

## Předmluva: Ex occidente lux

*Ahmed Mahfoud a Marx Geoffroy*

Tato kniha představuje evropským čtenářům dílo marockého autora Muhammada 'Ábida al-Džábiriho, jenž je dnes mezi intelektuály arabského světa autoritou. Mohl by být dokonce postaven na stupínek nejvyšší pro nejvýznamnějšího filosofa současného arabského myšlení, protože jeho dílo – epistemologická kritika arabsko-islámské kultury učenosti – vrhá nový a systematický pohled na její produkci vědění a přibližuje arabským intelektuálům radikálně novou cestu, jak si vytvořit vztah k vlastní minulosti.

Muhammad 'Ábid al-Džábiri (Mohammed Abed al-Jabri), od roku 1967 profesor filosofie na univerzitě v Rabatu, činný mezi marockými levicovými mysliteli, se od roku 1966 autorsky spolupodílel na přepracování filosofických učebnic, které se staly v zemích Maghribu mimořádně vlivnými. Svá léta učitelské a výchovné praxe zúročil ve třech spisech, v nichž se zabývá pedagogickými a intelektuálními otázkami.<sup>1</sup> Avšak teprve vydání knihy *My a tradice. Současné způsoby čtení našeho filosofického dědictví*<sup>2</sup> mu v arabském světě zajistilo věhlas myslitele. Předmluva ke knize *My a tradice*,

---

<sup>1</sup> *Adwá' alá muškil at-ta'lim fi 'l-maghrib* (Problematika výuky v Maghribu), Casablanca 1973; *Min adžl ru'ja taqaddumíja li-ba'di mašákilíná 'l-fikríja wa 't-tarbawíja* (Pokus o progresivní pohled na naše kulturní a pedagogické problémy), Casablanca 1977; *as-Sijásat at-ta'limíja bi 'l-maghrib al-'arabí* (Vzdělávací politika v Maghribu), Casablanca 1989.

<sup>2</sup> *Nahnu wa 't-turáth. Qirá'at mu'ásira fi turáthiná 'l-falsafí*, Bejrút – Casablanca 1980.

o níž se v době jejího vydání bouřlivě diskutovalo, je zařazena i do knihy, kterou držíte v ruce (Část I a Závěr). Autor zde rozvíjí metodologický – „dělicí a opětovně poutající“ – postup pro čtení arabsko-muslimských textů, který pak následně uplatňuje při čtení al-Fárábího, Avicenny (Ibn Síny), Avempacea (Ibn Bádždži), Averroa (Ibn Rušda) a Ibn Chaldúna. Cílem jeho snahy o odstup při výkladu epistemologických základů filosofického diskursu je přimět arabské vědomí k větší objektivitě. Jím užívané epistemologické pojmy v tomto a pozdějších dílech předznamenávají jeho průkopnickou úlohu při systematizování a reflektování moderní epistemologie v arabském světě, která se v hutnější podobě podkryvá už v dvousvazkovém díle *Úvod do filosofie vědy*.<sup>3</sup>

Snaha porozumět způsobu fungování arabského rozumu a zjistit podmínky jeho obrození dozrávala v autorovi během let, kdy se společensky angažoval, a dále při psaní prvních intelektuálních prací, což jej nakonec přivedlo až k sepsání onoho stěžejního čtyřsvazkového díla, *Kritiky arabského rozumu*.<sup>4</sup> V této práci pojednávají o veškerém arabsko-islámském intelektuálním

---

<sup>3</sup> *Madchal ilá falsafat al-'ulúm*, Casablanca 1976: I. *Tatawwur al-fikr ar-rijádí wa 'l-'aqlánija 'l-mu'ásira* (Vývoj matematického myšlení a současný racionalismus), II. *al-Minhádž at-tadžribí wa tatawwur al-fikr al-'ilmí* (Experimentální metoda a vznik vědeckého myšlení).

