

Cetl, Jiří

Hodnota přírody v dějinách evropské kultury

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1988, vol. 37, iss. B35, pp. [37]-56

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106987>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

J IŘ Í C E T L

HODNOTA PŘÍRODY V DĚJINÁCH EVROPSKÉ KULTURY

Někdy si ani neuvědomujeme, jak silně naše vidění světa a náš hodnotový systém (jak ve svých teoretických, tak ve svých každodenních podobách) jsou prostoupeny minulostí, jak houževnatě přežívají staré, ba dávno a jinak překonané formy nazírání, cítění, hodnocení, a vstupují do složitých vztahů s myšlením soudobým. I pokud jde o přírodu a její hodnotu. A to opravňuje, ne-li aktualizuje, zpětný pohled do dějin.

Obecně lze říci, že chápání hodnoty přírody u lidí rozmanitých historických a kulturních epoch bylo podmíněno nejen tím, jak tito lidé žili, jaký charakter měla sama epocha a jaké faktické vztahy k přírodě si utvářeli při výměně látek s přírodou, nýbrž i tím, jak mysleli, že žijí a mají „správně“ žít, ve jménu jakých idejí a hodnot, ale i symbolů a ideálů či iluzí atd. chtěli reprodukovat svůj život. To vše jistě bylo v konečné instanci určeno „zájmy epochy“, tj. objektivními potřebami společensko-ekonomického pohybu, avšak zpravidla bylo lomeno prismaticem vědomí, které bylo tou nebo onou měrou falešné. Proto hledat onu hodnotu přírody v jednotlivých historických etapách vývoje lidstva předpokládá spíše než — jinak nutnou — analýzu reality jednotlivých historických forem vztahu lidí k přírodě (jak se projevuje např. ve výrobě a výrobním způsobu) rekonstrukci historických typů vědomí, tj. světově názorových a hodnotových systémů, a — pokud je filozofie „duchovní kvintessenci epochy“ a teoretickou konceptualizací oněch světových názorů a hodnotových systémů — i historických filozofií. Pokusme se to ukázat na postupných proměnách představ o přírodě v základních epochách evropské kultury. Arci jen stručně a v náznaků esejisticky načrtnuté koncepcce.

I

Antika — ještě v mnohém vázána na mýtus, který ovšem jako takový překonávala — žila většinou a zejména zprvu ve vědomí vysoké hodnoty přírody. I když tu člověk prožívá (nebo spíše jen procituje) své vydělování z přírody, stále má k ní blízko, pokládá se za její součást. Onu hod-

notu a dokonalost přírody spatřovala antika přitom v její uspořádanosti, v kosmickém řádu (KOSMOS = překonání CHAOSU), který je mocnější, než síly a vůle lidí, je objektivní, ba absolutní („nevytvořil ho nikdo z lidí ani bohů“ — Hérakleitos). Tento řád bude pak interpretován rozmanitě a protikladně, nejen spontánně materialisticky, ale i idealisticky (nebo preidealisticky), avšak vždy bude míněn jako nadlidský, nadosobní, překonávající např. i zvlí bohů mýtu. V této podobě je ne-li racionálním (Rozumem), tedy něčím sourodým s lidskou rozumovou schopností tento řád poznávat.

Tu je ovšem třeba vzít v úvahu onu determinaci názoru na přírodu a hodnotu přírody faktickým — třeba ne plně reflektovaným — vztahem antické společnosti k přírodě. Charakter výroby a práce, realizovaný otroctvím jako základní ekonomickou institucí, které není vlastní dynamismus zdokonalování produktivity práce aplikovaným poznáním a věděním, se promítá do konceptu rozumu a vědění, který má charakter kontemplativně nazíravý. Příroda tu zkrátka není nazírána jako předmět praktického osvojování lidmi, (jak je pro nás běžné od novověku), tj. jako pole, z něhož by člověk čerpal svoji moc. Člověk tu nechce přírody využívat pro své vlastní účely (už proto nikoli, že tyto jeho účely nejsou pojaty jako něco protikladného účelům kosmického celku), nýbrž se před přírodou jistým způsobem sklání, ba dokonce se přírodou kochá, a zejména z ní, jejího řádu, velebnosti atd. čerpá své (mravní) zdokonalení.

Samozřejmě antika se neomezuje jen na tento jakýsi ničím neoslabený univerzalistický a zároveň sakralizující absolutismus přírody. Brzy poté, co sofistika rozliší přírodu a kulturu, to, co je FYSEI, a to, co je THESEI a NOMO (zde ovšem ještě trvá fascinace přírodou, přírodě je připisována absolutnost, zatím co lidské je jen relativní), počíná již v antickém myšlení proces znehodnocování přírody jako reálného a viditelného předmětného světa. Tento proces, jenž je totožný se vznikem filozofického idealismu (Platón), vyjadřuje na jedné straně reálný (sociálně ekonomicky podmíněný) nezájem vědomí neotrocké části společnosti na přírodě (viz např. poznámka Platónova Sókrata, že ho příroda nezajímá). Na druhé straně však se tu — snad aby nebyl porušen vztah úcty k přírodě — postupuje tak, že se proměňuje (denaturalizuje) sám pojem FYISIS, když se akcentuje jeho význam „přírodnosti“, v pojmu FYISIS vždy přítomný, na úkor významu „přírodnosti“. FYISIS tak sice zůstává něčím absolutním, nadosobním a nadlidským, avšak znamená teď nepředmětnou, ideální přirozenost, nikoli už látkový, předmětný svět přírody.

Korekce, které do tohoto chápání vnese Aristoteles (a po něm mnohem podstatněji stoikové a Epikuros) a které představují jistou rehabilitaci hodnoty přírody i jako předmětného světa, se sice v antice již příliš do běžného vědomí neprosadily, představovaly však skryté možnosti, které se budou moci projevit jako katalysátory v pozdějším vývoji. Pozdní antika (novoplatónismus) však postoupí při opětovné devaluaci přírody až k její mystifikaci a teologizaci, jež ovšem později nebudou postrádat možnost jisté pozitivnější interpretace.

II

Středověk co do světového názoru a hodnotového systému reprezentovaný křesťanstvím ovšem radikálně pokračuje ve znehodnocování přírody, jak to začal Platón (umožnila to i jistá sourodost platónismu a křesťanského světového názoru). V křesťanské ontologické a axiologické hierarchii (Bůh — člověk — příroda či svět) — podmíněné snad i hierarchickou strukturou feudalismu — zaujímá příroda (ve smyslu látkově předmětného světa) místo nejnižší. Příroda je sice také výsledkem a projevem božského stvořitelského aktu (v tomto smyslu je charakterizována i jako „Kniha“, analogická knize Písma), ale toto její posvěcení nemůže zastřít její nehodnotnost ba nebezpečnost. Teoretické formulace křesťanského světového názoru — zejména tam, kde se živí spíše tradicí novoplatónskou než klasickým platónismem — budou však trvat na tom, že si příroda svým počátkem v božském stvořitelském aktu ponechává, byť v podobě značně sestouplé a pokažené, něco z božského, a je jistým jeho odleskem.

Ale tento monismus teoretickofilozofických či teoretickoteologických podob křesťanského názoru, se už plně nepromítne do běžných a každodenních forem, v nichž bude křesťanství žít, zvláště v masách venkovského obyvatelstva. I když oficiální křesťanství velmi zásadně odmítlo dualistické interpretace, původně manichejské provenience, lidová víra se zřetelné dualistické tendenci nikdy zcela neubrání.

Pro teoreticky nezajištěné formy křesťanského světového názoru (a svým způsobem i pro teologii) bude pak příroda nejen nehodnotná, ale přímo podezřelá a nebezpečná. Bude (včetně přírodní stránky lidské bytosti — „těla“) spíše zdrojem svodů, pokušení, nástrah, a to jako oblast, v níž nedominuje bůh, nýbrž jeho negativní protihráč a soupeř — ďábel. Tato hlediska nebudou ostatně vzdálená ani „vysokým“, teologizujícím podobám křesťanské víry ve středověku, kde už hereze manichejismu nebude pocífována jako aktuální nebezpečí a kde degradace přírodního v pojetí člověka se bude zdát vyhovovat nárokům křesťanského morálního kodexu.

Zdá se, že ona interpretace přírody jako říše ďábla, jako něčeho nejistého, nepřátelského atd. docela dobře zapadala do vědomí a zkušenosti středověkého člověka spjatého se zemědělskou prací. Feudální rolník odkázaný na přírodu a přírodní procesy a ovšem jen velmi nepatrně je znající a ovládající, a nedocházející zhusta k úspěšnému výsledku při získávání výtěžku, mohl nabývat dojmu, že za těmito cizími a neovládnutelnými živelnými procesy stojí nějaká zlá, zlomyslná, potměšilá atd. nepřátelská moc.

Dochází se tak k jistému paradoxu. Příroda takto znehodnocená a ponížena, se touto jakousi diabolizací opět jistým způsobem povyšuje, třeba negativně; stává se něčím, co se — vlastně mimoděk — stává silou mocnější než člověk, ba vzpírá se i moci Boha.

