

## MY HUMBLE SELF – ZNOVUNALEZENÍ SUBJEKTU V POKOŘE<sup>1</sup>

Rémi Brague

### I.

V posledních letech se v rámci debat o filosofii zvedá jakási nespokojenost namířená proti subjektu. Nespokojenost vágní, která se týká čehosi vágního a v níž se mísí kritiky pojmu člověka, pojmu ducha a ovšem zdroje nietzscheovské nebo ještě starší. Co se míní „subjektem“, není vždy zcela jasně vymezeno, a proto také útoky na něj nemají ani tak podobu pevně definované nauky, jako spíš určité nálady. Na každý pád, nejzazší bod, kam může kritika dospět, je naprosté popření. Znamenalo by to tedy tvrdit: subjekt neexistuje, subjekt není nic.

Takový výsledek je nutně jaksi neuspokojivý. Jeho platnost nelze totiž dostatečně ověřit. Vzniká otázka diagnostické kompetence:<sup>2</sup> jediná autorita schopná potvrdit neexistenci subjektu je totiž subjekt sám, subjekt v první osobě. Musel by při tom postupovat ve dvou krocích:

a) Musel by se ztotožnit s tím, jak je identifikován, a říci: „Jsem skutečně předmět, který jste sestrojili a jehož pojem jste vymezili, abyste ukázali jeho nesoudržnost.“

b) Načež by musel přiznat, že to, s čím byl identifikován a co na sebe vzal, neexistuje. Musel by tedy říci: „Nejsem nič, neexistuji.“

Nění myslím třeba zvlášť zdůrazňovat nepřijemnost situace, do níž nás vhání podobná výpověď, která se sama vyvrací. Kritika subjektu tak trpí jistým zásadním nedostatkem. Nemůže získat doznání obžalovaného. Neboť řekne-li obžalovaný: „doznávám“, tvrdí zároveň svou existenci. A přesto nelze jinde hledat instanci, která by mohla dosvědčit věrohodnost kritiky.

<sup>1</sup> R. Brague, *My humble self – la redécouverte du sujet dans l'humilité*, v: *Urgence de la Philosophie, Actes du Colloque du Cinquantenaire*, vyd. T. de Koninck-L. Morin, Presses de l'Université Laval, Québec 1986, str. 486–493.

<sup>2</sup> Tento pojem jsem našel v knize V. Goldschmidta, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, str. 174, pozn. 3.

Subjekt tedy nutně kráčí v patách každému pokusu jej objektivovat, který má kritice poskytnout stabilní terč. Nepřestává pronásledovat kritiku, která se proti němu obrací. Zůstává vždy pozorovatelem, který si prohlíží rozmanité podoby, v nichž má být objektivován. Dívá se na ně, aniž by se s některou z nich směšoval, má svobodu se k nim buď přiznat, nebo ne. Proto je kritika subjektu buď čirá rétorika, nebo ve skutečnosti nemíní popírat existenci někoho či něčeho, kdo v daném okamžiku říká „já...“,<sup>3</sup> nýbrž chce zkrátka odlišit toto pohyblivé „já...“ od něčeho, s čím je směšováno – nebo s čím se snad samo směšuje. Čeho bude třeba je zbavit, bude substanciální skutečnost chápaná jako jakýsi trvalý podklad. Kritika subjektu tak bude mít skromnější ambice a nebude na podezřelém žádat důkazy potvrzující radikální kritiku, která by jej chtěla dohnat k přiznání vlastní nicoty. Tento ústup nás ovšem nijak nezbavuje úkolu promyslet celou věc důkladněji, jakkoli se jasně vyjevila absurdnost věty: „Nejsem nic.“