<sup>4</sup> *Naqd al-'aql al-'arabí*: I. *Takwín al-'aql al-'arabí* (Formování arabského rozumu), Bejrút – Casablanca 1982; II. *Binjat al-'aql al-'arabí; dirása tahlílja naqdíja li-nuzum al-ma'rifá fi 'th-thaqáfa 'l-'arabíja* (Struktura arabského rozumu: analyticko-kritická studie kognitivních řádů v arabské kultuře), Bejrút – Casablanca 1986; III. *al-'Aql as-sijásí 'l-'arabí: muhaddidátuhu wa tadžal-ljátuhu* (Arabský politický rozum. Determinanty a jevy), Bejrút – Casablanca 1989; IV. *al-'Aql al-achláqí 'l-'arabí: dirása tahlílja naqdíja li-nuzum al-qijam fi 'th-thaqáfa 'l-'arabíja* (Arabský etický rozum: analyticko-kritická studie hodnotových řádů v arabské kultuře), Bejrút – Casablanca 2001.

dědictví vybírá z každé tradice řadu ústředních pojmů, a daří se mu tak *vytvořit uspořádání* jeho prvků, které by jinak byly přítomny v představivosti arabského vědomí pouze rozptýleně.

Původně jsme měli v úmyslu přeložit celé autorovo stěžejní dílo, tedy souborné vydání *Kritiky arabského rozumu*. Nicméně z pohledu vydavatelů jsme považovali za účelnější, aby tomuto počínu předcházela překlad kratšího textu tak, aby si čtenář mohl udělat představu o důležitých rysech al-Džábíriho díla. Tak vznikla tato kniha, jež se skládá ze dvou různých filosofických prací<sup>5</sup> a v níž jsou shromážděny jeho ústřední teze.

Naše úsilí ospravedlňuje především skutečnost, že autorova reflexe a myšlenky se dnes přímo nabízejí mnohým arabským intelektuálům jako možné východisko z aporie, v níž soudobé arabské myšlení celkově už před drahnou dobou uvízlo a nedokáže se pohnout z místa – hlavně pokud jde o problematiku vztahu tradice/moderna, jíž se arabsko-muslimský svět nemůže vyhnout.

### Co je „tradice“ (*turáth*)?

V knize *Současný arabský diskurs*,<sup>6</sup> která vyšla roku 1982 a byla chápána jako předstupeň *Kritiky arabského rozumu*, se al-Džábírí pustil do „rekapitulace“ moderního arabského myšlení. Bylo mu přitom známo, že současné arabské myšlení ve svém souhrnu podléhá autoritě otců-zakladatelů, mechanismu metody analogie od známého k neznámému, nerealismu, jakož i určitému způsobu fungování, v němž je poznávaný objekt vysta-

---

<sup>5</sup> *Nahnu wa 't-turáth. Qirá'át mu'ásira fi turáthiná 'l-falsafí* (My a tradice. Současné způsoby čtení našeho filosofického dědictví); *at-Turáth wa 'l-hadátha* (Tradice a moderna), Bejrút 1991.

<sup>6</sup> *al-Kitáb al-'arabí 'l-mu'ásir*, Bejrút 1982.

ven eventualitě, že bude sloužit jako projekční plátno pro ideologické figury.

Aporetický ráz diskursu o arabské „obrodě“ (*nahda*) má tudíž základ ve skutečnosti, že každý jedinec je trvale vystaven působení zvyklostí a starých obyčejů, které charakterizují arabský rozum už od dob úpadku arabsko-islámské kultury. Vedle překážek strukturálního řádu je nutno počítat i s jistým „vazalstvím“, které je arabskému vědomí vnucováno spolu s narůstajícím vlivem hromadných sdělovacích prostředků, jež jsou ovládnuty komplici globálních hegemonů. Rozvoj kritického vědomí a objektivního postoje, nad nimiž visí stín pochybností už jen kvůli chybějícímu odstupu od minulosti, je v důsledku toho ještě dále znesnadněný.

Ve své práci se al-Džábirí vědomě zaměřuje na obtíže, jež jsou vlastní arabskému vědomí jako takovému, a chce vytáhnout na povrch ony teoretické způsoby fungování a *apriorně* nastavený pojmový arzenál, který kraluje myšlení, coby konstitutivní veličiny *arabského rozumu*. Tyto postupy mu byly diktovány specifickými podmínkami, jež v arabském myšlení obkružují problém vztahu k *turáth*, to jest pojmu, který zde napříště hodláme uvádět jako „tradici“, byť žádné ze slov, jež by v kterékoli evropské řeči mohlo sloužit jako ekvivalent tohoto pojmu, nedokáže vystihnout celkový košatý smysl tohoto pojmu. Naše volba tak může být jediné nouzovým řešením. Bylo by jistě možné překládat pojem *turáth* přesněji tím či oním způsobem podle souvislosti nebo jej parafrázovat, jak jsme to právě učinili. To by však mělo tu nevýhodu, že bychom rozbili onu jednotu pojmu, jenž v rámci arabského myšlení nabyl statusu kategorie. Důvod, proč nám slova „dědictví“, „pozůstatek“ ani „tradice“, ale v užším pojetí dokonce ani „duchovní dědictví“ nedokážou zprostředkovat „afektivní závažnost a ideologický obsah“, který pojem *turáth* předává v moderním arabském myšlení, vězí v tom, že