Ostatně ani v teoretických podobách křesťanské myšlenky, zvláště poté, kdy se překonává primitivismus rané scholastiky, a kdy přicházejí mocné podněty arabského myšlení (prostředkujícího zejména aristotelismus), tj. zhruba ve 13. století, nemůže být dále udržována ona původní křesťanská

degradace přírody. V averroistickém aristotelismu, který není zcela zba-ven příměsí novoplatónských, ale i v jiných směrech vyvrálé a pozdní scholasticky (např. v přírodně filozofických proudech), dochází k tendenci ne-li k rehabilitaci, tedy aspoň k omezování nehodnotnosti přírody. Tak např. z aristotelovství bylo možno čerpat organicismus; ty jeho stránky předvádějící přírodu jako živé tělo, které se sice reprodukuje z impulsu a podle plánu božského rozsváče, ale relativně svěbytnými cykly růstu a zrání, mohly vyhovovat „zemědělským modelům“ středověku, aniž se přitom mohlo poznat, že onen Bůh-rolník je vlastně omezen ve smyslu deismu. Také motivy panteismu, přítomné v různých podobách, zvyšují hodnotu přírody tím, že ji zbožšťují, nadhazující jedno velmi podstatné určení přírody, zcela odporující dosavadním představám o stvořené (a tedy konečné) přírodě: příroda se v panteismu ukazuje nejen jako nestvořená, a tedy věčná, bez hranic, ale i bez hodnotových omezení.

Tyto trendy spjaté s rozvojem měst a s jinou mentalitou jejich občanů, než jakou předpokládala rolnická práce jako fundament epochy, jsou sice oficiálními církevními institucemi potlačovány, ale přesto stále sílí: signalizují — zatím jen v dílčích aspektech — nepřiměřenost tradičního křesťanského pojetí přírody a anticipují jeho zásadní překonání.

III

Renesance, přechodná epocha mezi feudalismem a kapitalismem, vyjadřující nástup městského a měšťanského živlu (ještě nikoli buržoazie ve vlastním slova smyslu), přinášející zvýšení úlohy zbožní výroby a počátky tzv. prvotní akumulace, vytváří pak zcela jiný postoj k přírodě.

Stručně to lze znázornit posuny a proměnami, jimiž prochází — po některých náběžích středověkých — křesťanská ontologická a axiologická triáda Bůh — člověk — příroda. Nejprve ztrácí svůj hierarchický ráz, její jednotlivé členy ztrácejí vztah subordinace Bohu, oba dosud nižší články se vyrovnávají Bohu nebo aspoň tendují k rovnocennosti s ním. Právem byla renesance označena za „objevení přírody a člověka“ (Burckhardt): šlo tu o objev významu či o rehabilitaci přírody i člověka, zprvu ovšem převážně cestou jejich zbožštění, tedy panteismem. Z toho pak vyplývá několik podstatných světonázorových a hodnotových důsledků.

Tak předně příroda axiologicky postavená na roveň bohu, ne-li svou božskostí boha přímo zastupující, nepřipustí již absolutního Boha stojícího nad přírodou. Rád přírody sice slovně zůstává božským řádem, avšak tato božskost má spíše metaforický či estetizující význam, který má — snad s trochou entusiastické nadsázky — vyjádřit původnost, nekonečnost, nevyčerpatelnost, tajemnost, tvořivost atd. přírody a jejich možností. (Tu se mohou uplatnit i modely organicistické.)

Takto rehabilitovaná příroda se za druhé jeví natolik hodnotnou, že se stává důstojným předmětem zobrazování v celé mnohotvárné a pestré jevovosti (v umění) i postihování ve své uspořádanosti a pravidelnosti (ve vědě). V tom se — jako v celé renesanci — oživují i antické přístupy k přírodě, ale onen aktikizující obdiv ke vznešenosti přírody se již do

značné míry vzdaluje kontemplativnímu apracticismu, příznačnému pro antiku. Naopak nová přírodní věda, jež se konstituuje nikoli bez pomoci tradice (antiky, ale i pozdně středověkých snah např. averroismu), také jako vědění empirické — existující ovšem vedle magie, kabally, astrologie aj. fantastických forem úsilí o odhalení tajemství přírody — hledá — snad mnohde tápavě — svůj význam pro praxi „umění“, krásných i technických. O těchto počátcích novodobé vědy již v renesanci bude ještě řeč.

Za třetí. Pokud přetvoření středověké triadické hierarchie bude ještě předpokládat jakousi jednotu Boha, člověka a přírody, anebo pokud bude platit jakási vyšší jednotu člověka a přírody, nespatří ještě renesance napětí mezi člověkem a přírodou, které bylo potenciálně obsaženo v pokusu rehabilitovat současně člověka i přírodu. Renesanční vzlet myšlení ještě nezaznamenává, že se tu spojují v jednotu tendence, pro přísnější myšlení rozbíhavé, ba protikladné, naturalismus a antropologismus (či antropocentrismus), ba nerozlišuje přesně panteismus, rozpouštějící boha v přírodě — a tedy implikující ateismus a materialismus, a panenteismus, vtahující přírodu do boha — a tím razící cestu k nové formě teologizace, a tedy k idealismu. Teprve po pádu renesanční „syntézy“ boha, člověka a přírody se ukáže, že nelze současně vyzvedat přírodu i člověka. Bude tu o tom ještě řeč. Ostatně při vší své závažnosti a příznačnosti pro renesanční myšlení nebude panteismus jedinou vizí bytí a prostředkem jeho postupné sekularizace.

I když panteismus svým zhodnocením přírody poskytl — jak jsme viděli — ideovou legitimaci počátkům přírodní vědy, bude jej praxe empirického poznávání stále více odsunovat; a pokud se vědění nebude ještě moci zcela osvobodit od pomyslu o božském, budou jej spíše reprezentovat modely deistické. Ty totiž mnohem lépe vyhovují zamlčeným předpokladům přírodovědy, jak krystalizovaly zejména při řešení otázek „nebeské“ (a spolu s ní i „pozemské“) fyziky. Předpoklady jednoduchosti, přirozenosti, racionální postžitelnosti atd. přírody budou také směřovat k nahrazení představ o „řádu“ přírody představou o její „zákonitosti“. Pohyb přírodovědeckého poznání od Koperníka ke Galileimu (tvorícímu už na samém švu mezi renesancí a novověkem) povedou i k přesvědčení, že „Kniha přírody je psána jazykem matematickým“, tj. k matematizaci přírodovědy. Tendence k desantropomorfizaci vědění o přírodě přitom bude skrytou polemikou s oním renesančním přesvědčením o jednotě přírody a člověka. I tím renesanční počátky novodobé vědy už ukazují za hranice své epochy.

IV

Ať se novověké pojetí přírody (novověkem tu tradičně rozumíme tzv. předrevoluční epochu buržoazního vývoje, tj. údobí od prvních buržoazních revolucí v 17. století až po revoluční dovršení v polovině minulého století) sebevíce zdá být vyústěním konceptu renesančního, je dovršením jen některých jeho linií a jako celek představuje jeho překonání. Vztahovým rámcem a základnou tohoto nového pojetí jsou — s výrazným

odlišením od převahy zemědělství za feudálních pořádků — různé stupně stále, byť nerovnoměrně se zintenzivňující průmyslové výroby, jež prochází cestu od řemesla přes manufakturu ke strojní velkovýrobě. Fakt, že tento rozvoj je nemyslitelný bez stále se zvyšující intervence vědeckého poznání zprostředkovaného technikou, a že tedy nastupuje cyklus výroba — technika — věda (probíhající oběma směry), představuje pak specifikum novodobého reálného vztahu lidí k přírodě a podmíní, že to bude (arci ve svých prostředkováních) právě věda, zvláště přírodní věda, co bude nesrovnatelně větší měrou než dosud určovat novodobé představy o přírodě a její hodnotě, a to nejen v oblasti vysoké teorie, ale do značné míry i v obecném vědomí.

Společenské vědomí epochy sice ani po pádu středověké dominance křesťanského náboženství nebude zcela vylučovat vliv náboženství na lidské mysl i na novodobou kulturu (zvláště v oblastech a vrstvách ještě plně nevtážených do procesu buržoazních přeměn, resp. je odmítajících), ba může dojít i k novým formám integrace křesťanství do vědomí buržoazního světa; avšak generálně se společenské vědomí epochy postupně stále více sekularizuje, a to i ve svých každodenních formách — jako výraz odkouzlení, oddémonizování novodobého světa technikou, jako důsledek zvyšování obecné vzdělanosti a později i nových forem induktrance, osvěty atd. To vše je ovšem možné jen proto, že to odpovídá již zcela pozemským zájmům novodobého člověka.

