

Pierre Hadot

## ZÁVOJ ISIDIN

### Esej o dějinách ideje přírody

Přel. M. Křížová, Praha (Vyšehrad) 2010, 376 str.

#### Úvod: „Tajemství přírody“ na cestě dějinami evropského myšlení

Pro první přiblížení dejme slovo autorovi: „Jedná se v prvé řadě o práci historickou, která pokrývá období sahající od antiky až k počátkům 20. století a mapuje vývoj vztahu člověka k přírodě výhradně z pohledu metafory ‚snímání závoje‘.“ (14–15)<sup>1</sup> Ústředním tématem je tedy proměna vztahu člověka k „tajemstvím přírody“ v západním myšlení, a to napříč takřka celými jeho dějinami: od Hérakleita z Efesu po Maurice Merleau-Pontyho.

Tak velkolepý rozvrh může snadno vzbudit obavy. Část jich snad lze rozptýlit konstatováním, že navzdory širokému historickému záběru se jedná o práci sevřenou a jednotnou: ústřední téma tvoří silnou obsahovou linku, která spojuje všechny Hadotem zpracovávané myslitele i myšlenkové směry. Pokus o zmapování celých dějin jedné figury myšlení s sebou ale nepopíratelně nese jistá omezení, zejména redukci uváděných myslitelů na jediné, dílčí téma jejich obvykle mnohem rozsáhlejšího myšlení a také určitou míru generalizace; k ní

se autor uchyluje, aby v konkrétním dobovém kontextu a na malé ploše textu mohly v jasných konturách vystat sledované souvislosti. Akceptovat tuto žánrovou strategii je základní podmínkou možnosti pohybovat se v prostoru takto vystavěného textu. To samozřejmě neznamená, že by bylo třeba nekriticky přijímat každý dílčí krok, nicméně vstupní důvěra v autora a otevřenost vůči jeho intenci vykázat jisté systematické souvislosti myšlení jsou patrně nezbytné. Teprve po dokončení celé cesty budeme moci začít adekvátně zodpovídat otázku, zda nám průběžně otevírané širší horizonty dokázaly vynahradit to, co jsme po cestě poztráceli při upadnutí do pastí dílčích nepřesností a zjednodušení.

#### 1. Vodítka pro mapování cesty myšlení

Při sledování proměn v přístupu k přírodě používá Hadot jako vodítka dva základní motivy. Prvním je metafora Isidina závoje, ke které předesílá: „Metafora... nikdy není zcela nevinná. Ukrývá v sobě soubor představ, emocí a nálad, které skrze nevědomí působí na vědomí.“ (84) Z této půdy<sup>2</sup> pak interpretuje historicky a individuálně různé nakládání s metaforou Isidina závoje jako artikulaci proměňujícího se vztahu člověka k tajemstvím přírody. Druhým vodítkem je Hérakleitův výrok *fysis kryptesthai filei*, příroda se ráda skrývá (DK 22 B123). Úvod se věnuje rekonstrukci

<sup>1</sup> V závorkách odkazujeme na paginaci recenzovaného svazku.

<sup>2</sup> Hadot se zde opírá o Hanse Blumenberga, na jehož práci *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt a. M. 1960, 1998<sup>2</sup>) v tomto kontextu výslovně odkazuje.

jeho „historicky adekvátních“, hérakleitovských významů (co způsobuje zrození, to přináší i smrt; co se rodí, to tihne k zániku), nicméně ty představují jen výchozí bod pro sledování osudů tohoto aforismu v následující tradici a zhodnocení jeho role v proměně vztahu člověka k tajemstvím přírody. Jak Hadot podotýká, „psát dějiny myšlení mnohdy znamená psát dějiny chybných interpretací“ (31), nicméně podstatné je, že tyto rozmanité „chybné“ interpretace jsou v pohybu myšlení plodné: „Vyjadřují, nebo přímo přinášíjí stále nové pohledy na skutečnost a také rozmanité přístupy k přírodě, ať už zbožnou úctu, nepřátelství či úzkost.“ (292)

## 2. Příroda a její tajemství

První část knihy (kap. I–III) mapuje prostor vytyčený uvedeným Hérakleitovým výrokem. Nejprve Hadot sleduje proměny chápání výrazu *fysis*, které se od nejstarších významů, jejichž jádrem je proces růstu a výsledek tohoto procesu, posouvá k obecným zákonitostem vzniku a zániku. To otevírá cestu k aristoteliskému uchopení *fysis* jako souboru člověkem nahlédnutelných, racionálních pravidel, která jsou inherentní tomu, co je jimi formováno, co podle nich vzniká a zaniká. Stoicismus těmto pravidlům vtiskne status božského řádu – *fysis* je nyní božská síla artikulující se v přírodním dění, božský rozum konstituující *kosmos*. Od 1. století bývá příroda, kterou stoikové na tomto podkladě ztotožňují s Diem, stále častěji uchopována jako autonomně jednající bytost – bohyně Příroda –, a tento motiv je v různých proměnách sledovatelný až do počátku 19. století. Celý zde načrtnutý pohyb

myšlení Hadot shrnuje slovy: „Jsme zde svědky jevu, který důkladně popsala religionistika: totiž přechodu od zkušenosti s určitým jevem k představě mocnosti či síly, která je s tímto jevem spojena.“ (39)

Zde je patrné na místě zdůraznit dva problematické kroky. Za prvé, *fysis* pojatá jako ženské božstvo plození a smrti, jemuž je vlastní hrůzná tajuplnost lůna střežícího tajemství zrodu (linie rozvíjená později Hadotem na postavě Artemis/Isis), akcentuje jiné rozměry přírody než *fysis* pojatá jako čirost božského rozumu a racionalita kosmického řádu (linie aristoteliská a stoické pojetí *fysis* jakožto Dia). Zdá se zřejmé, že tu jde o dvě odlišné myšlenkové linie, jejichž souvislost patrně bude komplikovanější než prosté nahrazení jednoho pohlaví druhým, jak to sugeruje Hadotův syntetický přístup.

