

## *Duchovní cvičení P. Hadota*

Pierre Hadot je znám především jako renomovaný historik antické filosofie, jenž se nejprve věnoval novoplatonismu<sup>1</sup> (zejména Plótínovi<sup>2</sup> a jeho žáku Porfyriovi<sup>3</sup>), patristice (Mariu Victorinovi<sup>4</sup>) a nyní převážně helénistické filosofii (především pozdním stoikům Epiktétovi<sup>5</sup> a Marku Aureliovi<sup>6</sup>). V posledních několika desítkách let však vydal i několik titulů, v nichž se pokouší netradičním způsobem popsat, jaká je obecně povaha antické filosofie, a co ji odlišuje od způsobu, jak je filosofie chápána dnes. Tak se zároveň proti její dnešní podobě kriticky vymezuje. Své pojetí antické filosofie jako duchovních cvičení Hadot vyložil nejprve v knize *Duchovní cvičení a antická filosofie (Exercices spirituels et philosophie antique)*,<sup>7</sup> tvořené jeho sebranými příspěvky k tomuto tématu. Později tuto svou tezi rovněž učinil stěžejní osou, kterou sleduje při výkladu dějin antického myšlení ve své práci *Co je antická filosofie? (Qu' est-ce que la philosophie antique ?)*,<sup>8</sup> některé její aspekty podrobněji rozpracoval v řadě svých článků<sup>9</sup> a dále ji rozvádí a komentuje v knižním rozhovoru *Filosofie jako způsob života (La Philosophie comme manière de vivre)*.<sup>10</sup> V něm rovněž otevřeně hovoří o hluboké existenciální zkušenosti, kterou prodělal během dospívání, která určila jeho budoucí zájmy a stojí i za jeho výkladem filosofie jako způsobu života a koncepcí duchovních cvičení. Tento zásadní, současně příjemný a hrozivý pocit podle jeho popisu vychází z prožitku naléhavé přítomnosti světa v jeho celku spojené s ponořením já do něj a s jeho rozprostřením v něm, kdy já se cítí být jeho částí, jak nejlépe vystihuje výraz R. Rollanda „oceánický pocit

---

<sup>1</sup> Srv. Hadotovy články k novoplatonismu sebrané v: P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicienes*, Paris 1999. K Hadotovu místu v rámci francouzských novoplatónských studií ve XX. století srv. pozoruhodnou knihu: W.J. Hankey, *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*, in: J.-M. Narbonne, *Levinas and the Greek Heritage*, W.J. Hankey, *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*, Leuven 2006, str. 105, 132-137, 167, 181, 189-192, rovněž dostupné na:

[http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Wayne\\_J.\\_Hankey.php](http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Wayne_J._Hankey.php) [navštíveno 10.10.2008], srv. naši recenzi: V. Hladký, *Novoplatonismus a francouzské myšlení XX. století*, in: *Reflexe*, 36, 2009, str. 154-160.

<sup>2</sup> Srv. Hadotovy překlady a komentář některých Plótínových spisů: Plotin, *Traité 9*, úvod, překl. a pozn. P. Hadot, Paris 1994, týž, *Traité 38*, úvod, překl. a pozn. P. Hadot, Paris 1987, týž, *Traité 50*, úvod, překl. a pozn. P. Hadot, Paris 1990, dále Hadotův úvod do myšlení tohoto autora: P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963<sup>1</sup>, 1989<sup>3</sup>, citovaný český překlad: *Plótinos čili prostota pohledu*, překl. F. Karfík, Praha 1993.

<sup>3</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968.

<sup>4</sup> Srv. Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la Trinité*, I-II, ed. P. Henry, úvod, překl. a pozn. P. Hadot, Paris 1960, P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, Ambroise de Milan, *Apologie de David*, úvod, ed., pozn. P. Hadot, překl. M. Cordier, Paris 1977.

