuměli skutečnému kontextu Derridova ateismu a sekularismu: „Ono volání 'pojd', apokalyptický tón příchodu (viens), patří jinému času, jinému než patří filozofii, k více židovskému a biblickému času, k času spřízněnému s nadějí, nikoli přítomností.“ (ibid.: 70) Derridova dekonstrukce není o nic více a o nic méně ateistická či sekulární, než chtěl být monoteismus lidí „na cestě“.

Není pochyb o tom, jaké paradigma Derridu provází. Chceme-li pochopit ä ve všech míněných i nemíněných souvislostech, vzpomeňme na první písmeno židovské abecedy: „Alef je nádech odjinud, aby se vůbec dalo mluvit, vidíme jej, čteme, ale nevyslovujeme. Je hranicí světů, skrytého a zjevného.“ (Weinreb 1994: 27)

Ä jako zrod a zkáza pravosti nejenže fascinuje popřením odvěké „pravdy“, že písmo je ve vztahu k mluvě sekundární, že psané slouží k záznamu mluveného, ale především skrytě útočí na novodobé pojetí subjektu, požaduje po emancipovaném Já jakési sebe-zřeknutí se svých nejcennějších atributů – přítomnosti přítomného smyslu. Pro alef i ä platí: „Jako nikdo nechce slyšet hlas vlastního já – k tomu nutno oddanosti, přece se projeví to prvorozené Nic.“ (ibid.) Slyšet svůj hlas prostý významu znamená sebepřekonávajícím způsobem ze sebe vystoupit, opovrhnout všemi jistotami a vyjít do cizí země, slyšet svůj hlas jako volání Jiného ve svém, vposled přece Svého v jiném. Za vším se skrývá v podstatě jednoduchý úkol – vystavit se síle času ne s rizikem smrti subjektu, ale s jistotou jeho destrukce. Exodus není mýtický příběh, je to základní strukturace času.

Exodem dekonstruovat fenomenologii

Derrida přiznává fenomenologii produktivní impuls, je „na jedné straně redukcí naivní ontologie, je návratem k aktivní konstituci smyslu a hodnoty, k aktivitě života tvořícího pravdu a hodnotu vůbec skrze své znaky.“ (Derrida 1993c: 69) Husserl jistě

nakročí kategorií transcendentálního vědomí a redukce za prosté substanciální já, přesto vždy opatruje celistvost přítomného smyslu.

Fenomenologie správně pochopila, že klíč k vysvětlení toho, jak se věci „dávají“ našemu vědomí, v sobě nese dvojí těžko slučitelnou sílu – akt poznání a předmět poznání. Jejich rozpor má časovou povahu a předpokládá záhadný transfer, kdy cosi proměnlivého má doručit „totéž“. A to stále nepadla zmínka o vykonavateli transferu – řeči. Uchopení věci intencí musí být „přechodně“ uloženo do znaku. Pozdější porozumění této věci skrze znak mimochodem znamená, že jazyk i mé proměnlivé vněmy v minulé přítomnosti nebudou překážet v každé nastalé přítomnosti procesu rozumění a tak jako byl smysl dočasně odložen do schrán, tak jej schrány vydají, umožní opakovaně dosáhnout stejného obsahu vědomí, reprodukovat intenci prvního autora. „Tento *fenomén*, toto domnělé potlačení diference, tato žitá redukce nepřehlednosti označujícího, jsou původem toho, co se nazývá přítomností. *Přítomné* je to, co není podrobena procesu diference.“ (Derrida 1999: 173) Přes kontextuální proměny i procesuální konstituování smyslu fenomenologie věří v opětovné setkání se s toutéž věcí. „Foném či grafém je do jisté míry vždy, kdykoli se prezentuje v nějakém aktu či vněmu, jiný, avšak jakožto znak a jakožto řeč vůbec může fungovat pouze potud, pokud jej určitá formální identita dovoluje znovu použít a rozpoznat.“ (Derrida 1993c: 89) Člověk je tak vskutku „pán situace“. Diference způsobí maximálně pnutí rozmanitého uvnitř jednoty smyslu. Prostředky nakonec ustupují svým účelům: „[...] Husserl byl přesvědčen o existenci pre-expresivní a předjazykové vrstvy smyslu, kterou má redukce teprve odhalit tím, že eliminuje vrstvu řeči.“ (ibid.: 73) Na druhé straně se nedá jednoznačně prohlásit, že by Husserl roli řeči podcenil, nevycítil její determinující dosah. Prostor fenomenologie je prvně v ní: „A jeho juristická hodnota, právo rozlišovat mezi faktem a intencionálním oprávněním jsou cele závislé na řeči a v ní na platnosti radikálního rozlišení poukazu a výrazu.“ (ibid.: 64) Není tedy přesné, že by fenomenologická redukce úplně ignorovala jazyk, ale předpokládá, že jeho struktura plně vyhoví předsevzetí transcendentálního ega a redukci, a že odpovídá napětí mezi intencionálním objektem a aktem.

Husserl se chce vymezit proti tzv. německému idealismu a základním heslem jeho rané fenomenologie je návrat k věcem. Řeč tomuto záměru přizpůsobí tak, že

výraz v momentu naplnění intence s idealitou předmětu ztrácí funkci poukazu – ostatně na co by poukazoval, když je smysl tu! Již není třeba žádné berle mezi výrazem a významem. Poukaz znaku je vlastně nutným zlem – vskutku do-časným, neboť spása plného rozumění je pomocí přítomnosti nepotrhané žádnou prodlevou. (Jak podobné platonské a z ní odvozené kristologické metafyzice!!). Jak přesně říká Derrida: poukaz „bude v řeči pokrývat všechno to, co ´redukce´ vyřazují: faktičnost, světskou existenci, bytostnou ne-nutnost, non-evidenci atd.“ (ibid.: 72) Pokud platí, že transcendentální redukci lze uvažovat jen souběžně s opuštěním poukazové funkce znaku, pak skutečně fenomenologie ignoruje řeč. V momentu svrchovaného smyslu znak ztrácí podstatu své znakovosti – schopnost odkazu, respektive je se svým poukazem mimo, vně této autentické přítomnosti, je bytostně nepřítomný.

Derrida však přichází s tvrzením, že ono „znakové intermezzo“ vůbec neustoupí v momentu přítomné pravdy svému smyslu. Místo difference jako dočasného, ale vlastně nijak vážného rizika smyslu, se materií znaku rozprostírá zcela neredukovatelná diference, od výrazu neodlučitelná, a tedy znemožňující idealitu typu transcendentální subjektivity či neporušené přítomnosti. „Stejně jako se výraz jakožto ´vrstva´ nepřipojuje k přítomnosti před-expresivního smyslu, stejně tak ani vnějšek poukazu neafikuje vnitřek výrazu pouze akcidentálním způsobem.“ (ibid.: 119) Poukaz znaku navždy brání tomu, aby v jakémsi jasně ohraničeném prostoru přítomnosti za světla plného vědomí u sebe a pro sebe došlo ke šťastnému objetí výrazu a smyslu, k završení splátky, kterou smysl do znaku kdysi věřitelsky vložil, aby přítomnost bylo možné reprezentovat. Tento vklad je vždy poukazem potrhán a vrácen jako pouhá stopa někdejšího dění. „Světský odpor označujícího se stává neodbytným.“ (Derrida 1999: 172) Člověk je spíše než vládcem značení stopařem stopařů. Derrida k tomu poznamenává: „Husserl **na jedné straně** jako by v dogmatickém spěchu potlačoval otázku po **struktuře znaku vůbec**.“ (Derrida 1993c: 66) Ono zvýraznění „na jedné straně“ ukazuje na přecenění instrumentálního nároku řeči „[...] předpokládal logično jako normalitu platnou pro **telos** řeči.“ (ibid.: 53) Avšak řeč je silnějším dílem lhostejná k normalitě, logičnu, přítomnosti, znaku, subjektu. „Obzvláště po Husserlovi bývá myšlení a vůbec vědění charakterizováno svou intencionalitou. Mimo rámeček pozornosti však většinou zůstává skutečnost, že vědomě intendované nemusí být vždy a s nutností

předmětem, a ještě víc: že i tam, kde je inundován nějaký předmět, je tato předmětná intence vždycky doprovázena řadou jiných, nepředmětných intencí, ba je jimi dokonce nesena. [...] Za předmětné myšlení můžeme tedy označit takový druh myšlení, v němž jsou nepředmětné intence zneuznávány, podceňovány, potlačovány a zapomínány – a nikoliv, kde se nevyskytují.“ (Hejdánek 1990: 120) Jenže předmětná intence je to v řeči, co je člověku vlastní, zatímco „druhá“, nepředmětná intence jakoby vycházela více z řeči samé a zaváděla nás za hranice lidského, k onomu nepřirozenému Ty. Není stopa „ä“ znamením exodu? Voláním prvotního vnějšku „jako vztah k nemožné přítomnosti, jako nekryté vydávání [...], nevratný úbytek energie, tzn. jako pud k smrti a jako vztah k naprosto jinému, jímž je na první pohled narušena všechna ekonomičnost?“ (Derrida 1993b: 164) Přítomnost a celistvost smyslu se nikdy nemůžou zotavit z nepřítomnosti diferance.

Když už by bylo možné vyčlenit ze znaku čistě předmětný poukaz, pak bychom snad mohli požadovat v momentu rozumění jeho ústup z výrazu, protože by v tu chvíli byla řeč součástí subjekt - objektového uskupení světa. Ale to jsou všechno laboratorní úvahy, jejichž axiomy se snaží setřást žitou zkušenost, tak jako se mýtus nebo z něho odvozená logika vyhýbají času a zvláště přítomnosti bez primátu tady a teď. Co dekonstrukce vskutku ohrožuje, je asociální subjekt bojující o své soukromí, o tuto návadu a skvělou léčku industriální společnosti. Stopa jako původce a průvodce výrazu, stigma každého významu rozpouští monadologické ego do nevyzpytatelných extenzí. „Tuto stopu nelze myslet, pokud je východiskem jednoduchost něčeho přítomného, jehož život by byl uvnitř sebe sama.“ (Derrida 1993c: 117) Diferanci člověk ztrácí poklid znaku, označujícího a označovaného, podobně přichází o transcendentální ego, ale zato může jít po stopě! V tomto smyslu je dekonstrukce zjevením. Výzvou k revizi onoho „sebe sama“: „**Diferance** tvoří toto 'sám sebou' jakožto vztah k sobě v diferenci vůči sobě, tvoří toto 'sám sebou' jako non-identické.“ (ibid.: 116) Tady nejde o nějaké odevzdání se zásvětnosti, o krizi identity, ale naopak o nekompromisní postoj jedince vůči zdánlivě nesouměřitelné síle diferance. Člověk musí ve světle tradičního euroamerického racionalismu zvážit, zda identitu jako produkt metafyziky nebo předmětnosti subjekt potřebuje a zda pro něj není stopa jako staronové oslovení exodu mnohem atraktivnější a v neposlední řadě praktičtější a identičtější. Zastavit se

před karavanou stop a být puzen jejich „poukazem“, tajemstvím znamená být osloven, povolán k vyklonění, ex-sistenci subjektu k autentickému nepřítomnému: „Subjekt na toto vyvolání odpovídá aktem, jímž jakoby sám sebe založí a ustaví.“ (Hejdánek 1990: 160) Jestliže diference „tvoří“ toto „sám sebou“, pak má člověk ve svých možnostech tento vstřícně zaměřený zakládající akt, jímž je víra. Víra konečně zbavená vší onto-theo-logie (srov. Hejdánek 1990: 122) a bez jakéhokoli jistění vystavena transcendenci já, respektive jeho transgresi (srov. Petříček 1993: 23), porušování, stírání hranice mezi jiným a Týmž jako základnímu dekonstruktivnímu pohybu. Jak tato transgrese vypadá? „Jak může být subjekt povoláván a vyzýván k aktu víry, když je tímto aktem teprve konstituován? Je to možné jedině tak, že tento základní akt víry, jehož subjekt není schopen, protože ještě neexistuje, je subjektu oním aktem konstituovanému darován či přesněji započten, jako by byl opravdu jeho vlastním aktem.“ (Hejdánek 1990: 161) Subjekt „se ´rodí´ teprve v důsledku toho, že ´reaguje´ na výzvu, která mu je adresována ještě předtím, než vůbec začal existovat.“ (ibid.: 162)

S dekonstruktivistickým pojetím subjektu souvisí Derridova poznámka, že markantní diference mezi „ä“ a „e“ zůstává čistě grafickou a že diference jako nepřítomný předvoj a pramen všeho myšlení vzešla „ze zaznamenávání otázky po písmu“ (Derrida 1993b: 147).