Za druhé, Hadotův výklad obsahuje jisté napětí mezi proměnou přístupu k *fysis* ve smyslu celkové souvislosti (zákonitost – síla – božská osoba) a přístupem k jednotlivým přírodním fenoménům, pro něž se filosofie či věda tradičně snaží podat (v kontrastu k theologickým výkladům mýtu) čistě přirozená, fyzikální vysvětlení. Tak říká Hadot sám o počátcích filosofie: „Mytické představy o bozích kritizovali takzvaní *fysikoi*, kteří vznik světa vykládali ryze materiálně.“ (52) Takové (mimořadně ukázkově peripateticky schematické) vyjádření nám zmiňovanou tenzi staví zřetelně před oči. Pozdní antika je nejen dobou hymnů na Přírodu, ale také dobou pokračujícího zkoumání přírodních fenoménů v této „fyzikální“, vědecké či protovědecké tradici.

Případnému dojmu, že pozdní antika dělá pohyb zpět „od *logu* k mýtu“, sice brání Hadotův následný výklad,<sup>3</sup> ale přesto by si uvedené napětí zasloužilo určitou reflexi, protože se v té či oné podobě bude ještě opakovat vynořovat.<sup>4</sup>

Po samotné *fysis* je dalším tématem skrytost, která k ní podle Hérakleitova výroku nedílně patří. Staré přesvědčení, že bohové disponují poznáním člověku nedostupným či dostupným jen s obtížemi a boží pomocí, nachází své vyjádření v představě „božských tajemství“, jež se týkají uspořádání světa i jednotlivých dějů uvnitř něj (včetně přírodních fenoménů). Ta se posléze přenášejí na přírodu, pochopenou jako božská mocnost – bohyně Příroda sama skrývá, co je jí vlastní. Odtud už je jen krok k „tajemstvím přírody“, což jsou jevy pro lidské poznání příliš vzdálené v čase či prostoru, neviditelné síly (včetně nerozpoznaných příčin za fenomény), jevy dobově nevysvětlitelné, a zejména sám princip přírody, čili sama ona božská síla pořádající *kosmos*: „Velkým tajemstvím přírody je příroda sama.“ (45)

Poté ve výkladu bez varování následuje překvapivý skok: zatímco až dosud byla řeč pouze o skrytosti

přírody za světským děním (příroda jako síla skrytá za jevy), nyní se přesouváme na rovinu výpovědi o přírodě, kde budeme sledovat skrytost přírody v řeči (příroda jako skrytý obsah mytických vypravování). Tento posun však není pouhou autorskou svévolí (i když jistě zvslovnění by si nepochybně zasloužil), nýbrž odpovídá Hadotovu rozlišení „dvojí fyziky“, která byla v antice souběžně pěstována: fyziky ve vlastním slova smyslu, kdy jsou tématem zkoumání výslovně světské přírodní děje, a fyziky theologické, kdy jsou popisy božských působení, jak je předkládá mýtus, pochopeny jako výpovědi o přírodě – jde o typ výkladu, který je co žánru alegorickou interpretací mýtu, co do obsahu fyzikálním pojednáním.<sup>5</sup>

Tuto oblast Hadot mapuje zejména kontrastem mezi stoickým a novoplatónským přístupem. Stoické pojetí již bylo zmíněno: příroda je skrytá božská síla artikulující se v množství zjevných přírodních dějů a zároveň božství je třeba chápat právě jako tyto přírodní skutečnosti, jež jsou jeho manifestací. Stoické alegorické výklady se tedy za starými mytickými příběhy o bozích snaží odhalit tělesnou skutečnost přírody, o níž tato vypravování ve svém

<sup>3</sup> Na některých místech se však Hadotova představa skutečně zdá být taková, že pozdní doba vrací *fysis* božství, které k ní na počátku patřilo, ačkoli se ho staré filosofické koncepce, vymezující se proti mýtu, snažily vytlačit. Srv. například Hadotovo tvrzení, že Porfyriova obhajoba Platóna a jeho užívání mýtů ve filosofickém žánru je sice ve skutečnosti neplatónská, ale zato je pravou „oslavou ‚ducha pohanství‘“. (67)

<sup>4</sup> Například v 17. a 18. století, kdy vědecká pojednání ponosou na titulní straně Hadotem komentované grafiky znázorňující bohyni Přírodu. Ke zjevnému napětí mezi obsahem a obrazem se však Hadot nijak nevyjadřuje.

<sup>5</sup> Hadotův přístup nachází oporu i v tom, že právě v kontextu tohoto typu výkladu je (u Klementa Alexandrijského) poprvé citován Hérakleitův výrok.

vlastním žánru údajně vypovídají. Pro novoplatoniky je tělesná skutečnost přírodního dění naopak médiem zakrývání božství. To se při sestupu do látky (tj. jakožto duše) skrylo v těle, za nímž má být odhaleno jako cosi vůči přírodě kontrastního a transcendentního. Tomuto stavu sestoupivší duše pak odpovídá obrazný žánr mytických vypravování: hrají roli látky, ze které je třeba za pomoci rozumu vyhmátnout skryté metafyzické významy, jež má mýtus ve svém vlastním, zahalujícím žánru vyjadřovat.

