

ARCHEOLOGIE SUBJEKTU

Rozhovor Henriho de Monvalliera s Alainem de Liberou¹

Alain de Libera se právě pustil do rozsáhlého projektu s názvem *Archeologie subjektu*, jenž by měl nakonec čítat čtyři nebo pět svazků. První dva svazky pojmenované *Zrození subjektu* a *Pátání po identitě* již vyšly v nakladatelství Vrin.² V následujícím rozhovoru se Alain de Libera vrací k důvodům, jež ho přiměly pustit se do tohoto podniku, hovoří o archeologické metodě a způsobu, jakým by chtěl ve své práci obnovit otázku subjektu ve filosofii.

První otázka, kterou bych ti rád položil, se týká pojmu archeologie. Domníváš se, že jde o nový pojem a novou metodu? Vzpomínám si na jednu z tvých předchozích knih, Rozum a víra,³ která již nesla podtitul Archeologie jedné krize od Alberta Velikého po Jana Pavla II. Mohl bys nám říci, co tě k tomuto pojmu a k této metodě dovedlo?

K archeologické metodě mě dovedla zvláštní povaha prvních dokumentů, s nimiž jsem pracoval: šlo o středověkou logiku. Z období, jež mě zajímalo, tedy z konce dvanáctého a začátku třináctého století, jsou tři čtvrtiny korpusu logických textů anonymní. Jedná se o tzv. *sophismata*, tzn. o logické hlavolamy, které mají ilustrovat určitou obtíž. Například v oblasti sémantiky či propoziční syntaxe jde o problém „prázdné reference“: jak může být pravdivá propozice, jež se k ničemu nevztahuje? Třeba propozice „Caesar est homo“, „Caesar je člověk“, která je pro některé pravdivá, ačkoli je Caesar mrtev, pro jiné nikoli, či „Omnis Chimaera est Chimaera“, „Každá Chiméra je Chimérou“, která je pro

¹ *Entretien avec Alain de Libera. Autour de l'Archéologie du sujet*, in: *Actu Philosophia*, 4. ledna 2009, url: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Alain-de-Libera-autour-de-1>, navštíveno 18. dubna 2018. – Pozn. překl.

² Vedle dvou uvedených svazků (A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, *Naissance du sujet*, Paris 2007 a týž, *Archéologie du sujet*, II, *La Quête de l'identité*, Paris 2008) autor již publikoval také první část třetího svazku: *Myšlenkový akt. Dvojí revoluce (Archéologie du sujet, III/1, Acte de penser. La double révolution*, Paris 2014). – Pozn. překl.

³ A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris 2003.

některé pravdivá, ačkoli žádná Chiméra neexistuje, pro jiné nikoli, atd. *Sophismata*, která nesmíme zaměňovat se sofistmaty, byla jakožto námět pravidelných universitních diskusí analyzována ve velmi rozmanitých typech teoretických pojednání (*Regulae solvendi sophismata*, *Distinctiones sophismatum*, *Abstractiones*), přičemž velká část inovací ve středověké logice je spojena právě s praktikováním *sophismatu*.

Když jsem se na začátku své kariéry jako historik středověké logiky setkal se souborem těchto textů bez uvedeného autora, data – jiného než 13. století – a místa vzniku – jiného než pařížská universita –, bylo mým prvním úkolem tyto texty uspořádat a učinit srozumitelnými. Jinými slovy, bylo třeba, abych pro tyto texty – které, byť bez autorů, jimž by je bylo možné připsat, na sebe vzájemně reagovaly –, vytvořil relativně platnou chronologii a pokusil se je přiřadit. Odtud pochází myšlenka archeologie.

Chápeš pojem archeologie ve foucaultovském smyslu? Jakým způsobem sis ho osvojil, resp. jak sis ho přizpůsobil?

Řekl bych, že jsem tento pojem vztahoval k určitému *diskursu*, v němž se pod jinými označeními setkávaly rozmanité, tehdy vznikající disciplíny: filosofická sémantika, filosofie jazyka, diskusní logika, teorie – performativních – řečových aktů a mnoho dalších. Otázka, kterou si historik logiky, či čehokoli jiného, klade, zní: „Čeho dějiny píšou?“ V mém případě bylo zřejmé, že nebudu psát dějiny nauk či neznámých autorů – kromě pana Quidama, největšího logika středověku, nehasnoucí *guest star*, již ohlašuje věta *quidam dicunt*, „někteří říkají, že“ –, nýbrž pouze dějiny tezí a argumentů zachycených v určité síti: jde o jedinou stále ještě dostupnou skutečnost. Můj úkol pak spočíval v tom vytvořit určitou *zápletku*, jejímiž protagonisty by nebyly osoby, nýbrž pojmy, problémy, pravidla a argumenty (k myšlence *zápletky*, kterou si vypůjčuji od Paula Veyna, se ještě vrátím). Abych to mohl provést, nečerpal jsem ani tak z metod ve vlastním smyslu archeologických, jako spíše z metod uplatňovaných v klasické filologii nebo při publikaci kritických vydání. Pokud vydáváte starověký či středověký text, musíte rekonstruovat jeho rukopisnou tradici, musíte sestavit *stemma*, určitý rodokmen, na základě rozdílů – chyby, jež *oddělují* – a podobností – chyby, jež *spojují* – vyskytujících se napříč různými vzorky „téhož“ textu. Jakmile je tato klasifikace hotova, lze obvykle posoudit odlišná čtení a navrhnout verzi nejvíce se blížící originálu. Seřazení a klasifikace logických *sophismat* na základě odhalených příbuzenských vztahů mezi *distinkcemi*, *pravidly*, *principy* či *argumenty* představovaly první fázi při ustavování a zavádění

určité archeologické metody, spočívající v uplatňování technik textové genetiky na pojmy.⁴