západní myšlení *překročilo pomyslný práh*, za nímž už svou minulost vykazuje na místo, kde ji může jako zúčastněný divák pozorovat. Naproti tomu v arabském vědomí *turáth* není prostým „souborem stop minulosti“, ale mnohem spíš kulturním celkem, který zahrnuje také „víru, zákon, řeč, literaturu, rozum, mentalitu, vazbu k minulosti, projekci do budoucnosti apod.“ *Turáth* není odkaz, který zesnulý otec zanechal svému synovi, nýbrž otec, jenž je v synovi neustále přítomný a živý. Každému pokroku, každému překročení prahu tak musí předcházet exhumační práce s cílem odhalit latentní přítomnost, abychom ji mohli opět poskládat dohromady v nové podobě už jako subjekt, a nikoli v podobě pouhého *pacienta, o němž rozhodují jiní*.

Al-Džábiri rozpracovává svou osobitou koncepci vztahu tradice/moderna v duchu těchto definic pojmu *turáth*, a vymezuje se tím vůči velkým myšlenkovým směrům, jež moderní a současné arabské myšlení zplodilo. Toto vymezení se týká stejně tak fundamentalismu (*salafíja*), který chce rekonstruovat současnost podle jednoho ze vzorů minulosti „tak, jak by to mělo být“, jakož i arabského „liberalismu“, který rád pojímá sám sebe jako evropskou přítomnost a přitom od sebe odsouvá minulost, „aniž by se od ní skutečně osvobodil“, ale v neposlední řadě se týká i eklektické „smířlivosti“.

## **Intrakulturní přístup**

Nejdůležitější al-Džábiriho novotou ve spojitosti se sumou moderní intelektuální tvůrčí činnosti, která se zabývá arabsko-islámskou kulturou, je nepochybně snaha vepsat do samého středu arabsko-islámského kulturního pole jeho vlastní postup, který pro něj představuje soubor pojmů a hodnot s vnitřní konzistencí, v jehož rámci se člověk může angažovat, v němž se musí cítit

jako doma, aby mohl vnímat skutečnost jemu vlastní. Svůj „intrakulturní“ přístup vědomě staví proti přístupům orientalistických badatelů i arabsko-muslimských intelektuálů, kteří, ať už vědomě či nevědomky, vedou diskursy z jakési vnější pozice, totiž z pozice evropského subjektu, který *de facto* každý objekt navrácí do jemu vlastního hájemství suverenity, v níž pro objekt *není žádné místo*. Dokonce i když se budeme důkladně zabývat těmito autory, stěží se vyhneme nesnázím, v nichž se evropský čtenář ocitne tvář v tvář historické a současné realitě muslimských společností a mnohým jejich „spektakulárním“ fenoménům. Dokud se bude subjekt pevně držet svého referenčního rámce, aby mohl popsat „Druhého“ či mu porozumět, zůstane odsouzen k tomu, že pojmy, o které jde, nebude s to uchopit v jejich skutečně plné košatosti, a způsobí tak nejspíš celou řadu absurdností, jak ukázaly mnohé z předchozích zkušeností dialogu mezi Arabo-muslimy a Evropany.

Al-Džábiriho intrakulturní postoj nelze chápat jako nějaký ústup do sebe sama už jen proto, že je patrně jediný, jenž evropskému „Druhému“, až bude tento připraven uzávorkovat své vlastní referenční standardy, nabízí skutečně adekvátní porozumění arabsko-muslimskému kulturnímu univerzu. Dnes, kdy má každá problematika vystupující do popředí v té které kulturní oblasti tendenci se na základě stále těsnější vzájemné závislosti na globálních procesech mnohem výrazněji „denacionalizovat“, je víc než kdykoli předtím potřebné dosáhnout porozumění. Především však je al-Džábiriho intrakulturní pohled obrácen navenek a umí dostát požadavkům moderny. Jeho metoda totiž zahrnuje metodologické a epistemologické pojmy, které přizpůsobil arabsko-islámskému kulturnímu okruhu.