Podle Hadota právě novoplatonici dokázali vystihnout samotného „ducha pohanství“, a následně „zajistili na celá staletí přežití pohanství uvnitř křesťanského světa, nikoli ovšem pohanství jako náboženství, ale pohanství jako poetického a posvátného jazyka, jímž lze hovořit o přírodě“ (84). „Ducha pohanství“ rozpoznává Hadot zejména v novoplatonismu Iamblichova typu: formy tradiční zbožnosti (kulturní jednání a mytická vypravování) jsou pochopeny jako pokračování forem přírodního dění – právě skrze ně se ukazuje za smyslovou formou božský řád a bez využití této božské pomoci se duše nemůže pozdvihnout. Jinými slovy, nelze se zřít tradičního náboženství, protože bychom se zřítali i možnosti poznávat přírodu.<sup>6</sup> Také středověk chápe pohanské mýty jako *integumenta* (oděvy) či *involucra*

(pláště, závoje), jejichž prostřednictvím lze poznávat přírodní jevy. Pohanská obraznost může být v této oblasti akceptována, protože „z pohledu křesťanského kreacionismu je Příroda... výtvorem Božím, ale sama není božská. V přírodě není přítomno božství“ (91). Autentičtější se k „duchu pohanství“ vrací renesance: mytické příběhy o bozích zachycují působení netělesných sil jediného božství. Ještě během 16. až 18. století „bývá cit pro přírodu podbarven personifikací přírodních jevů do postav bohů, bohyň, nymf či najád“ (87–88), a mýtus se tak stává prostředkem k estetickému prožitku přírody. Labutí písní za dlouhou etapou vztahování se k přírodě skrze dávné pohanské obrazy je Schillerova báseň *Bohové Řecka*, která je „námkem nad zánikem mýtu o Přírodě oživované božskými silami“ (88). Od počátku 19. století pak představa tajemství přírody ustupuje do pozadí. Na její místo nastupuje úžas nad přírodou bez závoje, v nahé pravdě, a pohanský polytheismus se stává čistě historickou kategorií.

I když necháme stranou některé snad až příliš zjednodušující soudy (kromě zmíněné schematizace iónských *fysiologů* také středověk nabízí diferencovanější přístupy k přírodě než prosté odmítnutí jejího božství), zůstává jeden podstatný bod, na který je třeba upozornit. Hadotova představa, že

<sup>6</sup> Pro úplnost dodejme, že Hadot upozorňuje i na význam odlišné, „porfyriovské“ linie vztahu novoplatoniků k tradiční zbožnosti. Porfyrios tradiční náboženství chápe jako soubor nahodilých obrazných forem, jichž je třeba se zbavovat, má-li filosofická duše poznávat formy čistě rozumové. Myslitelé navazující na tuto myšlenkovou linii pak zdůrazňují, že ve vztahu k pravdě si žádný náboženský systém nemůže nárokovat výsadní postavení. Tento postoj hrál významnou roli na sklonku antiky, kdy se pohanští filosofové dožadovali od křesťanů náboženské tolerance.

právě novoplatonismus vystihuje „ducha pohanství“, rozhodně není samozřejmá. Novoplatonismus je bytostně monistický systém. Je-li jednota jeho ústředním metafyzickým požadavkem a principem, pak je z této půdy třeba pochopit i novoplatónskou teologii: mnohost božských mocností je vpsled sestupem jediného božství do nižších ontologických rovin. (To by také mohl být důvod, proč křesťanství mohlo mít k novoplatonismu v zásadě kladný vztah.) Je-li pak řecké pohanství bytostně polytheistické, nabízí se možnost, že novoplatónský přístup k tradiční zbožnosti představuje nikoli vystižení jejího jádra, ale naopak zásadní reinterpretaci, která sice umožnila další přežití pohanství jako obrazného jazyka, ale právě za cenu toho, že onen „duch“ se již vytratil. Zde se samozřejmě pohybujeme na velmi nejisté půdě a cílem této stručné poznámky není zaujmout stanovisko, ale jen poukázat k možným alternativám.<sup>7</sup>

### 3. Prométheovský a orfický přístup k tajemstvím přírody

Pokud člověk tváří v tvář tajemstvím přírody neodmítne fyzikální zkoumání jako takové (postoj, který Hadot

připisuje například Sókratovi), má v zásadě dvě možnosti, jak k nim přistoupit: pokusit se je uzmout násilím, nebo se do nich nechat zasvětit. Zde dospíváme ke klíčové části knihy, a sice k Hadotovu rozlišení dvou možných přístupů k přírodě: prométheovského a orfického (kap. IV–VI).