K neotřesitelným tezím světelné metafyziky Západu patří přesvědčení, že písmo slouží k jakési konzervaci živého mluveného slova. Tato v podstatě logická premisa je explicitně zmíněna v díle Platóna, Augustina, Saussura a mnoha jiných klasiků, jasně vyplývá i z fenomenologie. Píšeme, když hrozí nepřítomnost adresáta, a proto podstupujeme tuto mnohem méně seriózní formu komunikace. Zápisem zahrneme v potaz nejen nepřítomnost protějšku a sebe samotných, ale fixováním promluvy do textu dokonce připustíme oslabení, ba nepřítomnost intencionálního předmětu, který bude muset být opětovně přiveden ke „své“ přítomnosti. Co vlastně zbývá? Co je to písmo? „Písmu je reprezentantem stopy vůbec, není stopou samotnou. *Stopa sama neexistuje.*“ (Derrida 1999: 174) „To, co kazí živý nerv jazyka [...] tedy především nemá místo. Méně než nic, ale pokud ho posuzujeme podle svých účinků, mnohem víc než nic (ibid.: 312). Něco takového nemůže karteziánská racionalita se svým ideálem

myšlení u sebe a při sobě pojmut. Pro ni je na jedné straně světlo, duše, logika, rozum, vědomí, intence, subjekt, mluva, proti nim výraz, poukaz, tělo, situovanost, nahodilost, písmo, smrt.

Fenomenologie velmi inspirativně rozvinula otázku po podmínkách možností ukazování se věcí, ale metodicky nestíhá vlastní intenci a Husserl si toho byl v závěru života plně vědom. V dopise příteli píše: „už nestačím definitivně vyjasnit otázku Boha, která je ve skutečnosti nejvyšší a nejzazší otázkou fenomenologické metody.“ (cit. z Mathauser 2006: 304) Přitom se nedá říci, že by tento výrok byl výsledkem nějakého názorového skoku. Už všechny těžkosti rané fenomenologie pramení z neodhaleného, ale vnímaného poukazu, který limituje čistou intenci, duální premisu těla a ducha: „Pokud však Husserl, třeba jen jako blahodárné ohrožení, přesto musel přiznat nutnost těchto 'vtělení', bylo to proto, že jistý hluboký motiv zvnitřku rozleptával a bral v pochybnost jistotu těchto tradičních rozlišení.“ (Derrida 1993c: 115)

Žádná metoda nemůže zbavit výraz jeho bytostně prostorové, ale zároveň „v“ tomto a „z“ tohoto prostoru nepředmětné a nekontrolovatelné intence, které poukaz zní: „jsem, který jsem“. Není možné, aby se jakýkoli intencionální předmět oprostil od neintencionálního poukazu svého výrazu (ten samozřejmě nelze nazvat „neintencionálním“, neboť jeho poukazem je akt tvoření, sama možnost intence, ale ono jej nelze nazvat nijak, neboť by to bylo Slovo brané nadarmo...).

Mluva se svou mimikou, gestikou a jinými podpůrnými prostředky dokáže tvářit tak, že je jí plnost významové intence vlastní a že se dokáže zbavit nejen předmětného poukazu svého výrazu, ale ještě snáze toho nepředmětného. Zároveň s tím je řečeno, že významová intence je závislá na svém mluvčím. Pro intenci písma při absenci či smrti autora se musíme mnohem obtížněji brodit blátem poukazů a hrozí, že smysl nikdy nebude tak čistý, jako kdyby autor žil.

Proto tradiční hermeneutika poskytla široký repertoár interpretačních metod „smyslu Písma“, proto literární věda nazývá svou hlavní činnost interpretací a vybudovala své paradigma na předpokladu fenomenologického konstituování světa. S různými nuancemi od strukturalismu, přes hermeneutiku a recepční estetiku se vybavila fenomenologii odpovídajícími pojmy, jejichž ideovou ambici vystihuje Hirschova „Objektivní interpretace“ (srov. Hirsch 2003)

Záhadou zůstává, proč některé texty dojdou uznání právě po smrti svého autora,³⁶ zda opravdu smysl spočívá jen v tom, že předběhli dobu „svou“ intencí? Derrida argumentuje proti Husserlovi Husserlem, když na několika místech v několika dílech³⁷ připomíná: status řeči je postaven na možnosti absence svých uživatelů. Kdyby nějaké slovo nebylo myslitelné bez svého mluvčího, nešlo by o řeč. Tento status je dán poukazovou strukturou znaku, jejím neredukovatelným štěpem vprostřed mezičasí přítomného a nepřítomného. Výraz „Já jsem“ může být srozumitelný potud, pokud bude platit i po mé smrti. To neznamená nic jiného, než že vědomí Já podmiňuje poukaz výrazu ke zkáze svého uživatele, k jeho nepřítomnosti: „totéž je totéž pouze tehdy, pokud se nechá afikovat jiným, pokud se stane jiným ve vztahu k totožnosti sebe sama.“ (Derrida 1993c: 117) Subjekt se může nazývat subjektem, je-li zasažen touto jemu naprosto vlastní cizotou. Odér smrti, odkaz odkazu je onou stopou jiného, transcendencí, a člověk zcela v rozporu se sebou samým je jejím důkazem v řeči. (Srov. Lévinasovo vystižení člověka jako způsobu signifikace nekonečna.) Smysl se nepřipojuje k řeči, tak jako se smrt nepřipojuje k životu, přestože je vně. Tento paradox diference se dá označit za „původní suplement“ (srov. Derrida 1999: 312-313).

Písmo se liší od mluvy právě vystavováním onoho poukazu vně - samozřejmostí nepřirozeného - jako své základní konstituce. Civilnost metafyzické logiky, která se pohybuje na souřadnicích duch – tělo, ani jednorozměrnost předmětného myšlení nemohou pochopit, že této konstituci, této původní diferenci nepřítomného neuniká ani mluva: „má tedy svou, normu v psaní a ve vztahu k smrti.“ (Derrida 1993c: 127) Na původnosti literárního myšlení nic nemění ani pravděpodobnost vzniku mluvy před psaním. Tato fyzická sekvence psaní za mluvou, zjištění, že si člověk může dovolit psát, je jen následným pochopením impulsu, z něhož prvně vyvěrá všechno lidské uvažování - literárnosti existence. „Druhotnost, o které se věřilo, že je možno ji vyhradit písmu, zasahuje každé označované vůbec, vždy ho už zasahuje, tj. od jeho vstupu do hry. [...] To vede ve vší přísnosti k destruování pojmu „znak“ a celé jeho logiky.“ (Derrida 1999: 16)

³⁶ Srov. např. Jaussův postřeh: „Může se přitom stát, že virtuální význam díla zůstane nerozpoznán tak dlouho, dokud 'literární evoluce' aktualizováním mladší formy nedosáhne horizontu, který teprve umožní najít přístup k porozumění zneuznané starší formě. Tak až temná lyrika Mallarméa a jeho školy připravuje půdu pro návrat k barokní poezii [...].“ (Jauss 2001: 27)

³⁷ např. Derrida 1993c: 126 a Derrida 1993d: 288

V takovém závěru se zdá zvučet téměř démonický či mysteriózní patos, ale pokud pozorně poslechneme poselství dekonstrukce, pak jen znovu radikalizuje touhu po odstranění model, strhává líbivé sebelítostivé představy člověka o mrtvém a živém, aby vposled ukázala, že vztah k naprosto jinému, „jímž je na první pohled narušena všechna ekonomičnost“, je přece vztah ze všech vztahů nejekonomičtější, hrou, „v níž získává, kdo ztrácí, v níž vyhráváme a prohráváme současně.“ (Derrida 1993b: 165) Pro stávající paradigma je ona hra, s opětovně zahrnutou výzvou k proměně, problémová, protože nechce dělit svět a zászvětné a zároveň nechce být s námi, ani bez nás: „Zjevování nekonečné diferance je samo konečné. Diferance, která mimo tento vztah není ničím, se pak stává konečností života jakožto bytostného vztahu k sobě, tj. ke své smrti. Nekonečná diferance je konečná.“ (Derrida 1993c: 133) Ale na druhé straně se tato konečnost, myšlením své transgrese, dotkla nekonečna, svezla se na jeho pohybu a stopa tohoto dotyku nemůže zmizet s obyčejnou smrtí. Proto mohli rabíni v Tóře a jejím odvratu k přirozenému světu dodatečně hledat vzkříšení.

Tento dekonstruktivistický nárok, který rozhodně nezakládá Derrida, se již několikrát objevil na scéně západního myšlení. Dokonce se zdá fascinovat tradiční racionalitu, ale ta jej vždy v sebezáchovném pudu, ve své vůli k moci a hlavně ze strachu raději – ač nezařaditelný – zařadí pod svá křídla: „Možná právě proto se hra hékraleitovského HEN DIAFERÓN HEAUTO, jednoho diferujícího sebe jakožto diferenčního k sobě, ztrácí jako stopa v určení DIAFEREIN jako ontologické difference.“ (Derrida 1993b: 167) Do stejného ranku patří i několikrát zatáhnutí ruční brzdy a vytěsnění „ä“ z Nového zákona, vytlačení evangĀlia. Tyto promarněné uzlové body by měly být mementem současnému dění, kdy se dekonstrukce infiltruje do dominujícího paradigmatu kritického myšlení s nebývalou intenzitou a nadějí: „Právě v naší době dochází konečně k tomu, že se staroizraelský typ reflexe prosazuje dokonce uprostřed samotné jakoby všemu vládnoucí reflexe předmětného myšlení, na němž myšlení víry hlodá už půl třetího tisíciletí a které jeho působením korodovalo natolik, že jsme postaveni před novou výzvou: opusťte staré myšlení neměnného a vrhněte s vírou a beze strachu doprostřed vírů proměn, herakleitovského toku.“ (Hejdánek 1990: 142) Zbývá si jen uvědomit, jak velkou šanci žijeme.