Následně jsem si položil otázku, zda bych nemohl metodu, která je účinná u anonymních výpovědí, přenést na témata a problémy, jež jsou naopak dobře doloženy, jejichž nositeli jsou „velká jména“ a které již historiografie kodikovala a překodifikovala. To také znamená, že jsou až příliš prozkoumány, příliš vyloženy, a příliš zformovány. Tak je tomu například u *samotného* problému universálií, což je středověký problém par excellence. Abychom si rozuměli, nešlo mi o dějiny různých nauk, nýbrž o to, co vede k jejich formulaci, řekněme o jejich podmínky možnosti, o jejich „historické a priori“ ve foucaultovském smyslu. Doufal jsem, že uplatnění anonymizačních postupů na některé oblasti v dějinách filosofie pokládané za „dobře známé“ mi umožní překročit předem daná historiografická schémata, již hotové představy o středověkém myšlení, včetně proudů a „ismů“, a zásobárny „typicky středověkých“ problémů. Kniha z roku 2003 *Rozum a víra. Archeologie jedné krize od Alberta Velikého po Jana Pavla II.*, kterou jsi zmínil, představuje pokus jdoucí tímto směrem. Tuto metodu jsem však formuloval a uplatnil již v roce 1999 v knize *Umění obecnosti*,⁵ jež je studií ke starověkému a středověkému aparátu abstrakce – na něm spočívá „spor o universálie“. Můj současný projekt *Archeologie subjektu* se wpisuje do této souvislé řady.

Celkově vzato se zdá, že tato archeologická metoda, jak jsi ji právě popsal, upřednostňuje argumentační struktury před autory. Tyto anonymizační postupy připomínají strukturalistické metody – především v oblasti literární vědy –, jejichž cílem bylo pojmout text jako síť svébytného smyslu, nezávislého na jakékoli vnější instanci, jež by se tak či onak mohla podobat autorovi. Lze tedy o archeologii říci, že je v určitém ohledu metodou strukturalistickou či poststrukturalistickou?

Ano, v určitém smyslu. Ostatně to je také jeden z důvodů, proč se hlásím k Martialu Guéroultovi (1891–1976), který je občas uváděn jako „představitel“ strukturalismu v dějinách filosofie – ačkoli podle mého názoru si spíše autoři tradičně spojovaní se strukturalismem od Guéroulta mnohé vypůjčili a za mnohé mu vděčí, to je však jiná otázka. Během

⁴ Příklad takového textu a sítě, do níž patří, se nachází in: A. de Libera – L. Gazziero, *Le sophisma „Omnis homo de necessitate est animal“ du Codex Parisinus 16135, f. 99r–103vb*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 75, 2008, str. 323–368. Viz též S. Ebbesen – F. Goubier, *A Catalogue of 13th Century Sophismata*, Paris 2010.

⁵ A. de Libera, *L'Art des généralités*, Paris 1999.

studia, na konci šedesátých let, mě zaujala především Guéroutova kniha *Vývoj a struktura Fichtova vědosloví* – jde o jeho disertaci obhájenou v roce 1930.⁶ Velmi se mi líbí myšlenka – jež je v podstatě vůdčí myšlenkou archeologické metody –, že nesmíme klást dějiny a strukturu proti sobě, že struktury mají určité dějiny, že je možné popisovat jejich genezi a že struktury zároveň dějiny tvoří, či spíše, *jsou dějinami*.

Pokud se zastavím u kapitoly Geneze a struktura, je obtížné nevzpomenout také Jeana Hyppolita a jeho slavnou knihu Geneze a struktura Fenomenologie ducha.⁷ Stejně tak Michel Foucault, který věnoval svou malou disertaci překlada Kantovy Antropologie, nadepsal svůj úvod Geneze a struktura Kantovy Antropologie.⁸ Pravděpodobně jde o pokynutí směrem k Hyppolitovi, který byl jeho učitelem...

Jistě, díky Guéroutovi a Hyppolitovi se tato myšlenka začala šířit, Foucault se jí pak chopil po svém. Před historikem filosofie se postupně vynořují předměty (pojmy, témata, argumenty, pozice atd.), které se pro něho budou určitým způsobem uspořádat. Každá výpověď plyne z jiných výpovědí odkazujících do dějinné hloubky, jež je nějak členěna. Stejně tak se to má s pojmy a termíny, se sítěmi pojmů a termínů. Uvedu příklad, jímž se momentálně zabývám: zkoumání pojmu subjektu, pojmu *subiectum*, vede k pojmu substance a následně, když postoupíme dál, k pojmům hypostase a *suppositum*. Postupně si tedy uvědomujeme, že je třeba vypracovat souvislost mezi filosofickou problematikou subjektu a theologickou problematikou hypostase. Je třeba sledovat variace a předěly v oblasti pojmu, jež jsou zároveň zaváděny a zakrývány jazykovými změnami, překlady (latinské *suppositum*, překlad řeckého výrazu *hypostasis*, je a není synonymní s termínem *subiectum*) a vzájemnými výměnami mezi disciplínami. Myslím, že abychom mohli taková zkoumání zdárně provést, je zapotřebí dvou archeologických nástrojů. Jak jsme viděli, potřebujeme *struktury*, ale také teoretická schémata: je třeba *vidět, o co šlo* ve strukturách, které jsme identifikovali.

Jak jsem právě řekl, jedním z výsledků mé nynější práce je zjištění, že abychom lépe pochopili subjekt ve filosofii, je třeba – zčásti – popsat dějiny hypostase v theologii. Již dávno jsem se vzdal představy, že

⁶ M. Guérout, *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Paris 1930.

⁷ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946.

