

JIRÍ CETL

LIBER NATURAE

Poznámky k dějinám jedné metafory

Nazírání evropské duchovní kultury na přírodu (a patrně obdobně i na jiná ontologicky a axiologicky závažná jsoucná) nabývalo velmi často podoby jistých přirovnání, obrazů, metafor ne-li symbolů. Ty pak sice nemusely být myšlenkově zcela precizní a jednoznačné, ale nicméně byly velmi výmluvné a ve své epochnosti srozumitelné, ba přesvědčivé: vyjadřovaly, jak si ta která epocha přírodu představovala, jak se k ní vztahovala jako k jsoucnu a hodnotě. Je přitom zajímavé (a historickofilozoficky i kulturně historicky poučné) sledovat, jak některé z nich, ač historicky pevně zakotvené, vklíněné do vztahového rámce epochy (s jejím vědomím, ideologií, životním způsobem a praxí), tuto svoji epochu přežívaly, ať už slovně či doslovně, avšak přizpůsobující svůj obsah novým situacím, anebo co do smyslu, vynořující se pod novými termíny, ovšem v podstatě zachovávající svůj význam.

Chtěl bych to ukázat na obrazném výrazu „Kniha přírody“.

I

Byl to asi AURELIUS AUGUSTINUS, kdo metaforu liber naturae mající snad jistou oporu v Bibli, např. viz Ezechiel 2, 9 nebo Apokalypsa 5, 1 — zavedl do křesťanské literatury: příroda se tu přirovnává ke knize, tj. přesněji ke Knize, tj. k Písmu jako zjevení, a prohlašuje se za jaksi paralelní s ním, tedy také za formu zjevení.¹ Tato metafora se pak znovu a znovu vynořuje v augustinovské tradici středověku, tak v básnické podobě u ALANA DE INSULIS („omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum“)², filozoficko-teologicky pak u BONAVENTURY: tak např. „duplex est liber unus scilicet scriptus intus qui

¹ De Gen. ad litt. MPL 32, 219 nn, cit. podle NOBIS, H. M.: Buch der Natur, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel-Stuttgart 1971, str. 957.

² NOBIS, tamtéž.

est Dei aeterna ars et sapientia et alius scriptus foris scilicet mundus sensibilis“)³, resp. srovnávání a spojování „liber Scripturae“ a „liber mundi“ apod. Odtud se asi metaforické přirovnání dostávalo dále. Nám tu však nejde o jeho vnější osudy — ostatně již dobře zmapované⁴ —, nýbrž o jeho vnitřní smysl.

Toto metaforické přirovnání předvádí přírodu v příslušné křesťanské denaturalizaci, která — aspoň v této podobě — nebyla myslitelná v antice; v tomto smyslu je příroda znehodnocována — zbavována své původnosti, soběstačnosti, svézákonnosti apod.

Na druhé straně je tu ztotožněna se zjevením nebo alespoň je prohlášena za dílo boží, se zjevením paralelní; v tom je svou měrou (a typicky křesťanský) hodnotnou — byť stojí na nejnižší rovině křesťanské ontologicko-axiologické triády. Tato křesťanská ontologická a axiologická hierarchie (Bůh — člověk — příroda či svět) — podmíněna snad i hierarchickou strukturou feudalismu — přiděluje přírodě (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 klasikým platonismem — budou sice 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.

Tato metafora však také implikuje, že knihu přírody je možno, ba záhodno, ne-li nutno, číst: ovšem ne kvůli ní samé, ale kvůli jejímu počátku a podstatě (Stvořiteli), jehož je předvedením a chválou. Sama o sobě tedy příroda nemá význam: odtud nelze motivovat postoj přírodovědný (a tím méně prakticko-technický) — křesťanského platonika nezajímá „svět“, ale „Bůh“ a duše.⁵

Proto také v pozadí této metafory knihy přírody stojí ještě jiné významy, dobře novoplatónské (augustinovské), ale přece jen ukazující jinam. I zde se (zatím plně nevyřčené) nadhazuje úloha duše jako subjektivity. Ten, kdo čte, je kromě textu, vždy odkázán na své porozumění „smyslu“ textu, který nemusí být zjevný a potřebuje hermeneutické odhalení. Není tu nadhozena myšlenka velmi se líbící moderním subjektivistům?