Dekonstrukce – výzva literární hermeneutice

Dle způsobu, jakým se Derrida vyjadřuje o hermeneutice, lze vytušit, že za její nosný rys považuje právě onen tradiční obětní rituál, kdy je smysl očišťován od svých rušivých „prostředků“, tělesných a nepřítomných zůstatků. Derrida požaduje „vyloučení písma z horizontu sémantiky a hermeneutiky, pochopíme-li je jako horizont smyslu, který lze pomocí písma rozrušit.“ (Derrida 1993d: 287) Zatím nechme stranou, že svým výrokem implicitně nepopírá možná jiná chápání sémantiky a hermeneutiky. Hermeneutika i přes kritická vymezení opravdu nese silnou pečeť fenomenologie, vyrostla na její terminologii (Husserlův výraz horizont je prvotním předpokladem a vůbec možností rozumění) i metodologii (Heidegger: „Ontologie je možná pouze jako fenomenologie.“ (Heidegger 1996: 52) Grondin mluví o rozumějící filozofii jako o fenomenologicko-existencialisticko-hermeneutické a vytyčuje tak vývojové etapy hermeneutiky reprezentované osobnostmi Husserl-Heidegger-Gadamer (Grondin 1997: 22).

Novodobá hermeneutika musí být nahlížena i svým druhým silným impulsem – reformační vzpourou proti církevní tradici. Princip sola scriptura jako návrat k textu přitom klesá cestu bezprostřednímu výkonu Slova v individuálním prožitku. Podobně jako dekonstrukci jí jde o literární revoluci, o destrukci ideality literou a stržením pozornosti k neredukovatelné, neabstrahovatelné autenticitě. Ne náhodou odmítají evangelíci vycházet z latinského překladu židovské Bible a opírají se o hebrejský zdroj. Reformace skrývá souboj paradigmat. „Luther byl ovlivněn rabínským naléháním na písmo Písma. Protestantská reformace byla bez diskuzí návrat k textu v rabínském smyslu.“ (Handelman 1982: 125) (I přes pozdější Lutherův antijudaismus). Reformace měla obrovský vliv na to, jak nyní chápeme literaturu, autorství, akty čtení. Její vliv na moderní literární vědu zdaleka není domyšlen. O iniciačním významu pro filozofii rozumění není sporu: „tradice hermeneutiky byla pěstována především v protestantismu, od Flacia ke Schleiermacherovi, Diltheyovi, Bultmannovi, Ebelingovi a snad také Gadamerovi.“ (Grondin 1997: 60) Ústředním motiv reformační vlny „učinil nakonec každého jednotlivce pro druhého člověka neřešitelným tajemstvím“ (Gadamer 1999: 47), což hermeneutika chápe jako svůj ústřední pohon – totiž „zabraňovat nedorozumění“. Tak je v samém lůně

hermeneutiky rozpor, který ona sama zná a vydává jej za sobě vlastní. Chápe „neřešitelnost“, které chce „zabraňovat“.

Derrida si zjednodušuje situaci, když hermeneutice podsouvá čistě idealistické vyloučení písma z jejího horizontu. Právě skrze reformační geny je patrné, že rozumění neignoruje literární stigma smyslu s fenomenologickou naivitou. Jak uvidíme, existují jakési tajné zadní chodby – a to minimálně pět set (ale spíše dva tisíce) let staré, jimiž se přece literární hermeneutika bude moci o dekonstrukci opřít.

V roce 1981 se v pařížském Goethe-Institutu odehrála konference, kde mělo dojít ke střetu Gadamera s Derridou. Účastníci se prý dočkali spíše „rozhovoru hluchých“ (Grondin 1997: 170). Možná i kvůli Gadamerově diplomatickému vychýlení hermeneutiky dekonstruktivistickým směrem. Jeho přednáška *Text a interpretace* se v rámci tzv. filozofické hermeneutiky nezvykle pozorně k textu obrací a proti některým nosným tezím může Derrida sotva co dodávat: „Literární text je textem v obzvláštním stupni právě proto, že neodkazuje na původní mluvní výkon, nýbrž naopak je sám pro všechna opakování a pro všechny mluvní výkony předpisem; [...] Text podobného druhu nepředstavuje pouhou fixaci řeči, nýbrž má svou vlastní autenticitu. Je-li řeč jinak charakterizována tím, že ten, kdo ji poslouchá, jaksí proposlouchává skrze ni a je zcela zaměřen na to, co mu řeč sděluje, zjevuje se zde specifickým způsobem řeč sama.“ (Gadamer 2000: 26) Tento dekonstruktivistický tón ale vůbec neznamená nějaký ústup z pozic rozumění. Horizont smyslu nevylučuje písmo, naopak expanduje mimo prostou intenci: „Slovní hříčky nejsou jen hrou vícepolohovosti či polyvalence slov, z níž se utváří básnická řeč – ve slovních hříčkách se naopak proti sobě navzájem rozehrávají samostatné jednotky smyslu.“ (ibid.: 28) Hermeneutika se již nebaví o smyslu fenomenologicky, ale ontologicky: „Logos fenomenologie pobytu má charakter hermeneutiky, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, vystává vlastní smysl bytí [...]“ (Heidegger 1996: 54) Tady není příležitost „nerozumět“: „Pobyt se určuje jako jsoucno vždy z té které možnosti, kterou *jest*, a to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí. To je formální smysl skladby existence pobytu.“ (ibid.: 62) Mezi dekonstrukcí a hermeneutikou není tak velký rozdíl, jak by si Derrida možná přál, ale jeden zásadní, o který mu ve skutečnosti a právem jde, přece: „Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat může toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností

možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*. [...] pobyt vůbec je určen oním rysem 'vždy moje'." (ibid.: 61) Toto je vpravdě klíčový rozkol hermeneutiky a dekonstrukce. Dekonstruktivistická autenticita není nikdy „moje“, ale vždy ona vykloněnost k nepřítomnému Jinému: „Čas' nemůže být 'absolutní subjektivitou' právě proto, protože jej nelze myslet z ničeho přítomného, z přítomnosti přítomného jsoucna pro sebe a u sebe.“ (Derrida 1993c: 118) Všechny dekonstruktivistické znělky jsou v hermeneutice obklíčeny srozuměním: „Čím více vazeb smyslu a zvuku nám vstoupí do vědomí, tím hlouběji a hlouběji pronikáme.“ (Gadamer 2000: 32) Žádný text by dle Gadamera ale nedošel zjevu, kdyby „celek řeči takříkajíc nedržel pohromadě [...] jako útvar smyslu.“ (ibid.: 27) Gadamer nikde nepochybuje o nároku hermeneutického rozumění na univerzalitu. Toto rozumění totiž není počinem substanciálního subjektu vůči předmětům svého vědění, ale neustále se re-konstituující hermeneutické situace, stále dynamického horizontu. A i když Gadamer prohlásí: „Být dějinný znamená nikdy nedosáhnout sebevědomí“ (Gadamer 2010: 265), zůstává tato „nedosažitelnost“ potenciálně autentická - „vždy moje“. Gadamer, inspirován třetím impulsem: platónským dialogem a aristotelskou etikou, vypracovává populární splývání horizontů. Bez hrozby střetu s dekonstruktivistickými námitkami o konfrontaci přítomného a cizího horizontu Gadamer píše: „Ve výkonu rozumění se děje skutečné splývání horizontů, které zároveň s rozvrhem historického horizontu provádí jeho zrušení. Kontrolovaný výkon takového splývání označujeme jako bdělost dějinně působícího vědomí.“ (ibid.: 269) To je čistá represe.

Přestože se hermeneutika kategorií rozumění pokouší o kritiku klasické racionality, nedokázala se bezezbytku odpoutat od základního rozvrhu evropské metafyziky. Koncept horizontu substanciálně vědomé Já spíše rozdrobil v jakési předrozumějí struktuře, která však stále udrží dostatek rozvahy, aby plně kontrolovala harmonii svého dialektického dění. Nosné hermeneutické položky horizont a rozumění s sebou stále nesou představu jakéhosi důvěrného a vstřícného prostoru, v němž má „našinec“ k otázkám „uvnitř“ rozhodně smyslu-plnější hlas než kdokoli „cizí“. Gadamerova dobrá vůle porozumět skrývá jakési přehlížení nezařaditelného, alternativního, subverzivního, stírá neredukovatelnost individuálních rozporů, jejich

konečnou nepoddajnost smyslu, odsouvá moment nerozumění jako skutečně primární stimul a výzvu lidské sebereflexi.

Gadamer oponuje: „Když jsem napsal větu: 'Bytí, kterému lze porozumět, je řeč', bylo v tom obsaženo, že tomu, co jest, nelze nikdy porozumět úplně.“ (Gadamer 2000: 9) Pokud říká, že můžeme rozumět i našemu konečnému nerozumění, pak hermeneutikou stále probleskuje rozvrhující ambice, která odlišnost bude vždy nazírat s despektem, příznakem zoufalství, blázna utluče zákonem.

Mezi hermeneutikou a dekonstrukcí nejde o slovíčkaření a drobné odchylky při společné věci. Derridovi nestačí říci, že i on chce vposled rozumět (Grondin 1997: 172), že i jeho *Gramatologii* „lépe rozumíme až po několikerém čtení.“ (Zima 1998: 330) Podobně nelze mezi diferencí a výraz vkládat jakési „pre-artikulované pole“ jakožto ještě ne-ideovou a ne-strukturální tendenci, které krotí nepředvídatelnost stop zatím „pouze jednotícím laděním“ a které budou výrazům „jejich jednotícím horizontem.“ (Ajvaz 2007: 19)³⁸

Poměr člověka k Ā je vztahem, ale ne vztahem rozumějícím. Dekonstrukce se nesmí nechat omámit tímto rozumějícím panstvím a opovrhnout všemi parentálními sklony, každému smyslu vmést před zrak nepřítomnost jeho vlastního poukazu. Co však zní možná překvapivě – stejný zisk z této rebelie se nabízí i literární hermeneutice.

Fenomenologická norma literární vědy

Není pochyb o tom, že vliv fenomenologie na především kontinentální literární vědu 20. století se dá nazvat paradigmatický. Proces kontrolovatelného konstituování významu a smyslu určil mantinely literárněvědné hry. Tragikomika spočívá v tom, že ač literární věda pojednává o psaném textu, aplikuje pod fenomenologií vzorec promluvy, přítomného významu, tedy bytostně neliterárního diskurzu.