## II.

Rád bych přesto uvažoval o tom, co by mohla taková výpověď znamenat a jak bychom ji mohli nejen vyslovit, ale myslet, což je samosebou mnohem těžší. Skutečně totiž – a odtud je třeba začít – nacházíme podobnou větu, a právě nad jedním z jejích výskytů bych se chtěl zamyslet. Tuto větu častěji čteme ve spisech sv. Bernarda, který ji vyslovuje, opakuje, klade na ni zvláštní důraz. Vyberu si ze všech míst jedno, kde Bernard parafrázuje verš biblického žalmu a plně se přitom ztotožňuje s žalmistovou myšlenkou: *ego quidem, cum adhuc veritatem non nossem, aliquid me putabam esse, cum nihil essem* (já však dokud jsem neznal pravdu, myslel jsem si, že něco jsem, ačkoli jsem nebyl nic).<sup>4</sup> Výpověď svým způsobem slavnostní, tím spíše, že „nebýt nic“ je zde chápáno jako pravda sama. Pokusme se z této slupky v rychlosti vyloupnout myšlenku, která nás zajímá: Bernard zde napodobuje větu apoštola Pavla obsahující výraz v řečtině – stejně jako v jiných jazycích – běžný: „pokládat se za něco“.<sup>5</sup> Podrobuje ji však dvěma zásadním a patrně originálními modifikacím:

<sup>3</sup> Podmět slovesa v první osobě, nikoli samostatné zájmeno: franc. *je*, nikoli *moi* (pozn. překl.).

<sup>4</sup> Srv. Ž 115 (116), 10 n.; viz Bernardův spis *De gradibus humilitatis et superbiae*, IV, 15 (PL 182, 950 b = *Opera* III, 28, 13 n.).

<sup>5</sup> Srv. Ga 6,3.

a) Se znicotněním spojuje myšlenku pravdy. Sedmá kapitola řehole sv. Benedikta (o pokoře), kterou zde Bernard komentuje (§ 50), hovoří sice o znicotnění a cituje Žalm 72 (73), 22 n., ne však ve spojení s pravdou.

b) Bernard kombinuje Pavlovu větu s veršem žalmu, převádí ovšem Pavlovu výpověď formulovanou ve třetí osobě do první osoby, aby ji přiřkl „já“ (ego) zdůrazněnému nadbytečným užitím zájmena i jeho postavením na začátku věty. Podobný text lze interpretovat velmi různě a Bernardovy výroky samy nejsou prosty dvojznačnosti. Náš zájem však není historický, a proto nám nezbude než je obrátit určitým směrem, který pokládáme za přípustný a který se ostatní prvky Bernardova myšlení dokonce zdají podporovat. Uveďme ale napřed jiný směr, jímž by se interpretace mohla pustit: mohla by sledovat tradici úvah na téma lidské „nicotnosti“ (řec. οὐδένεια)<sup>6</sup> – jak bychom to mohli označit –, která se objevuje již v archaickém Řecku,<sup>7</sup> která se však dočká bohatého rozvinutí – a zároveň důstojnosti substantiva – zejména v platónském ovzduší hellénistické doby, kupř. u Filóna.<sup>8</sup> „Nicotnost“ se zde týká lidského pokolení, které se rodí, a proto podléhá proměnám a konečně smrti. Pojem „nicotnost“ tedy označuje jakési postavení na ontologickém žebříčku. Věci jsou zde uspořádány sestupně podle své důstojnosti, kritériem je jejich trvání a stálost v bytí. Z tohoto hlediska všechno, co vzniká, zaujímá nižší místo než to, co je veškerého vznikání uchráněno. Lidský rod, který je nejen svou přirozeností nestálý a smrtelný, ale navíc podléhá proměnám dějinné existence, bude stát na nejnižším stupni. „Nicotnost“ člověka značí jeho postavení na příčce nula tohoto žebříčku.<sup>9</sup> Ani sv. Bernard není podobné představy o člověku zcela prost.<sup>10</sup>

Citované místo však nehovoří o člověku, ani o „nás“, nýbrž o „mně“ (*moi*). Neříká nic o ontologickém postavení lidského druhu, a to ani v jeho vztahu k Bohu. Chtěl bych zdůraznit, co je vyjádřeno užitím první osoby a vyvodit z toho důsledky, o nichž zde mohu pouze postulovat, nikoli dokázat, že nejsou Bernardovi zcela cizí. Jsem-li to tedy já, kdo není nic, pak „já“ nepodléhá znehodnocení, tj. neklesá v ceně na

<sup>6</sup> Tímto slovem se skromně označuje platónský Sókratés ve *Phdr.* 235 a 1. Srv. též *Theait.* 176 c 4.