⁸ I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, přel. M. Foucault, vyd. D. Defert – Fr. Ewald – F. Gros, Paris 2008.

něco – myšlenka, pojem, problém – „pochází“ z něčeho jiného či dřívějšího: takový pohled je podle mého názoru zjednodušený. Domnívám se spíše, že stejná struktura problémů a otázek – stejná *epistémé*, protentokrát ve foucaultovském smyslu – přetrvává tak, že se kousek po kousku deformuje, kdy jsou některá místa zaujímana novými aktéry, jiná vstupují do součinnosti, ačkoli předtím tomu tak nebylo atd. Tato obecná schémata tvoří horizont tázání, na jehož základě se myšlení v dané době setkává s určitým myslitelem: jsme zde velmi blízko toho, co Bourdieu nazýval „pole“. Zároveň jsem převzal z Foucaultova významného teoretického spisu *Archeologie vědění* (1969) termín „pole přítomnosti“, jež pokládám za mimořádně pozoruhodný a produktivní pojmový nástroj. „Pole přítomnosti“, jak ho definuje Foucault, je formou koexistence, která se skládá „ze všech výpovědí již formulovaných jinde a převzatých daným diskursem po uznání jejich pravdivosti, obsahující přesné popisy, zdůvodněné důkazy či nezbytné předpoklady“, ale také z výpovědí, jež jsou „kritizovány, diskutovány a posuzovány“, a z těch, jež jsou „odmítány nebo vylučovány“.⁹ Tato forma je látkou anonymizovaných dějin. Nezabývám se subjektem „jako takovým“, nýbrž především sítěmi otázek, například čtyřúhelníkem: *Kdo myslí? Jaký je subjekt myšlení? Kdo jsme my? Co je člověk?* Toto „teoretické schéma“ se neustavilo samo od sebe, ani naráz. Otázka subjektu myšlení změnila vícekrát svůj smysl – jako pojem (pojmy) označovaný (označované) termínem „subjekt“. Otázku „Kdo myslí?“ lze spojit s určitým datem: jde o otázku, již averroistům v sedmdesátých letech třináctého století položili jejich protivníci, v tomto případě Tomáš Akvinský, a na niž oni měli (vědomi si nebezpečí) odpovědět, že... ,nemyslí člověk, nýbrž intelekt, neboli že *nemyslí „já“*, nýbrž agregát tvořený mým tělem (předmětem intelektu) a odděleným intelektem (subjektem, činitelem myšlení). Nuže, to je typ struktur, který zkoumám, a (často matoucí) výpovědi, které jsou těmito strukturami artikulovány.

Jaký je podle tebe rozdíl mezi archeologií a genealogií? Lze říci, že archeologie je archeologií struktur, jak jsme zmínili před chvílí, zatímco genealogie je, počínaje Nietzschem, genealogií hodnot?

Je tomu zhruba tak, toto rozlišení bych mohl vzít za své, i když „hodnotami“ jsem se do této chvíle vůbec nezabýval. Rád bych na doplnění dodal, že archeologie artikuluje zkoumání struktur ve formě celku narativního typu, který do *dlouhého trvání* – ve smyslu, ježž tomuto termínu

⁹ M. Foucault, *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Praha 2002, str. 90.

připsal Fernand Braudel – vnáší určité vyprávění. Jedním z cílů, jehož chci pomocí této metody dosáhnout – především ve své *Archeologii subjektu* –, je zavést do dějin filosofie dlouhý běh. Jde o to vymezit určité struktury tak, aby mohly být uchopeny prostřednictvím vyprávění: odtud pojem zápletky, jež přejímám od Paula Veyna. Historik filosofie, jako každý jiný historik, „vypráví zápletky“, které jsou „trasou, již vyznačuje“ napříč objektivním, „donekonečna dělitelným“ *událostním polem*: nemůže „popsat celek tohoto pole, jelikož musí volit určitou trasu a nemůže projít vším“. Žádná z tras, jež zvolí, „není ta pravá“, není „Dějiny“. *Událostní pole* filosofie „nezahrnuje místa, která bychom navštěvovali a která by se nazývala události“: „událost není jsoouco, nýbrž křížovka možných tras“.¹⁰ Tolik Paul Vayne.

Já jdu v jeho stopách a pokouším se překřížit co nejvíc tras. *Spřádat zápletku* v případě subjektu pak znamená sledovat například různá vtělení hypostase či „vnější denominace“. Tento pojem se těžko uchopuje, avšak hraje klíčovou roli. Nacházíme ho všude: ve středověku, v druhé scholastice, a dokonce v polemikách okolo lockovské teorie osobní identity či v teoriích vnímání skotského filosofa Thomase Reida (1710–1796). *Denominatio extrinseca*, vnější denominace, je to, co umožňuje připsat zvnějšku nějaké entitě určitou činnost, jíž není činitelem, či vlastnost, jíž není subjektem, například myšlení podle averroistů. Reid ve stejném duchu tvrdí, že když je předmět vnímán, nepůsobí na ducha, že být vnímán je pouze vnější denominace. „To be perceived is what logicians call an external denomination which implies neither action nor quality in the object perceived.“¹¹ Vcelku vzato, (myslí) subjekt a (vnímaný) objekt sdílejí přes vzdálenost několika století stejný osud: *to, co je jim připisováno, není jejich dílem*.

Archeologie umožňuje oživit tento druh pojmů, jež se nám staly lhostejné, tím, že znovu aktivuje síť, do níž se tyto pojmy v jistém časovém okamžiku zapsaly a vpletly. V dějinách filosofie, kde má údajně vládnout *Problemgeschichte*, se příliš často dějiny problémů nevyskytují, jelikož – zdá se mi – to, co historici filosofie takto označují, spíše spadá vjedno s dějinami odpovědí na nějakou praotázku, jež je pokládána za „trvalou“. Avšak jedno z mých přesvědčení je, že neexistuje věčný či neměnný problém a že každý problém může – a musí – být předmětem

¹⁰ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire ?*, Paris 1971, str. 38.

¹¹ T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in: *The Works of Thomas Reid*, vyd. W. Hamilton, London 1846, str. 301.

geneze. Právě to jsem měl na mysli, když jsem se před chvílí zmínil o křížení geneze a struktury u Guéroulta.