Tak může v klíčové pasáži *Uměleckého díla literárního* dojít Ingarden k následujícímu závěru a zvýraznit kurzívou nejhlubší přesvědčení: „při četbě a při

³⁸ Ajvazova interpretace dekonstrukce se diplomaticky snaží nalézt přijatelný kompromis mezi počinem praktikujícího autora a autonomií diference. Svést tuto bitvu je nejvlastnějším úkolem spisovatelství a sémantický optimismus téměř povinnou výbavou.

estetickém chápání díla čtenář obvykle *jde nad* to, co je přítomno čistě v textu (případně textem rozvrženo), a znázorněné předměty si v různých ohledech *doplňuje*, takže se aspoň některá z míst nedoučenosti odstraňují a při tom se ostatně často vyplňují takovými charakteristikami, které nejenže text nestanoví, nýbrž ani se neshodují s předmětnými momenty textem pozitivně určenými.“ (Ingarden 1989: 254) Rozlišení mezi intencionálním předmětem a aktem je poslušno anticko-křesťanské touze „ven z řeči“, z textu. Přistupuje na jazyk jako řecký depozit nebo křesťanské tělo odkazující k tvaru věci či duchu, hledá garanta látky. Analogicky je dílo nikoli „pozitivním“ artefaktem, ale tvarem výsledného selekčního procesu: „Neboť není dán samotným textem, vychází ze setkání psaného textu a individuální mysli čtenáře, jež je formována individuální zkušeností a má své vlastní vědomí, vlastní charakter.“ (Iser 2002: 111) Fenomenologie završuje dlouhodobý vývoj lidské sebereflexe a plní řecký sen člověka o sobě samém.³⁹

Přece právě řeckým tázáním strukturuje filozofie nový svět, bortí tradiční mýtus a z přítomného zakládá novodobé individuum. Vědomí má být výrazem svobody. Tento pohyb je naší civilizaci zcela srozumitelný, představuje její mimetický vzorec, vždyť: „Zdrojem identity nás moderních Evropanů je ale také kritická kultura, osvícenská kritika všech náboženství, která tradice boří jako nerozumnou minulost a považuje za legitimní jen to, co lze obhájit v argumentujícím dialogu se svobodnými lidmi.“ (Bělohradský 2009) Sekularizace a její pojetí osvobození konstituuje soudobou reflexi světa: „specialisté na náboženství popíší bídu smrtelné existence člověka a pak mu, zstrašenému, nabídnou východisko – skok do víry ve všemocného Boha, kterého si může přivolávat na pomoc proti všem nepřátelům a všem úzkostem. Sekularizovaný člověk ale neustoupí před specialisty na náboženskou útěchu, odpoví jim: Ano, vím, jsem smrtelný, třtina větrem zmítaná, ale přijímám takový úděl za svůj, nechci z něj uniknout.“ (ibid.) Skutečně věc stojí tak, že se buď nechám zmást spekulativním duchařením, nebo zůstanu sekularizovaným českým Honzou, který ví, že jedna a jedna jsou dvě? Jak se liší tito „specialisté na náboženskou útěchu“ od ekonomů a politiků,

³⁹ Gadamer na popud Heideggera, kterého fascinovala antická sounáležitost slov s činy a věcmi, vypracoval habilitační práci s názvem *Platos dialektische Ethik* (1928). Gadamer v práci dokazoval, že „metoda fenomenologické deskripce je i při zkoumání antických textů nejen zcela oprávněná a použitelná, ale dokonce přínosnější a produktivnější než metoda geneticko-historická“ (Hroch 2000: 447).

kteří z odloučené mlhoviny svých expertních systémů (srov. Giddens 2010: 31-33) hlásají bídu mého žití? Sekularismus není automat na rozum. Není úkolem člověka spíše vylomit dveře všech kabinetů, v nichž „Oni“ uvažují o mně, o mém „Ty“? To znamená vylomit dveře bezčasí, předmětnosti.

Avšak sekularizovaný člověk anti-náboženským automatismem radikalizuje řeckou redefinici času, adoruje kult přítomnosti, je pro něj zcela nepochopitelné, proč by se měl zajímat o něco, co přesahuje vteřinu jeho zrození (za to považuje den porodu) a zániku (ukončení fyzických funkcí těla).⁴⁰ Z takto vyprofilovaného individua, cenného svým krátkým životem, zaměřujeme svět, a to konkrétní osvobozovací metodou - interpretací. Tak jako ontologie je možná pouze jako fenomenologie, podobně sekularizovaná svoboda má formu interpretace, která se opírá o předmětně pojatou arbitrérnost znaku.

Interpret (ovladatel hermeneia) je v Řecku ten, kdo dokáže vyložit smysl textu, přičemž problém srozumitelnosti vzešel z časového odstupu autora a čtenářů (což v řeckých mírách znamená rozestup ontologického charakteru). Po vzoru zprostředkovatelského boha Herma vykoná interpret to, co říká doslovný smysl výrazu *interpres*. „[...] znamená toho, kdo skáče do řeči a ´mluví mezi´, a má tudíž zprvu prafunkci tlumočnicka, jenž stojí mezi mluvčími různých řečí, a tím, že mluví mezi nimi, přivádí je, oddělené, k sobě.“ (Gadamer 2000: 24) Jak uvedeno, hermeneutické „přivádění oddělených k sobě“ znamená božské, vzdálené, jinaké artikulovat, formulovat a snést přítomnému vjemu, neboť ten je relevantní, poslední instancí. S transcendentální subjektivitou i hermeneutickým rozuměním je nerozlučně spjata aplikace jako přivlastnění.

Jestliže je zvěst o Kristu podřízena helénismu v tom směru, kdy „Ježíš se vymyká z lineárního řetězce značení a dělá ze sebe nejzazší naplněný znak“ (Handelman 1982: 90), pak tím vzniká vcelku zákonitý koridor, na jehož konci bude stát interpret stvořený dle obrazu svého Transcendentálního signifikátu, tedy příslušník jako potence svého aktu, nutně vyztužený sebevědomým, které odřeže všechny jemu zaclánějící větve, aby osvobodil ne toho, kdo je třtina větrem zmítaná, ale toho, kdo říká ono „ano, **vím, jsem** třtina větrem zmítaná...“, což není nikdo jiný než „přítomnost´ cogita se sebou samým,

⁴⁰ Velmi trefnou kritiku moderního subjektivismu srov. Lipovetsky 2008 a zvláště LASCH 1991.

vědomí, subjektivita, spolupřítomnost jiného a sebe, intersubjektivita jako intencionální fenomén ega atd.“ (Derrida 1999: 21) Sekularizace není kritikou náboženství, je vytěsněním a nekompromisním obsazením jejího prostoru, náboženskou substitucí. Náboženské atributy sekularizovaného Já jsou k nerozeznání od tvrdé dogmatiky nejtemnějšího křesťanství.

Vyrojení interpretačních metod jako typický projev moderní literární vědy evokuje respekt k mnohoznačnosti, pluralitnímu myšlení, solidaritu. Avšak pod rouškou polysémie, ve skrytu své netělesné „duše“, prahne každá interpretace po autenticitě „vždy mého“. Ve svých rozmanitostech vyvěrá model interpretace z jednoho pramene. Jedna od druhé se liší pouze jinou variací „rozumějícího“ intencionálního aktu, jinou strategií dobývající ucelený zdroj významotvorby. „Přes rozdělení teologie a hermeneutiky v 18. a 19. st. interpretační teorie a zvláště literární kritika pokračuje v myšlení o literárním a metaforickém jazyku ve způsobu řecké ontologie a její křesťanské extenze.“ (ibid.: 15-16)

V rámci tohoto rozvrhu se pohybují (a vlastně jinak ani nemohou) i dvě nejvýraznější česká pojednání o interpretačních metodách⁴¹. *Literární estetika* Petra V. Zimy může rozvinout jakousi stupnici mezi estetikou výrazu, nezainteresovanosti, nepojmovosti ztělesněnou Kantem a estetikou významu, účelu, pojmu reprezentovanou Hegelem. Do napětí mezi těmito dvěma filozofy se autorovi podaří zakomponovat soustavu stávajících interpretačních žánrů. I přes nápaditou filozofickou kostru může být vznesena pochybnost, zda třeba právě Derrida, zřetelně protihegelovský, je prokantovský. Nejsou Kantova čtyři kategoriální určení estetického soudu zcela neaplikovatelná na východiska dekonstrukce? Například čtvrté, nutnost zalíbení, založená na předpokladu všeobecného souhlasu jako objektivní nutnost vkusového soudu (srov. Kant 1975: 77). Není už podstata vší Kantovy estetiky jako svobodné hry poznávacích sil mohutným přitakáním autonomnímu subjektu?

Diskutabilní je dle mého názoru i způsob, kterým chce Zima v závěru knihy otevřít kritickou literární vědu ostatním odvětvím a rozvinout interdiskurzivní a interkolektivní dialog: „vycházím totiž z toho, že oblast předmětu literární vědy značně

⁴¹ Práci Michala Peprníka z roku 2000 *Směry literární interpretace XX. století* je možno považovat spíše za studijní skriptu.

přesahuje literární text a zahrnuje systém literární komunikace jako celek: literární trh, nakladatelskou činnost, čtenářské skupiny a jejich ideologie, knihovnictví, literární hnutí a literární kritiku a také literaturu v médiích.“ (Zima 1998: 368) Proti tomuto úsilí staví Zima negativní a textocentrické estetiky - pozdního Adorna a Derridu: „místo aby literární vědu k sociálním vědám jako sociologie, sémiotika nebo psychologie terminologicky a metodologicky připojily, oddělily by je. [...] Integrace literární vědy do sociálních věd se nejspíše podaří tehdy, když literárněvědný dialog bude chápán jako alternativa k parataxi a dekonstrukci.“ (ibid.) Není možné vidět problémovou asimilaci Adorna a Derridy do dialogické „harmonie“ právě pro jinakost, jíž reflektují klasickou anticko-křesťanskou kulturu? Není Adornova negativní dialektika bez konečné syntézy, bez hegelovského aufhebung, podobně jako Derridovo vystavení diseminace pro požadovanou dialogičnost přínosnější než literární věda spěchající bez striktní sebereflexe vstříc psychologii, sociologii, médiím? Nemá se věc spíše tak, že každá věda potřebuje prolínat intervaly jakoby autonomní, zažívat šok ve vlastním lůně, s mezioborovou konfrontací? Nepomůže nyní literární hermeneutice, pokud odmítne výtvarky hermeneutiky filozofické, a zeptá se sama sebe co možná nejasociálněji a nedialogicky, co chce a jaké má možnosti?