Novátorství jeho metody činí z al-Džábiriho zakladatele tří ústředních koncepcí, jejichž vliv spoluurčoval běh vývoje arabského myšlení:

- objevil tři *řády poznání*, které ovládají arabsko-islámské myšlení a jejichž analýza je předmětem *Kritiky arabského rozumu*;
- razí tezi o obrození racionálního myšlení v al-Andalusu, kde se měl v důsledku averroismu odehrát epistemologický *rozchod* s formami teoretického myšlení, které dominovaly na islámském Východě;
- je autorem představy, že vývoj myšlení v dějinách arabsko-muslimského světa byl vždy řízen politikou, nikoli vědou jako na Západě. Zde al-Džábírí vysvětluje, proč se averroistický racionalismus neprosadil v muslimském světě, jakkoli se rozšířil na Západě a sehrál určující úlohu v evropské kulturní renesanci.

### **Tři řády poznání**

Muhammad ‘Ábid al-Džábírí nalézá v arabsko-muslimském vědění tři kognitivní řády, které řídí a určují arabský rozum. Co je ale vůbec arabský rozum? Al-Džábírí jej vymezuje jako „souhrn principů a pravidel, podle nichž se získává vědění v arabské kultuře“. Tato pravidla a principy jako takové však nepocházejí z období, jež je v arabském povědomí všeobecně nahlíženo jako období jeho prapočátku, tedy k předislámské epoše (*džáhilíja*). Mnohem spíš sahají do úplně jiného období, do doby, v níž bylo „kulturní dědictví“ (Arabů předislámské doby a počátků islámu) jistým způsobem *reprodukováno*, a tím povýšeno na „tradicí“, to znamená, že bylo uvedeno do role referenčního rámce, skrze který Arabové nahlízejí věci: „univerzum, člověka a dějiny“, „věk kodifikování“ (*‘asr at-tadwín*)<sup>7</sup> datující se do 2. a 3. století *hidžry* (tj. 8. a 9. století n. l.). V tomto pro-

---

<sup>7</sup> Tímto slovem se označuje období, s nímž muslimští učenci systematicky spojují vznik písemného záznamu (*tadwín*) o předáva-

storu se pohybuje určení arabského vědomí, což má vliv jednak na to, jak promýšlí svou vlastní minulost, ale i budoucí rozvoj.

Zde se tedy vynořují ony tři řády poznání, „indikace“ (*baján*), „iluminace“ (*irfán*) a „demonstrace“ (*burhán*), které se rozvinuly, vzájemně spolu soupeří, až nakonec dochází skrze arabský rozum k jejich splnutí. V tomto „amalgámu“ přežívají až do dnešního dne.

„Indikace“ reprezentuje nejvýznamnější strukturu arabského rozumu. TEXT je současně objektem a regulativním momentem používání indikativního rozumu. Toto poznatkové pole strukturují autochtonní diskursivní arabsko-islámské vědy: gramatika (*nahw*), právní vědy (*fiqh*), dialektická teologie (*kalám*) a rétorika (*balágha*). Rozum koncipuje pravidla výkladu zjeveného TEXTU a vytěžuje z TEXTU smysl zákonů přírody a dále sociálních, logických, ontologických a jiných zákonů. Každá pravda má původ spíše v TEXTU nežli v rozumu. Rozum sám je usměrňován logikou TEXTU a stavebně se utváří podle jeho povolnosti či rigidity. Poznání na tomto poli spočívá tudíž v tom, že zakládá a staví „neznámé“ (*far‘, ghá‘ib*) s pomocí „známého“ (*asl, šáhid*). Odtud pramení praxe analogie, která se spokojuje s příbuzností (*šabah*) mezi známým objektem a objektem, s nímž je třeba teprve se obeznámit, a tudíž je možno dospět pouze k spekulativním soudům. Jelikož si indikativní úhel pohledu osobuje dogma tvoření *ex nihilo*, uchopuje svět, prostor a čas jako nespojité partikule, jež jsou díky Boží prozřetelnosti natrvalo slity dohromady. V důsledku toho však neexistuje žádná přesvědčivé pojítka mezi věcmi, žádná příčinnost; vše je „kontingentní“, „nahodilé“; člověk jedná výlučně jako *nemocný*.

---

ném vědění: výrocích Proroka (*hadíthy*), právní tradici, exegezi (*tafsír*), gramatickém vědění, islámské a předislámské historické tradici.