Avšak lze to vyjádřit přesněji. Vedle Guéroulta, Foucaulta a Veyna musím uvést čtvrtého autora (bezpochyby méně známého mezi francouzskými čtenáři), který mi byl velmi platný, když jsem vypracovával a zaváděl svou metodu. Chci hovořit o Robinu G. Collingwoodovi (1889–1943), jenž mezi lety 1936 a 1941 působil v Oxfordu jako Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy: byl předchůdcem Rylea a Strawsona na této pozici. Ovlivnila mě jeho autobiografie, již cituji především v prvním svazku své *Archeologie subjektu*.¹² Collingwood rozvinul koncepci *ustaveného komplexu otázek a odpovědí*. Jedním z jeho základních přesvědčení, s nímž zcela souzním, bylo, že neexistuje žádná praotázka.¹³ To znamená, že například neexistuje jediná praotázka ohledně „duše“, jež by byla různě řešena u Platóna, Aristotela, Tomáše či Descartesa. Toto chápání filosofie jako odpovědi na „velké otázky“, jež by si lidé kladli „po celý čas“, je stejně tak naivní, jako filosoficky neproduktivní. Když jsem byl mladý, právě toto pojetí dominovalo výuce filosofie v maturitním ročníku a v uvedené podobě přetrvává v novinářské filosofii. Abychom mu unikli, je třeba vstoupit do „komplexů odpovědí-otázek“ našich předchůdců: uvidíme pak, že nic úplně nezůstává, ani se nemění. Řečeno jednoduše, během několika období, jež zkoumání umožňuje určit, mají některé komplexy určité sdílené části, u nichž se musíme zabývat jak jejich rozmístěním, tak jejich opětným výskytem. Archeologie je holistickou metodou, jejímž cílem je artikulovat a uvádět do součinnosti kontinuitu a diskontinuitu.

To je otázka invariantů: Co se mění? A co zůstává? Ovšem problém je podle všeho v tom, že se nic nemění zcela, ale zároveň nic zcela nezůstává.

Vše záleží na délce trvání zápletky. Jak jsem řekl, v krátkém období komplexy otázek-odpovědí sdílejí některé části. Následně, jak čas plyne a jak se zkoumané období rozšiřuje, je těchto sdílených částí méně a méně. Můžeme tedy nabýt dojem, že komplex B, k němuž jsme se dostali, nemá nic společného s komplexem A, z něhož jsme vyšli. Jenomže zjišťujeme, že bez postupných deformací komplexu A bychom se

¹² R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford 1970.

¹³ Collingwooda zmiňují v A. de Libera, *Le relativisme historique. Théorie des „complexes questions-réponses“ et „traçabilité“*, in: *Les Études philosophiques*, 4, 1999, str. 479–494, a v A. de Libera, *Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale*, in: K.-O. Apel – J. Barnes – E. Bellone, *Un siècle de philosophie, 1900–2000*, Paris 2000, str. 552–587.

nikdy nedostali ke komplexu B. Pokud otázky jistého Averroa či Tomáše Akvinského týkající se člověka jakožto subjektu svého myšlení znovu objevujeme o čtyři století později v klasické anglické filosofii (Hobbes a Locke), je to proto, že zůstaly seskupeny a zahrnuty v určitém aparátu: izolovaná otázka nikdy nepřetrvá, sama se nedokáže trvale vepsat do dlouhého trvání.

Záhady plynoucí z lockovské teorie osobní identity, především hypotéza dvou osob obývajících stejné tělo (totožnost synchronní) nebo jedné osoby obývajících dvě těla (totožnost diachronní), představují stejnou argumentační strukturu jako středověké otázky ohledně křtění siamských dvojčat. Archeologie subjektu pátrá v archivu, kde se z hlediska dlouhého trvání nachází *Martinus Scriblerus*, román sepsaný (nejméně) čtyřma rukama, od Arbuthnota, Popea a Swifta, a namířený proti Lockovi, vedle quodlibetů Johna Peckhama či Jindřicha z Gentu, jež byly sepsány proti Tomáši Akvinskému a Averroovi. Jedna z libostí, jež skýtá zápletku rozprostřená v dlouhém trvání, spočívá v tom, že vytváříme prostor, kde se setkávají otázky ohledně „monstrózních dvojčat z Bohémie“, o nichž píše *British Apollo*, londýnský plátek vycházející v 18. století („Whether each of the twins ... hath a distinct soul, or whether one informs them both ?“, „Could a man marry the twins and not be guilty of polygamy?“, atd.) s otázkami středověkých theologů („Je třeba pokřtít dvakrát, či jednou ‚dvouhlavou obludu‘?“, „Jsou – je – dvěma osobami, nebo jedinou osobou?“, „Jeden, či dva subjekty?“ atd.).¹⁴

Předjme nyní po těchto metodologických úvahách k tvému tématu, tj. k subjektu. Vůdčí myšlenkou tvé Archeologie subjektu je, že subjekt není vynálezem moderní doby, jenž by se takřkajíc zázračně zjevil a spadl u Descartesa z nebe. Naopak tvrdíš, že aby se tento pojem subjektu mohl objevit, bylo zapotřebí předchozí pojmové práce vykonávané během starověku a středověku, a že právě tato práce umožnila „zrození subjektu“ – abych převzal název prvního svazku. Jak se to má s pojmem subjektu v antice a ve středověku?

Vynořování pojmu subjektu skutečně prochází celou řadou podob a aparátů. Zjednodušeně řečeno, antika má pojem *hypokeimenon* – tj. „substance-subjekt“ v Aristotelově smyslu, „přítomné-subsistující“, *Vorhandene*, ve smyslu Heideggerově –, středověk má pojem *subiectum*, jenž je překladem řeckého *hypokeimenon*. V obou případech je „subjekt“

¹⁴ K tomu viz A. de Libera, *Archéologie du sujet*, II, *La Quête de l'identité*, kap. III (Le sujet personifié) a IV (Le sujet dédoublé).

vztažen k pasivitě toho, co podpírá akcidenty, vlastnosti či kvality: subjekt je chápán jako prostý *substrát* či „nositel“. Vynález subjektu v moderním smyslu tolik nesouvisí, jak se běžně předpokládá, s vynálezem vědomí, jež mi umožňuje myslet se jako subjekt v reflexivním aktu *cogito*. Spíše, a mnohem radikálněji, souvisí s dřívějším, *a priori* zcela nepravděpodobným setkáním „subjektu“ – v jeho antickém a středověkém smyslu – s pojmem, jenž mu je radikálně protikladný, s pojmem činitele. Subjekt se z pasivního podkladu vlastností stává činitelem, tj. schopností v aktu reflexe (myšlení) a činnosti (vůle): moderní subjekt vytvářejí dva zcela protikladné pojmy – či spíše výpovědi, jež tyto pojmy artikulují.