Kniha Petra A. Bílka *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu* (2003) předloží ve svém úvodu trefný rozbor toho, jaké ztráty pojem interpretace utrpěl: „Namísto úkolu nalézt, co v textu **je**, si literárněvědný přístup klade cíle skromnější: pozorovat, jak je významové dění v textu utvářeno, jak se s různými čteními a přístupy proměňuje, jak lze k textu přistupovat a jak jej lze vnímat.“ (Bílek 2003: 17) Dokonce je výslovně řečeno, že tradiční přístup interpretaci „zkresluje a zjednodušuje především tím, že vytváří představu, že takové 'sdělení' je zcela pod kontrolou obou účastníků [...]“ (ibid.: 15). V dalších částech knihy pak následuje „určitý výčet ani ne tak pojmů, jako spíše **pojmových konstruktů** a jejich fungování; [...] proto, že **mohou být užitečné**.“ (ibid.: 18) A vskutku následuje výčet interpretačních metod a jejich název je doprovázen zdrojem významotvorby, oněmi variacemi intencionálního aktu, do nějž míří: autor, text, čtenář: např. u formalismu – text jako produktor literárního významu, psychoanalýza – všechnu moc recipientovi, Hirschova hermeneutika - autorský záměr jako interpretační filtr apod. V závěrečné kapitole jsou

prezentovány soudobé koncepty teorie interpretace, zejména K. M. Newton a Iser, jejichž závěry jen v tichosti potvrzují dominující vzor: fenomenologický rozvrh ontologie. Jakoby na okraj je uvedeno: „Nejsou vyslyšeny hlasy volající po eliminaci role interpretace jako takové (S. Sontag(ová), ale zároveň také žádný z interpretačních konceptů už nemá váhu kanonického, obecně východiskového přístupu.“ (ibid.: 116) Domnívám se, že nosným tématem současné literární hermeneutiky, ale i samé literární vědy musí být eliminace role interpretace, respektive reinterpretace pojmu interpretace, destrukce jejího imitačního a překladového nutkání. „Novodobý styl interpretace je odkrytí a jak odkrývá, ničí; hloubí cosi 'za' textem a hledá sub-text jako pravdu.“ (Sontag 1986: 6) Výklad, jemuž nyní říkáme „interpretace jako taková“, je protiliterární.

Kniha P. A. Bílka je především, jak ostatně sám upozorňuje, výčtem, jakousi encyklopedickou prezentací stávajícího stavu. Ten v českém prostředí na této úrovni chyběl a bylo by naivní žádat reflexi, kterou práce sama neměla. Navíc se domnívám, že nejen kritika interpretací nedospěla k čirému pochopení svých vlastních důvodů (přecenění obsahu, na němž staví Sontagová, není tím posledním), ale že Bílkovy pasáže zejména z úvodu potvrzují teprve rodící se povědomí, co vlastně zbytnělá souřadnost interpretačních metod znamená a říká.

Literární hermeneutika musí zvrhnout stávající uspořádání literárněteoretického prostoru. Musí jít cestou přesně opačnou, ukázat, proč interpretace imitující celostní zdroj významu **mohou být škodlivé**. „V teorii lit. se v posledních 20 letech [psáno v roce 1982 – pozn. P. Ch.] klade důraz na ontologický rozměr textu, tedy na to, kde se význam textu vztahuje k sobě samému a k myslí čtenáře a kde se vztahuje k autorově záměru, k explicitním a implicitním tvrzením a čtenářské interpretaci textu.“ (Frye 2000: 259) Otázka, která by se ptala po alternativě či legitimitě takové ontologie, by byla nejvyš podvrtná a stejně tak nejvyš užitečná.

Potřeba interpretů je tak samozřejmá jako základní reflexe časoprostorové heterogenity (tady není tam, minulost není přítomnost, bůh není člověk), jako zrození individua z filozofického naléhání na mýtus. Zde je založeno novodobé interpretační nutkání - otevřená náruč každé nové interpretační metodě, která tak potvrzuje rozehranou partii, a ostražitost vůči kritice interpretací, neboť interpretace jako

správné paradigma a novověký typ racionality je ve své podstatě stejně nesnášenlivá vůči konkurenčním paradigmům, vůči příliš svobodnému osvobození, které by s ní nepočítalo nebo ji oslabovalo.

Aniž bychom se zamýšleli nad tím, co je to interpretace, odkud se vzala a jaké jsou jiné možnosti přístupu k uměleckému textu, sázíme na dostih „interpretačních metod“, jímž je ve skutečnosti nepřítomný a přece autentický rozměr řeči a prostor textu ukradený či spíše přímo na závadu.

Veškerá literární věda založená na fenomenologii se chová neliterárně. Tak jako Derrida rozebral fenomenologickou a strukturální sémiotiku, tak musí být dekonstrovány i pozůstatky logocentrismu v literární vědě, neboť literatura má mnohem vážnější dosah, než konstruovat plniče nedourčených míst či směřovatele horizontů. V tomto smyslu snad stojíme na prahu nového věku, v němž už interpretační metody nebudou prahnout po ontologii textu v podobě triumvirátu autor – text – čtenář, ale budou mapovat rozptýlené stopy transgrese předbíhající tyto tři složky.

Literární hermeneutika nemůže být interpretační metodou mezi jinými interpretačními metodami, protože se musí zarazit už u modelu interpretace, který pro jinou kulturu interpretací není, pro kulturu, která byla literární v absolutním smyslu. „Studium a interpretace jsou sférou *jako by*, kde diference je rozpoznána a udržena a nekolabuje *v je*, literalizována ve fyzickou přítomnost.“ (Handelman 1982: 92) Úkol literární hermeneutiky spočívá v takovém odkrytí řeči, které destruuje dichotomii literární – neliterární, literatura – poznání, fikce – realita, estetika – gnozeologie.⁴² Musí pochopit, že její cesta ven z paběrkování je pro-textová, že jejím úkolem není přiložit další model interpretace, ale naopak ukázat, proč se text interpretacím vzpírá, že ta jasně platná interpretace už neplatí, protože nestíhá sevřít jazykový kvas diferencí, že právě v tom tkví největší umělecká hodnota. Zkusit tu bláhovost slovy vysvětlit, proč nemůže být význam díla v ruce čtenáře, autora, proč ne textu a přece kudy protéká jeho zjevení, poselství.

⁴² Velmi inspirativní a nedocenená je Gadamerova revize Kantova estetického soudu vkusu, resp. problematizování vztahu nepojmovosti a pravdivosti umění jako sféry odloučené od poznání. K tomu srov. Gadamer 2010: 53-102; Gadamer 2003 17-36; Weinsheimer 1991: 41-63.

Co je to literární hermeneutika?

Poté, co dekonstrukce převrátila naruby příčinné souvislosti řeči a písma a usadila literární myšlení před mluvou, mění se zásadně nejen status literatury, ale i poměr literární a filozofické hermeneutiky. To v žádném případě neznamená, že by literární hermeneutika - jako vymezení se proti hegemonii filozofické hermeneutice - mohla prohlásit dekonstrukci za své pole. Na to je podstata literární hermeneutiky stále příliš nakloněná původní Hermově ambici: odkrýt skrytost.

Derrida ve jménu dekonstrukce může stále unikat limitům rozumění, ale v prostoru, který dekonstrukce vydobyla, jsou jakási jí samé ne zcela vlastní zákoutí. Právě jimi se může literární hermeneutika rozpomenout na autentickou tvořivost vtěleného slova, najít svou vlastní tvář. Domnívám se, že literární hermeneutika musí vedle dekonstrukce zopakovat stejný princip, dle něhož moderní křesťanství reinterpretovalo zvěst s ohledem na starozákonní odkaz.

Derrida, vzhledem k proudům, vůči nimž se vymezoval, vyprofiloval stopu diferance jako nepřítomnost nepřítomného. Přesto je nucen podotýkat, že mimo vztah ke konečnému je veškeré nekonečno ničím, ba dokonce: „Je-li odsunutá prezentace definitivně a nenávratně odepřena, neznamená to, že cosi přítomného je skryto nebo absentní; diferance nás uvádí ve vztah k tomu, co přesahuje alternativu přítomnosti a nepřítomnosti a co jako takové nutně nevidíme.“ (Derrida 1993b: 165) Derridova dekonstrukce pulsuje mezi póry přítomného a nepřítomného, přičemž diferance je jasně vychýlena k nepřítomnému. Literární hermeneutika musí z druhé strany opakovat otázku vtělených: jak může být nepřítomnost modifikována přítomností? V parafrázi Machovcova výroku o Ježíšovi bychom mohli formulovat nejzazší výzvu spisovatelství i čtenářství: literární tvorba musí být zvěstovatelem okamžitého nároku na člověka z hlediska diferance. Člověk musí nikoli „při“ čtení (tak jako autor při psaní) „porozumět“ nároku proměny já v Ty, ale skutečná literárnost rozmetá všechny kalkuly a rozvahy autorského i čtenářského já. Literárnost díla se musí pro autora i čtenáře stát trváním onoho prvorozeného Nic v mém já, musí jako v modlitbě překonat sám sebe:

hovořit se sebou, ač se ještě nemám (Trojan 2005: 383), objevit protějšek, s nímž je člověk „ve vztahu ještě dříve, než otevře ústa či uvede do pohybu svou mysl.“ (ibid.: 384) Umění písma nenahrazuje posvátné literárním, ale ono je samo transcendencí (Lévinas 2009b: 185).

Se vzpomínkou na Szondiho lze konečně říci: literární hermeneutika není ničím jiným než tím, co bylo kdysi její úlohou, totiž materiálovou naukou o interpretaci. Ovšem nutno dodat, že „materiál“ a „interpretace“ dekonstruktivistickým kontextem radikálně zvrátily své kognitivní postavení. Dekonstruktivní paradigma zcela mění roli literární vědy.

Ricoeur – rozumět si dekonstrukcí

Jestli někdo z tradičních hermeneutických pozic plně pochopil význam Derridovského obratu a jeho pozitivní důsledky pro literární hermeneutiku, pak je to Paul Ricoeur. Vedle neslučitelnosti dekonstrukce s teorií rozumění se však musí, pokud chce „nezradit své zdroje“ (Ricoeur 2000: 49), navíc vyrovnat s neliterárností a protiliterárností stávající hermeneutické filozofie. Činí tak s odzbrojující jednoduchostí – za centrální motiv hermeneutiky prohlašuje její nejstarší tezi: jak poskytnout exegezi, to jest pochopení textu, určité organon? (Ricoeur 1993: 174) Tím nechce rozvíjet nějaké sentimentální vzpomínky, ale poukázat na nerozpoznanou hloubku první hermeneutické otázky, na přítomnost nejmodernějších objevů o existenciálním dosahu hermeneutiky už v prvním zaváhání člověka před strukturou textu. Být materiálovou naukou o interpretaci není opozicí ontologii rozumění. V tomto omylu se jakoby na opačném pólu nese i Heideggerova přesmyčka, jíž otevřel rozumění cestu nikoli k poznání, ale k bytí. Nechal se ohromit vlastním objevem natolik, že ztratil z dohledu samotnou analytiku *dasein* a k ontologii spěchá „krátkou cestou“, „náhlým převrácením problematiky“, bez lingvistického a sémantického uvažování (Ricoeur 1993: 170-71). „Tyto problémy nejsou vlastně ve fundamentální hermeneutice brány v úvahu, a to zcela záměrně: tato hermeneutika není určena k tomu, aby je rozřešila, nýbrž aby je zrušila.“ (ibid.: 174) To, že pominutí analytiky pobytu je synonymní s vypuštěním

exegeze textu, je vskutku geniální return nejen filozofické hermeneutice, ale i dekonstrukci jako nepřítomnosti Nepřítomného.