Než postoupíme dál, bude na místě poukázat na otázku, jejíž ne zcela uspokojivé řešení další výklad citelně poznamenává. Jde o problém vzájemné souvislosti obou přístupů, k němuž Hadot podotýká: „Oba výše popsané přístupy odpovídají našemu dvojznačnému vztahu k přírodě a nelze mezi nimi vést ostrou hraniční čáru.“ (103) A navazuje: „Orfický a prométheovský přístup se tedy mohou snadno střídat, mohou existovat vedle sebe, a dokonce se i mísit. To však nic nemění na tom, že se jedná o dva základní a radikálně odlišné protiklady.“ (104) Platón pak poskytuje dva příklady zmiňovaného „mísení“: v mýtu z *Politika* předvádí prométheovský, zatímco v *Timaiu* orfický postoj a v pozdější recepci to byl paradoxně právě „orfický“ *Timaios*, který inspiroval prométheovské přístupy k přírodě.<sup>8</sup> V uvedených případech však ke skutečnému mísení

<sup>7</sup> K problematice novoplatónské teologie a jejímu vztahu k tradičním formám zbožnosti podává velmi pěkný výklad například Radek Chlup ve své monografii věnované Proklovi (srv. zejména 4. kap. první části „Novoplatónské náboženství“); viz též *Proklos*, Praha 2009, str. 168–239.

<sup>8</sup> Pro úplnost uveďme ještě další možné „mísení“, které Hadot uvádí: „Zatímco vědec koná pokus, jeho tělo navzdory kopernikánskému obratu vnímá zemi jako pevný a nehybný opěrný bod a vědec sám se možná v roztržitosti zahledí na „zapadající“ slunce.“ (104) Zůstává však zcela temné, co se přesně míní tvrzením, že „tělo vnímá“ zemi jako pevný bod, zatímco vědec by díky kopernikánskému obratu měl vědět, jak se věci „skutečně“ mají. A naznačené přesvědčení, že pohled na „zapadající“ slunce je přece v nějakém smyslu pohledem vědce, není o nic jasnější (co přesně znamená ona zmiňovaná vědcova „roztržitost“?). Spíš než spekulovat nad

přístupů zjevně nedochází (jde o prostou časovou následnost); příkladem „směsí“ by byl text vykazující jak prométheovské, tak orfické rysy, a bez významných redukcí smyslu tedy nepřifaditelný pouze k jednomu pólu. Tuto možnost (vnucující se například právě při čtení Platónových filosofických mýtů s jejich vysokou mírou komplexity a významové otevřenosti) však Hadot neuvažuje.

Z výše uvedeného, ale i z Hadotova dalšího nakládání s dualitou obou postojů, vysvítá přesvědčení, že prométheovský a orfický přístup tvoří dvojici kontradiktorických protikladů: možné přístupy k přírodě jsou právě tyto dva a každý jednotlivý případ spadá buď do jedné, nebo do druhé kategorie. Ráda bych však zmínila i jinou možnost, jak s touto dualitou pracovat, a sice uchopit ji jako kontinuální škálu možných přístupů, kde krajní póly („prométheovský“ a „orfický“) mají status ideálních typů, s jejichž čistou artikulací se setkáváme přinejlepším zřídka. Různé přístupy k přírodě je možné uchopovat podle jejich blízkosti jednomu či druhému pólu, ale při plném zohlednění možnosti (a běžnosti) „kontaminace“ pólem opačným. Tato metoda by umožnila diferencovanější zhodnocení jednotlivých textů (a přístupů, jež vyjadřují) a v některých případech by také mohla posloužit jako hermeneutické vodítko projasňující jejich historickou recepci. Například využití *Timaia* pro rozvoj prométheovského přístupu lze pochopit jako zvýšlovnění a zdůraznění „prométheovských rysů“,

kteřé tento spíše „orfický“ text vykazuje. Namísto „chybných interpretací“ by pak bylo přesnější (a možná plodnější) hovořit o „posunech důrazů“, aniž bychom byli nuceni rekurovat k historicky původnímu, „správnému“, významu.

### 3.1. Prométheovský přístup

Prométheovský přístup chápe přírodu jako mocnost ohrožující člověka, který z ní pomocí svých dovedností (*technai*) vydobývá její tajemství, aby uhájil nebo vylepšil svůj život v nepřátelských podmínkách: „usiluje zmocnit se tajemství přírody pomocí technických prostředků a využít je k praktickým cílům“. (101) Když se člověk snaží přírodu ovládnout, „dosáhnout účinků, které se vymykají předpokládanému normálnímu běhu přírody a jejichž příčiny zůstávají skryté všem, kdo příslušné techniky neovládají“ (107), má k dispozici v zásadě tři cesty: mechaniku, magii a experiment.

Metoda mechaniky má blízko k matematice a teoretickým koncepcím, které poskytují mechanistický výklad přírodního dění (zákonitosti aplikované na oblast abstrahovaného „tvaru a pohybu“, jak s nimi pracuje například atomismus), ale pokud jde o pragmatické cíle a étos ovládnání přírody, je přímou sousedkou magie. Ta je již v prvních svých teoretických konceptualizacích (na sklonku antiky) pojata jako praktická disciplína, která prostřednictvím jistých technik za pomoci božských mocností z lůna přírody cíleně „vydobývá“ či zvýšlovňuje to, co zde je zárodečně, v možnosti

---

zkratkovitým vyjádřením bude patrně vhodnější tyto otázky – vzhledem k hlavnímu směru Hadotova výkladu ostatně marginální – ponechat stranou.

přítomno. „Přírodní magie“ renesance má k mechanismu ještě blíže: zákonitosti odhalované magickou praxí jsou natolik spolehlivé, že člověk na jejich ovládnutí a využití nepotřebuje božskou pomoc, ale stačí jen znát správnou techniku.