Jelikož jsi zmínil Descartesa, který je ústřední postavou moderní doby spojovanou se zrozením moderního subjektu, můžeme připojit druhý paradox a převrátit předem připravená historiografická schémata. Nejenže zrod subjektu má původ v setkání – *zdanlivě* stejně nahodilém, jako rozporném – dvou protikladných pojmů (substance a činitele). Subjekt se navíc k Descartesovi takřka vloupal, aniž by Descartes kdy chtěl subjekt zavést či ho jakýmkoli způsobem integrovat. Descartes byl ve skutečnosti donucen zavést cosi jako „subjekt“ v polemice s Hobbesem a Regiem. Pro oba zmíněné myslitele bylo myšlení určitým atributem či „modem“ těla – tuto tezi Descartes samozřejmě odmítal. Hrdina moderního subjektu byl tedy donucen předložit termín, jež si nepřál, jelikož pojem subjektu byl do té doby svázán s tělem a pasivitou.

A přece, a to mě zajímá, lze říci, že již dávno před Descartesovou dobou se subjekt v jistém smyslu nenápadně stal činitelem díky theologickému pojmu *hypostase* (osoby, v onom smyslu, že Trojice je jednotou, Troj-jednotou třech hypostasí či osob: Otce, Syna a Ducha svatého). Navíc trojiční theologie byla v tomto bodě vystřídána christologií. Postava Krista, vtěleného Boha, skutečného člověka a skutečného Boha, představovala problém od doby církevních otců: měl jednu lidskou a jednu božskou vůli? Měl dvě vůle, či jednu? A pokud měl dvě vůle, neznamená to, že byl dvěma osobami naráz? Archeologická metoda, již navrhuji, nám jasně ukazuje, že problém subjektu u Descartesa má christologický ráz či christologickou podobu: je člověk tělo (*res extensa*), či duch (*res cogitans*), či jednota těla a ducha, anebo nějaká třetí substance, anebo osoba či to, co Descartes *volens nolens* nazývá „složený subjekt“? Archeologické pozadí vrhá jiné světlo na Descartesovy diskuse s Hobbesem a Regiem a také umožňuje pochopit, jak stejný komplex otázek a odpovědí – abychom převzali pojem vytvořený Collingwoodem – přetrvává v odlišných intelektuálních kontextech, v nichž jsou sledovány zájmy podle všeho nejen odlišné, ale dokonce velmi vzdálené.

Kartesiánský problém sjednocení duše a těla – současný Mind-body problem – není problém sjednocení dvou přirozeností v Kristu, ani problém jednotnosti či podvojnosti Kristova chtění. A přeci si oba problémy odpovídají strukturně, pojmově – na vrcholu klasické doby Descartes proti Regiovi tvrdí, že člověk je *ens per se*, nikoli *ens per accidens* – i argumentačně – jak ukazuje Utrechtský spor, Descartesova polemika s Voetiem a antiaverroistické schéma, jež Voetius, či jeho následky, přebírají a skrytě uplatňují proti Descartesovi: tím se budu zabývat v následujících svazcích *Archeologie subjektu*. Řečeno jednoduše, zdá se mi, že v Descartesově době se čtyřúhelník *Kdo myslí? Jaký je subjekt myšlení? Kdo jsme my? Co je člověk?* stal čtyřúhelníkem *Kdo myslí, vnímá a pocítuje? Jaký je subjekt myšlení, vnímání a pocítování? Co jsme my? Je člověk ens (unum) per se?* Problém subjektu myšlení byl nahrazen problémem *jednoty člověka*, od jednoho k druhému jsme však přešli díky částem, jež averroistické polemiky a kartesiánské spory sdílely: je člověk jednou bytostí akcidentálně, anebo *o sobě*? Je člověk *agregát*? Je třeba sepsat dějiny tohoto přechodu, abychom mohli myslet podmínky vynoření subjektu.

Obecně vzato, jaké pojmové nástroje nám podle tebe mohou pomoci zorientovat se v tomto „temném lese“ dějin subjektu v dlouhém trvání?

V zásadě navrhuji tři.

1. Rozlišení mezi *subjektitou* a *subjektivitou*, které považuji za rozhodující a které si vypůjčuji od Heideggera. Subjektita označuje fakt, že něco je podkladem akcidentů či atributů: to zhruba odpovídá řeckému *hypokeimenon*. Subjektivita odpovídá přítomnosti určitého ega. Jak říká Heidegger, má-li se subjekt stát činitelem, je třeba, aby se *subiectum* a *ego* setkaly, což znamená, že se setkávají subjektita a egoita (Ichheit): „subjektivita“ moderní metafyziky je „modem subjektivity“. Podle Heideggera lze přechod od „subjektivity“ k „subjektivitě“, jenž vyznačuje vstup do moderní doby, chápat – počínaje Descartesem – jako moment, kdy *ego*, jež se stalo „význačným subjektem“, nabývá status toho, co je „nejpravdivější“. Tím se zabývám v *Archeologii subjektu*.

2. Atributivismus, tj. teze, podle níž duše či duch je *atributem* těla, vlastností těla, a nikoli plně funkční substancí. David Armstrong toto označuje jako Attribute theory of the mind,¹⁵ jde o teorii, již sám J. Barnes připsuje Aristotelovi.

¹⁵ D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London – New York, 1993².