Pro Ricoeura už není pravda a metoda, interpretace „explicitní formou rozumění“ (Gadamer 2010: 270), reflexe není „před“, „za“ ani „ve“ své lingvistické schránce, sémantika sama je reflexí. Toto je rána nejen pro jazykovědné katedry s jejich systematizujícími ambicemi, ale pro lidské ego jako takové, neboť „subjekt, který interpretací znaků interpretuje sám sebe, není již *Cogito*: stává se existujícím, jenž exegezí svého života odhaluje, že je postaven v bytí ještě dříve, než se klade a vlastní sám. Takto by hermeneutika mohla odkrýt způsob existence, který by spočíval veskrze v tom *být interpretován*. K ontologickým kořenům porozumění nás může přivést jedině reflexe, pokud se sama zruší jako reflexe. To se však neustále děje v řeči a díky pohybu reflexe.“ (Ricoeur 1993: 175)

Ricoeur nehledá nějaký diplomatický kompromis mezi hermeneutikou a dekonstrukcí, neohýbá rozumění dle nejnovější sémiotiky textu, ale rehabilituje hermeneutiku literaturou, aby vůbec mohl zůstat ve hře takový typ epistemologie, „kde se inteligibilita nasycuje pojmem smyslu.“ (Ricoeur 2000: 101) To, že k exegezi je třeba připojit „kritiku falešného vědomí; filozofie reflexe musí být pravým opakem filozofie vědomí“ a že „logika pak již není logikou formální, ale logikou transcendentální“ (Ricoeur 1993: 182), neznamená, že interpretace nemůže dostát svému opomíjenému potenciálu: bez sémantického úbytku si přivlastnit touhu být. Ricoeur nemusí vymýšlet novou hermeneutiku, stačí, když záběr té nejstarší vyjme z nánosů těch nových, a to zcela jednoduchým pohybem - redefinicí základních hermeneutických pojmů: rozumění, interpretace, smysl, odstup a přivlastnění.

Zní skoro děsivě, když Ricoeur v *Teorii interpretace* píše: „Osvojit si to, co bylo předtím 'cizí', zůstává konečným cílem celé hermeneutiky. [...] Interpretace se realizuje jako přisvojení, když čtení plodí něco jako událost, událost diskurzu, který je událostí 'ted'.“ (Ricoeur 1997: 122) To opět připomíná eskamotérství tradičních interpretů ontologického rozumění: „To zarážející, co činí text nesrozumitelným, má odstranit interpret.“ (Gadamer 2000: 25) Ricoeur konečně pochopil, že tím vskutku zarážejícím, co činí text nesrozumitelným, je prvně a vposled subjektivita čtenáře. „Na rozdíl od tradice *Cogito* a od úmyslu subjektu poznat sebe sama pomocí okamžité intuice, je

třeba říci, že si rozumíme výhradně tak, že provádíme velkou okliku po znacích lidství, které byly uloženy v kulturních dílech. [...] To, co se zdá být tím nejvzdálenějším protipólem subjektivity a co se díky strukturální analýze jeví jako pouhá textura, je *médium*, v němž jediném si můžeme rozumět.“ (Ricoeur 2004: 40)

Čtení jako událost není přisvojením autorského záměru nebo přitažení vzdáleného horizontu, ale otevření se dialektické konstituci řečového diskurzu. Tuto konstituci zakládá antiteze subjektu a predikátu: „Zatímco logický subjekt je nositelem singulární identifikace, to, co o subjektu hovoří predikát, možno vždy považovat za ‘univerzální’ vlastnost subjektu.“ (Ricoeur 1997: 24) Už v řeči je onen šev imanentního a transcendentního rozměru lidského myšlení a jeho zakoušením vzniká událost. Její neuchopitelnost chce překonat význam. „*Diskurz se realizuje jako událost, ale je chápáný jako význam.*“ (ibid.: 26) To není dle Ricoeura a v rozporu s Derridou ustupováním před dynamikou živlu řeči, ale „charakteristickým rysem samotného diskurzu.“ (ibid.) Avšak zatímco při mluvě to vypadá, že intence mluvčího a význam textu splývají, písmo vše mění. Litera je plnou manifestací diskurzu – zcela nepokrytě předvede, že vedle intencionálního aktu tvůrce existuje jakási sémantická autonomie textu, že autor se může cítit až „nepohodlně před obnaženou silou svého umění“ (Sontag 1986: 8), neboť ta je skutečným polem interpretace. Na scéně se tak objevuje zlomová otázka: co vlastně psaním zapisujeme? a co je sémantickým jádrem interpretace! Nyní jsme v samém lůně literárnosti a spolu s Derridou můžeme říci – v lůně myšlení vůbec. Předmětem literární hermeneutiky je idea myšlení v její originalitě. Skutečné literární umění musí při „svém“ intencionálním poukazu cítit v zádech alchymii tvůrčího slova a respektovat její převahu. „Mezi významem diskurzu a materiálním médiem se objevuje jakýsi zkrat.“ (Ricoeur 1997: 45) Zkrat, který se směje zbožštění rozumu, intencionálním aktům i sekulární svobodě svých autorů a čtenářů, který antická a křesťanská metafyzika považovala za defekt a jen několik málo „prokletých“ rozpoznalo jeho životadárnou hodnotu.

Zmíněný zkrat je sémantickou reakcí velkých textů, která má ten příznak, že vedle „věcné“, poukazové, ostenzivní reference literárního artefaktu dříve či později vyroste „reference druhého řádu“, která dle Ricoeura zruší řád první (Ricoeur 2004: 38). Domnívám se, že spíše popře jeho prioritu, každopádně zůstává jádrem literatury

a normou umělecké hodnoty sama možnost neostenzivní reference. Přesně k tomuto úkonu dle mého míří Sontagová a z těchto pohnutek pramení její tvrzení: „Náš úkol je odstříhnout (cut back) obsah, abychom mohli vidět celek.“ (Sontag 1986: 14) Jinými slovy řečeno: úkolem literatury je destrukce světa; proměna uskutečněná zrušením „onoho nejcharakterističtějšího ze všech objektů, ztrátou já.“ (Ricoeur 1993: 183)

V důsledku vytlačení literatury do tzv. volnočasového prostoru, do sekce zábavy a následkem zbožštění individua do prostoru alternativního, je nazývána neostenzivní reference druhého řádu fikcí. Jak lépe připravit odbytiště kulturního průmyslu, než prohlásit před svými odběrateli sémantickou autonomii, pohyb diferance či transcendentní logiku fikcí?⁴³ Je tu však jeden háček: „[...] subjektivita čtenáře dospívá k sobě samé jen tak, že je vyřazena, 'zneskutečněna', [...] je-li fikce fundamentální referenční dimenzí textu, není o nic méně fundamentální dimenzí subjektivity čtenáře. Jako čtenář nalézám sám sebe jedině tak, že se ztrácím.“ (Ricoeur 2004: 40) Jestliže nosným motivem Gadamerovy filozofické hermeneutiky je aplikace, osvojení, zrušení odstupu, přivlastnění cizího, pak motivem Ricoeurovy literární hermeneutiky je přivlastnění jako vyvlastnění a osvojení jako rozvinutí cizího ve vlastním. Tak jako Gadamer úspěšně rehabilitoval předsudek proti osvícenské racionalitě, tak Ricoeur rehabilitoval produktivitu odstupu proti Gadamerovi.

Vytěsnit literárnost ze společnosti je prvním předpokladem fungující totality. Problémem zůstává, že to lze velmi obtížně. O to hůře, když literární věda pochopí zvrát uvnitř hermeneutické filozofie, kdy filozofická hermeneutika již bez literární, bez sémantické autonomie textu, není myslitelná: „Nyní už můžeme tuto neostenzivní referenci pojmenovat. Je to druh světa, zpřístupněný hloubkovou sémantikou textu, objev, který má nesmírné důsledky pro to, co se obyčejně nazývá smysl textu.“ (Ricoeur 1997: 117) Syntézou reflexivity a sémantiky bude plně otevřen interpretační potenciál samotného interpretačního aktu. Pojem interpretace konečně prostoupí jasný důvod, proč se zbavit své imitační a intencionální zátěže, poplatnosti čemusi vyššímu, než je sám text jako dekonstruktivní, ale přesto autentický interpretační

⁴³ K tomu srov. ADORNO, Theodor W. 2001, ADORNO, Theodor W. , HORKHEIMER, Max 2009, zvl. kapitola Kulturní průmysl, Osvícenství jako masový podvod. HABERMAS, Jürgen 2000. Podstata tzv. refeudalizace je pacifikace literární veřejnosti, vytěsnění prostoru kritického myšlení (zvl. s. 108-124).

počin. Literární hermeneutika tak stahuje interpretaci z čistě autorských, textových či čtenářských pozic a rozvíjí její nové ustrojení: „interpretovat znamená jasné formulovat způsob bytí ve světě rozvinutého *před* textem (devant le texte).“ (Ricoeur 2004: 38) Tímto *před* se nemyslí romantické rozumění uložené v řeči a zpětně z ní dobývané, ale „nechat mluvit, abychom porozuměli původnějšímu slovu; vposledku to, oč interpretace usiluje je převrácení našeho vztahu ke slovu, v němž už nechci slovo pronášet, nýbrž jím být osloven.“ (Ricoeur 1993: 163) Takové *před* je oslovením mého Ty k vyjití do zaslíbené země.

Závěr

Prvotním motivem k započetí této práce byla velmi stručná otázka: co moderní literární věda myslí literární hermeneutikou? Jaké jsou – bavíme-li se o vědě – konkrétní metodologické nástroje, jimiž má vládnout? Zdálo se, že rozlišit mezi úspěšností či neúspěšností textu nemůže být nijak zvlášť složité. Otázka zodpovězena bude, nebo nebude.

Stále zřetelněji však vycházelo najevo, že metodologické selhávání je literární hermeneutice imanentní a že vágnost jejího soudobého konceptu má příčiny předbíhající jakýkoli vědecký diskurz. Rozuzlení nepřinese nějaká epistemologicky vyčerpávající norma, kterou by tato disciplína během svého historického vývoje zapoměla aktualizovat, a tím ztratila. Ani nemá cenu podstupovat anamnézu literárního a filozofického rozcestníku, k němuž v ontologizaci hermeneutiky došlo, a doufat, že se podaří literárnost dodatečně vmáčknot mezi již pasovaná levitující filosofémata. K pochopení literární hermeneutiky nutno překročit podvojnou nabídku klasického metafyzického diskurzu – logického důkazu nebo patetického bytí.

Moment, kdy člověka zarazil odkaz písemného záznamu, je bezprostředně spojen s impulsem, který založil novou bytost, bytost kritického souzení. Před textem se musel rozhodnout, jakou časovou strukturou bude poměřovat své možnosti. Literární hermeneutika je produktem epochálního zvratu – odklonem od vnějších Bohů k člověku a k Bohu vnitřnímu.

O to závažněji se jeví fakt, že tematizaci soudobé literární hermeneutiky provází již téměř „samozřejmé“ tápání, navozuje jakousi pietu s muzejním nádechem. Uchovat v encyklopediích její relikvie však není jen blahosklonným počinem dospělého člověka, ale především vinou. Vinou za neschopnost rozlišení právě té burcující otázky po přirozených příčinách světa, na nichž jsou nosníky literární hermeneutiky posazeny. Dokud člověk nebude schopen pozřít své já jako text, nemá nárok na zachování onoho progresivního druhu, o který Řekové, židé a křesťané každý svými cestami usilovali. Text je tkanivo, prvně tkanivo časové, vyvazující toto já-zde za hranice látkového – ne k duševnímu nebo duchovnímu, ale k fyzickému! Písmo je pobídkou člověku k pochopení věčnosti v nás jako principu fysis, o nic víc v literární hermeneutice nejde.