Definitivní rozchod s metodou magie (při uchování jejích cílů i étosu násilného ovládnutí)<sup>9</sup> představuje až novověká experimentální metoda, která se opírá o exaktní měření a má jasně definovaný účel: verifikovat vědecké hypotézy. Důraz na experiment je jedním z typických znaků mechanistické revoluce 17. století, kdy Galileo Galilei zahájil pohyb myšlení, na jehož konci se z bohyně Přírody stal zcela profánní stroj. Exaktní věda slibuje být efektivnějším prosazovatelem lidské vůle ve světě, než to dokázala magie, a mechanika se stává integrální součástí fyziky jako vědy o přírodě. Spolu s růstem hodnoty přisuzované praktickému vědění a technice dochází k demokratizaci a kolektivizaci poznání a proměňuje se i věcný obsah „tajemství přírody“: nejde již o skryté síly, ale o nové jevy, dosud příliš malé nebo příliš vzdálené pro lidského pozorovatele, a zejména o nově odhalované přírodní zákonitosti. Kritériem správnosti navržené teorie se

stává experiment a „z tohoto pohledu je pravda jen omylem uvedeným na pravou míru“ (162).<sup>10</sup>

Uvedená pasáž je velmi pěkným příkladem toho, jaký přínos Hadotova dualita prométheovského a orfického přístupu přináší. Namísto toho, abychom magii pochopili jako metodologicky nedokonalou předchůdkyni vědy, uchopíme naopak vědu jako oblast, která uchovává starý étos magie (ovládání a prosazování vlastní moci ve světě) a realizuje ho v médiu nové, experimentální metody. To vrhá zajímavé světlo na magii jako přístup při výkladech dějin myšlení často marginalizovaný či dezinterpretovaný, ale také na povahu „vědecké revoluce“ 17. století: ta se nyní ukazuje nikoli jako ostrý a nečekaný zlom, nýbrž jako organické vyústění velmi starých tendencí, které náležejí nikoli specificky vědě, ale prométheovskému přístupu obecně.

Zároveň je však třeba upozornit na přílišnou jednostrannost Hadotova výkladu, a to zejména při zdůrazňování násilí, které prométheovský člověk na přírodě páchá. Technika nemusí být chápána pouze jako výdobytek dosahovaný přírodě navzdory, ale také jako využití možností, které příroda sama člověku poskytuje. Ostatně

<sup>9</sup> Zde Hadot zmiňuje například velmi zajímavou, opakovaně se vynořující metaforu soudního procesu, v němž je rozum soudcem, jež si od přírody vynucuje doznání pravdy třeba na mučidlech.

<sup>10</sup> A Hadot dodává: „Tento ideál experimentální a verifikovatelné vědy je v zásadě stále platný i v moderní vědě.“ (162) Jistou pozornost by si však patrně zasloužila také (Hadotem zcela opomíjená) popperovská максима, podle níž „vědecké teorie nejsou verifikovatelné, pouze falzifikovatelné“, která ukazuje nutnost tradiční přístup zásadně revidovat, a v tomto ohledu míří tedy podobným směrem jako některé náhledy formulované v rámci orfického postoje (srv. k tomu naše poznámky k bytostně hypotetickému charakteru výpovědi o přírodě v oddíle 3.2).

sám Prométheus není jen zloděj ohně, ale také ten, kdo na pokyn Dia poskytuje zranitelnému člověku jednotlivé dovednosti jako božské dary, když na něj nezbyla přirozená tělesná ochrana vlastní živočichům. Stejně tak další „techničtí“ bohové (Athéna či Héfajstos) jsou lidem o své vlastní vůli učitelé kulturních dovedností a řemesel. I v rámci pragmatického prométheovského postoje je tedy možné sledovat motiv, který Hadot později označí jako specifický pro přístup orfický: jednotlivé technai nejsou výrazem lidského násilí proti přirozenému řádu, ale jeho organickou součástí.<sup>11</sup>

### 3.2. Orfický přístup

Orfický přístup „představuje nezaujaté zkoumání přírody, a liší se tak od fyziky ‚praktické‘, jež usiluje zmocnit se tajemství přírody pomocí technických prostředků a využít je k praktickým cílům“ (101). Nestaví člověka proti přírodě, protože chápe, že člověk je svým bytím v přírodě zahrnut, a je jí tedy v tomto smyslu vydán. Tajemství přírodě nelze vyrvat, ale lze do něj být zasvěcen (zde Hadot odkazuje na mysterijní a esoterické cesty). Vlastní jádro orfického přístupu nicméně vystihují zejména kontemplativní, filosofická fyzika a estetický přístup k přírodnímu dění, do nějž spadá i umění.

Kde prométheovský přístup formuluje teorie s nárokem experimentální verifikovatelnosti, tam filosofie

upozorňuje na bytostnou hypotetičnost každého poznání přírody (rozum neprohlédá oblast *fysis*, kde kromě rozumného řádu vždy působí i složky nerozumové povahy) a připomíná v principu nevyučitelnou možnost, že tytéž jevy (v oblasti poznání přírody poslední kritérium správnosti) dokáže vysvětlit i jiná hypotéza. Namísto pokroku ve smyslu dokonalejšího ovládnutí přírody nabízí orfický přístup ideu pokroku poznání, který je pochopen jako dlouhodobý kolektivní proces a vposled všelidský „nekonečný úkol“, který je v principu vždy otevřený novým hypotézám, a tedy i celkovým revizím. Filosofická reflexe je také půdou rozkrývání etických otázek spojených se zkoumáním přírody; tuto oblast Hadot shrnuje do slov: „Vedle dvou základních přístupů [tj. prométheovského a orfického] můžeme ze zcela jiné perspektivy vysledovat v celých dějinách vědy napětí mezi dvojí různou etickou orientací. Na jedné straně je tu etika objektivního, nezaujatého zkoumání..., a na straně druhé etika praktického poznávání ve službách člověka, které má za cíl buďto mravní zdokonalení jednotlivce – a jako taková je ‚duchovním cvičením‘ –, či zkvalitnění lidského života.“ (181)