V tomto vztahovém rámci pak bude překonáván kontemplativně nazíravý vztah k přírodě, vyznačující antický, středověký a do jisté míry i renesanční koncept přírody. Vytvoří se tu pro novověk příznačný praktický vztah k přírodě, vztah motivovaný cílem ovládnutí přírody člověkem jako „pánem a vládcem“, vztah měnící přírodu v pole lidské aktivity, ne-li v bytí, které je tu „kvůli člověku“ atd. Uvidíme ještě, že tento vztah bude formulován velmi rozmanitě, od forem umírněných až po extrémní, bude to však specifikum buržoazního vztahu k přírodě, v pozadí přítomné i tam, kde bude odmítán. Velice přesně to vyjádřil Marx (v *Grundrissech*): „Příroda se teprve teď stává pro člověka čistě předmětem, čistě věcí užitečnosti; přestává být uznávána jako moc pro sebe; a teoretické poznávání jejich samostatných zákonů se samo jeví jen jako lest, která jí má podříditi lidským potřebám, buď jako předmět spotřeby, nebo jako prostředek výroby.“ Ukážeme si ještě, že tento novodobý (= buržoazní) vztah k přírodě, který je možno formulovat i tak, že nejvyšší instancí se v něm stává ne příroda, ale přírodověda, v podstatě zdevaluje ono „docenění přírody“, které se zdálo vyplývat z antifeudálního (a protináboženského) patosu renesanční i novodobé myslí: uvede přírodu do nového znevlnění — ne už bohem, ale člověkem. Dochází tu v jistém smyslu k obdobnému, byť obrácenému paradoxnímu procesu jako v jedné tendenci středověké, o níž byla řeč: nyní se svým povýšením příroda poníží.

To vše ovšem probíhalo postupně a nikoli bez rozporů a polemických reakcí. Pokusme se to naznačit na sledu tří postupných linií — ovšem i zde ve schematizující zkratce.

1. Základy novodobého pojetí přírody se vytvářejí v 17. století a jsou dílem — jak plyne z toho, co již bylo řečeno — přírodovědy, jejíž kogni-

tivní potenciál, její poznatky i metody z ní činí onu vysokou instanci a svým způsobem prubířský kámen všech ostatních forem vědomí, ale i světového názoru, hodnotových systémů, ideologií atd. Rozvinutí této nové vědy je dovršením koperníkovsko-galileiovského proudu, ale jako „vědecká revoluce“ (jak se dnes říká) likviduje opar renesančních fantazií; ať už její postoje a postupy byly zprostředkovány z modelů řemeslné a poté manuálně techniky či vyplynuly z odhalení vnitřní logiky vědeckého poznání, za tím obojím nepochybně stál zájem nového dějino-tvorného subjektu — předrevoluční buržoazie. Proto také — možná zamlčeně, ale přesto fundamentálně — je budována na cíli ovládnout přírodu. Má-li být příroda ovládnuta, musí být poznána. A má-li být poznána, musí být předvedena pomocí takových charakteristik, které její kognitivní postižení (a pak ovšem i technickou využitelnost tohoto postižení) umožňují.

Jde hlavně o tyto charakteristiky:

Příroda je předně pokládána za totalitu přírodně přirozených předmět-ností, jejíž uspořádání již nemůže být vyjádřeno pojmem řádu, nýbrž pojmem zákonitosti, a to ve zcela přesném smyslu. Zákony přírody (které jsou jednoduché a je jich jen několik málo) mají zcela objektivní charakter, tj. jsou zcela nezávislé na vůli (a zásazích) boha i lidí. Dále mají přísně kauzální charakter, tj. v pojmu zákona je odmítnuta celá pojmová a představová výzbroj středověké (či středověce aristotelovské) tradice: substanciální formy (a „podstaty“ vůbec), teleologie a finalita atd. Zákony přírody jsou dále univerzální, tj. nepřipouštějí výjimky, a podrobují si vše jedinečné a individuální. (Lze jen ještě dodat, že ony univerzální zákony přírody, věčné jako je věčná příroda, byly poměrně dlouho chápány jako neproměnné principy neproměnné přírody; teprve reflexe živé přírody, vlastně až v 19. stol. dospěje k představě zákonů jako zákonů vývojových.)

Za druhé. Příroda jako přirozená se odbožštuje a odlidštuje (viz i boj nejen proti středověkým, ale i renesančním představám, ať už proti panteismu — novodobému pojmu přírody je bližší deismus než panteismus —, zejména však boj proti antropomorfismu). Příroda tu nejen přestává být kvalitativně diferencovanou budovou: odmítá se tu vlastně kvalitativní určenost přírodního vůbec. Příroda se zbavuje i barev, vůní a chutí atd. (Marx: „smyslovost pozbývá svého poetického nádechu a přeměňuje se v abstraktní smyslovost geometrovu“).

Příroda novodobé vědy je pak konečně odaxiologizovaná, zbavená všech (dosud neodmyslitelných) hodnotových významů. Je hodnotově irelevantní. Není ani dobrá ani špatná, ani krásná ani ohavná — je prostě něčím, co je jen skutečné. Je to svým způsobem hypostaze gnozeologického objektu. Tím ovšem mizí antická a renesanční důvěrnost vazby a začlenění člověka do přírody, příroda se stává „vnější“ přírodou, svým způsobem cizí člověku.

Tento obraz přírody byl ovšem podstatně čerpán z oné vědy, která v té době byla synonymem vědy jako takové: z mechaniky (jak se vytvářela v průběhu 17. století od Galileiho až po Newtona). Odtud také jeho zřetelný mechanicismus. Současně s překonáním kreacionismu a organicismu i teleologie a providencialismu redukuje podstatu přírody na její rozpro-

straněnost (resp. na systém korpuskulí, uváděných do pohybu „silami“ a přísně a nevývratně determinovaný). Tento mechanicismus pak vyúsťuje v absolutizaci mechanismů, kterou znázorňuje metaforický model stroje (zřejmě čerpaný z příkladu hodinového stroje, v té době už obecně známého zařízení). Paradox, že stroj, tj. umělé má vykládat přírodu, tj. přirozené, zřejmě není pokládán za nepřijatelný. Naopak metafora stroje pak nejen definitivně nahrazuje takové obrazy přírody jako metaforu knihy nebo jako živého organismu, ale také expanzivně proniká do oblastí bytí o sobě nemechanických; má „vědecky“ vykládat organické, psychické, člověka, společnost, dějiny.

Toto novodobé pojetí přírody tedy bylo čerpáno z mechaniky a zdálo se, že z ní jaksi bezprostředně vyplývá. Ve skutečnosti však mělo — jak jsme již naznačovali — jisté zamlčené předpoklady a významné svetonázorové a filozofické implikace. Nadto se toto pojetí ocitalo v prostředí zásadních filozofických konfrontací a bylo proto také rozmanitě filozoficky interpretováno, a to jak afirmativně, tak kriticky. Krátce: pojem přírody vstoupil do novodobé polemiky mezi materialismem a idealismem.

Na tomto místě se musíme chvíli zastavit, abychom nadhodili, jak se do reflexe pojetí přírody promítaly tyto základní filozofické postoje, jež ovšem již neměly svoje antické (nebo vůbec tradiční) podoby, resp. jak právě z této reflexe čerpaly svoji novodobou podobu. A k tomu se musíme vrátit k osudům vyústění oné středověké ontologicko-axiologické triády Bůh — člověk — příroda.

Řekli jsme již, že po jejím renesančním rozvrácení ji novověk likviduje. Po odstranění priority (a konec konců vůbec závaznosti jsoucna) boha, po odmítnutí hierarchičnosti jako takové atd. zbude jen vztah dvou rovnocenných členů, vztah člověka a přírody (světa). Mohli bychom říci, že řešení tohoto vztahu, tedy hledání jakési jejich jsoucí nebo alespoň postulované jednoty, se stává nejvlastnějším tématickým a problémovým prostorem novověkého filozofického myšlení, z něhož se dají všechny novověké filozofické projekty vysvětlit jako jisté alternativní odpovědi na jedinou či stále se vracející otázku. Ale o to nám tu nyní nejde. Musí nás však v tuto chvíli zajímat, že právě z tohoto problémového prostoru vycházejí novodobé formy materialismu a idealismu.

Jde tu — stručně a snad i zjednodušeně řečeno — o to, že přiměřeně tradici nebudou pro materialismus a idealismus oba póly vztahu příroda — člověk stejně důležité. Pro materialismus bude více méně samozřejmým východiskem příroda, z níž bude vykládat i člověka (jeho vědomí), pro idealismus zase naopak primárním členem bude člověk (definovaný svým vědomím, resp. zastupovaný produkty tohoto vědomí, třebaže hypostazovanými a zabsolutněnými), a teprve odtud bude vykládána příroda jako více méně sekundární. Tak se může zdát, že i v novověku musí materialismus plédovat pro absolutní hodnotu (materiální) přírody, zatím co idealismus pokračuje v jejím zatracování.

Toto v principu platné schéma však zasluží jisté opravy či úpravy. Zůstaňme prozatím u novodobého materialismu.