<sup>5</sup> Srv. Hadotův překlad a komentář Epiktétovy *Rukověti*: Épictète, *Manuel*, Paris 2000, dále Hadotovu studii k *Rukověti* doprovázenou prací jeho ženy o Simplikiově komentáři k tomuto spisu: I. Hadot – P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'Enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004.

<sup>6</sup> Srv. Hadotovu vzornou edici první knihy *Hovorů k sobě* Marka Aurelia: Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, I: *Introduction générale. Livre I*, úvod, ed., překl. a pozn. P. Hadot – C. Luna, Paris 1998, dále Hadotův rozsáhlý k tomuto spisu: P. Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris 2005<sup>3</sup> (původně pod názvem: *La Citadelle intérieure*, Paris 1992<sup>1</sup>, 1997<sup>2</sup>).

<sup>7</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (ES).

<sup>8</sup> Týž, *Qu' est-ce que la philosophie antique ?*, Paris 1995 (PA).

<sup>9</sup> Nejdůležitější jsou přitom jeho články, které byly sebrány v: P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998.

<sup>10</sup> Týž, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris 2001 (*Albin Michel, Le Livre de poche, Biblio essais – PMV*).

(*sentiment océanique*)<sup>11</sup>. Jak Hadot tvrdí, rozlišíme-li spolu s Bergsonem<sup>11</sup> a Heideggerem<sup>12</sup> dvě úrovně já, člověk většinou vede každodenní život cele určený heideggerovským „ono se“, který však může v tomto prožitku překročit a stát se autentickým. Přitom zdůrazňuje, že tu nelze hovořit o údivu nad velikostí a krásou přírody a že tato zkušenost nemá ani mnoho společného s křesťanskou spiritualitou, neboť v ní nemá místo Bůh či Kristus jako prostředník. Zato lze najít obdobný popis u řady spisovatelů po celém světě, mimo jiné i ve velkých východních civilizacích Indie a Číny.<sup>13</sup>

Pro pochopení, v čem Hadotova interpretace antické filosofie spočívá, není od věci nastínit, jaká je jeho metoda interpretace antických filosofických textů a jaké jsou pozice, z nichž při ní vychází. Ačkoli se to na první pohled může zdát překvapivé, P. Hadot se odmítá považovat jak za historika filosofie, tak za stoupence hermeneutické školy. Historie filosofie v pravém slova smyslu se totiž podle něj povětšinou nepíše. Jediní myslitelé, kteří přišli s určitou historickou koncepcí vývoje myšlení, byli G.W.F. Hegel a A. Comte, přičemž tak zvaní historici filosofie ve skutečnosti většinou omezují svůj zájem pouze na izolovaná zkoumání „filosofií“ jednotlivých myslitelů a jejich děl. Hadot sám se podle vlastních slov zaměřuje výhradně na výklad konkrétních textů, neboť nevěří v možnost zrekonstruovat celý myšlenkový systém daného myslitele v celku. Podobná snaha má podle něj za následek to, že si interpreti často u vykládaného autora stěžují na rozpory a neslučitelná místa. Hadot proto zdůrazňuje, že se vždy pokouší především zohlednit cíl, které dané dílo má, stejně jako všechny intence jeho tvůrce a zachytit jeho myšlenkový postup.<sup>14</sup> K tomu je přirozeně nezbytnou podmínkou zasadit interpretovaný text „do jeho společenského, historického a literárního kontextu“.<sup>15</sup> Na některých místech se dále více či méně explicitně distancuje od hermeneutiky, neboť její základní myšlenku o nevyhnutelné závislosti výkladu na perspektivě historické interpreta přijímá jen do určité míry (byť ji nezavrhuje zcela), a stejně tak odmítá přesvědčení, podle něhož je dobrat se původní intence autora textu vposledku nemožné (za toto a za konečný důsledek tohoto přístupu - zmizení autora kritizuje právě M. Foucault). Odvolává se přitom na E.H. Gombricha a D.E. Hirsche, kteří rozlišují mezi smyslem díla (*sens*), intencí, kterou mu vtiskává jeho autor, a jeho významem (*signification*), tedy autorově záměru více či méně blízkým, či naopak zcela zavádějícím výkladem.<sup>16</sup> Do určité míry je proto

---

<sup>11</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, citovaný český překlad: *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, překl. B. Jakovenko, Praha 1994<sup>2</sup>, str. 72-80.