Nemohoucnost literární hermeneutiky je nemoc z archetypu, metafyziky, vědění, rozumu. Slovník naší vědecké racionality sytí infekce předmětného myšlení (toto je dobro, toto je zlo, tady tělo, tam duše, tady znak, tam význam, tady věda, tam umění, světlo, tma), a proto nevíme, co je to literární hermeneutika. Toto nevědění je součtem trojí metafyzické krize, jíž kritické souzení prošlo, trojí petrifikace slova - v Logu, Zákoně a Těle. Literární hermeneutika musí ukázat, co vlastně selhává, co mělo být jakožto nový druh člověka založeno. Proto se „definicí“ literární hermeneutiky stává kulturně paradigmatický rozbor tří střetnuvších se civilizací.

Nebylo by však možné uskutečnit takovou neontologickou a neepistemologickou výpravu za literou, kdyby stávající stav kritického myšlení nebyl na něco podobného připraven. Filozofie nenechala samu sebe prorůstat „jinými kulturami“, diseminacemi či zjeveními proto, aby využila cizích nástrojů, jimiž by ukázala, jak hluboce lze vnímat vztah písma, světa a sebe, nástrojů, které tzv. západní racionalita, neliterární či antiliterární, nemá, ale především proto, aby bylo odhaleno, že toto „jiné“ je srdcem „vlastního“, že můžeme ve jménu rozumu tisíce let abstrahovat od těla, znaku, proměny, situace, a přece se nedokážeme zbavit nepředvídatelné signifikace vlastního příběhu, která vedle a navzdory našim intencím a přáním už vždy vypráví a klíží všechno racionální zření. Tímto příběhem je řeč.

Novodobá filozofická reflexe má podobu smíření s příběhem, s narativním myšlením a jeho heslo zní „linguistic turn“. Zvláště tři „filozofové obratu“ reprezentují ono ohlédnutí se rozumu za řečí, logu za slovem a návrat k němu: Husserl tzv. *Lebensweltem*, Wittgenstein *Filozofickými zkoumánými* a Heidegger svým „Kehre“. V momentu, kdy racionalita vzdává své separační tendence vůči řeči, metafoře, jinakosti, obléká samu sebe do nového roucha, vzdáleného metodické kontrole a očekávatelnosti: „Je však možný i jiný výklad slova ‘racionalita’. Podle tohoto výkladu být racionální znamená spíše být ‘rozumný’ než ‘metodický’. [...] V tomto smyslu slovo ‘racionální’ znamená něco jako ‘civilizovaný’, ne ‘metodický’. Rozdíl mezi racionálním a iracionálním nemá potom nic společného s rozdílem mezi vědou a uměním.“ (Rorty 1991: 195-196)⁴⁴ Domnívám se, že jedině na této transformaci racionality mohou být vysvětlovány obrysy literární hermeneutiky a že tento přerod rozumu dovoluje chovat

⁴⁴ Přeloženo ze slovenštiny.

se pod hlavičkou (literární) vědy antimetodicky a obrátit pozornost právě ke střetu kultur.

V jistém smyslu lze vnímat tento vpád řeči do filozofie jako završení jakéhosi kruhového pohybu, vypořádání se se zbytky tradiční metafyziky a opravdové naplnění řecké, židovské i křesťanské demytizace světa: „Když došlo v helénismu ke střetnutí židovské a později křesťanské tradice s řeckou kulturou a zejména myšlením, začalo jedno z nejpozoruhodnějších období světových dějin; dnes stojíme na jeho konci.“ (Hejdánek 1990: 100) Nejsem si však vůbec jistý, zda je ve všeobecném ale i odborném povědomí, čeho konec hrajeme a zda jsme zralí ukončení mytologie a „klasické“ metafyziky. Modernímu člověku se možná podařilo vysmát se náboženskému dogmatismu a dětinskosti sapienciálního myšlení, avšak nikoli z perspektivy demytizace, nýbrž z perspektivy sebedanosti sekulárního Já, opět tak nefyzického, toužebně nesmrtelného. Jenže metafyzika nemůže rozkládat metafyziku, může ji jen vytěsnit jako konkurenční paradigma. Jsme vůbec schopni nikoli završit a ukončit, ale aspoň pochopit prvotní pohnutky Řeků, židů a křesťanů? Není sekulární Já spíše naprosto zmatené z toho, že smrtí Boha, zplynováním žida, zkonzumováním Ježíška a zelektronizováním řeči nemá partnera k dialogu, prostředek odstupu a růstu?

Téma literární hermeneutiky je tak inspirativní proto, že dominující nástroje filozofie a vědy ho nemají čím uchopit, že jaksi vlaje jako záclona z jedoucího vlaku a přitom původ této přebytnosti bezprostředně nahrává potřebám zmíněné transformace racionality, která nejenže přimknutím k řeči literární hermeneutiku jakýmsi obloukem vrací do hry, ale poukazem na absenci její definice či spíše tematizace realizuje potřebu sebe samé. Rozumnost jakožto civilizovanost a řečovost kutá nové sluchovody lidskému subjektu a literární hermeneutika je jejím vděčným vyjádřením. Literární teorie tak může nejen posunout zaběhlý status literárního i humanitního vědění, ale zkoumáním reflexivního myšlení veškeré epistemologické přihrádky ignorovat.

Vysvětlit podstatu literární hermeneutiky není možné prostřednictvím klasické vědecké metody, ale spíše baladou o trojím vzestupu a pádu tvůrčího slova.

Řecké pojmové myšlení nastolilo jako nutnou výbavu kritického občanství subjekt-objektovou formální logiku, zdánlivě prostou všech kulturně determinujících

vlivů. Podstatou jejich revoluce byla taková redefinice času, v rámci níž bylo možno oddělit situační od trvalého, a především tento poměr racionálně zkoumat. Geometrie přirozeného světa fungovala jako lampa, která při správném nastavení osvítilo neviditelné ve viditelné, odkryje plně přítomné nejzazší jsoucno – pohybující, ale samo bezčasé. Archetyp, přizpůsoben všetečné kritice, zůstává na scéně. Kdo skutečně do důsledku přijal výzvu k demytizaci, ocitl se na periferii majoritní společnosti. Hérakleitos je „temný“, protože žádá proměnu vědomého v řečové, v to stále plynoucí, protékající mezi hmotou a ideou, což odporuje nejvyšším výdobytkům logu jako racionality. Naše společnost však jen pozvolna rozpoznává v Aristotelovi – guru moderního vědění – recidivu mýtu a teprve objevuje skutečnou šíři řecké „metanoia“. Po radikálních inovacích moderního filozofického myšlení můžeme s Hejdánkem o tzv. klasické metafyzice prohlásit: „Vcelku lze říci, že tento řecký zápas byl hlubokým, ale neuvěřitelně produktivním omylem.“ (ibid.: 135)

Zvláštností hebrejské racionality je smluvní základ, tedy kalkul, uznání protistrany, a to s transcendentem „Jsem, který jsem“, s dynamikou bez jména a tvaru. Autoři bible udivují prozíravostí, rozkrytím lidské přirozenosti a důvodem i způsobem, kterým ji překonávají. Velmi neúprosně diagnostikovali odlehčující archetypální sklony člověka a „reflexí exodu“ - obrácením mýtické časomíry jej vyslali vstříc budoucímu. Každý jedinec je nejdůležitějším aktérem příběhu o odmítnutí a objevu Boha. Dialektiku ztráty a nálezů však nepochopí, dokud nerozpozná, že živlem tohoto dramatu demytizace je řeč, že ona sama je člověku výzvou i trestem, živým oslovením i pouhým náboženstvím.

Křesťanská cesta není jen matematickým součtem, syntézou pojmového a moudrostního myšlení, ale jakési děja vu řeckého a židovského zázraku v multikulturním kontextu. Vtělení není zhmotnění Boha, literalizace či zteoretizování tvůrčího slova a metafory, ale zfyzičnění transcendentna, jiného ve vlastním. Transcendence - rozestup stvoření od Stvořitele, nesmí tuhnout v člancích Smlouvy, stejně jako teoretické myšlení se nesmí zastavit před tím, kým je myšleno. Revoluce vtěleného Slova je renovací dekonstrukce v pojmu. Sémantickou roztroušenost „Jsem, který jsem“ reflektují pravověrní nikoli vnějšími oběťmi či monosémizací, ale subjekt-objektovou distancí zruší tak, že diseminaci poslouchají v každém slově, k němuž se

nadechnou, s nímž se změní jejich tep, proudění krve. Vtělení je vyhocení vlády nad smrtí, stažením věčnosti a dekonstruktivních principů před zrak. Člověk již teď ví, proč „je“ přítomný v budoucích významech a zcela to mění jeho povědomí o sobě samém.

Literární hermeneutika v novém mezičase racionality stále připomíná jakýsi neuchopitelný závan vznášející se mezi filozofickou hermeneutikou a interpretačními metodami literární vědy. Úměrně s překonáváním metodologického poznávání se zvyšuje šance, že bude schopna vyjádřit opodstatnění své existence. Strategicky přínosné by bylo redefinovat zájem o řecko-židovsko-křesťanský střet nikoli jako „návrat“ k nějakému uzavřenému celku, ale jako způsob, jímž nejpřiléhavěji vyložit jádro stávajících pohybů a proměn filozofie. Vůbec se nejedná o návrat ke kořenům jako nějaká desekularizace, zahánění oveček do prolomených ohrad – Derridy k judaismu, Ricoeura k evangelíkům – ale o dobývání a revitalizaci původního impulsu, který založil nový svět, tzn. vytvořit takové kulturní klima, v němž bude opět srozumitelná výzva k překonání model. Derrida diseminací a Ricoeur vztahem události a významu navazují na zakládající touhu po přirozeném myšlení a fakt, že ji přesunuli na pole sémiotiky, je zřejmě opravdu příznakem vyvrcholení určitého myšlenkového druhu a posledním výrazem odmetafyzičtění Boha.

Toto obnažení však nedává člověku o nic větší záruky, než výrazy předchozí. Možná jde spíše o ozvláštnění než o obnažení, neboť boj se vede stále o totéž – o vyhazování mrtvol a nové vkládání setby do země. Výzva – to je skutečná podstata euroamerické tradice. Projevem zmíněné petrifikace slova v rozumu je koncept tradice jako vrženosti (Heidegger, Gadamer). Úkolem literární hermeneutiky a literatury vůbec je rozbít a převrátit podobné konstrukty, zrušit řeč jako existenciál vrženosti. Tradice ani řeč na nikoho nečeká. „Nedá se zdědit a pokud si jí chcete osvojit, vyžaduje to velké úsilí.“ (Eliot 1972: 108) Vždyť kdo z nás dokáže opravdu s radostí naslouchat roztrácení se vlastního vědomí ve slově? Probudit básníka?

Literatura:

ADORNO, Theodor W.

