

Obsah

Úvod	str. 2 – 7
O duši	str. 8 – 12
Pravidla	str. 13 – 31
Meditace	str. 32 – 42
Smrt mathesis universalis	str. 43
Závěr	str. 44
Použitá literatura	str. 45

Úvod

Když Galilei nechal valit po nakloněné rovině koule s tíží, kterou sám zvolil....když ještě později Stahl proměňoval kovy ve vápenec a ten opět v kovy tím, že jim něco odnímal a opět vracel, svitlo všem přírodovědcům. Pochopili, že rozum nahlíží jen to, co sám podle svého plánu vytváří, že musí s principy svých soudů postupovat vpřed podle neměnných zákonů a nutit přírodu, aby odpovídala na jeho otázky, a nesmí se jí jenom nechat vodit jako na vodítku. Náhodná pozorování, učiněná bez jakéhokoli předem daného plánu, spolu totiž jinak nesouvisejí v žádném nutném zákoně, který ovšem rozum hledá a vyžaduje. Rozum musí přistupovat k přírodě v jedné ruce se svými principy a jen tehdy, když se jevy nimi shodují, mohou platit za zákony, a v druhé ruce s experimentem, který na základ těchto zákonů vymyslel. Činí tak sice proto, aby se mu od přírody dostalo poučení, avšak nikoli v roli žáka, který nechá namluvit vše, co učitel chce, nýbrž v roli povoláního soudce, který nutí svědky, aby odpovídali na otázky, které jim předkládá....

To, co zde I. Kant, velký osvícenský filosof, v předmluvě ke Kritice čistého rozumu popisuje¹, bývá nazýváno kopernikánským obratem v novověké vědě. Stejně jako Koperník odňal Zemi prvenství v celém kosmu, tak novověká věda odňala prioritu poznávaného ve prospěch poznávajícího. Dosud se mělo za to, že se poznání má řídit poznávanými předměty. Proč se nepokusit tento vztah otočit? Proč by se poznávané nemělo řídit poznávajícím a jeho principy?² Novověká věda, která je důsledkem subjektivizace vlastní novověké filosofie³, či vůbec tzv. subjekto-objektového rozvrhu⁴, k předmětům svého poznání tedy přistupuje zcela jinak než věda před-novověká. Není nezaujatým pozorováním jsoucího, jeho klasifikací do rodů a druhů, nýbrž působením, aktivitou rozvrhovanou dle lidského rozumu, který si na základě svých plánů vynucuje od přírody účinky, a který pokud se plány shodují s přírodními účinky, dospívá k formulaci zákonů, které jsou dále ověřovány experimentální metodou. Právě toto je *revolucí ve způsobu myšlení*⁵ a jen tímto způsobem lze úspěšně ovládnout přírodu.

Tento přístup je však, jak už to tak bývá, v rozporu s přístupy jinými: staví neproniknutelnou zeď mezi před-novověkým (scholasticko-aristotelským) pojetím vědy a

¹ Kant I.: Kritika čistého rozumu, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 18.

² Kant I.: Kritika čistého rozumu, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 19.

³ Arendtová H.: Mezi minulostí a budoucností, Brno, nakl. CDK, 2002, str. 53

⁴ Založení subjekto-objektového rozvrhu si probereme později (pozn. autora)

⁵ Kant I.: Kritika čistého rozumu, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 17

pojetím novověkým.⁶ Je trnem v oku některých moderních pojednání, útočících na mechanistické (v novověkém slova smyslu) pojmání světa, které přírodu redukuje na kvantitu o třech rozměrech a vše vidí jako tělesa, která svým přičiňováním vyvolávají účinky v tělesech jiných.⁷

Jde o to, že např. Descartes člověka vyděluje z celku bytí, člověk pro něj již není rodem živočichů mezi dalšími živočichy s druhovým rozdílem „rozumný“, ale tvor, který má v celku bytí určité výsostné postavení. Novověká filosofie netematizuje vztah mezi všemi jsoucími věcmi, zařazujíc člověka mezi ně, zabývá se spíše vztahem mezi objekty (předměty) a subjektem. Zakládá filosofii na autonomii subjektu a jeho myšlení, na nadřazenosti, které se vědecký intelekt vůči přirozeným věcem těší. S tímto také souvisí jiný Descartesův objev: v argumentu souvislého snu dokazuje, že si je vědomí vědomo nejprve svých idejí a ne vnějších věcí.⁸ Vnější předměty jsou zaneseny pochybností, ideje však ne – jejich existence je zřejmá. Vztah vědomí k jeho předmětům není vztahem k vnějšku, nýbrž k idejím: vědomí není v kontaktu s vnějšími věcmi, nýbrž s idejemi oněch věcí (je si vědomo vnímání vnímaného). Vědomí se tedy nevztahuje k věcem mimo něj, ale ke svým idejím – pohybuje se tak ve svém vlastním světě.