<sup>7</sup> Srv. Pindaros, *Nemea*, VI, 3.

<sup>8</sup> Srv. *Quis rer. div.*, § 30; *Mut. nom.*, § 54; *De somniis*, I, § 60.

<sup>9</sup> V Plútarchově myšlence lidského života jako sklouznutí najdeme pěknou formulaci tohoto „platonismu pro lid“, který se svým vznikem nijak nečekal na křesťanství (*De E apud Delphos*, XVIII–XIX).

<sup>10</sup> Srv. např. *De adventu Domini*, III, 7 (PL 183, 47 a = *Opera* IV, 180, 21 n.).

žebříčku měřícím cosi jako intenzitu bytí. Jestliže nejsem nic, jestliže to, co není nic, jsem já, pak jsem spíše naprosto vykázan z každého ontologického žebříčku. Nezačínám žádnou z jeho příček, ani nejvyšší, ani nejnižší. Nemohu se poměřovat s žádnou věcí na světě. Nejde o ústup ze scény do role pouhého statisty; jde daleko spíše o to, scénu zkrátka a jednoduše opustit.

### III.

Kritika subjektu odmítá v subjektu vidět substanci a zbavuje jej všeho, co je pro ni příznačné, totiž povahy jakéhosi podkladu a zejména trvání v čase. Ráda z něho činí povrchový účinek, případek jiné substance (těla, ekonomického a sociálního determinismu atd.). Odvází se však zpochybnit samotný systém kategorií? Neboť kategorie substance a s ní všechno, co se o substanci vypovídá, tj. ostatní kategorie, nabývají svého smyslu právě v rámci tohoto systému. Kategorie umožňují říci o čemkoli, že to je. O tom, co není, se nevypovídají. Domyslet do konce výpověď, v níž subjekt říká, že nic není, by tedy mělo vést ke zpochybnění celého schématu kategorií i jeho užití na fenomén „já...“ (*je*), nikoli jen zpochybnit v případě „já...“ užití jedné kategorie mezi jinými, byť té nejdůstojnější.

Tato radikálnější kritika neznamená nic jiného než osvobodit fenomén subjektu z nenáležitosti pojmosloví – pojmosloví, jehož nenáležitost začíná právě užitím jména subjekt (*ὑποκείμενον*, *subjectum*) pro „já...“. Nejsem nic, nejsem nic jiného než tento pohyb mizení, který uvolňuje místo souhrnu toho, co jest. Jsem právě jen akt uprázdňení místa světa, v němž se nacházím, ale v němž nezaujímám žádné místo, jehož nejsem součástí v tom smyslu jako cokoli z toho, co je. „Subjekt“ není něco, co se nachází zde před námi; jeho způsob bytí je jiný. Je čistou otevřeností světu či světa. Tato zvláštní povaha toho, co můžeme nadále nazývat „subjekt“ jen s určitou opatrností, se častokrát ohlašovala v dějinách filosofie, vyjádřena v různých filosofických stylech, které by vyžadovaly diferencované analýzy a notnou dávku nedůvěry vůči jakékoli „retrospektivní iluzi“. Podobné analýzy zde nemůžeme provést, připomeňme však jen a jen pro osvěžení paměti úlohu pasivního intelektu v aristotelické tradici, úlohu inteligence (*Intelligenz*) jako čiré aktivity, která je jednání, nikoli jednající, u Fichta, úlohu subjektu jako meze, nikoli obsahu světa u Wittgensteina atd.<sup>11</sup> Mám ovšem za to, že až Heidegger vypracoval rozhodující analýzu tohoto způsobu bytí „já...“ a dal mu

<sup>11</sup> Srv. Aristotelés, *O duši*, III, 4, 429 a 24; J. G. Fichte, *První úvod do vědosloví*, § 7, SW, I, 440; L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5, 632.

jméno, které vytlačilo výraz „subjekt“ jako provizorní. Není zde mým úkolem opakovat, co Heidegger říká o pobytu (*Dasein*), chtěl bych spíše ukázat novou cestu k jeho analýzám z poněkud nečekávaného východiska.