Materialismus 17. století (s jeho přesahy do 18. století) — myslím jím především Hobbese, Descartovu fyziku, v jistém smyslu Spinozu, Tolan-

da a anglický materialismus — skutečně pokládá zcela nedvojsmyslně přírodu za prvotní východisko, tedy za nejvyšší svézákonné bytí od ničeho neodvoditelné a ničemu nepodřiditelné. Bude se přitom bezvýhradně řídit obrazem přírody poskytovaným přírodovědou, aniž si uvědomí, že spolu s jejími nespornostmi kupuje i její jednostrannosti, o nichž už byla řeč — dají se koncentrovaně vyjádřit známým určením „mechanicismu“, tj. podlehnutím fascinace obrazu stroje. (Těchto jednostranností pak využije — jak ještě uvidíme — i idealismus.) Avšak přes všechnen naturalismus, antiantropomorfismus atd. vyznačuje i tento materialismus skrytý, avšak fundamentální motiv antropocentrický. I tento materialismus je totiž momentem celkového novodobého (tj. buržoazního) postoje k přírodě jako předmětu a cíli lidského ovládnutí a moci, jako bytí, které je tu více méně „kvůli člověku“.

V tomto smyslu bude materialismus — to platí také, ne-li převážně, pro materialismus osvícenský — zatížen jistým vnitřním rozparem. Na jedné straně bude vždy hájit přírodu jako centrum své síly, bude směřovat k jejímu ztotožnění s bytím vůbec, bude do ní a jejího řádu včleňovat i lidský svět, bude člověka integrovat do přírody a v ní hledat přirozené předpoklady jeho existence, hodnoty i aktivity (tato aktivita však bude stále jen aktivita kognitivní, vykládaná jako přírodně přirozený proces: příroda se sama poznává v člověku. To ovšem také ukazuje nazíravost, neschopnost postihovat tzv. činnou stránku.) Ba lze říci, že v jedné věci se materialismus vlastně ocitá v polemice proti novověkému konceptu přírody: nepřijímá jeho předpoklad hodnotové neutrality přírody. To platí ovšem převážně o materialismu osvícenském, který vlastně z přírody dělá jakousi „novou transcenci“, ne ovšem ve smyslu ontologickém jako spíše axiologickém: stává se jakousi závaznou normou, „ideálem“ a východiskem vši normativnosti mravní, právní i sociální. Nezapomeňme ovšem, že tu — co do smyslu, který rozlišuje jen čeština — nejde ani tak o přírodu, jako o přirozenost, veliké heslo epochy, nabité značným sociálně kritickým potenciálem (a přibližující — jak ještě uvidíme — osvícenství dost blízko k tomu, co chceme nazývat romantickým konceptem přírody, od něhož se ovšem liší tím, že přirozenost poněkud nejasně sblíží se Rozumem). Na druhé straně však nelze nevidět, že svérázná logika „novověkosti“ bude materialismu (včetně jeho osvícenských forem) velet — tak či onak člověka z přírody vydělovat či aspoň v jejím rámci vyznamenávat jako její část, která se přece jen situuje do role jejího „pána a vládce“. Toto jisté „ponížení přírody“, kterou jinak tak absolutizuje, respektive onen jistý rozpor „část“ či „pán“ si patrně novodobý materialismus nikdy plně neuvědomil.

2. Novodobý idealismus vychází — jak jsme již naznačili — z absolutizace druhého pólu onoho typicky novověkého vztahu „příroda“ — „člověk“, tedy z absolutizace lidského bytí, představovaného jako „ideální“ a tedy „nepřirodní“ (což ovšem již nemusí znamenat „nepřirozené“). Už tímto svým východiskem — a ovšem tak říkajíc ze své podstaty — pokračuje v tradičním idealistickém snižování hodnoty přírody; ovšem soudobými prostředky. To znamená, že se novodobý idealismus liší od tradičního idealistického pojetí přírody — řečeno co nejstručněji — tím, že oproti výslovné ontické nicotnosti, axiologické nehodnotnosti, ba hříšnosti

přírody (jak byly vyhlašovány zejména platonismem, ať už původním nebo křesťansky interpretovaným) přece jen svým způsobem přírodu uznává. Není mu už protikladem ideálního, nýbrž jakýmsi jeho „protějškem“ a „partnerem“, sice nižším, ale neodmyslitelným a potřebným. Není to také svérázný projev onoho novodobého (= buržoazního) pojetí přírody a člověka, tj. vztahu, v němž člověk jako „pán a vládce“ onu ovládnutou vystavenou přírodu nemůže pokládat ani za chimérickou ani bezcennou? To je jedna specifičnost pojetí přírody v novodobém idealismu. Druhá je pak v tom, že tento idealismus do jisté míry uznává a přijímá autoritu obrazu přírody, který koncipovala novodobá přírodověda. Arci nepřijímá jej ani na trvalo, ani bez výhrad: s odmítáním jeho materialistické interpretace využívá i jeho mezí, aby tím legitimoval své stanovisko. Odtud lze vysvětlit i jistý vnitřní pohyb idealistické tradice, který po stupních dospěje až k odmítnutí novodobého názoru na přírodu vůbec.

a) Nejprve jde jen o postihování mezí naturalismu, tkvících ve ztotožnění přirozenosti a přírodnosti, přírody a bytí. Na adresu tohoto ztotožnění je možno klást otázku: co nyní s „nepřírodní“ či „mimopřírodní“ skutečností? — ať už se jí rozumí lidský svět a jeho produkty (kultura, dějiny, společnost) nebo ideální skutečnost lidského individuálního a sociálního vědomí nebo konečně jisté hypostaze tohoto vědomí, hojně frekventované v dosavadní idealistické tradici (tj. rozmanité entity vrcholící nakonec v německé klasické filozofii v pojmu ducha, jak o tom ještě bude řeč). Popření onoho naturalismu, které však současně ještě nechce odmítat principy přírodovědeckého obrazu přírody, může vidět šanci postižení specifičnosti nepřírodního v dualismu. Vedle přírody se tak předpokládá druhá, nepřírodní oblast bytí, od přírodního bytí substanciálně odlišná. I když je tato „obrana lidského“ např. u Descarta míněna především jako zdůvodnění svébytnosti a suverenity lidského rozumu, implikuje nejen přesvědčení o nadřazení ideálního, ale přímo znovu otevírá cestu metafyzice, třebaže ještě prostoupené „pozitivním, světským obsahem“ (Marx). Ale i tam, kde má tato metafyzika nejtradičnější záměry nábožensky restaurativní, např. v okkasionalismu, ukazuje se expanzivita přírodovědeckých modelů: obraz hodin se tu zdá být vhodným vyjádřením nejen substance světa, ale i substance duševní, takže sám Bůh tu vystupuje ve funkci Hodináře . . . Pro tento způsob nazírání nebylo asi nic překvapujícího, když Leibniz ve zcela teologickém kontextu prolašoval: jedině hodné Boha bylo vytvoření tak dokonalého hodinového stroje přírody, že nepotřebuje být znovu natahován.

Z jiné strany je pak přijetí nějaké mimopřírodní a nadpřírodní skutečnosti aktualizováno mezemi a problémy dalšího předpokladu novodobé vědy, předpokladu přírody jako fakticity bez hodnotových a morálních významů. Odkud se berou morální hodnoty, resp. jejich závaznost, nelze-li už otevřeně přijímat jejich božský původ a posvěcení, a není-li chuti přijmout odpovědi v podstatě naturalistické (odkaz na pudový zájem, lidskou přirozenost, na politický rozum atd.) a s nimi i údajně hrozící relativismus? Nebude i tu nadějným řešením dualismus, který v podstatě zcela tradičně postaví nad přírodní „egoistický svět“ utilitárních žádostí a „materiálních“ zájmů, morálně irrelevantních, jakýsi ideální „svět mravních ideálů“, onticky dost nejasně zdůvodněný, avšak plakativně demon-

strující prioritu a vznešenost „ideálních“ potřeb a zájmů člověka? (V tomto směru je zajímavá tzv. anglická morální diskuse, zvláště ony v ní zúčastněné strany, popírající morální oprávněnost přirozených potřeb — „hédonismu“ či „egoismu“ — a ztotožňující mravní s ideálně asketickým.) Poněkud jiný dualismus uvidíme ještě u Kanta.

Avšak obraz přírody novodobé přírodní vědy nebyl v idealistickém myšlení relativizován jen omezováním jeho platnosti: byl i napadán. A snad nejcitlivěji tam, kde se zpochybňuje to, co je v tomto obraze nejpodstatnější — princip přírodního determinismu jako přísného kauzálního zřetězení všech jevů a procesů. Leibniz, který sám pracoval na dovršení budovy novodobé vědy, se může na jedné straně jevit jako restaurátor aristotelovských, ba náboženských vizí přírody. Tak se vrací k aristotelovským „substanciálním formám“, k účeloslovným výkladům a organistickým tendencím, ba obmýšlí svět explicitní harmonizující aktivitou a odpovědností božské prozřetelnosti. Avšak přesto nesporně podnětné proti „slepému determinismu“ a v podstatě mrtvé přírodě mechanicismu klade dynamické procesy vnitřních aktivit, nekonečnou tvořivost a souhru živých sil, nejrozmanitějších a nejrozrůzněnějších, sice duchovních, avšak organicky prorůstajících hmotu. Snad nepochybně, řekneme-li, že tento zdánlivě zpět obrácený myslitel ukazuje vpřed: anticipuje však nejen představy dynamismu přírody modelů romantických, ale také dialektické nazírání na přírodu.