Jako konkurenční a později spojenecký řád „indikace“ se objevuje „iluminace“, jejíž nadřazenou strukturou je hermetická teosofie. Iluminace vtiskuje svou strukturu intelektuální tvůrčí činnosti súfijských, šíitských, bátiňijských a jiných myšlenkových směrů. Pravda není pojímána pomocí filologických nebo právních pravidel, nýbrž v „nitru“ člověka. Zatímco indikace formuje kulturu, iluminace se zabývá TEXTEM, a to proto, že v něm chce znovu odhalit „skrytý smysl“, odlesky pravd, jež jsou zasuty v jeho bytí, a to je nutno vynést na svět, aby bylo možné dobrat se jeho prapočátku. Tak jako je zjevný smysl (*záhir*) pouhým závojem smyslu skrytého (*bátin*), je i rozum toliko závojem „srdce“, které jediné stvrzuje poznání. Odtud pramení zkušenostní myšlení soustředěné na já, jež vidí své poslední uskutečnění v duchovním nanebevstoupení (*mi'rádž*). Analogickým závěrům je dán volný průchod, už nespočívají na příbuznosti mezi věcmi, nýbrž na systémech podobnosti podřízených určité formě abduktivní logiky. Při vysvětlování zázraků (*karámát*) konaných svatými (*awlijá'*), jejichž postavení a autorita se blíží postavení a autoritě proroků, se do značné míry odkazuje na kontingenci.

Třetím poznávacím systémem arabského rozumu je důkaz, „demonstrace“ (*burhán*). Tato důkazní metoda kráčí ve stopách aristotelské logiky a jejích pojmových základů. Jako zásadní formy odvozování využívá důkaz sylogismu. Ten vychází z absolutně pravdivých premis a vede k absolutně pravdivým závěrům. Pravda vyvozeného závěru je zaručena důsledností procesu odvození, kdy „střední hodnota“ společná oběma premisám zajišťuje nezbytnost a plodnost závěru.

Z hlediska historie prožilo myšlení demonstrativního typu v arabsko-islámském myšlení dva jasně odlišitelné momenty. První souvisí s dobou *hidžry* ve 3. století (tj. 9. století n. l.), kdy Východ objevil Aristotela, a tento

moment vyvrcholil díly filosofů al-Fárábího a Ibn Síny (Avicenny). Demonstrace, tak jak byla užívána zmíněnými filosofy, se promísila s ostatními dvěma systémy poznání, indikací a iluminací, což nakonec vyústilo v synkretismus těchto tří řádů, který se projevil v díle al-Ghazálího, u něhož demonstrace byla velkým „otloukánkem“.

## **Andaluské obrození**

Druhý díl knihy zřetelně na historickém vývoji ukazuje, jak se al-Džábírí staví k poměrům vedoucím ke „križi arabského rozumu“. Je zde vyvrácena teze, podle níž ona krize postihla stejnou měrou veškeré arabsko-islámské myšlení. Rozbory, jež autor věnuje racionálnímu maghribsko-andaluskému proudu – do něhož řadí Ibn Hazma, Averroa, Šátíbího a Ibn Chaldúna –, podporují hledisko, že výše uvedené směry byly příčinou „epistemologického rozchodu“ se systémem teoretického myšlení na Východě, a tudíž vedly k „proměně“ arabsko-islámského rozumu. Al-Džábírí rozlišuje dva momenty v dějinách arabsko-islámského myšlení. „První z těchto dvou momentů měl za svůj epistemologický základ aparát emanační metafyziky a za ideologický základ směsici náboženství a filosofie. Dominoval v něm spiritualistický a idealistický duch. [...] Druhý moment přinesl dvě věci: v epistemologickém smyslu nastal se vznikem kritických příspěvků Ibn Hazma a Ibn Túmarta a v ideologickém smyslu se zvratem v probíhajících politických střetech abbásovského chalífátu, který razil novou myšlenkovou školu, podle níž se ono temporální v náboženství stalo „absolutním“, s maghribsko-andaluským státem, jehož sama existence od základů vyvracela důkaz, že pluralita „temporálna (světskosti)“ může existovat uvnitř náboženské jednoty.“