Descartes, jako jeden z hlavních představitelů novověkého myšlenkového obratu, tak nedůvěřuje afektivitě. Jeho filosofie nevyvěrá z údivu tak, jako např. filosofie Aristotelova⁹. A jen s chladnou hlavou a účinnou vědeckou metodou, se dle něj lidé stanou *pány a vlastníky přírody*¹⁰. Vnímání podle Descartesa neprobíhá na základě ztotožňování smyslového orgánu a vnímané věci, je naivní si představovat vnímání takto neproblematicky. Aristotelés tvrdí, že *to, co je schopné vnímat, jak jsme již řekli, jest v možnosti takové, jaké jest již v skutečnosti to, co je předmětem vnímání. A tak dokud je v stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jejich působení, zpodobňuje se mu a jest takové jako on.*¹¹ Naproti tomu Descartes říká, že vnímání probíhá na základě přenosu podnětu ze smyslového čidla do mozku, prostřednictvím nervů. Věci v nás nevyvolávají jakési imateriální obrazy. Vnější předměty vnímáme když pohyby v prostředí způsobí pohyby na povrchu těla, což postupně podněcuje

⁶ Mám zde na mysli především metodologickou změnu vědeckého bádání. Jsem si naprosto vědom toho, že např. Descartes, který bude hlavním protagonistou mnou vyprávěného příběhu o raně novověkém filosofování, ačkoliv na spoustě místech svých spisů explicitně či implicitně nesouhlasí se scholasticko-aristotelskou tradicí, je s ní zase v jiném ohledu solidární. (pozn. autora)

⁷ Spaemann R.: Účelnost jako filosofický problém, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 10-15.

⁸ Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2003, I. meditace

⁹ Aristotelés: Metafyzika, Kniha první, str. 38.

¹⁰ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 45

¹¹ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 65

pochody živočišných duchů – nejjemnějších a nejrychleji se pohybujících částí hmoty – v nervech. Protože jsou nervy jako napjatá vlákna spojující mozek s různými částmi těla, pohyb v kterémkoliv bodě nervů je okamžitě přenesen do mozku. Impulsy z různých smyslových orgánů se sbíhají v *common sensu* (části mozku kde jsou názory, vůně, zvyku atd. integrovány) a konečně pohybují živočišnými duchy v těch dutinách mozku, kde je upevněna šišinka mozková – žláza, která způsobuje v duši smyslový vjem. První fázi poznávacího procesu popisuje tedy Descartes jako mechanický proces předávání podnětů od povrchu těla k centru spojujícímu tělo s duší.

Změna novověkého myšlení se promítla i do Descartesova konceptu pravdy. Pro Descartesa přestává platit ono aristotelské – pravda, to je shoda poznání s věcí – pravda vedoucí k adekvátnímu poznání. V Rozpravě Descartes vyhlašuje, že *mé úmysly nešly nikdy dále, než abych se pokusil o reformu svých myšlenek, a k tomu, abych stavěl na základech, které jsou výlučně mé.*¹² Tím Descartes míní, že je platnost poznání založena v nás samých, v rozumové evidenci, kdy já přitakává jistým poznatkům. Prvním z těchto poznatků je *cogito, ergo sum*¹³. Tato věta je pravdivá kdykoliv ji pronáším – je garancí kompetence lidské racionality a platnosti logiky. Výpověď je i specifickým ontologickým odkrytím – nahlíží specifický způsob bytí, který je určen činnostně, tzn. sebekladením (konceptu bytí jako kladení explicitně rozvine až Fichte). Intuitivně nahlížím, že existuji, že myslím. Jasně nahlédnutí myslícího já se pro Descartesa stává novým kritériem pravdivosti – vše, co lze jasně a rozlišeně evidovat, je pravdivé¹⁴ stejně jako *cogito ergo sum*. Jakmile něco eviduji jasně a rozlišeně, jako např. svého ducha, je to pravdivé – tj. kritériem pravdivosti se stává já, ne věc sama (pravdivé je to, co *já* jasně a rozlišeně nahlížím, ostatní mě nezajímá).¹⁵ Vědecká činnost je u Descartesa na tomto kritériu založena – bádát se má nad tím, co lze jasně a rozlišeně evidovat. Pro filosofa karteziánského typu tedy nemá smysl bádát nad pravdami zjevení, neboť ty nejsou snadno evidovatelné. Lze jim jen věřit. Zde lze snadno vidět, jak se novověký intelekt osvobozuje od určenosti vnějškem.