Protože jde o pasáž významnou, ale zároveň poměrně temnou,<sup>12</sup> pokusme se nyní objasnit, co přesně se Hadot snaží sledovat. První etický postoj (vlastní platonismu a aristotelismu) si

<sup>11</sup> Ostatně i tradice uchovává tento motiv také pod hlavičkou nejstaršího mechanistického výkladového modelu světa, totiž ve zlomku připisovaném atomistovi Démokritovi (*DK* 68 B 154), kde nacházíme představu, že lidé se naučili tkát podle vzoru pavučin a stavět domy podle vzoru vlaštovičích hnízd.

<sup>12</sup> Těmto velmi komplexním otázkám Hadot věnuje jen necelých sedm stran (str. 177–183).



nárokuje poznávání vyvázané ze všech pragmatických vazeb: „Základem vědy je stanovit si jako jediný cíl poznání a chtít je pouze pro ně samé, bez postranních praktických úmyslů.“ (180) Zdokonalení člověka je pak pouze nahodilým vedlejším efektem: „Když se vědec vydá cestou askeze objektivity, morálně se proměňuje, překračuje svou individualitu. Toto překročení vědomí však není samo o sobě cílem. Takovýmto cílem o sobě je pouze vědecké zkoumání, zatímco povznesení vědomí a radost z poznávání k němu přistupují jaksí navíc.“ (182) Odlišný je postoj chápající poznání jako nástroj kultivace lidského života, ať už kultivace morální (viz stoikové a epikúrejci: „Učení o přírodě má v obou případech za cíl obhájit mravní postoj“, 182) nebo kultivace materiální (viz prométheovský přístup k poznání).

Problém však představuje onen nárok „poznání o sobě“: patří-li k bytí poznání, že je poznáním člověka, pak vědecký pokrok je vždy bytostně (a nikoli jen jaksí „navíc“) také pokrokem člověka, který poznává. Máme zde nyní Hadota skutečně podezřívát z toho, že se snaží (bez pokusu o jakékoli filosofické založení) postulovat poznání, které není „poznáním člověka“, ale zcela

odosobněným „poznáním o sobě“? Domnívám se, že (ačkoli takové explicitní vyjádření nikde nenajdeme) věcně jde Hadotovi o cosi jiného, a sice o rozdíl cíle poznání uchopeného jako individuální pokrok jednotlivce a cíle požímaného jako pokrok celku lidstva: jedinec pak poznává nikoli proto, aby obohatil sám sebe, ale aby obohatil lidstvo.<sup>13</sup> Ponechme nyní stranou otázku, je-li možné hledat původ této (v jádru idealistické) představy v antice. Spokojme se s konstatováním, že vzhledem ke kontextu, určovaném primárně snahou vymezit specifika prométheovského a orfického přístupu, by bylo přiměřenější a zcela dostatečné zdůraznit rozdíl mezi poznáváním, které se uskutečňuje pro duchovní růst člověka (ať už to znamená jednotlivce či lidstvo), a poznáváním, které si klade pragmatické cíle v rámci praktického života.

Je však nejvyšší čas zmínit ještě jeden problematický rys Hadotova výkladu, a sice samotné ztotožňování prométheovského přístupu s praktickým a orfického s teoretickým postojem.<sup>14</sup> Takové pojetí se zdá příliš schematické. Do prométheovského přístupu totiž vnáší silný teoretický prvek metoda experimentu, jejímž výstupem není žádný bezprostřední

<sup>13</sup> Asi nejlépe se dostává, když se v návaznosti na Aristotela zabývá J. Monodem a shrnuje, že volba ideálu nezaujatého poznání o sobě „stanovuje ideál přesahující jednotlivce“ (181). Zde navrženou interpretaci podporuje však zejména rozsáhlá pasáž zabývající se povahou pokroku poznání; ten se ukazuje jako „nekonečný úkol“ spočívající na bedrech celého lidstva. K jeho vyplňování se poznávající člověk může hlásit jako k ideálnímu cíli, k němuž svým dílčím úsilím přispívá.

<sup>14</sup> Kromě již citovaných vyjádření lze uvést například i tento shrnující výrok: „Zatímco prométheovský přístup má své inspirační zdroje v odvaze, v bezbřehé touze po poznání, vůli k moci a praktické vynalézavosti, přístup orfický hledá inspiraci jinde – v úctě před tajemstvím a v nezaujatém pozorování.“ (102)

pragmatický užitek, nýbrž poznatek.<sup>15</sup> Do orfického přístupu pak prvek praxe vnáší umění, které jakožto jistá *techné* sdílí společné rysy s technikou: v protikladu k teoretickému zkoumání filosofie či vědy jde o činnost, jejímž výstupem je konkrétní dílo,<sup>16</sup> je učitelná, ve své technické realizaci racionálně zdůvodnitelná a je možné se v ní praxi individuálně zlepšovat.