Předpoklad přírodní zákonitosti, jak ji pojímala novodobá přírodní věda, bude ovšem v pohybu novodobého idealismu postupně napadán i jinak: jistým zpochybňováním objektivnosti přírodního zákona, v podstatě znamenajícím, že je něčím vnějškovým (ne-li cizím) člověku, vědomí, rozumu. Už racionalismus jako takový nadhazoval myšlenku (která měla své kořeny až v řeckém racionalismu a v úvahách Aristotelových), že existuje jakási korelativita mezi řádem bytí a řádem rozumu. Tuto myšlenku mohla aktualizovat situace samé novodobé vědy: mohlo se zdát, že platnost přírodních zákonů, nyní už nelegitimovatelná vyšší instancí boha a opírající se jen o svou fakticitu, potřebuje nějaké potvrzení své hodnoty. Vznikal dojem, že může být znovu legitimována, prohlásí-li se rozum vědy za instanci, která svou aktivitou zákonitosti světa nejen postihuje a rekonstruuje, ale také schvaluje, tj. uděluje jim platnost a jistotu. Tím se racionalismus ocitá blízko jakéhosi panlogismu, jež vábí vyloužit přírodu a její řád jako projekci řádu myšlení. Rozumí se, že tyto úvahy nebyly doma v materialistických interpretacích novodobé přírodovědy, avšak mohly přitahovat idealistické myšlení. Již proto, že idealismus jako „filozofie činné stránky“ (Marx) bude stále hledat nové argumenty pro prioritu vědomí a jeho produktů (pro jeho ontotvornost, nootvornost, „zákonodárství“): a právě v této tvořivosti vědomí jako *pars pro toto* tvořivosti, aktivity, praxe člověka je najde relativně oprávněně (i když je vyjádří podle slov Marxových mystifikovaně, „abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou“). Tato problematika bude příznačná hlavně pro německou klasickou filozofii.

b) Že rozum předepisuje zákony přírodě, je okřídlenou myšlenkou Kantovou. Pokusme se velmi stručně vyznačit její místo v Kantově reflexi přírody a nalézt její pravý smysl.

Ve svém předkritickém období, osvícensky a přírodnicky zaměřeném, připisuje Kant přírodě zákonitosti, které jsou jí samé vlastní, nejsou jí násilně zvenčí vnuceny a jsou tak autarkní, že nepřipouštějí, aby do ní zvenčí cokoli náhodně a svévolně zasahovalo či vstupovalo; vše se musí dít podle všeobecného, nutného zákona, který dává možnost předvídat budoucí dění. Není ovšem bez zajímavosti, že všechna tato určení přírodního zákona jsou pro Kanta jakýmsi obrazem rozumu. Avšak teprve po „kopernikovském obratu“ se pro Kanta vztah zákonů přírody a zákonů rozumu obrátí: roli zákonodárce přejímá (po rozumu božském) lidský rozum — „předepisuje“ přírodě její zákony. Je to však rozum subjektivní a svévolný, degradující přírodu — pokud jí rozum neposvěti svým formujícím zásahem — na nesvéprávnou neurčitost?

Především je třeba odmítnout představu, že by Kant suverenitu rozumu (třeba nikoli empirického a individuálního, nýbrž transcendentálního) chápal ve smyslu libovolné aktivity „zákonodárné“ (neřku-li stvořitelské). Podle Kanta rozum „předepisuje“ přírodě jen „všeobecné“ zákony, které neruší existenci „zvláštních přírodních zákonů“ a zaujímají vůči nim obdobný poměr jako ústava, tj. základní zákon nějaké země, k jednotlivým zvláštním zákonům, jež platí v rámci onoho základního zákona. Kantově myšlenka lze patrně rozumět tak, že dostávají-li tak „zvláštní přírodní zákony“ svůj smysl, je to proto, že i onen „základní zákon“ nebyl koncipován bez ohledu na ně. To se zdá potvrzovat argumentace (v předmluvě ke druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*), v níž je subjekt, poznávající přírodu, přirovnáván k soudci, a příroda ke svědkům, povoláním k soudu: subjekt se má přírody vyptávat tak, jako soudce svědků. Nutí přírodu, aby odpovídala na otázky, které jí klade podle jistého plánu a „projektu“, a aby mu ukazovala své jevy a procesy v pořadí ne náhodně, podle své vlastní libovůle, nýbrž v postupu, který subjekt kriticky naplánoval.

Nelze nevidět, že Kant tu stojí v tradici novověkého postoje člověka, který chce přírodě vnutit svůj smysl, tj. ovládnout ji, učinit ji disponovatelnou. Snad bychom tu mohli říci, že právě proto na ni jako na oblast „možné zkušenosti“ vrhá svou síť apriorních forem času a prostoru i soustavu kategoriálních struktur, a tím jí dává mj. charakter přírodní nutnosti, plně zdůvodněné a použitelné. Nejde přitom o to, že by bez oné zákonodárné či soudní úlohy rozumu nebyla příroda uchopitelná: nebyla by však uchopitelná v tom smyslu, „o který jde“, tj. hodnotně a morálně. Pokusme se v tomto smyslu vyložit slavná Kantova slova (ze závěru *Kritiky praktického rozumu*) o „hvězdném nebi nade mnou a mravním zákoně ve mně“. „Hvězdné nebe“ dává člověku pocítit jeho nicotnost v nekonečnosti přírody a vede jej k pokoře — tedy rozhodně nikoli k tomu, aby si osoboval právo vnucovat jí svou vůli. Snad bychom mohli dodat, že onen Kantův „vždy nový a vzrůstající obdiv a úcta“ tu zároveň znamená rezignaci, ale májí věst k trpělivé práci rozumu při poznávání „zvláštních zákonů přírody“. Stejný obdiv a úcta však platí „mravnímu zákonu ve mně“, perspektivě svobody, která dává člověku poznat jeho „vpravdě“ nekonečnou hodnotu. Teprve jí se člověk zbavuje „vodítka“ (*Richtschnur*) přírody. Ale zbavuje se jí skutečně? Rozhodně nikoli v tom smyslu, že by jí mohl přetřhnout nebo jí nedbat. Pozdní Kant napíše, že

člověk „je sice titulárním pánem přírody . . . , ale vždy jen podmíněně, totiž že dokáže a má vůli dát přírodě a sobě samému takový vztah účelů, který by mohl nezávisle na přírodě postačovat sám sobě, tudíž být konečným účelem, jenž však nemusí být v přírodě vůbec hledán“. (Kritika soudnosti.) Ale i tak ony „dvě věci“, příroda a účely, zůstávají jako nepřekonatelná dvojítost.

Myšlení Kantovo skutečně nepřekonává jistý dualismus „světa zákonů“ a „světa účelů“, tj. světa přírody a mravního světa člověka. I když tento mravní svět účelů je vlastně jen světem postulovaným, světem měti (= toho, co být má), je přece jen svou povahou vyšší, hodnotnější. Příroda sevřená krunýřem nutnosti zůstává i poté, co byla rozumem učiněna „nutnou“ a tedy přístupnou a disponovatelnou, oproti světu lidských účelů o to nižší, oč níže stojí zákon proti svobodě. Přírodě, o sobě nehodnotné a měnící se v prostředek a objekt nadvlády „rozumu“, dává hodnotu teprve člověk.

V jistém smyslu právě pokusy o překonání dualismu přírody a „nepřírodního“ a „nadpřírodního“ budou jedním z hlavních témat další cesty německé filozofické klasiky.

c) Právě tato snaha jít nad typický novověký problém — protiklad přírody a člověka, a to ještě důsledněji než Kant, tj. včetně překonání oné kantovské podoby dualismu, vede v dané situaci k důslednějším, ba zcela důslednému („monistickému“) idealismu. Hledaná jednota, jež by zrušila nebo alespoň sladila oba póly, znamená ve skutečnosti absolutizaci pólu lidského, jež je tu hypostazováno, „objektivizováno“ a substancializováno v ideální jsoučno, v němž příroda je pouhým (podřízeným) momentem.

Velmi radikálně to realizuje nejprve Fichte. Ruší kantovský „dualismus“ i „realistický“ moment, eliminuje vázanost subjektivity na objekt, tj. na to, co je předem dáno v přírodě i společnosti. Nasazuje u aktivní subjektivity „Já“, které „klade“ „Ne-Já“. Tímto „Ne-Já“ myslí všechnu mimovědomou objektivitu, tedy i přírodu; ono „kladění“ pak znamená v jistém smyslu ontotvornou činnost subjektivity, zejména však nejen „zákonodárnou“ oprávněnost subjektivity vůči přírodě, ale přímo vyvozování přírody a jejího řádu ze subjektivity. Příroda již není Fichtovi něčím svébytným a svézákonným jako v novodobé vědě: má svoji jedinou raison d'être v tom, aby se „pánovitému transcendentálnímu Já“ nabídla jako „pole činnosti“, takže „vztah mezi Já a přírodou je vztahem tyranie“ (Horkheimer). Tato „nezávislost vůči přírodě“ (Ruben) se zdá přímo „anihilovat přírodu“ (Schelling v dopise Fichtovi).