Vlastní středověké myšlení pak nabídlo ovšem jiné, porozumění přírodě přiměřenější modely, zejména od chvíle, kdy začne přísahat na Aristotela, který chce myslet „svět“. Vedle panteistických, deistických (co do tendence), ba i — v tendenci — naturalistických postojů to budou zejména schémata organicistická. Ale naši metaforu to zřejmě nikdy zcela nevytlačí.

³ NOBIS, tamtéž, str. 958.

⁴ Viz NOBIS, tamtéž, str. 957—959; SCHIFFERS, N.: Fragen der Physik an die Theologie, 1968, str. 490 nn. a 188—193 („Die Zwei-Bücher-Theorie“).

⁵ KOYRÉ, A.: Etudes geliléennes, Paris 1966 aj. jeho spisy.

Doklad toho máme u GALILEA GALILEIHO, tedy v myšlení už ke konci se klonící renesance a nastupující novověké vědy. Tatáž slova „kniha přírody“ jsou u Galileiho ovšem myšlena ve zcela jiném významu a jsou postavena do služeb překonání nejen augustinovského, ale vůbec křesťanského pojetí přírody.

Jde o slavná slova z *Il Saggiatore*: . . . kniha přírody je psána jazykem matematickým a kdo jí chce porozumět, musí tento jazyk ovládat.⁶

GALILEIHO slova vyjadřují jednu cestu překonání onoho znehodnocení přírody, jak je zachyceno už v citované křesťanské ontologicko-axiologické triádě, i jednu z prvních variant ryze „novověkého“ tj. raně buržoazního) nazírání přírody, přítomného v konstituující se novodobé přírodní vědě (toto pojetí „knihy přírody“ je nejen „nakloněno“ vědeckému poznání přírody, nýbrž je přímo z něho čerpáno).

V čem jsou tyto jeho významy?

GALILEIHO myšlenka předně konstatuje, že příroda je svébytná a „soběstačná“: i když jeho deismus by v podstatě připustil i stvořitel-ský akt boží, příroda je svébytná a soběstačná svým řádem, který už může být charakterizován jako zákonitý. To popírá organicistický výklad středověký, tím padá i skrytý antropomorfismus křesťanského teismu. Je tu však přítomno i odmítnutí vlastních renesančních naivních antropomorfizací přírody. Příroda je „vnější“ přírodou, tj. má svou i mimolidskou objektivitu.

Za druhé. Zákonitý řád přírody jako matematický, matematicky postižitelný a vyjadřitelný ovšem není něco cizího subjektivitě lidského rozumu, který se svými strukturami onomu „vnějšímu“ a „mimolidskému“ řádu přizpůsobuje a přiměřuje. Máme tuto sourodost řádu přírody a řádu rozumu (nalezenou zde v matematickém) interpretovat jako přihlášení k platónismu? Tj. nikoli sice k jeho fundamentálně idealistickému rozměru, nýbrž spíše k onomu dílem skrytému matematismu (pozdního nebo dokonce nepsaného) platónismu, později — v moderních sporech mezi „logicismem“ a „psychologismem“ — interpretovanému jako přesvědčení o „objektivitě matematických útvarů“? (Tento taktó chápaný platónský motiv chce u GALILEIHO prokázat např. KOYRÉ).⁷

Konečně za třetí. Matematizace přírody pak konečně znamená její redukci na kvantitativní (kvantitativně postihované) mechanismy a tedy ztrátu smyslového bohatství přírody: na tuto redukci již plně platí slova K. MARXE adresovaná HOBBSOVI: „smyslovost pozbývá svého poetického nádechu a přeměňuje se v abstraktní smyslovost geometrovu“.⁸ Ale tato redukce byla prostředkem zdůvodnění už novověkého (buržoazního) stanoviska disponovatelnosti a ovládnutí přírody lidmi.