Kromě toho upozorníme na významné důsledky Hadotova přístupu pro pojetí vědy. Pochopíme-li prométheovský přístup jako čistě pragmatický a zároveň pod tento přístup vřadíme novověkou vědu jako takovou (což obojí Hadot výslovně provádí), dospějeme nutně k závěru, že podstatou a cílem vědeckého poznání je věda aplikovaná a že čistá věda vedená ideálem nezaujatého poznání je jakýmsi reliktem v oblasti, která se jako celek od svých filosofických kořenů radikálně oddělila. Ačkoli je takový pohled jistě možný,<sup>17</sup> opět je na místě zmínit i jeho alternativu: snad právě v pojetí poznání jako hodnoty o sobě je třeba hledat jádro vědy, které předchází každou možnost pragmatické aplikace, na níž je věda co do

své bytnosti nezávislá. Praktická využitelnost poznatků se pak jeví jako nezanedbatelný, nicméně nikoli klíčový rys lidského vztahu ke světu, ježmu se snažíme rozumět nezávisle na bezprostředním užítku, který z tohoto rozumění může vzejít.<sup>18</sup>

Dualitu praktického a teoretického postoje (a opět spíše škálového typu) by tedy patrně bylo plodnější uplatňovat spíše na dílčí složky (například na protiklad magie a filosofie) než na oba přístupy v jejich celku.

#### 4. Estetický přístup

Relativně samostatnou závěrečnou část knihy (kap. VII–VIII) tvoří mapování vývoje estetického přístupu k přírodě. Do popředí se tu dostávají dvě témata, jež jsou pro Hadota zvláště významná a naléhavá (viz 294). Jde za prvé o myšlenku, že „příroda je uměním a umění je přírodou“, a za druhé o „prožitek uvědomění si, že jsme součástí přírody a v tomto smyslu jsem sami nekonečnou a nevýslovnou přírodou, jež nás ze všech stran obklopuje“ (294). V rámci prvního okruhu Hadot rozvíjí zejména náhled, že umělecká tvorba není jen jistý způsob recepce přírody, ale je

<sup>15</sup> Toto napětí odráží i postup výkladu: specifičnost experimentální metody Hadot vymezuje v protikladu k magii a mechanice.

<sup>16</sup> Protiargumentovat odlišnou povahou „uměleckého“ a „technického“ díla je ošidné. K dobře provedeným technickým dílům patří nedílně estetický rozměr a redukovat umělecké dílo na čistě estetický objekt není ani v Hadotově pojetí možné, protože je bytostně prostředkem ustavování a artikulače vztahu člověka ke světu, potažmo k božství.

<sup>17</sup> Srv. např. Heideggerovy slavné přednášky *Otázka techniky a Věda a zamyšlení* (česky: M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek – J. Kružíková – I. Chvatík, Praha 2004).

<sup>18</sup> Ostatně Hadot sám upozorňuje (183), že otázky, zda a jak lze chápat vědu i jinak než výše naznačeným ryze pragmatickým způsobem, zůstávají otevřené a právě dnes vysoce aktuální.

spolu-tvořením celku světa, jehož je tvůrce součástí: v lidském umění tvoří příroda sebe samu, zákony tvorby přírodních a uměleckých forem jsou tytéž. Když umění na své vlastní rovině opakuje tvůrčí akt přírody, vyjadřuje jí tím v její autenticitě a bytostné povaze, protože „přírodu nejvíce vystihuje právě tato existenciální, naprosto nenapodobitelná přítomnost, která se nám dává“ (210). V rámci druhého okruhu vstupujeme na půdu spontánní a od každého pragmatického utilitarismu uvolněné emocionality, skrze kterou člověk zakouší bytostnou sounáležitost s přírodou. Zde Hadot vychází od sledování původní představy Přírody jako božské postavy zahalené závojem (obraz vzniklý splynutím rysů Artemidy Efezské a egyptské Isidy), který věda či filosofie odhalují, ale jeho výklad kulminuje obrazem bohyně bez závoje, přírodou v její otevřenosti a nahé pravdě. Tváří v tvář této odkrytosti člověk zakouší bázeň, úžas a závrť vznešenosti, protože hledí na samu živou skutečnost přírody a prožívá sám sebe jako její nedílnou součást. Tuto linii sleduje Hadot od Goetha přes Nietzscheho až k Heideggerovi, Wittgensteinovi a Merleau-Pontymu.

Zmiňované závěrečné pasáže odkrývají v plné nahotě nejen přírodu, ale také vlastní povahu Hadotovy metody. Hadot si neklade za cíl uchopovat myšlení svých jednotlivých filosofických předchůdců v jeho svébytnosti či vystihovat jeho jisté charakteristické rysy. Texty evropské myslitelské tradice pro něj představují půdu živého, pokračujícího myšlení, materiál, z něhož vybírá motivy a prvky nosné pro rodící se nový

myšlenkový tvar. Tato metoda mu umožňuje konstituovat vlastní původní systematický náhled jako bytostně dějinný, tedy organicky vzešlý z konkrétních historických souvislostí dějin myšlení a pevně v těchto souvislostech zakotvený. Pokud pak jde o vztah k jeho předchůdcům, pak zasazení vybraných motivů do nového celku souvislostí může vrhat světlo na ně samé i na jejich původní kontext, a zvyšlovňovat tak vazby, které by jinak zůstaly skryty (a Hadotovi se právě toto velmi často daří). Souběžně však neustále hrozí, že tento postup izolované motivy přeznačí a mine se jejich bytostnou povahou – a čtenář hlouběji poučený v jednotlivých dílčích oblastech Hadotova širokého záběru pak může v některých případech oprávněně upozorňovat na přehlížení klíčových souvislostí a jistotou interpretační svévoli. Hadotova metoda tak představuje permanentní pohyb na fluidní hranici či balancování na neostře hraně: autor neustále riskuje ztrátu historické věrnosti, aby dokázal postihnout podstatnou systematickou souvislost, jež se mu rodí před očima.