Na druhé straně je však třeba brát v úvahu, že tento „subjektivismus“ přece jen přírodu předpokládá, alespoň jako negativního partnera Já, které se stýkáním a potýkáním s ní rozvíjí, a právě tímto svým omezováním skrze ni (jako Ne-Já) dospívá ke svým vlastním určením. (Tuto myšlenku najdeme pak ještě výrazněji u Hegela.) Ovšem i tak jsou přírodní předměty pouze jakousi surovinou a prostředkem k podpoření morálky a jsou tedy tím, „co z nich lidé mají udělat“ (Ruben).

Onen Fichtův „subjektivismus“ ovšem nelze chápat v totálním slova smyslu, tj. ve smyslu důsledného subjektivního idealismu: jde o subjek-

tivitu transcendentální. Nadto ono Já, kladoucí Ne-Já, je spíše než empirické individuální vědomí jakýmsi Jástvím, jež je dnes interpretováno dokonce jako jakési „homogenně myšlené společenství soukromých vlastníků“ (Ruben). Rozhodně však Fichtův „subjektivismus“ v tomto smyslu není vzdálen objektivnímu idealismu, příznačnému pro Schellinga a Hegela.

Tradiční výklady německé klasické filozofie zpravidla (právě pro domnělý Schellingův „obrat“) pokládají Schellingovo myšlení za jakýsi přechod od Fichteho k Hegelovi. Z hlediska našeho tématu interpretace pojmu a hodnoty přírody se však zdá výhodnější zařadit Schellinga do jiné řady a postoupit od Fichta hned k Hegelovi, který je v tomto směru mnohem blíže Fichtemu než Schellingovi.

Hegel totiž překonává dualismus přírodního a lidského, „světa“ a „rozumu“ v předpokladu nějaké vyšší ideální skutečnosti, která má stát nad protikladem mrtvé přírody a aktivního člověka. Příroda se tak stává momentem či stadiem vyššího dynamického a procesálního celku, stupněm v jeho vývojovém pohybu, ovšem stupněm — lze-li to tak říci — nejméně významným, protože svou povahou nejvzdálenějším jak výchoziskům, tak vrcholům onoho pohybu. Příroda je tak pro Hegela jakési zvnějšnění ideálního principu, jeho negace, „idea ve formě jinobytí“, přičemž příroda „není vnější jen vůči této ideji (a vůči její subjektivní existenci, duchu), nýbrž vnějškovost vytváří určení, v němž jako příroda je“. (Encyklopedie . . . , § 247). (Že tato sekundárnost přírody vůči ideálnímu principu může být odhalena jako jakási sekularizovaná obměna křesťanského nazírání, pochopí již Feuerbach, a právě tady nasadí svou kritiku.)

Příroda umístěná v Hegelově systému jako spojovací článek mezi logickým a duchem ovšem také Hegela vlastně nejméně zajímá (na rozdíl od Schellinga, jak ještě uvidíme). Spíše ho zajímá přírodověda, kterou chce filozoficky (dialekticky) interpretovat. Ve své přírodní filozofii, která je tedy — jak naznačeno — ne výkladem přírody, nýbrž přírodovědy, sice kriticky analyzuje mechanistický názor vědy 18. století (nahazuje tím problém vazeb a rozdílů mezi analyticko-matematickou a dialektickou metodou), ale dialektický charakter přírodě samé v podstatě upírá.

Příroda, sama stupeň vývoje ideálního principu, vývoj ve vlastním smyslu postrádá. „Změny v přírodě, ať jsou jakkoli nekonečně rozmanité, ukazují jen stále se opakující koloběh. V přírodě se neděje nic nového pod sluncem, a v tomto smyslu je mnohotvárná hra jejich forem do jisté míry nutná. Jen změny, které probíhají v oblasti ducha, přinášejí něco nového.“ (Filozofie dějin.) Absolutní produktivita rozumu tedy staví přírodu do svého stínu a její vlastní produktivitu nepřipouští. (V tomto bodě pak nastoupí kritika ze strany proudu, který tu chceme označit jako romantický — viz níže.)

Proti tradiční idealistické představě o nicotnosti přírody je však i u Hegela přítomen onen vpravdě novodobý motiv, který právě oním zahrnutím přírody do vyššího celku ideálního ukládá přírodě význam pro toto ideální. Stručně řečeno: je-li příroda negací původního ideálního, a je-li pak negována vrcholným ideálním — duchem (jde přitom o negace dialektické!), má fundamentní význam pro dovršení celé oné Odyssey pohybu ideje. Bez zvnějšnění v přírodě by nemohlo dojít ke

zrušení tohoto zvnějšnění, bez svého „jinobytí“ by se ideální nemohlo dostat samo k sobě, k sebezpochopení v celém bohatství svých určení. Tak u Hegela poněkud paradoxně dostává duch, tj. lidský svět, kulturní výtvory atd., jakýsi „přírodní základ“, bez něhož je nemyslitelný. Snad také proto Hegelovy analýzy a úvahy o dějinné a kulturní skutečnosti, byť „stojící na hlavě“, mají v sobě tolik přitažlivého a podnětného.

Sledování této druhé linie novověkého nazírání na přírodu a její hodnotu, které tu prozatím uzavíráme, — cesty od antinaturalismu přes dualismus (s preferováním ideálního) k důslednému idealismu — nám sice ukázala hlediska „obecně novodobá“ (a tím mající společné motivace i s materialistickými interpretacemi), avšak mnohem výrazněji vyslovující devaluaci hodnoty přírody. Není ovšem nezajímavé konfrontovat konec a vyústění této cesty s jejím začátkem. Byla-li pro tento začátek — řečeno poněkud schematicky — příroda (hlavně přírodovědecky interpretovaná) antifeudálním heslem vzestupující buržoazie, nyní, na konci, už nejde o zákonitě kauzální objektivní určení a vnitřní souvislosti přírody, nýbrž o přímý zásah do jejího dění — o zásah, pro nějž není rozhodující její vnitřní pořádek, ale vůči ní vnější zájem lidí, jejich potřeby. Je-li tedy na začátku pohybu novodobé reflexe přírody Baconův výrok, že přírodu ovládáme, jsme-li jí poslušni, nyní na konci (a ovšem mnohem výrazněji potom v porevolučním myšlení buržoazním) jakoby platilo: příroda se má řídit podle zákonů a cílů, které jí vnucuje člověk. Tato idea absolutní lidské disponovatelnosti přírodou bude ovšem vyvolávat jistý protipohyb, a to již v procesu jejího uzrávání.

3. Třetí linii v novověkém nazírání na přírodu bychom tu chtěli rekonstruovat v protikladu k oběma prvním, i když — jak ještě uvidíme — je co do svých fundamentálně filozofických základů bližší linii idealistické (byť je jiného, spíše iracionalistického ladění). Protiklad této třetí linie k oběma prvním je v tom, že vyjadřuje jiný vztah k přírodě — vztah v podstatě kladný, ba oslavný.

Chceme-li tuto linii nazvat romantickou, zasluhuje volba tohoto názvu jistý omezující a zpochybňující komentář. Snad by bylo lépe mluvit o „romantismu“ a „romantickém“ vztahu k přírodě — uvozovky by tu měly naznačit, že do této linie sice patří to, co se tradičně označuje jako romantické, avšak že sem míváme přiřadit i stanoviska, která rodově romantická nejsou. Jde tedy o rozmanité postoje, které obhajují původnost, absolutnost a „plnost“ přírody, její svébytnost atd., ba směřují až k apotheóze přírody a pokorně se sklánějí před jejím „majestátem“. Zpravidla mají charakter reakce, tj. jsou kritickou odezvou na onu novověkou degradaci přírody v obou prvních liniích, zvláště na její v podstatě utilitaristické motivace — jde tedy o svéráznou antiburžoaznost, ať už má smysl jakýkoli. Tato reakce nemusí být nutně reakční (ve svetonázorovém nebo ideologickém významu), třebaže může velmi často sugerovat jakýsi „návrat“ k původnosti myšlení přednovověkého; může však znamenat i jistou anticipaci mnohem pozdějších postojů i porevolučního myšlení (např. tzv. filozofie života a iracionalismu), ne-li pozdně buržoazních „zelených“ postojů. Krátce jde o „romantický názor“ jako o onen protiklad, z něhož se „buržoazní myšlení nikdy nevymanilo“ a který bude „doprovázet buržoazní myšlení jako jeho oprávněný protiklad až k jeho blaho-

slavenému konci“ (Marx, Grundrisse I). Jde-li však o pandán buržoazní věčnosti a scientisticko-naturalistické utilitárnosti, který je oprávněný, neznamená to, že je ve všech svých podobách kladný: může vystupovat i jako „kult přírody“ vyjadřující „dětinský poměr člověka k přírodě“ a vystupující třeba i jako „křesťansko-germánsko-patriarchální blábolení o přírodě“ a omezující se „na nedělní procházky maloměšťáka, který se dětinsky diví“ rozmanitým moudrostem a účelnostem přírodních procesů (Marx).