A to vrhá ještě jiné světlo na otázku hodnoty či zhodnocení, rehabilitace přírody, o nichž už byla řeč. Ono „zhodnocení“ vylučovalo sice negativní hodnocení přírody (převládající v křesťanském středověku), ale

⁶ GALILEI, G.: *Opera* (Ed. nazionale) 6, str. 232.

⁷ Viz pozn. č. 5.

⁸ MARX, K., ENGELS, B.: *Spisy* 2, Praha 1958, str. 148.

nebylo již oním „zbožštěním“ přírody, které ve svém entuziasmu nesla renesance. Mnohem spíše kniha přírody psaná jazykem matematickým je hodnotově irelevantní, nemající — přinejmenším „o sobě“ — žádné hodnoty: je jen skutečná, a v tomto smyslu „otevřená“ pro zhodnocení, které jí může poskytnout jen člověk (skoro ve stejné době píše DESCARTES: člověk jakoby vládce a pán přírody⁹). A tak odmítnutí antropomorfismu nebude vylučovat jistý antropocentrismus, který bude pokládat přírodu za pole uskutečňování lidských cílů. U GALILEIHO se tato pozice jeví jako ještě zcela kladná: ale — zejména od chvíle, kdy se spojí s buržoazně kořistnickým vztahem k přírodě, který nebude vylučovat — ukáží se její záporné stránky: úměrně tomu, jak onen proces novověkého ovládnutí přírody, dlouho se jeví jako jednoznačně kladný, projeví i svou negativní tvář. Ale to je už jiná kapitola.

3

Že metafora knihy přírody není jen zapomenutou kapitolou dějin filozofických termínů a obrazů, ukáže příklad soudobý. Nepochází sice z reflexe přírody v soudobém buržoazním filozofování, spíše z jeho humanitné antropologické proudy a byl čerpán z antinomií historického poznání, ale přece jen představuje jakési vzdálené (možná nevědomé) pokračování některých určení naší metafory.

Hermeneutický proud v soudobé filozofii¹⁰ vznikl ze zkušenosti (a problémů) reflexe dějinného a „duchovního“ světa, „zatíženého“ „hermeneutickým kruhem“: v této oblasti poznáváme jen tolik, kolik jsme — ze své subjektivity — do předmětu poznání vložili. Viz i „Vorverstehen“, které znemožňuje „bezpředpokladečné poznání“ atd. Ale metodické má mít i obecně ontologickou platnost. Jinými slovy: svět se opět stává ne-li knihou, tedy textem, který se musíme snažit „číst“, „rozumět mu“ a to tím, že odkrýváme jeho (skrytý) smysl. (Není bez zajímavosti, že jedna z vůdčích postav právě opačného pólu soudobého západoněmeckého myšlení, scientista W. STEGMÜLLER, interpretuje všechny svéráznosti duchovnědného poznání jako obecné a legitimní znaky všeho poznání, tedy i poznání přírody.)¹¹

Nepřipomíná to onen poněkud skrytý a více méně podřízený motiv subjektivismu, který jsme už konstatovali u Augustina, tvůrce metafory „knihy přírody“? Je tu ovšem mnoho nového, co mimo naši dobu a její reflexi v pozdně buržoazním filozofickém vědomí nebylo myslitelné: ale přesto tu jistá afinita je.

Pokusme se to naznačit.

Předně tu chybí otevřeně religiózní fundamenty, tj. přesvědčení, že onen „text“ světa je zjevením božím atd. Přesto však „odkazuje“ někam mimo sebe a „za“ sebe, k rozměrům, které nejsou postižitelné „bezpřed-

⁹ DESCARTES, R.: Rozprava o metodě, Praha 1947, str. 69.