Díky své politické nezávislosti na státech na Východě se al-Andalus vlastně velmi záhy stal v kontextu středověkých muslimských dějin jistým autonomním kulturním celkem. Po intelektuální stránce zůstávalo náboženství muslimského světa po dlouhou dobu spjato s právním literalismem málikovských učenců, zatímco na Východě se rozvíjely teologické školy (mu‘tazila, aš‘arismus) a filosofické školy (ovlivněné novoplatónismem), jejichž tendence k synkretismu v sobě nesly myšlenkový zárodek toho, co al-Džábirí nahlíží jako epistemologickou slepou uličku: nadvládu jisté formy myšlení, jehož hlavním rysem je fungování za pomoci analogie, kdy poznání světa (ono „známé“, *šáhid*) je podřízeno možnosti promítat na něj formy, jež jsou vlastní nadpозemskému („neznámému“, *ghá‘ib*). Za těchto podmínek nebylo možné, aby rozum při zpytování vesmíru tvořil z norem, jež jsou v univerzu inherentně přítomny.

Filosofická a teologická praxe v al-Andalusu nicméně narazila na velkou překážku: postoj málikovských právních učenců, jejichž literalismus jednoznačně odmítal všechny formy spekulace. Ve vztahu k náboženskému vědění na ně nahlížel jako na herezi nebo „novoty zasluhující pokárání“ (*bid‘a*). Sloužil moci andalusského státu za „oficiální ideologii“ a odřízl se nadto od států muslimského Východu, s nimiž soupeřil a byl v konfliktu. Tyto státy samy používaly jako ideologické zbraně filosofické systémy (ismá‘ílíjský gnosticismus Fátimovců) nebo teologii (aš‘arismus abbásovského chalífátu), jelikož tak mohly rozšiřovat oblast svého vlivu. V andalusském kontextu tedy zmíněné myšlenkové formy představovaly „ideologii protivníka“ a jako takové byly ve jménu literalistické náboženské ortodoxie zapovězeny.

Al-Džábirí zdůrazňuje, že paradoxně právě zákaz jakékoli formy spekulativního počínání nabídl andaluskému myšlení historickou příležitost, neboť díky tomu dokázalo ve velké míře čelit vlivu ostatních myšlenko-

vých systémů, jež podléhaly nadřazeným poznávacím řádům a jež ve své době zavlekly muslimský Východ do „epistemologické slepé uličky“. Historické prameny dokládají skutečnost, že první andaluští učenci, kteří od 4. století *hidžry* (tj. 10. století n. l.) usilovali o otevřenost vůči mimoprávním doktrínám, se intenzivně věnovali zejména studiu matematiky a logiky, a to právě z důvodu zákazu jakýchkoli spekulací s metafyzickými důsledky. Matematika a logika byly právními učenci trpěny potud, pokud se neobrácely přímo proti doslovným dogmatům souvisejícím se svatými a nezpochybňovaly je. Je navíc zásluhou těchto disciplín, že se ve vědecké praxi andaluských vzdělavců etablovaly mechanismy, které pak vedly k rozvoji čistě „demonstrativního“ myšlení.

Zcela oprávněně lze tudíž hovořit o andaluské škole teoretického myšlení. Ústředním tematickým bodem školy nepochybně je, jak autor vyzdvihuje, kritika myšlení opírajícího se o analogii, základní poznávací mechanismus indikace. Takováto kritika je artikulována v dílech Ibn Hazma a Šátibího (právní věda), gramatika Ibn Madá', v teologickém myšlení Ibn Túmarta, jakož i v Averroově filosofii. Na místo zdiskreditované analogie kladli tito myslitelé jiné argumentační postupy orientující se na aristotelský sylogismus a ty vedly k nezvratným proměnám světonázoru původně neseného východním myšlením. Jelikož nebylo už dále možné klást analogii mezi nadpozemským světem a přirozeně daným světem, staly se z obou těchto říší (fyzické a metafyzické) svébytné předměty poznání. Příroda měla být nově poznávána podle zákonitostí, jež jsou jí vlastní a mohou být zjištěny či odvozeny z ní samé. Tímto způsobem se stalo systematicky a logicky založené poznání skutečnosti možným a před al-Andalusem se otevřely nedozírné vyhlídky na ovládnutí světa lidským rozumem.

V tomto smyslu představuje „druhý moment“ arabsko-islámských dějin jakési „odpoutání“ – historické překročení prvního momentu. Nicméně je třeba zdůraznit, že ohromný potenciál, který v tomto momentu držel, se v první řadě nezhmotnil v arabsko-muslimském světě, nýbrž na křesťanském Západě, kde se averroismus stal ústředním činitelem tamějšího intelektuálního rozmachu. Jak si vysvětlit, že arabsko-islámské myšlení neprodělalo stejně ohromný rozmach, jaký zažilo západní myšlení?