Hlavní body sporu názoru takto situovaného a motivovaného s novověkým konceptem přírody — v jakémisi shrnutí odhlédajícím od zvláštních rysů představ jeho jednotlivých vrstev a reprezentantů — lze ve smyslu jakéhosi filozofického, svetonázorového či ideologického ideálního typu formulovat asi takto:

Tato linie vystupuje předně s protimechanistickými a snad i protiterministickými hledisky a výzvami. Je za druhé protiintelektualistická či antipanlogistická, dílem i antiscientistická. Za třetí pak vystupuje proti hodnotové neutralitě nebo znehodnocování přírody s výraznou tendencí protiutilitaristickou a protiinstrumentalistickou.

Pozitivně je pak v této linii příroda chápána předně ve smyslu „plnosti“ a „bohatosti“ svých určení (také nebo i převážně estetických) jako dynamismus, tvořivost (ba sebeutvářivost), při čemž se ožívují i panteistické, zejména však organistické a teologické modely — už proto, že přírodou je tu myšlena především živá příroda, organismy. Protože pak za druhé je něčím, co je „nad pojmem“, přisuzuje se při jejím postihování prvořadá důležitost mimoracionálnímu — smyslovému a citovému jako neracionálnímu a „předracionálnímu“, ale i „nediskurzivnímu“ jako iracionálnímu. Její postihování je spíše zobrazováním v oné její plnosti, takže není věcí a dílem ani tak (nebo ani v nejvyšší míře) myslitele a badatele, nýbrž spíše umělce. Za třetí konečně je jsoucnem vysoké, ba nejvyšší hodnoty, která v podstatě plyne z ní samé, byť její sakrální opar se zdá přibližovat ji božskému, ovšem pojatému spíše panteisticky (ale i panenteisticky). Je rovnocenná duchu, ba v mnoha směrech jej přečnivá, také ve smyslu mravním: „moudrá příroda“ se stává „novou transcendencí“ a nejvyšší normou (ovšem také, ne-li hlavně ve významu „přirozenost“).

Jak se nyní tato linie formovala historicky, jaké měla stupně a reprezentanty?

a) Začíná některými tendencemi v osvícenství — či spíše v osvíceném 18. století: těmi, které překračovaly osvícenství jako ideologii měšťanskou, ale také jako postoj a atmosféru „salonů a paruk“. Snad už tady mohl hrát roli jakýsi pocit stísněnosti z vyumělkované kultury a z počínající technizace a operacionalizace života lidských vztahů. Snad to mohl být i rozmar (a potom nakažlivost) módy, který náhle vnucoval hodnotu přírody a přirozenosti, a to ve všech významech těchto slov — včetně např. ve významu venkovského života, předspolečenské existence atd. Tímto hodnotovým obratem přitom nemyslíme ani tak onu „přírodu“ (v podstatě rokokových) rolnických a pastýřských selanek, kašírované „romaneskní“ krajiny a venkovského života s pastýřkami v chitonech — to byl spíše svévolný konstrukt uhlazené společnosti, přesycené přepychem...

Spíše tu máme na mysli jakési prosakující a rozšiřující se nové ponětí o přirozenosti, přírodě přírodního stavu atd., jež lze najít v sociálně politickém myšlení a v publicistické i krásné literatuře osvíceného století. Zde se rozესnubuje jinak pro osvícenství běžný sňatek „přirozenosti“ a „rozumu“, přirozenost a příroda se pokládají za něco původního, a to jak „historicky“, tak „rozsahem“. Na jedné straně je tedy přirozenost shledávána ve smyslovosti, citu, ba i v pudu a tělesnosti (v tomto smyslu může být i přeinterpretována idea přirozeného práva), na druhé straně se přirozenost identifikuje s nejpůvodnějším stavem lidí a interpretuje — skoro ve smyslu „zlatého věku“ — jako stav lidské nezkaženosti: ne náhodou pronikne do literatury např. obraz „ušlechtilého divocha“ jako instrument sociální kritiky. Toto nové zhodnocení přírody a přirozenosti nenajdeme jen u Rousseaua; jeho stopy lze rozeznat i u Voltaira, Montesquieua a dalších. Přece však je nejpůsobivěji vyjádřil J. J. Rousseau.

I když tu nemíníme pokládat Rousseaua za romantika a za hlasatele doslovného „návratu k přírodě“ jako vážně myšlené sociální utopie, ne-li programu, vystupuje u něj příroda, přirodnost a přirozenost jako hodnoty nesporně vysoce pozitivní, a to jak v antropologicko-pedagogickém, tak v sociálně filozofickém smyslu. Rozum a civilizace na něm založené nepřispěly ke zdokonalení mravů, nadto člověk zrozený ve svobodě žije nyní v okovech. Přirozený, tj. předspolečenský stav lidí — zcela jinak než u Hobbese — byl stavem svobody, rovnosti a bratrství, fundamentálních hodnot, které byly v pozdějším vývoji ztraceny. Nebyl to ovšem věk, k němuž je možno se vrátit, a to tím spíše, že ony hodnoty v něm žily jen jako nezajištěnéotence. V tomto smyslu je „příroda“ pro Rousseaua vzor a norma sociálně politická — spíše než kulturně kritická. Má být připomenutím nutnosti soudobého zakotvení oněch hodnot jako zajištěných a skutečných.

Svým mnohostranným vlivem se pak Rousseau — mnohdy i s posunutím jeho vlastních intencí — stane jedním z patronů romantického, ale i jen domněle romantického životního pocitu. Pro nás však druhý stupeň oné třetí linie novodobého názoru na přírodu bude ležet jinde.

b) Tímto druhým stupněm nám bude tzv. naturfilozofie, zvláště německá, a její nejvýraznější postavou F. W. J. Schelling.

Německou naturfilozofii tu rozumíme proud objektivně idealistické přírodní filozofické spekulace, který ovlivněn podnětem Herderovým a Goethovým vyjádřil změnu dosavadní přísně mechanistické orientace ve vědění o přírodě, v orientaci na živou přírodu, případně na jevy — třeba i v oblasti neživé přírody (jako magnetismus, elektřina, chemické procesy) —, které překračují možnosti mechanistického výkladu přírody (Černý). Tato přírodní filozofie pak proti kvantitě zdůrazňuje kvalitativní stránku přírodních jevů, proti kauzalitě klade organické sepětí částí celku organismu, proti jednotlivým kauzálním determinacím zdůrazňuje totalitu přírody, proti mechanistickému pohybu pohyb přiměřený povaze zkoumaných jevů. Odstraňuje se tu tedy mechanistická redukce přírody na neživou přírodu, jež je nyní jen dílčí oblastí přírody, s jejími neměnnými zákony, a tím vzniká pojetí přírody jako procesu, v němž vládne princip vzestupu od nižšího k vyššímu, a současně „pročišťování“ materiálního k duchovnímu. Pro toto pojetí pak bývá příznačné, že do přírody

jako totality hierarchicky uspořádané se začleňuje — arci na její vrchol — i lidské vědomí, v němž se ideálně zrcadlí celek přírody (Sobotka). Sluší ještě dodat, že tuto přírodní filozofii vyznačuje silný, mnohdy až k blouznění vystupňovaný cit pro přírodu, který zkoumání přírody chápe i jako uspokojování estetických potřeb. To samozřejmě nemuselo znehodnocovat obsah přírodní filozofie. Příznačná je tu zejména myšlenka produktivity přírody, jež vyúsťuje do pokusů tematizovat problém evoluce.

Pro naše účely můžeme pominout nejen koncepci Herderovu a Goethovu (i jeho důležitý fragment „Příroda“) stejně jako názory vlastních naturfilozofů, L. Okena, C. G. Caruse a dalších. Soustředíme se jen na názor Schellingův, a to nejen co nejstručněji, ale také bez podstatnějšího přihlídnutí k jeho vývoji od jeho „upřímné mladistvé myšlenky“ (Marx) až ke konzervativním názorům stáří.

V kontrastu vůči Fichtovi, jemůž — jak jsme viděli — je příroda jen objektivizací jeho vlastního sebeomezení a vzpruhou pro vlastní projevení, vrací Schelling přírodě její práva jako svébytnému bytí. Příroda se mu jeví nejprve jako něco, co může existovat bez vědomí, které by ji reflektovalo; postupně však v ní nachází ideální struktury (účel, stupňování), které ukazují, že přírodě je vlastní tendence k duchovosti (Sobotka). Monisticky, ne-li panteisticky, pak konstruuje jednotu přírody a ducha (rozumu). Příroda se ukazuje jako rozumná, rozum jako přirozený. Příroda přitom nemůže být už jen pouhá surovina pro působení a tváření, přicházející z vnějších impulzů či sil, je sama kontinuitivním procesem vytváření — již proto, že Fichtův pojem činnosti tu není negován, nýbrž transformován do oblasti přírody.