3. Atributivismus*, jež lze podobně jako Derridovu „différance“ číst, ale nelze jej slyšet, což není moc praktické během kursu či přednášek, kde jsem nucen hovořit o „atributivismu s hvězdičkou“. Jako atributivismus* chápu každou nauku, jež činí z aktů a stavů myslí vlastnosti připsované subjektu vymezenému jako *ego*. Tato pozice, která je v základu lockovských úvah o subjektu jakožto subjektu atribuce a připsování aktů (sobě samému) – až po myšlenku osoby jakožto „soudního termínu“, forensic term –, se tedy velmi liší od atributivismu v klasickém smyslu, jak jsem ho předestřel před chvílí. Toto schéma, podle něhož jsem subjekt a autor, subjekt-činitel svých myšlenek, se objevuje ve středověku, u Tomáše Akvinského, ale také u Pierra de Jeana Olieua (řečeného Olivi, františkána působícího na konci třináctého století), v *Impugnatio quorundam articulorum*. Zde tvrdí, že „naše akty jsou námi pojímány pouze jako predikáty či atributy“ (*actus nostri non apprehenduntur a nobis nisi tamquam praedicata vel attributa*) a že jistota o tom, že jsme jejich subjektem, *certitudo de supposito*, tvoří jádro každého „pojímání našich aktů“ – jelikož „své akty, jako je akt vidění či mluvení, mohu pojímat pouze tehdy, když pojímám, že já jsem ten, kdo vidí, slyší či myslí“. Zdá se, že toto schéma pak mizí a znovu se objevuje až u Descartesa. Ve skutečnosti ale v různých formách přetrvává. Jednou z těchto forem je princip, jež nazývám „subjektivní princip činnosti“: *actiones sunt suppositorum*, „činnosti příslušejí podkladům“, do jehož archeologie, počínaje středověkem až po Leibnize, jsem se pustil. Jednou z podstatných součástí archeologické práce je archeologie *principiū přijatých účastníků* jakékoli debaty. Tyto principy nejlépe vymezují „historické a priori“, a je překvapující, do jaké míry některé soubory principů přetrvávají nepozorovaně napříč různými epochami vědění.

Avšak je zde také celá tradice „anti-subjektu“. Může i ona být předmětem archeologie v dlouhém trvání?

Jistě. V dějinách subjektu existuje celá jedna tradice Es denk (ono myslí), jež vychází zhruba od Lichtenberga a pokračuje přes Schellinga a Nietzscheho – vzpomeňme především na §17 spisu *Mimo dobro a zlo*, jenž pranýřuje „pověru logiků“ a „gramatickou zvyklost“ nutící nás tvrdit: „Myšlení je činnost, ke každé činnosti patří někdo, kdo je činný, a proto [je zde něco, co myslí]“, „subjekt ‚já‘ je podmínkou predikátu myslím“¹⁶ – až k Wittgensteinovi a Strawsonovi, který ji napadá, nemluvě o Freudovi či Lacanovi. Opět jde o to pochopit, jak se toto

¹⁶ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2003, str. 21.

vše vписuje do dlouhého trvání. Překvapivě znovu narážíme na Averroa, o němž jsme již hovořili výše. Všichni myslitelé spjatí s *Es denk* nám v jistém smyslu říkají, že nejsem subjektem svých myšlenek. Jistě, neříkají, že to, co ve mně myslí, když myslím, je jeden a oddělený intelekt, společný všem lidem. Avšak mezi averroismem a tradicí *Es denk* in mir existuje spojitost, již podrobně zkoumám napříč svazky: tu tvoří právě subjektita. Jelikož, jak dobře ukazuje Nietzsche, anonymní *Es* je nadále chápáno jako subjekt atribuce – svědčí o tom ostatně i rovnice kladená Kantem, když vymezuje „subjekt“ racionální psychologie: „Pomocí tohoto Já, nebo On, nebo Ono (věc), které myslí (dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt), však není představováno nic jiného než transcendentální subjekt myšlenek X, který je poznáván jen prostřednictvím myšlenek, které jsou jeho predikáty...“¹⁷ *Atributivismus** je jednou z výrazných tendencí v dějinách filosofie.

Pokud pracujeme v dlouhém trvání, můžeme vytvářet překvapivé souvislosti. Mohl bys nám několika slovy připomenout například své závěry ohledně Augustina a Franze Brentana (1838–1917) ve Zrození subjektu?

To je relativně jednoduché. Augustin ve spise *De Trinitate* poprvé formuluje a odmítá, nejprve ve spojitosti s Bohem, a následně ve spojitosti s duší, model toho, co Heidegger označuje jako subjektivitu. Podle Augustina Bůh nemůže být subjektem svých dokonalostí (dobro, spravedlnost, moc atd.), nakolik je subjekt, *hypokeimenon* v aristotelském smyslu, vždy subjektem akcidentů. Dokonalosti Boha ovšem přirozeně nelze nijak převést na akcidenty. Krom toho, subjekt akcidentů nemůže přesáhnout sebe sama, jelikož akcident nemůže přesáhnout (překročit) subjekt, v němž inheruje – *accidens non excedit subiectum suum*: kvality „se nepřesouvají“ od jednoho subjektu k druhému. Nakolik je pak duše „obrazem a stopou“ Trojice, platí také pro ni to, co platí pro Boha: základní akty duše, paměť, chápání, vůle, by se nemohly vzájemně pronikat, nemohly by být přítomné jeden v druhém, pokud by to byly prosté akcidenty subjektu, ať už ho nazýváme jakkoli, *anima* či *ego*. Také bych nemohl zároveň poznávat a milovat nějakou věc a vzpomínat si na ni. Avšak stejně jako jsou Osoby v Trojici soupodstatné jedna ve vztahu k druhé, jelikož jsou všechny spolupřítomny v každé a každá ve všech, jsou zahrnuty jedny v druhých i akty či stavy myslí: nemohu poznávat, aniž miluji a vzpomínám si, nemohu vzpomínat, aniž poznávám a miluji, a nemohu milovat, aniž poznávám a vzpomínám. Oproti tomu, jak říká

¹⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, B 404.

sám Aristotelés, mezi fakty, že je někdo stavitel a že je bílý, neexistuje vztah vzájemného zahrnování: není to tak, že jsem stavitel, nakolik jsem bílý, ani nejsem bílý, nakolik jsem stavitel, a stejně tak nestavím, nakolik jsem bílý, ani nebělám, nakolik jsem stavitelem. Augustin tedy nahrazuje jak v případě Boha, tak v případě duše subjektivu *strukturou* vzájemné *imanence*, jež byla až dlouho po něm označen výrazem *perichóresis* – tento termín se objevuje v době Jana z Damašku v sedmém století –, pak, ve středověku, výrazy *inexistentia* (inexistence), *inhabitatio* a *circumincessio*.