Je to východisko, o kterém hovoří Bernardovo pojednání, z něhož jsem si vypůjčil motto svých úvah. Jde o ctnost pokory. Ctnost, která je pro Bernarda vlastně ctností povýtce. Domyslíme-li do konce, co se skrývá v Bernardově popisu pokory, mohli bychom říci, že zahrnuje redukci mnohem radikálnější, než s jakou přichází kritika subjektu. A že radikálnost pokory má svůj ontologický rozměr, totiž nespokojuje se s revizí vedoucí k degradaci v rámci téhož ontologického modelu, nýbrž přivádí nás k novému ontologickému modelu, který odpovídá zkušenosti „já...“.

Slíbil jsem, že ukážu cestu od pokory k ontologii „já...“ – tj. analytice pobytu, mám-li užít její pravé jméno. Takovou cestu však lze projít oběma směry. Pokusme se obojí postup nastítnit:

a) Bylo by možné pojmut Heideggerovo *Bytí a čas* jako úkon pokory a tedy nepřímou jako duchovní knihu. Ne pro jeho obsah – pokusy přiblížit Heideggera západním či východním „mystikům“ všeho druhu pokládám za podnik málo zajímavý – ale pokud jde o celkový rozvrh, který určuje pohyb tohoto spisu. Zdá se, že filosofii obvykle nese určitý vzmach pýchy: jde o to, potvrdit člověku, a zejména filosofovi jako nejvyššímu druhu člověka, jeho čestné postavení na vrcholu všech jsoucen anebo přinejmenším jeho vyvýšenou a výsadní schopnost chápat to, co je na světě nejvznešenější. *Bytí a čas* naopak v základě hatí jakoukoli možnost filosofické antropologie – jak to Heidegger o něco později sám výslovně řekne.<sup>12</sup> Tím se zároveň ztrácí možnost jakékoli klasifikace, protože „pobyt“ nelze srovnávat s ničím jiným. Není totiž částí světa, kterou bychom mohli postavit vedle jiné části světa a obě změřit stejným loktem: pobyt je samou otevřeností světa – není již chápán jako úhrn všeho přítomného, nýbrž jako pole přítomnosti.

b) Jestliže analytika pobytu vede k pokoře, pak je rovněž možné, že pokora je svou povahou metafyzický, ontologický úkon a že *fakt* pokory takřkajíc vede k *Bytí a času*. Na úrovni dějin myšlení se lze ptát, co analytiku pobytu umožnilo, jak *Bytí a čas* vysvětlí svou vlastní existenci. Heidegger sám potvrzuje, co bylo možné tušit už dávno, když poznamenává, že struktury, které se pokouší ukázat, se nejzřetelněji rýsují v křesťanské životní zkušenosti.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Srv. *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37.

<sup>13</sup> Srv. M. Heidegger, *Logik* (GA, 21), str. 233.

A nic nám nebrání se domnívat, že tato zkušenost, s níž se pojem pokory objevuje,<sup>14</sup> tají dosud nerozpracované možnosti, jak nově myslet „subjekt“.