¹⁰ Je reprezentován především H.-G. GADAMEREM a jeho spisem Wahrheit und Methode, Tübingen 1960.

¹¹ STEGMÜLLER, W.: Das sogenannte Zirkel des Verstehens, Natur und Geschichte, Hamburg 1973, str. 21—46.

pokladečně“ empiricky, ba ani matematickou vědou, která je — jak je tu konec konců ne bez důvodů konstatováno — právě jen instrumentem manipulace se světem. (V tom jsou hermeneutické představy o světě jako textu zaměřeny i proti platnosti galileiovského chápání „knihy přírody“.) Jakási neurčitá sakrálnost světského tu však je přítomna, a v tom se tato pozice přece jen blíží augustinovské

Za druhé. Zcela soudobé a moderní se zdá být přednostní expozice jazyka jako rozhodujícího media čtení a porozumění textu světa. Samozřejmě tímto jazykem může být i např. jazyk matematiky (GADAMER mluví o různých jazycích věd“, jejichž pluralita se zdá být nikoli komplementární, nýbrž spíše rozporná). Avšak sám jazyk není chápán jen jako prostředník a nástroj: jazykové porozumění je současně jakýmsi světovým názorem, takže jazyk implikuje (ne-li tvoří) sám svět či světy, jež jsou sice něčím nadindividuálním, avšak přesto neobjektivním. (Viz také přirovnání ke hře.) Jednoznačnost „smyslu“ „knihy světa“, příznačná pro Galileiho chápání, je zatracena v pozici více méně relativistické.

Tím se ovšem — za třetí — moment subjektivity, přítomný už u AUGUSTINA, absolutizuje v subjektivismus: smysl je do světa vkládán v oné rozporné mnohosti „jazyků“ — a nemůže být tedy nikdy jednou provždy určen či legitimovat se jako všeobecně platný. Snad by bylo možné ukázat, že tu není tak zásadní odlišnost od interpretace GALILEIHO (která — jak jsme viděli — otevírala přírodu vkládání smyslu lidmi). Je tu jen rozdíl mezi optimistickým raně buržoazním vztahem ke světu a pozdně buržoazní reflexi, zbavenou již všech nadějí na ovládnutí světa, když jeho dosavadní formy ovládnutí „nepomohly“ člověku a učinily ho otrokem jeho vlastních odcizených produktů. Pro tuto pozdně buržoazní pozici pak platí, že lze jen text světa interpretovat a kultivovat ne svět, ale sebe sama.



„Habeant sua fata libri“. Také liber naturae. Tři sondy do tohoto historického osudu oné metafory nám ukázaly tři rozdílné vztahy k přírodě reflektující zcela rozdílné světové názory a hodnotové systémy půldruhátisíciletých evropských duchovních dějin.

LIBER NATURAE (BEMERKUNGEN ZUR GESCHICHTE EINER METAPHER)

Der Autor versucht zuerst die von AURELIUS AUGUSTINUS eingeführte Metapher „liber naturae“ zu untersuchen und ihren genuin mittelalterlichen Sinn — die Herabschätzung der Natur — zu zeigen. Wenn auch wörtlich dieselbe Metapher auch bei GALILEO GALILEI zu finden ist, bekommt sie hier (mit der Bestimmung, daß das Buch der Natur in der mathematischen Sprache niedergeschrieben ist) eine

wesentliche Umdeutung, die nicht nur gegen die Naturauffassung des Mittelalters, sondern auch gegen die der Renaissance gestellt ist. Nicht wörtlich, jedoch dem Sinne nach, lebt dieselbe Metapher — nach der Auffassung des Autors — in der gegenwärtigen hermeneutischen Strömung (H.-G. GADAMER), und zwar in ihrer Tendenz, die Natur als einen Text zu bestimmen, der zu interpretieren ist.