O šest století později nacházíme u Brentana termín Inexistenz, a stejně tak *Einwohnung*, v němž zaznívá theologický pojem *inhabitatio*, totiž v jeho definici toho, co v protikladu k fyzickému považuje za zvláštní rys mentálního či psychického: „To, co charakterizuje každý psychický fenomén, je to, co středověcí scholastikové nazývali *intencionální* (nebo také *mentální*) *inexistencí* objektu, a co my bychom spíše označili, ač ne bez jisté dvojznačnosti, jako vztah k obsahu či zaměření k objektu (aniž by ho bylo nutné chápat jako skutečnost) nebo jako imanentní objektivitu.“¹⁸ Tato velmi důležitá poznámka o intencionalitě ze spisu *Psychologie z empirického hlediska*, zahrnutá ve vydání z roku 1911, ukazuje, že výroky nacházející se v základu moderní filosofické psychologie, díky nimž bude možný Husserl a fenomenologie včetně pojmu intencionality – jenž je přítomen již u některých středověkých autorů a jež Brentano vytěžil ze své interpretace Tomáše Akvinského –, jsou v jistém ohledu výroky trojiční theologie. Brentano vysvětluje, že intencionální in-existenci – kterou samozřejmě není míněna ne-existence, nýbrž způsob *nereálné* imanence –, objevili Augustin, jenž hovoří o duševním slově, a Tomáš Akvinský, jenž hovoří o *inhabitaci* Ducha svatého, jakožto theologové a že právě na této půdě je třeba znovu založit vědu o duši, psychologii, včetně té Aristotelovy, jakmile bude zbavena – což je podle něho možné, ba žádoucí – veškerých fyzikalistických konotací.

*Možná bude užitečné připomenout, že Brentano působil po určitou dobu jako katolický kněz a že se mu dostalo důkladného theologického vzdělání. Avšak když učiníš například takový objev, o němž jsi právě hovořil v souvislosti s *Einwohnung* a *inhabitatio*, co přesně (si) říkáš? Že je to stejná věc?*

¹⁸ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, vyd. O. Kraus, Hamburg 1955², str. 124–125.

Zajisté ne. Jak jsme už zmínili: existují invarianty, ale také existuje změna. Mým cílem není říci: „je to stejná věc“ (to by ostatně bylo dost absurdní, sám Brentano hovoří o „analogii“), ale spíše pokusit se pochopit, jak dospíváme, jak jsme *vedeni* k otázkám, jež si klademe nebo se *domníváme* klást. A také zjistit, jak probíhá přenos nějakého pojmu z jednoho pole do druhého. Ostatně připomínám, že mi často bývá adresována kritická výtka (uplatňovaná již vůči strukturalistům), že převádím člověka na pouhou hříčku strukturních svazků. To by problematizovalo, ba popíralo lidskou svobodu.

Více méně stejná kritika byla adresována Bourdieuovi a jeho pojmu pole. Nakolik pole vykonává donucující nátlak, podléhám omezením spojeným s mou pozicí ve společenském prostoru, s mým vzděláním, s materiálním a symbolickým kapitálem, ježž jsem nahromadil atd. Stejně tak ty tvrdíš, že filosofické otázky se neobjevují ex nihilo a že problémy se filosofům vnucují v jistém ohledu jim samým navzdory: jsou odkázáni na stav intelektuálního pole v okamžiku, kdy do něj vstupují, a nemohou tedy pojednávat o jakémkoli, domněle „věčném“ problému.

Ano, máš pravdu. Pokud jde o mě, kloním se k myšlence, že svoboda potřebuje omezení, bez nich je prázdná. Přál bych si, aby došla uznání představa, že k otázkám, které si klademe, nás dovádí síť a struktury, jež nám předcházejí a jež jsme nevytvořili. Svoboda myslitele spočívá v tom stavět prostřednictvím omezení a čelit jistě konfiguraci spojené se stavem pole, jež si nezvolil. Úkolem historika je ukázat to, co se – Foucaultovými slovy – „*uplatňuje* formou uniformní anonymity u všech individuí, která promlouvají v určitém diskursivním poli“.¹⁹

A přeci velcí filosofové, zejména od Descarta dál, často budí dojem, že usilují o radikálně nový začátek. Když je posloucháme, zdá se, že jejich předchůdci ničemu nerozuměli nebo aspoň nevhodně kladli otázky. Co si o tom myslíš?

Je to tak. Avšak právě zde může být užitečná archeologie. Umožňuje nám překročit mylnou alternativu, do níž má historiografie tendenci se uzavírat: kontinuita, *anebo* přerýv. Jak jsi řekl předtím, aby nějaká intelektuální struktura vyvíjející se v čase byla pochopitelná, nemůže se nic neměnit, ale zároveň se nemůže měnit vše: je třeba, aby napříč změnou něco přetrvávalo či zůstávalo totožné – tak uvažuje Aristotelés o pohybu ve *Fyzice*.

¹⁹ M. Foucault, *Archeologie vědění*, str. 97 (zvýraznění A. L.).