#### IV.

V tomto kontextu bychom dále chtěli uvažovat o pokoře a učinit některá pozorování. Pokora odhaluje, že nejsem nic z toho, co je na světě, nýbrž sám fakt, že nějaký svět existuje. Pokorný cítí, že tento svět se ustavuje jaksi spolu s ním. Pokorný subjekt ví, že je v jistém smyslu nositel světa, *kosmoforos*, světonoš. Ale protože zároveň ví, že není částí tohoto světa, ví, že nemůže obsáhnout ani jeho nejnepatrnější část – ani část odpovídající prostoru, který rozmanitým způsobem zaujímá (svým tělem, ale také svým jednáním, svým činem, svým vnímáním, svým věděním atd.). Pro pokorného je svět to, co se ho *týká*. A zde si můžeme všimnout hříčky, kterou postřehne každé francouzské ucho navzdory etymologii: souzvuku sloves „týkat se“ (*concerner*) a „obklopovat“ (*cerner*), tj. obklíčit, svírat ze všech stran.<sup>15</sup> Pokora je to, co bychom mohli popsat jako „vědomí, že se mě něco týká“, „zasažení“ (*concernement*).

Pokorný se cítí zasažen, cítí, že se ho něco týká. Cítí, že je *na něm*, aby jednal, aby vydržel atd. Co ví, koná, podstupuje atd., musí vztáhnout na sebe. Ne však proto, aby se tím naplnil, nýbrž aby se tím zatížil. Aby hrál roli, v níž se shledává nezastupitelný – neboť jen on může být sám sebou. Sv. Bernard, týž sv. Bernard, který vidí pravdu v poznání vlastní nicotnosti, postihuje vrchol moudrosti či spíše její princip jako „být moudrý pro sebe“ (*sapiens sibi*).<sup>16</sup> Není v tom žádný rozpor. Být moudrý pro sebe neznamená přivlastňovat si moudrost, nýbrž vědět, že je na mně, abych ji uskutečnil, zde a nyní.

Toto *hic et nunc* vymezuje časovost a prostorovost, kterou bychom mohli popsat výrazem, jehož jsem právě užil pro výklad slovesa „týkat se“: Že se mě něco týká, znamená, že to na mě doléhá, že mě to tísní ze všech stran. Subjekt, jak sám sebe nalézá v pokoře, je subjekt *tísněný* v obojím smyslu, časovém i prostorovém, jež výraz „tísnit“ dovede postihnout jediným slovem. Pokusil jsem se na jiném místě popsat

<sup>14</sup> Zde by bylo třeba podrobnějšího zkoumání s přihlédnutím k starozákonní zkušenosti a jejímu pokračování v židovství.

<sup>15</sup> Srv. čes. „týkat se“ a „dotýkat se“, které však neobsahuje prvek tísně ani tlaku, nýbrž jen zasažení (pozn. překl.).

<sup>16</sup> *De consideratione*, III, iii, 6 (PL 182, 746 a = *Opera* III, 414); srv. k tomu Aristotelés, *Etika Nikomachova*, VI, 8, 1141 b 34 (k níž odkazuje H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 299), kde je užití podobné.

zkušenost této tísně na základě úvahy o novozákonním pojmu *θλιψις* a zde se spokojím s několika poukazy.<sup>17</sup> Lze říci, že zkušenost tísně je zkušeností časovosti bez času a prostorovosti bez prostoru. Kdo je tísněn, zakouší velmi intenzivně svou časovost, ale „nemá čas“; pociťuje svou prostorovost, ale „nemá místo“ atd.

Tíseň má cosi společného s pokorou, neboť je to modalita mravního jednání. Přijmout svou tíseň, zaujmout základní postoj mravního jednání není nic jiného než pokora. Pokora je tak ctnost všech ctností. Proč je tíseň modalitou mravního jednání? Protože praxe je vždy určitá neodkladná situace. Dokonce i rozhodnutí vyčkat je třeba učinit nyní: „Je nezbytně nutné čekat.“ Poctivý člověk je také vždy člověk v tísní; mohli bychom se bavit tím – a této hře by nescházela určitá vážnost – že bychom takto přeložili Aristotelův výraz *σπουδαίος*. *Σπουδῆ*, postoj člověka, který bere věci vážně, je zároveň postoj člověka, který je nucen *neodkladně* jednat. Substantivum *σπουδῆ*, stejně jako adjektivum od něho odvozené, si uchovává význam horlivosti, naléhavosti; tísně. A vážné věci jsou právě ty, které nemohou počkat. Pro Aristotela; abych ho citoval znovu, je poctivý ten, kdo dostojí okamžiku, *καιρός*.<sup>18</sup> *Kairos* je čas v první osobě, okamžik, který jen já mohu naplnit. Měřitelné trvání tohoto okamžiku může být delší nebo kratší; může být zcela prchavé anebo obsáhnout celý můj život. V každém případě to, co na mne naléhá a co mě tísní, není nic jiného než prostý fakt, že jsem to já a nikdo jiný, od koho se žádá, aby jednal.