Proces vytváření se v přírodě předmětně předvádí ve vnímatelných systémech, jež nejsou jen agregáty nebo jinými mechanickými útvary vznikajícími z chaosu působení duálně protikladných sil, nýbrž jsou to organismy, útvary přirozené produktivity. Na místo mechanismu nastupuje organismus jako zpředmětněná aktivita, duální působící síly jsou přeinterpretovány v organizující polaritu a postaveny proti klasickému atomismu: nikoli atomy jsou elementárním určením přírody, nýbrž polarity; nikoli pevné věci, nýbrž procesy (Handlungen) konstituující přírodu. Empiricky konstatovatelné pevné věci jsou produkty rovnováhy polárních sil (Ruben). Současně s tím padá uplatnitelnost mechanistického determinismu: každý organismus je „příčinou i účinkem sebe sama“ atd. Zkrátka: Schelling tematizuje všechny prvky postmechanistické přírodní filozofie: produktivitu, evoluci, rozpor v identitě, vzájemné působení, organickou strukturu atd.

Je ovšem jiná věc, že po přechodu ke konzervatismu je Schellingův koncept přírodní filozofie, který v sobě nesl zárodky dialektiky přírody, zasut prázdňným schematismem mystické spekulace, která věří, že může bez jakéhokoli vztahu k experimentální přírodovědě vysvětlit všechny přírodní jevy, když je subsumuje pod kategorie polarity a potence (Ruben).

c) Zařazení L. Feuerbacha do oné „romantické linie“ novodobého pojetí přírody může vypadat na první pohled ne zcela zdůvodněné a tedy vyvolávající pochybnosti: mohlo by se zdát, že to jeho materialismus a antropologismus nepřipouští. Avšak to by mohlo platit jen za předpokladu, že

ona linie afirmace přírody je slučitelná jen s idealismem. Domnívám se však, že tomu tak není.

Feuerbach naopak do této linie plně zapadá již tím, co je pro něj fundamentální. Jeho kritika Hegelova idealismu je přece také (ne-li převážně) motivována nesouhlasem s Hegelovým negováním původnosti a hodnoty přírody a „smyslovosti“. Bylo by možno namítnout, že Feuerbach ovšem zaujímá kritický vztah i k Schellingovi, tedy k mysliteli, patřícímu do téže linie, do níž má být zařazen Feuerbach. Nelze však nevidět, že Feuerbachova distance vůči Schellingovi obsahuje i jistou afinitu; poznal to již Karel Marx (1843). Prohlašuje Feuerbacha za „Schellingův pravý opak“, ovšem Schelling je mu současně Feuerbachovou „anticipovanou karikaturou“, když se „upřímné . . . Schellingovy myšlenky“ staly u Feuerbacha „pravdou, skutečností, mužnou opravdovostí“.

Pro Feuerbacha je prvotnost, původnost, neredukovatelnost atd. přírody a „smyslovosti“ fundamentální samozřejmostí. Sice v principu (jak naznačil Marx v Tezích) tu nevystupuje nad nazíravý materialismus osvícenců — ale to asi platí hlavně o jeho konceptu člověka. Snad právě ona složitá negativně pozitivní svázanost Feuerbacha se Schellingem způsobila, že Feuerbach nepřekonává meze nazíravosti, tj. nedialektičnosti, přece jen právě v reflexi přírody atakuje hranice mechanismu a není mu zcela cizí myšlenka produktivity a organičnosti přírody. Avšak to, co Feuerbacha nejpodstatněji liší od osvícenského materialismu, je nepřítomnost onoho spodního motivu člověka jako „pána a vládce“, tj. buržoazně utilitárního vztahu k přírodě: člověk mu nestojí proti přírodě, nýbrž v ní.

Oprávněnost zařazovat Feuerbacha do „romantické linie“ by mohla být také zpochybňována jistou optikou, kterou sebou nese tradiční označování feuerbachovného materialismu jako „antropologického“. Avšak Feuerbachovo, myšlení ukazuje něco jiného: plnou integraci člověka do přírody. Vždyť konečně i tam, kde jeho filozofování vrcholí eticko-utopickým projektem náboženství lidskosti, je mu řešením láska, konec konců miněná přírodně, biologicky (Engels).

Feuerbachův „romantický“ koncept přírody je ovšem zároveň naturalistický — ne naturfilozofický. V tom anticipuje reflexi přírody, která se stane typickou pro jisté formy buržoazního myšlení konce 19. století. Ale ty už jsou za hranicemi „novověku“, tj. filozofického myšlení předrevolučního.

Zbývá nám závěrem vrhnout alespoň letmý pohled na moderní myšlení a na jeho reflexi přírody. Pro zásadní rozvržení stanovisek má i tu rozhodující význam antagonismus buržoazního a marxistického myšlení.

Přitom je příznačné, že linie porevolučního a pozdně buržoazního myšlení v podstatě reprodukuje onen dualismus utilitárně instrumentálního a „romantického“ názoru, jak byl příznačný pro koncept předrevolučního. Obě alternativy jsou ovšem rozvinuty přiměřeně situaci — zejména účinnější formám vědeckého postihování přírodní reality a stále se perfekcionizujícím možnostem technického zásahu do ní. Jen obtížně hledají — při diametrálně rozdílném posuzování této situace, tj. při antagonismu „technického a technologického optimismu“ a „ekologického pesimismu“ jako svých krajních, mnohdy skrytých pólů — nějaké trvalejší, myšlenkově konsistentní a prakticky účinné zprostředkování.

Naproti tomu marxistický, marxisticko-leninský a socialistický názor na přírodu sice také rostl z vazby na „novověk“ a obě jeho linie, avšak ve smyslu dialektické negace: proto může tihnout — vyjádřeno co nejstručněji — k jisté jejich dialektické syntéze, která v lecčems může být chápána jako moudrost Baconova, ovšem povýšená do souřadnic oné nové situace. Říká-li Engels, že sice ovládneme přírodu, ne však „jako dobyvatel ovládá cizí národ“, nýbrž že „jí tělem, krví i mozkem patříme a stojíme uprostřed ní a že celá naše vláda nad ní záleží v tom, že dovedeme . . . poznávat její zákony a správně jich užívat“ (Dialektika přírody), neznamená to ani v nejmenším laciný optimismus: je to spíše výzva k neustálé dialektické konfrontaci dialektiky přírody a dialektiky dějin.

DIE WERTSCHÄTZUNG DER NATUR IN DER GESCHICHTE DER EUROPÄISCHEN GEISTESKULTUR

Der Autor versucht kurzgefasst die Veränderungen der Naturauffassung zu charakterisieren, die im Laufe der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte zustande gekommen sind. Während in der Antike, dem christlichen Mittelalter sowie in der Renaissance verhältnismässig einheitliche ontologische und axiologische Naturkonzepte aufgetreten sind (s. die hohe Wertschätzung der Natur in der Antike; die Abwertung der Natur in der mittelalterlichen Weltanschauung, die allerdings von dem antiken Idealismus vorbereitet wurde; die Rehabilitation der Natur in der Renaissance), in der Neuzeit (d.h. in der vorrevolutionären Epoche der bürgerlichen Gesellschaft) entsteht eine andere Situation. Wenn auch am Anfang die „klassische“ Naturwissenschaft mit ihrer Naturauffassung die hohe Bedeutung der Natur erklärt, wandelt sie jedoch die Natur in einen Gegenstand der Bemächtigung des Menschen als „Herrn und Herscher“ um. Diese Einstellung zu Natur charakterisiert die neuzeitliche materialistische sowie idealistische Naturauffassung, wenn auch die Erniedrigung der Natur in der idealistischen Linie unvergleichbar grösseren Umfang hat; diese Abwertung der Natur erreicht ihren Höhepunkt in der deutschen klassischen Philosophie, namentlich bei Fichte und Hegel. Gegen diese beide Strömungen der menschlichen Auffassung der Natur versucht der Autor eine Alternative zu rekonstruieren, die er als eine romantische (oder besser: quasiromantische) nennen und zu der er romantisierende Tendenzen in der Aufklärung, die deutsche Naturphilosophie und zuletzt auch Feuerbach zählen will; diese Alternative spricht eine bejahende Beziehung zur Natur aus. Ein gewisser Antagonismus der beiden ersten und der letztgenannten Strömung solle — nach der Auffassung des Autors — den für das bürgerliche Bewusstsein so bezeichnenden Gegensatz zwischen dem utilitaristisch-instrumentalen (der hier jedoch eine Oberhand behielt) und dem „romantischen“ Bezug zur Natur reflektieren. Derselbe Antagonismus charakterisiert dann auch das Konzept von Natur der nachrevolutionären und spätbürgerlichen Gesellschaft.