Velcí filosofové, kteří vystupují na scénu způsobem, o němž jsi ho-vořil, pracují za pomoci zpětné projekce: vytvářejí určitou tradici, aby se vůči ní vymezili. Právě to provádí Descartes ve vztahu ke scholastice, Kant ve vztahu k „dogmatické“ metafyzice anebo Nietzsche ve vztahu k „asketické filosofii“ opovrhující tělem a jedincem. Svoboda myslitele spočívá v tom, že vytváří něco z aparátu, jenž mu předchází – z určitého předem ustaveného „pole“, jak jsme řekli –: může ho rozvinout či prohloubit, anebo se vůči němu vymezit. Avšak i když se vůči němu vymezuje, potřebuje ho ustavit jako to, co mu protirečí, a definovat se ve vztahu k němu: existuje zde tedy kontinuita a přerýv. Ostatně, když se nad tím zamyslíme, pokud zůstaneme, jak říkáš, u „velkých filosofů“, co jiného je filosofická tradice, než soubor přerývů a velkých zakladatelských gest ve vztahu k nějaké „tradici“, jež je těmito filosofy zpětně promítána? Jean-Luc Marion řekl o tomto tématu vše.

A kam ty, jakožto historik filosofie, umisťuješ sám sebe ve vztahu k těmto aparátům a strukturám? Odpovídá tvoje pozice pozici filosofů?

Jistěže ne. Filosof vytváří „svoji“ tradici, případně jí dává podnět. Historik navrhuje určitou pojmovou zápletku, případně ji zdůvodňuje. Nemáme tedy co dočinení s dvěma různými typy zpětné projekce, jednou tvrdou, druhou měkkou: historik nesmí nic promítat, víc než čemukoli jinému se musí vyhýbat tomu, co Bergson nazýval „zpětný pohyb pravdivého“. Zápletkou není projekcí. Je to způsob, jak prozkoumávat archiv. Problém spočívá v tom, že archiv medievalisty se neustále rozrůstá. Pokud jde o volbu zápletky, momentálně jsme bezpochyby osvěcenější než dříve, jelikož máme k dispozici přibývající množství kvalitních edic a jelikož díky internetu a digitální revoluci máme přístup k virtuální, prakticky bezedné knihovně. Avšak tím je volba těžší. Čelíme bláznivému kupení poznatků a informací: problém spočívá v tom zachovat mezi obojím rozdíl, jelikož digitální sféra má sklon převádět poznatek na informaci. Úkolem historika-archeologa tváří v tvář tomuto universálnímu a nepřerušovaně proudícímu *podcastu* je identifikovat správné struktury. To nám umožňuje heuristické identifikační kritérium: jednoduchost. Síla pracovní hypotézy se měří počtem prvků, jež je schopna začlenit a sjednotit, jedním slovem: „zjednodušovat“.

Abychom „se lépe orientovali v myšlení“, jak říkal Kant? Přijímáš tento pojem orientace?

Ano. Myslím, že moje *Archeologie subjektu* je orientační mapou pro problematiku subjektu v dlouhém filosofickém trvání. Nic víc. Ale také ani nic méně.

*Nesnažíš se tedy navrhnout novou teorii subjektu, jak to činí Badiou a jiní?*²⁰

Ne, v žádném případě. Moje práce je archeologické povahy: od archeologa se neočekává, že cokoli vynalezne, ale pouze to, že bude rekonstruovat určitý aparát. Pokud jde o otázku subjektu, snažím se rekonstruovat velké etapy, v nichž se tento pojem vynořil, a stanovit klíčová údobí rozličných *figur* subjektu a subjektivity. Doplním ještě, že se nepodrobuji chronologické linearitě a že si vyhrazuji právo pohybovat se opakovaně tam a zpět, když kroužím mezi pojmy, tezemi a argumenty, jež chápu, jak jsem uvedl na začátku, jako prvky fungující v určité síti. I v tomto bodě se můj projekt vymezuje vůči „dějinám filosofie“ v klasickém smyslu. Koherenci celé *Archeologie subjektu* bude možné spatřit až na konci čtvrtého (či pátého) svazku.

Podobně jako v Hledání ztraceného času... Druhý svazek nesoucí titul Pátrání po identitě je věnován problému osobní identity ve středověké a moderní filosofii. Mohl bys nám na závěr říci, co bude obsahem třetího a čtvrtého svazku?

Mohu říci, že jsou již téměř dopsány, ale budu je muset přeuspořádat a snad zapracovat jednu část čtvrtého svazku do třetího. Vytvořit, rozebrat, přepracovat... Když člověk tvoří takovou fresku, je pod tlakem předěšlých svazků. Druhý svazek se měl původně nazývat *Subjekt činnosti* a měl být věnován teoriím jednání v pozdní scholastice (Suárez) a klasické době. Avšak jak jsi právě zmínil, musel jsem tento svazek uspořádat zcela odlišným způsobem, nakolik jsem se zaměřil na teorie osobní identity. Proč? Jelikož jsem si uvědomil, že první svazek odkazoval bezprostředněji na tematiku identity než na otázku činitele a činnosti. Své výzkumy tedy neustále přepracovávám: jakmile člověk vstoupí do zápletky, jakmile nastoupí nějakou trasu, je třeba dojít až na konec – a přitom nutně nemusí projít místy, jimiž původně projít plánoval. Nečekal jsem, že postoupím od Augustinova odmítnutí subjektivity ve spise *De Trinitate* (v prvním svazku) k satirickým antilockovským textům Martina Scriblera (ve svazku druhém). Archeologie mě naučila nacházet invarianty tam, kde bych je *a priori* nehledal, se strukturními omezeními se vypořádávat a neobcházet je. Třetí svazek bude věnován Descartesovi a averroismu, Descartesovi nahlíženému v perspektivě dlouhého trvání averrosimu a antiaverroismu. Pokud jde o název, už si netroufám předem cokoli odhadovat. Možná se bude jmenovat *Vynález subjektu*, možná

²⁰ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris 1982.

Subjekt činnosti. Čtvrtý svazek bude soustředěn okolo Kanta, Schellinga a Heideggera: celkem vzato, okolo *kantifikovaného* subjektu.²¹ Avšak dříve než vyjde, bezpochyby ztratím chuť se smát.

Přeložil Tomáš Koblížek

²¹ Několik cest naznačuji v textech *When Did the Modern Subject Emerge*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2008, str. 181–220, a *Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes*, in: *Les Études philosophiques*, 1, 2009, str. 83–99.