<sup>12</sup> Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927 (= *GA II*), citovaný český překlad: *Bytí a čas*, překl. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček jr. – J. Němec, Praha 1996, str. 261-365.

<sup>13</sup> *PMV* 23-29.

<sup>14</sup> *PMV* 226-227. P. Hadot, *La Philosophie antique : une éthique ou une pratique ?*, in: *týž, Études de philosophie ancienne*, str. 207-208.

<sup>15</sup> P. Hadot, *Introduction k Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, str. 17.

<sup>16</sup> E.H. Gombrich, *Symbolic Images. Studies in the Art of Renaissance*, sv. II, Oxford 1978, str. 1-5, D.E. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967.

možné předpokládat objektivitu interpretace, neboť žádný text nepřipouští všechny výklady a některé závěry jsou neoddiskutovatelné.<sup>17</sup> Hadot neváhá v této souvislosti mluvit o určitých antropologických konstantách, jež jak uvidíme, prochází různými epochami a kulturami, a stojí v základu podobných duchovních zážitků a zkušeností.<sup>18</sup> V souvislosti s vědeckou objektivitou, kterou výklad antických textů vyžaduje, rovněž hovoří o jisté podobě duchovního cvičení – o askezi ve vědecké přesnosti a přísnosti vedené požadavkem nestranného závěru. Podobně jako u duchovních cvičení by se i zde totiž vykladač měl odpoutat od své individuální perspektivy a přejít k perspektivě obecné, což teprve dovoluje hlouběji se vcítit do vykládaného díla a zpřítomnit je pro dnešek.<sup>19</sup> ??disertace jako duchovní cvičení??

### **Antická filosofie jako existenciální volba proti filosofii jako pojmové teorii**

Proč však zmíněná snaha najít v antických filosofických dílech bezrozporný a koherentní pojmový systém selhává? Podle Hadota současná filosofie věnuje svou pozornost téměř výhradně tomu, že rozvíjí komplexní pojmovou strukturu, naproti tomu filosofie antická kladla zásadní důraz na nutnost provést konverzi, tedy zcela změnit způsob života filosofa.<sup>20</sup> *Conversio*, slovo latinského původu, znamená v doslovném významu obrat a označuje vnitřní proměnu člověka, změnu jeho smýšlení a celkového způsobu bytí. Hadot na tomto základě rozlišuje mezi filosofii pojímanou jako vzájemně provázaný systém pojmů – teoretickým diskursem, a filosofii zakořeněnou v hluboké existenciální potřebě člověka a ve snaze žít specifickým, totiž filosofickým, způsobem života. To však zároveň v žádném případě neznamená, že by se antičtí myslitelé nevěnovali řešení složitých teoretických problémů a jemné práci s pojmy, nýbrž že takováto aktivita nebyla sama o sobě považována za vlastní cíl filosofie a zásadně ji předcházela prvotní existenciální volba. Pro antickou filosofii bylo přitom typické, že se vždy pěstovala v širší společnosti školy. Počáteční existenciální volba tedy znamenala zároveň rozhodnutí pro takovou podobu filosofického života. Tu dále určovala a úžeji vymezovala přesvědčení zastávaná skupinou stejně smýšlejících filosofů, která současně dávala specifickou podobu i teoretickému diskursu, jenž s určitou předchozí volbou souvisel.<sup>21</sup>

Mezi filosofii pojímanou jako existenciální volba a teoretickým myšlením je podle Hadota komplexní vztah projevující se na jedné straně v jejich vzájemné neoddělitelnosti, na straně druhé pak v jejich nesouměřitelnosti. V antice totiž platilo, že skutečná filosofie nesleduje na prvním místě originalitu, složitost a šíři teoretického diskursu, nýbrž se spíše snaží určovat, jak má člověk

<sup>17</sup> PMV 106-108, P. Hadot, *Introduction*, in: týž, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, str. 13

<sup>18</sup> PMV 118-119.