V rejstříku prostorovosti myslím máloco ukáže lépe, jak tíseň proměňuje naši zkušenost prostoru, než úvaha o jedné slavné Rilkové básni a zejména o jejím úryvku: *Denn da ist keine Stelle / Die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern*.<sup>19</sup> Přechod od estetického nazírání k morálnímu příkazu, jakási praktická verze scholastického rčení: *pulchrum et bonum convertuntur*, se zde zakládá na určité proměně prostorovosti. Torzo sochy se stává tvář, jejíž každý bod na mě hledí. Sama tato tvář přitom symbolizuje způsob, jak na mě hledí celek všeho, co je. Dvojí negace zpřítomňuje celek prostoru. Zároveň jej však soustřeďuje do jediného „zde“ – *zde*, kde jsem já. Prostor se otvírá ve svém celku, zároveň se však zhušťuje do krajnosti. Bod, kde se nacházím, je zároveň popření i zdroj

<sup>17</sup> Srv. můj příspěvek „Pour un concept de l'être-dans-le-monde: la presse (thlipsis)“, v: *Pela Filosofia*, Homenagem ao Prof. T. M. Padilha, Rio de Janeiro, 1984, str. 229–241.

<sup>18</sup> Srv. *Etika Nikomachova*, II, 2, 1104 a 8 n.

<sup>19</sup> R. M. Rilke, *Archaischer Torso Apollon*, v: *Neue Gedichte*, 2. část, 1908.

prostoru. Ten, kdo se v něm nalézá, již nemá místo: „nemá, kam se vrátit“. Cítí se osloven jako „ty“. Subjekt už není „já“ (*moi*) osvětlující jako maják své teritorium; je „ty“, k němuž se obrací všechno, co jej obklopuje. Je volán k tomu, aby „změnil svůj život“, je k tomu nucen (*müssen*, nikoli *sollen*): je jakoby vytlačen mimo věci, vyvržen do jakéhosi „jinde“, které zahrnuje pouhý „život“ – pouhou přítomnost ve světě či přítomnost světa, jež nepatří do počtu přítomných věcí.<sup>20</sup>

Podvojná zkušenost prostorovosti bez prostoru a časovosti bez času nutí toho, kdo ji podstupuje, k něčemu, co bychom s určitou rezervou mohli nazvat zkušenost *egoity* (*jáství*) bez „já“. Tento okamžik, který jen já mohu naplnit, tento prostor, který hostí právě jen mne, zaujímám pouze svým „já“ (*moi*), které je samo redukováno. „Já“ je tedy jen místo rozhodnutí: nic z toho, co do mne svět mohl vložit, mi nemůže pomoci. Musím jednat a platit za svou osobu. Ba ani návyky a dovednosti, které jsem si osvojil jako *habitus*, již nejsou nákladem, o němž by bylo možno říci, že jej nesu nebo – chcete-li – že on nese mne tíží, kterou představuje. Jsou soustředěny do tenkého hrotu, který mě konstituuje, a jsou nanejvýš křehké: celá má minulost se může zvrátit tím či oním směrem. To, co ve mně vykrystalizovalo, již není jakási záloha, je to ustavičně mobilizováno. „Já“ se proto nemůže holedbat žádnou minulou zásluhou. Jeví se jen jako to, co je třeba cele nasadit a cele riskovat. *Thliptická podoba „já“*, *zkušenost egoity* (*jáství*) bez „já“, je pokora.