Konkrétním příkladem může být zakoušený vztah k mystériu přírody, jehož artikulací je podle Hadotovy interpretace jak Heideggerova *úzkost*, tak Sartrova *nevolnost*, Merleau-Pontyho *filosofický údiv* i Wittgensteinovo *mlčení o faktu existence* (284–290), to vše v návaznosti na Nietzscheho *poznání hloubky* (264–277). V závěru výkladu Hadot objasňuje, proč se o srovnání tak disparátních motivů skrze jejich zasazení do nového, systematicky jednotného výkladového rámce vůbec pokusil,

a také se snaží postihnout jádro jejich sdíleného smyslu: „abych dokázal určitě obecné tihnutí filosofie 20. století, jež spočívá v odvratu od abstraktních výkladů existence světa. Tím se otevírá možnost zkušenosti mystéria existence ve světě živého kontaktu s vytrysknutím skutečnosti, tedy s *fyssis* v původním slova smyslu“ (290).

Po dokončení celé cesty Hadotovým bohatým textem se domnívám, že právě zde nacházíme klíč k jeho celkové intenci a že právě toto je vlastním cílem a základním přínosem autorova úsilí: přispět svým dílem k probíhajícímu pohybu myšlení, v němž se otevírá zmíněná „možnost zkušenosti mystéria existence“, pomoci odhalit možnost zakoušet svět jako místo bezprostředního setkávání s živoucí, dynamickou skutečností tohoto světa, jehož jsme součástí. K dějinám myšlení tak Hadot nepřistupuje s čistě historickým nárokem zachytit uplynulý pohyb, nýbrž vstupuje do nich jako svěbytný a zároveň historicky mimořádně poučený myslitel, jenž chce v tomto pohybu pokračovat. Navzdory vymezení citovanému v úvodu recenze se tedy po mém soudu nejedná v první řadě o práci historickou (jak skromně prohlašuje autor), nýbrž o práci filosofickou.

### Závěr

Necháme tedy nyní stranou otázky historické adekvátnosti předložených interpretací a v celkovém shrnutí se pokusíme zaměřit spíše na to, zda a nakolik představuje Hadotova práce koherentní a přesvědčivý filosofický náhled na vztah člověka k přírodě a na různé otevřené možnosti

tohoto vztahu, jak vyrůstají z dějinného pohybu myšlení. Klíčová dualita prométheovského a orfického přístupu se průběžně osvědčuje jako velmi užitečný orientační nástroj osvětlující důležité systematické vztahy, nicméně v představené podobě se jeví jako příliš hrubé dělidlo, jež v některých případech vede k přehlížení bytostné dvojznačnosti probíraných fenoménů. Zde by možná větší pozornost věnovaná historickému kontextu, zejména v případě archaického myšlení mýtu a tzv. předsókratovských filosofů, mohla pomoci konstituovat tuto dualitu diferencovaněji, například výše naznačeným škálovým způsobem, a vyhnout se některým reduktivním schematizacím. Pokud jde o obsahové vymezení přírody a jejích tajemství, kterému Hadot věnuje první, historicky patrně nejdůležitější část své práce, jedná se o pojetí v zásadě tradiční (jakkoli nezbytně výběrové) a solidně podložené řadou historických analýz. Rozvíjení tématu vztahu k přírodě z obrazu Přírody halící se do závoje se pak ukazuje jako postup nosný a ve své působivosti přesvědčivý. Možnost upozorňovat na množství motivů, které by si zasloužily větší pozornost či důkladnější rozpracování, nepředstavuje pouze kritickou výtku, ale také doklad, že Hadotův přístup rozkrývá široké spektrum souvislostí a je v tomto smyslu mimořádně plodný. Zejména závěrečná část knihy, věnovaná estetickému přístupu k přírodě, je pestrou přehlídkou inspirativních náhledů a poukazuje na mnohdy nečekané souvislosti, z nichž mnohé by si zasloužily hlubší samostatné zkoumání. Ve svém celku pak jednotlivé dílčí teze Hadotovy práce konstituují

hluboce promyšlenou jednotu, které nechybí přesvědčivost a filosofická síla. Přes možný nesouhlas či pochybnosti v případě jednotlivých stavebních kamenů tu nehrozí fatální oslabení celé stavby.

Hadotovo rozhodnutí neuchýlit se do bezpečných vod historie filosofie, ale pokusit se zhostit bytostně filosofického úkolu aktuálního rozvíjení dějinného myšlení je hodno úcty

a vysokého ocenění nejen pro výsledky, jichž se na jeho základě podařilo dosáhnout, nejen jakožto výraz osobní odvahy, již bylo k převzetí takového úkolu zapotřebí, ale také, a možná zejména, jako hluboká inspirace a povzbuzení pro každého, kdo ještě i dnes usiluje o původní, autentické myšlení.<sup>19</sup>

*Eliška Luhanová*

---

<sup>19</sup> Tato studie vznikla v rámci grantového projektu „Raná řecká filosofie a přírodověda II“, GAČR P401/10/0520.