<sup>19</sup> P. Hadot, *Introduction*, in: týž, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, str. 13-14, srv. PMV 114-118.

<sup>20</sup> Srv. *Avant-propos* k ES 15.

<sup>21</sup> PA 17-18, srv. ES 223-235 (= P. Hadot, « *Conversio* », in: týž, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, str. 37-42).

žit. Teoretický diskurs se proto může stát v pravém smyslu filosofickým pouze tehdy, pokud se přemění ve způsob života. Druhým důvodem, proč jsou oba tyto aspekty antické filosofie navzájem nesouměřitelné, je zásadní odlišnost jejich povahy, neboť existenciální volbu určitého způsobu života a prožitek, který je s tím spojený, nedokáže filosofický diskurs odpovídajícím způsobem vyjádřit. Na druhou stranu se však až na výjimky nemůže filosofický život bez teoretického diskursu obejít. Ten se ovšem nesmí stát planým sofistickým krasořečněním sledujícím pouze bezprostřední a laciný efekt, nýbrž by měl být vždy podřízen cílům filosofického života. Má totiž ve vztahu k němu celkem tři funkce. – Na prvním místě ospravedlňuje volbu určitého způsobu života a rozvíjí všechny její důsledky. Jedná se tedy vlastně o začarovaný kruh: volba určitého způsobu života určuje specifický diskurs, který zase zpětně ovlivňuje volbu života, neboť ji teoreticky ospravedlňuje. Kromě toho nelze zapomínat, že teoretický diskurs je rovněž nezbytným prostředkem, jak duchovně utvářet sebe a ostatní, a je proto sám o sobě duchovním cvičením. Konečně, jak ještě uvidíme, filosofický diskurs je jeden ze způsobů, jímž antický myslitel vede svůj filosofický život, jako tomu bylo na příklad v případě aktivního dialogu či vědeckého bádání v rámci filosofické školy.<sup>22</sup> Již zde lze namítnout, že je otázkou, zda lze mezi teoretickým diskursem a filosofickým životem takto ostře rozlišit. V dalším textu budeme moci sledovat, jak se Hadotovi daří toto počáteční ostré rozlišení ukázat na jednotlivých případech.

### Duchovní cvičení

Hadot tedy filosofický diskurs chápe jako „duchovní cvičení“, totiž způsob, jak ovlivňovat vedení vlastního života, což je, jak jsme viděli, podle něj ve středu zájmu každého antického filosofa. V úvodním a zároveň nejdůležitějším článku výše zmíněné knihy *Duchovní cvičení a antická filosofie* nazvaném prostě *Duchovní cvičení (Exercices spirituels)* pak nejprve rozebírá vhodnost tohoto pojmenování. Pro snahu změnit svůj život však podle vlastních slov nenachází žádné lepší označení než substantivum „cvičení“ a pro vyjádření psychiky lidské osoby v jejím celku pak vhodnější adjektivum než „duchovní“. I když je dnes titul *Duchovní cvičení* již natrvalo spojen se slavným dílem Ignáce z Loyoly, nedomnívá se, že bychom se jeho používáním ve spojení s antickou filosofií dopouštěli anachronismu. Označení *exercitium spirituale* je totiž doloženo již v rané latinské křesťanské tradici a odpovídá řeckému pojmu *askésis*, který lze vystopovat až k duchovním cvičením rozšířeným v předkřesťanské filosofii.<sup>23</sup> Jak sám Hadot přiznává, je proto přinejmenším zvláštní, že nemáme doloženu existenci žádného rozsáhlejšího pojednání o filosofických cvičeních, a dochází k závěru, že se musela předávat uvnitř filosofických škol jako součást nauky traktované ústně a sloužila k duchovnímu vedení. Známe tak pouze zmínky a

---

<sup>22</sup> PA 266-275.