2001 *The culture industry: selected essays on mass culture*. London: Routledge

ADORNO, Theodor W. , HORKHEIMER, Max

2009 *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH

AJVAZ, Michal

2007 *Znak, sebevědomí a čas: dvě studie o Derridově filosofii*. Praha: Filosofia

ARISTOTELÉS

1937 *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter

1946 *Metafyzika*. Praha: Jan Laichter

1959 *Organon. II, O vyjadřování*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd

1978 *O sofistických důkazech: organon VI*. Praha: Academia

1996 *Poetika*. Praha: Svoboda

AUGUSTIN, svatý

2004 *Křesťanská vzdělanost = De doctrina christiana*. Praha: Vyšehrad

BALABÁN, Milan

1994 *Bojovníci a trpitelé*. Heršpice: EMAN

BĚLOHRADSKÝ, Václav.

Doba Ratzingerova. URL: http://www.multiweb.cz/hawkmoon/doba_rattingerova.htm
[cit. 2011-12-10]

BERKA, Karel

1959 „Aristotelova teorie soudu“ in ARISTOTELÉS: *O vyjadřování*. Praha: ČSAV, s. 5-21

BIBLE

1991 *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Česká biblická společnost

BÍLEK, Petr A.

2003 *Hledání jazyka interpretace: k modernímu prozaickému textu*. Brno: Host

BOUZEK, Jan – KRATOCHVÍL, Zdeněk

1994 *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové

BUBER, Martin

1969 *Já a ty*. Praha: Mladá fronta

CAPUTO, John D.
1997 *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press

ČERNÝ, Václav
1991 *O povaze naší kultury*. Brno: Atlantis

ČERVENKA, Miroslav – VÍZDALOVÁ, Ivana – SEDMIDUBSKÝ, Miloš (eds.)
2001 *Čtenář jako výzva: výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host

DAVIDSON, Donald
1978 „What metaphors mean?“ *Critical Inquiry* 5, 1, s. 31-47

DERRIDA, Jacques
1993a „Bílá mytologie“ in idem: *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967 – 72*. Bratislava: Archa, s. 196-276
1993b „Diferance“ in idem: *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967 – 72*. Bratislava: Archa, s. 146-176
1993c „Hlas a fenomén“ in idem: *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967 – 72*. Bratislava: Archa, s. 48-145
1993d „Signatura událost kontext“ in idem: *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967 – 72*. Bratislava: Archa, s. 277-306
1999 *Gramatológia*. Bratislava: Archa

DILTHEY, Wilhelm
Die Entstehung der Hermeneutik. URL: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/spdk/dilthey/wd-meneutik.html> [cit. 2011-12-10]

DIOGENÉS LAERTIOS
1995 *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna

ELIADE, Mircea
1993 *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Praha: OIKOYMENH

ELIOT, T. S.
1972 *Eseje*. Bratislava: Slovenský spisovateľ

ERASMUS ROTTERDAMSKÝ, Desiderius
2006 *O svobodné vůli = De libero arbitrio*. Praha: OIKOYMENH

FILÓN Z ALEXANDREIE
2001 *O stvoření světa; O gigantech; O neměnnosti boží: řecko-česky*. Praha: OIKOYMENH

FISHBANE, Michael A.
1996 *Judaismus: zjevení a tradice*. Praha: Prostor

- FOUCAULT, Michel
1994 „Řád diskursu“ in idem: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda, s. 7-39.
- FROMM, Erich.
1993 *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko
- FRYE, Northrop
2000 *Velký kód: (Bible a literatura)*. Brno: Host
- GADAMER, Hans-Georg
1999 *Člověk a řeč: (výbor textů)*, ed. Jan Sokol. Praha: OIKOYMENH
2000a „Filozofie a hermeneutika“. *Filozofický časopis*, č. 3, s. 439-444
2000b „Text a interpretace“. *Reflexe*, č. 21, s. 32
2003 *Aktualita krásného: umění jako hra, symbol a slavnost*. Praha: Triáda
2010 *Pravda a metoda I: nárys filozofické hermeneutiky*. Praha: Triáda
- GÁL, Egon – MARCELLI, Miroslav (eds.)
1991 *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa
- GIDDENS, Anthony
2010 *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství
- GILLES, Anthony E.
1993 *Lidé smlouvy: příběh věrnosti ve Starém zákoně*. Praha: Portál
- GILLMAN, Neil
2007 *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad
- GREISCH, Jean
1995 *Rozumět a interpretovat*. Praha: Filosofia
- GRONDIN, Jean
1997 *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH
- HABERMAS, Jürgen
2000 *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia
- HANDELMAN, Susan A.
1982 *The slayers of Moses: the emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*. Albany: State University of New York
- HEIDEGGER, Martin
1996 *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH
2008 *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: OIKOYMENH

- HEJDÁNEK, Ladislav
1990 *Filosofie a víra*. Praha: Evangelické nakladatelství
- HIRSCH, Eric D.
2003 „Objektivní interpretace“. *Aluze*, č. 2, s. 149 – 165
- HROCH, Jaroslav
2000 „Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie.“ *Filosofický časopis*, č. 3, s. 445-463
- ISER, Wolfgang.
2002 „Proces čtení ve fenomenologickém pohledu.“ *Aluze*, č. 2, s. 106-117
- INGARDEN, Roman
1989 *Umělecké dílo literární*. Praha: Odeon
- JAUSS, Hans Robert
2001 „Dějiny literatury jako výzva literární vědě“ in ČERVENKA, Miroslav – VÍZDALOVÁ, Ivana – SEMIDUBSKÝ, Miloš (eds.): *Čtenář jako výzva: výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, s. 7-38
- KANT, Immanuel
1975 *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon
- KARFÍKOVÁ, Lenka
1997 *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: OIKOYMENH
2006 „Patristická exegeze: Órigenés a Augustin“ in POKORNÝ, Petr et al.: *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, s. 244-267
- KARFÍKOVÁ, Lenka et al.
1994 *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice - Augustinus, Böethius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. Praha: Česká křesťanská akademie
- KLEMENT Z ALEXANDREIE
2009a *Stromata*. IV. Praha: OIKOYMENH
2009b *Stromata*. V. Praha: OIKOYMENH
1994 „Chvála gnóse“ in KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Evangelium pravdy*. Praha: Herrmann a synové, s. 102-106
- KOMÁREK, Stanislav
2008 *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*. Praha: Academia

KOVÁŘ, František

1996 *Filosofické myšlení helenistického židovstva*. Praha: Herrmann a synové

KRATOCHVÍL, Zdeněk

2006 *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann & synové

1994a *Evangelium pravdy*. Praha: Herrmann a synové

1991 *Prolínání světů: středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky*.

Praha: Herrmann a synové

1994b *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. Praha: Česká křesťanská akademie

KŘÍŽ, Antonín

1946 „Úvod“ in ARISTOTELEŠ: *Metafyzika*. Praha: Jan Laichter, s. 2-33

KULKA, Tomáš

1994 „Jak metafora vytváří své divy“. *Filozofický časopis* 42, č. 3, s. 403-420

KUSHNER, Lawrence

2005 *Na tomto místě byl Bůh a Já, já jsem to nevěděl: nacházení Já, spirituality a nejvyššího smyslu v židovské tradici*. Praha: DharmaGaia

LASCH, Christopher

1991 *The culture of narcissism: american life in an age of diminishing expectations*. New York: W.W. Norton & Company

LÉVINAS, Emmanuel

2009a „Bez identity“ in idem: *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 114-127

2009b „Etika a nekonečno“ in idem: *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 183-224

2009c „K obrazu božímu“ podle rabiho Chajima Volozinera“ in idem: *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 85-101

2009d „Zákon odplaty“ in idem: *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 131-133

2009e „Zjevení podle židovské tradice“ in idem: *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 64-84

2009f „Židovský způsob výkladu písma“ in idem: *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 48-63

LIPOVETSKY, Gilles

2008 *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor

MACHOVEC, Milan

1990 *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis

MATHAUSER, Zdeněk

2006 „Edmund Husserl“ in POKORNÝ, Petr et al.: *Hermeneutika jako teorie*

porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible. Praha: Vyšehrad, s. 284-305

MRÁZ, Milan

2001 *Smyslové vnímání a čas v Aristotelově filozofii*. Praha: Filosofia

NOVÝ ZÁKON

1947 *Nový Zákon*. Olomouc: Velehrad

NÜNNING, Ansgar (ed.)

2006 *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce - osobnosti - základní pojmy*. Brno: Host

PATOČKA, Jan

1991 *Sókratés: přednášky z antické filozofie*. Praha: SPN

1994 *Aristotelés: přednášky z antické filozofie*. Praha: Vyšehrad

PEPRNÍK, Michal

2000 *Směry literární interpretace XX. století: (texty, komentáře)*. Olomouc: Univerzita Palackého

PETŘÍČEK, Miroslav

1993 „Předmluva, která nechce být návodem ke čtení“ in DERRIDA, Jacques: *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, s. 7-30

PLATÓN

1979 *Dialogy o kráse*. Praha: Odeon

1994 *Kratylos*. Praha: ISE

POKORNÝ, Petr et al.

2006 *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad

PUTNA, Martin C.

2006 *Órigenés z Alexandrie: kapitola z dějin vztahů mezi antikou a křesťanstvím, nebo též, Pokus o pohled do tváře*. Praha: Torst

RICOEUR, Paul

1993 *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH

1997 *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa

2000 *Myslet a věřit: kritika a přesvědčení*. Praha: Kalich

2004 *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia

ROBINSON, John A. T.

1969 *Čestně o Bohu*. Praha: Mladá fronta

- RORTY, Richard
1991 „Veda ako solidarita.“ in GÁL, Egon – MARCELLI, Miroslav (eds.): *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, s. 193-208.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.
1977 *Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermacher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SCHUBERT, Kurt
1994 *Židovské náboženství v proměnách věků: zdroje, teologie, filosofie, mystika*. Praha: Vyšehrad
- SKALICKÝ, Karel
1997 *Hermeneutika a její proměny*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek
- SONTAG, Susan
1986 *Against interpretation: and other essays*. New York: Octagon Books
- SZONDI, Peter
2003 *Úvod do literární hermeneutiky: studijní vydání přednášek*. Brno: Host
- TRESMONTANT, Claude
1970 *Bible a antická tradice*. Praha: Vyšehrad
- TROJAN, Jakub S.
2005 *Ježíšův příběh - výzva pro nás*. Praha: OIKOYMENH
- VERNANT, Jean-Pierre
1993 *Počátky řeckého myšlení*. Praha: Institut pro střeoevropskou kulturu a politiku
2004 *Hestia a Hermés: studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha: OIKOYMENH
- VEYNE, Paul
1999 *Věřili Řekové svým mýtům?: esej o konstitutivní imaginaci*. Praha: OIKOYMENH
- WEINREB, Friedrich
1994 *Znamení života: hebrejská abeceda podle židovské tradice*. Praha: Česká křesťanská akademie
- WEINSHEIMER, Joel
1991 *Philosophical hermeneutics and literary theory*. New Haven - London: Yale University Press
- ZIMA, Peter V.
1998 *Literární estetika*. Olomouc: Votobia