### **Politika a věda v zrcadle arabského rozumu**

Z pohledu všeobecných dějin lidské kultury je moment, během něhož arabsko-islámská kultura opět vystoupila na vrchol civilizace, okamžikem posledních záchvěvů pozdní antiky, věku filosofické a vědecké dekadence, „zřeknutí se“ řeckého rozumu. Na opačném konci tohoto období, na počátku 15. století, přenechává arabsko-islámská kultura nástupnictví křesťanskému Západu, jenž od té doby zažívá nesouměřitelný a dodnes trvající intelektuální rozkvět. V tomto smyslu je možno na vrcholné tvůrčí období arabsko-islámské kultury nahlížet jako na nejranější počátky intelektuálního rozmachu, který se měl ve značné míře prosadit někde úplně jinde. Al-Džábiri si proto oprávněně klade otázku, proč vlastně arabsko-islámská kultura, byvši onou vlaštovkou a předzvěstí nového příštího, nedokázala ono prvotní stadium překročit, a současně na svou otázku hledá odpověď porovnáním arabsko-islámské zkušenosti se zkušeností antického Řecka, potažmo s evropskou zkušeností.

Z jakého důvodu vlastně arabsko-islámské myšlení – s výjimkou andaluské zkušenosti, jež však neměla na zbytek muslimského světa žádný zpětný účinek, který

by stál za zmínku –, nedokázalo *překročit sebe sama*? Proč uvízlo v opakování téhož, zatímco dějiny řeckého myšlení a dějiny moderního západního myšlení vůbec byly procesem kontinuálního pokroku, který se členil na etapy etabloující se současně jako pokračování minulosti i překonání předcházejících etap? Jinými slovy: proč se ony stavební pilíře poznání (pojmy, metody, názory) vztyčené v arabsko-islámské kultuře v době jejího středověkého rozmachu nedočkaly rozvoje, který daná kultura uvedla v život s cílem rozproudit intelektuální a vědeckou renesanci, jež by mohla být garantem trvalého pokroku, tak jak to platilo o Evropě od 15. století?

Al-Džábírí se domnívá, že odpověď je třeba hledat v souvislostech mezi myšlením a vědou dané kultury. Řecké myšlení se už od prvních předsokratiků až po Aristotela rozvíjelo vždy v těsném sepětí s poznáváním přírody. Filosofické systémy, jimiž se řecké myšlení snažilo vysvětlit počátek lidstva a vesmíru, byly formulovány vždy v závislosti na výsledcích pozorování přírodních daností. Vrcholu vývoje bylo dosaženo ve chvíli, kdy Aristotelés (384–322 př. n. l.) zformuloval svůj filosofický systém. Obratem k dialektice, který je zřejmý v řeckém myšlení po Aristotelovi, spěje Řecko k svému úpadku: myšlení nespočívající už na skutečnosti odvozuje svou konzistentnost pouze z vlastních diskursivních postupů. Proto už není schopno obnovovat své ideové instrumentarium – přesně v tom tkví ono „zřeknutí se rozumu“ charakteristické právě pro helénské období.

Evropské myšlení v době moderny do této slepé uličky nikdy neodbočilo. V Evropě se totiž počínaje 17. stoletím rodí myšlení opírající se o princip experimentu. Toto myšlení záviselo na jistém instrumentariu, jehož zdokonalování šlo ruku v ruce s dalším rozvojem věd a bylo jím garantováno. Zmíněné instrumentarium pomohlo vybudovat dialektický vztah mezi myšlením a vědou a ten prospíval oběma stranám v jejich rozvoji. Pokrok,

jehož bylo dosaženo v pozorování přírody a v oblasti techniky, otevřel prostor pro nové a nové myšlenkové systémy, jež ustavičně překonávaly samy sebe. V protikladu k tomu čerpala logika, na níž v arabsko-islámské kultuře spočívala argumentace, spíše z věd vykládajících texty – právní věda je stoupencem tohoto směru par excellence – nežli z experimentálních věd.

Proč nenašla racionalita experimentu ohlas ve světónázoru Arabo-muslimů, ačkoli právě oni předešli Evropu ve vícerych oblastech racionality a vdechli jí prvotní inspiraci? Averroismus a jeho teorie oddělení náboženství od filosofie umožnily filosofickému myšlení na Západě získat autonomii vůči dogmatům církve. Dále zplodila arabsko-islámská kultura i učence exaktních věd (optika Ibn al-Hajthama, řečeného Alhazena; astronoma al-Bitrúdzího, řečeného Alpetragia), jejichž průkopnické práce inspirovaly a určujícím způsobem ovlivňovaly protagonisty vědecké revoluce na Západě (Galilei, Koperník).