Pokorný se cítí volán, cítí, že je na něm, aby udělal, co je třeba udělat, zároveň však cítí, že k tomu nemá prostředky. Jeho otázka zní: „Proč to musím být já?“ Neptá se jako Julien Sorel: „Proč já jsem já?“ – Což znamená obviňovat to, co mi dalo povahu a schopnosti, které mám. Pokorný naopak zapomíná, co má, a ptá se, proč je právě *na něm*, aby udělal, k čemu je volán. Tato otázka není únikem. Nehledá v obsahu „já“, jak omluvit, že odmítám na výzvu odpovědět. Neboť i nepřívznivý úsudek o vlastních schopnostech by znamenal pokládat se za něco. Jestliže pokorný výzvu uposlechne, tedy proto, že ví (často implicitně), že je to právě fakt výzvy jemu určené, fakt, že je *na něm*, aby..., který postačí k jeho konstituci. Je to jako v oné první odpovědi na příkaz delfského boha, kterou Augustin odhalil jako základ radikálnější než veškeré sebezkoumání: již tím, že chápu příkaz „poznej sám sebe“, na něj dávám první odpověď a dále budu moci jen rozvíjet, co je v ní již

<sup>20</sup> Bylo by zajímavé číst Rilkeovu báseň ve světle toho, co jeho krajan Wittgenstein napsal o necelých deset let později o transcendentální povaze etiky, její totožnosti s estetikou, o subjektu, který henáleží ke světu, atd.

implikováno. Prokazují totiž, že ačkoli snad s analýzou nikdy neskončím, budu stále vědět, koho se ptát a kde jej najít.<sup>21</sup>

## V.

Několik závěrů:

a) K prvnímu mě vede letmá zmínka o Augustinovi. Úvaha o subjektu jako místu zasažení, toho, „že se mě něco týká“ (*concernement*), je jedno z vláken v pletivu naší západní tradice subjektu. Je důležité je odlišit od ostatních, kupř. od subjektu jako poznávajícího, nebo subjektu jako místa citového života – paralelních, mnohem hlučnějších tradic, které často zakrývají moment, na nějž jsem chtěl upozornit. Přesto neschází materiál, z něhož by bylo možné rekonstruovat dějiny „já“ jako místa zasažení, místa toho, „že se mě něco týká“, „já“ pokorného, které by mohly být doplňkem k častěji už napsaným dějinám zrodu subjektivitu. Patřily by sem texty od vyprávění o povolání izraelských proroků až k Walkeru Percymu přes velký počet duchovních autorů a mnoho spisovatelů.

b) Co subjekt odkrývá, když cítí, že se ho něco týká, lze popsat v rámci různých slovníků, například v rejstříku „duše“. Znovunalezení duše, pokud by k němu mělo dojít, by muselo vzít novým způsobem v úvahu její „kosmoforní“ charakter – *anima quodammodo omnia* – a muselo by se tedy zamyslet nad tím, co je to svět, tento pojem, který, jak tvrdí Heidegger, žádný filosof nikdy nemyslel.<sup>22</sup>

Kritika subjektu by se tak pro západní myšlení mohla stát příležitostí, aby se vrátilo k sobě samému, aby přezkoumalo své vlastní prameny a objasnilo jejich předpoklady. Pokoření, které nám tato kritika přináší, by nám mohlo pomoci – pokud dovedeme udělat z nouze ctnost – znovu objevit, co znamená pokora, a stát se znovu *our humble selves*.

Přeložila Lenka Karfíková

**Rémi Brague**, profesor arabské filosofie na univerzitě Paris I (Panthéon-Sorbonne), autor knih *Le Restant: supplément aux commentaires du Ménon de Platon* (1978); *Du temps chez Platon et Aristote: quatre études* (1982); *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (1988); *Europe, la voie romaine* (1992); editor sborníku *St. Bernard et la Philosophie* (1992).

<sup>21</sup> Srv. *De Trinitate*, X, iii, 5; ix, 12.

<sup>22</sup> Srv. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, 24), 234.