<sup>23</sup> ES 21, 75-78.

odkazy na knihy se zkráceným názvem *O cvičení (Peri askéseós)*, avšak i z nich se nám dochoval pouze krátký spisek stoika Musonia Rufa, v němž se tvrdí, že ten, kdo se pokouší žít filosofickým životem, musí cvičit jak tělo, tak duši.<sup>24</sup>

Rozvoj duchovních cvičení pak Hadot dává do souvislosti s vymezením toho, co je filosofie, a s ustavením a vyprofilováním jejích hlavních antických škol. Za počáteční mezník tohoto procesu je podle něj třeba považovat vystoupení Sókrata v V. století př. Kr., který se v Platónově díle stává mluvčím a vzorem právě se konstituující „lásky k moudrosti“.<sup>25</sup> P. Hadot je přitom velmi zdrženlivý, co se týče spekulací o tom, zda techniky podobné duchovním cvičením existovaly i v předchozí filosofii. Připomíná, že o filosofech působících před Sókratem, tedy presokraticích, máme příliš málo zpráv na to, abychom se mohli u některého z nich pokusit duchovní cvičení prokázat, přičemž argumentuje proti některým interpretacím, které se snaží spojit Empedokleův zlomek B 129 s technikou kontroly dechu, jež má pomoci při upamatování se na předchozí životy: „Nade vše učený muž [pravděpodobně Pýthagorás] mezi oněmi přebýval lidmi, / který největší poklad si myšlenek (*prapides*) získal a nadto / v rozličných, nadmíru moudrých on dílech se výborně vyznal, / neboť kdykoli mysl (*prapides*) svou veškerou zamířil někam, / snadno z všelikých věcí on každou viděti mohl, / v desíti životech svých a ještě v dvaceti k tomu.“<sup>26</sup> Při této příležitosti ostře polemizuje s teorií zastávanou svého času řadou vykladačů antického myšlení, podle níž raní řečtí myslitelé byli do značné míry ovlivněni šamanismem. Ten se totiž podle všech popisů antropologů a etnologů projevuje způsobem, k němuž lze ve starém Řecku ve skutečnosti těžko najít paralelu. Vzhledem k popsanému torzovitému stavu našich znalostí můžeme tedy v souvislosti s duchovními cvičeními o presokratických myslitelích s jistotou tvrdit jen to, že pýthagorejci žili ve filosofických komunitách a praktikovali určitou formu askeze, a kromě toho je možné ze zachovaných zlomků a zmínek usuzovat, že některé prvky, s nimiž se setkáváme v pozdějších filosofických duchovním cvičeních lze snad nalézt již u atomisty Démokrita a sofistů Antifóna.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> PA 289-291, srv. C. Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. O. Hense, Lipsiae 1905, str. 22-27, fr. překlad citovaný P. Hadotem: *Télès et Musonius, Deux prédicateurs de l'antiquité*, úvod a překl. A.J. Festugière, Paris 1978, str. 69-71.

<sup>25</sup> PA 46-69, 70-87. Srv. rovněž Hadot, P., *La Figure de Socrate*, in: *ES*, str. 101-141.

<sup>26</sup> *Zlomky předsokratovských myslitelů*, výběr a překl. K. Svoboda, Praha 1962<sup>2</sup>, str. 83. V tomto sporu jde o přesný význam řeckého slova *prapides*, které může podobně jako *frenes* znamenat „bránici“ či označovat „myšlení“ a psychologické schopnosti vůbec. P. Hadot se vymezuje proti L. Gernetovi a J.-P. Vernantovi (PA 276-279, 285-286).

<sup>27</sup> PA 279-289. Oproti tomu však srv. Hadotovo vyjádření „*Praxe duchovních cvičení má pravděpodobně kořeny v tradicích, které sahají až do dob nejdávnějších.*“, *ES* 38 včetně pozn. 4 *ad loc.* s další relevantní literaturou.