Důvod, proč v arabsko-islámské kultuře nemohla být věda hnací silou myšlení, vězí podle al-Džábírího v tom, že její funkci obsadil jiný faktor, a sice politika. Na rozdíl od evropského myšlení nevyšel dialektický postup v arabsko-islámském myšlení z konfrontace mezi vědou a náboženstvím, který v Evropě vedl k novému uchopeání světa.

Po celé období dějin arabsko-muslimské kultury neustále živila latentní krize legitimacy muslimského panství (otázka chalífátu a imámátu) ideologický konflikt, jehož různé konfigurace předurčovaly osud myšlení. Každý rozbor arabsko-islámského myšlení, jenž se zaměří výhradně na jeho kognitivní obsah a ponechá přitom stranou pozornosti ideologické určení, jemuž ten který myslitel podřizuje obsah poznání, zůstane jen dílčí analýzou. Intelektuální řády, které vzešly z arabsko-islámské kultury, se vždy vyvíjely za účelem legitimizace

vládnoucí moci či legitimizace opozičních hnutí jakožto ideologické vzpěry pro úsilí těch segmentů společnosti, které buďto třímaly v rukou moc, anebo naopak od ní byly odříznuty.

Navíc je pozoruhodné, že v různých dobách rozkvětu kultury byly ony myšlenkové směry nejsilněji ovlivněné racionalitou začasto úzce provázány s vládnoucí mocí, zatímco protagonisté sociálních a politických protestních hnutí nalézali prostředek spíš v iracionálních ideologiích. Když se později představitelé vládnoucí moci museli potýkat s celou řadou vnějších hrozeb a vidinou vnitřního rozpadu, spíše se upínali – ve snaze rozšířit svou sociální základnu – k iracionálním ideologiím „iluminativního“ ražení (obzvláště sufismu) a snažili se je pojmut do etablovaného řádu. Racionalismus se tak pozvolna v konfrontaci s bezděčnou souhrou společenského konzervatismu (na straně politického řádu princů) a jeho iluminativního nerozumu ocital na okraji společnosti a historie.

Al-Džábírí se domnívá, že je zapotřebí tato nevědomá pravidla, jimiž se řídí myšlení v arabské kultuře, odkryt a vynést na světlo překážky, které jsou pro něj typické. To jsou podle něho podmínky procesu zvědomování, který umožní arabskému rozumu překročit sebe sama a konečně uniknout alternativě mezi odcizením se vlastní minulosti nebo odcizením v přítomnosti Druhého. Al-Džábírí otevírá příležitost pro emancipované arabského vědomí, jež by mohlo takovýmto způsobem aktivně přispět k opravdové univerzální moderně. Ale je Západ skutečně připraven vzdát se svého monopolu na modernu? Nesnaží se naopak sám dále ztělesňovat ducha doby? Otázka je nasnadě, uvážíme-li přetrvávání téměř naprosté neobeznámenosti západních intelektuálů s arabsko-muslimským světem stejně jako nízký zájem, který intelektuálové projevují ve snaze o doplnění mezer ve znalostech.



Část kulturní produkce z arabských a muslimských zemí, jež si oklikou našla cestu na Západ na základě překladů, omezuje se kromě toho skoro výhradně na oblast beletrie a poezie. V tom lepším případě může – díky fungování literárního diskursu samého – západní čtenář při setkání s kulturou arabsko-muslimského světa zaujmout jen pozici přihlížejícího, pozici pozorovatele reality coby *objektu* svého estetického vnímání. Zájem, který se u evropského čtenářstva v nedávné době rozvinul o arabskou – především moderní – literaturu, nebyl spojen s tím, že by došlo ze strany západního vědomí k přehodnocení toho, jaké místo má tato kultura zaujmout v rámci intelektuálního života dnešního světa. K tomu, aby bylo arabské vědomí, tak jak si dnes stojí, uznáno na globální úrovni a byly vyslyšeny jeho hlasy, je nutno začít konečně překládat veliká díla současných arabských myslitelů. Lze jen doufat, že kulturní instituce, jež mohou k tomuto zadání přispět, dostojí své odpovědnosti v této oblasti.