Cílem této práce je především na Descartesově programu *mathesis universalis*, tj. zjednodušeně řečeno universální vědy, kterou Descartes objevuje odkrytím vnitřních

¹² Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 15.

¹³ Viz např. Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 26., Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2003, II. meditace, str. 28., Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 19.

¹⁴ Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2003, str. 36.

¹⁵ Jistotu pravdivosti jasného a rozlišeného poznání vnějších jsoucenc (*res extensa*) však pro Descartesa zajišťuje až tzv. „pravdivost boží“. (pozn. autora)

možností matematiky ukázat, v jakém ohledu se novověké myšlení vzdálilo od myšlení před-novověkého. Zástupcem před-novověkého myšlení mi bude Aristotelés, velký myslitel starověkého Řecka, který se pro Descartesa stává hlavním protagonistou před-novověké, teoreticky zaměřené a spekulativní vědy.

Situace před-novověké vědy a filosofie je zcela jiná. S přirozeným postojem ke světu souhlasí antická metafyzika alespoň v jednom ohledu: svět představuje určitý řád, ve kterém mají všechna jsoucna (včetně člověka) místo. Rozdíl mezi postojem přirozeným, postojem nereflexivním, naivním, který neproblematizuje jsoucí a postojem teoretickým je v tom, že teorie tematizuje tu skutečnost, kterou má přirozený postoj za neproblematickou: jde především o problém bytí, který se stává předmětem filosofické reflexe, a který pro postoj přirozený vůbec žádným problémem není.¹⁶ Filosofie nebo-li teorie vzniká tam, kde se člověk podivuje nad tím, že věci jsou. *Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili.*¹⁷

Už u presókratiků se objevují snahy uchopit jsoucí jako nějaký strukturovaný celek, který je ovládán vnitřním řádem, jehož harmonii lze nahlédnout. Např. u Hérakleita je celek jsoucího řízen logem, který většina lidí není schopna nahlédnout. Logos je mírou všech věcí, všechny věci jsou jím propojeny, ačkoliv jsou protikladné. Svět je pro Hérakleita bojem protikladů, které se navzájem potřebují a vytváří tak určitý celek. Svět je v rovnováze tehdy, jsou-li v rovnováze i protiklady. Boj protikladů je příčinou změny ve světě.¹⁸

Pro Platóna jsou jednotlivé věci, které každodenně vnímáme v určité prostorovo-časové souvislosti odrazem atemporálního bytí idejí, nahlédnutelných rozumem, tj. absolutních jednotek, které způsobují, že se nám věci nějak ukazují. V časoprostorovém světě je vše v události změny, svět idejí se však nemění, neboť to co skutečně je (ideje), musí být stejné nyní jako třeba i za týden. Ideje jsou více jsoucí než smyslově zachytitelné věci, přičemž vnímatelné věci se účastní na bytí ideje. Klávesnice, kterou před sebou vidím a užívám, participuje na klávesnici ideální, kterou mnou užívané klávesnici zaručuje pouze oslabený ontologický status. Pouze idea reprezentuje věc, která je přesně tím, čím je. I Platón tedy pojímá svět jako hierarchizovaný celek, sahající od nejvyšší ideje dobra, přes ostatní ideje k matematickým jsoucnům a k ontologicky nejslabším smyslově zakusitelným jsoucnům. Úkolem filosofa je tuto hierarchii pochopit a prodlévat u toho, co je skutečně

¹⁶ Viz např. Benyovszky L.: Filosofická propedeutika, díl první, Praha, nakl. Sofis, 1999, str. 12-15.

¹⁷ Aristotelés: Metafyzika, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha I., str. 38.

¹⁸ Viz např. Kirk G.-S., Raven J.-E., Schofield M.: Předsókratovští filosofové, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 240-250.

jsoucí. Navíc jenom o jsoucím lze nabyt vědění, o věcech proměnlivých lze jen spekulovat. Pravá moudrost se tedy nalézá v nahlížení idejí.¹⁹

Tam, kde je platónská hierarchie založena na statickém rozvrhu idejí, kde více jsoucí a hodnotné²⁰ je to, co se jim nachází nejbližší, je aristotelský kosmos členěn na základě činnosti, aktivity. Aristotelés již od začátku své *Metafyziky* chápe vědu jako pátrání po příčinách. Kde Platón ztotožnil vědění s poznáním idejí, Aristotelés jej pojímá jako znalost příčin.²¹ Ve stále se měnícím, dynamickém světě je třeba hledat příčiny změn. Pohyb potřebuje pohybujícího. V kosmu čistý a kruhový pohyb vykonává nejbližší sféra – tj. sféra stálic. Tato nejzazší sféra je čistým aktem, nemá nic v možnosti, nemůže být ničím přičiněna, žádným jiným přírodním předmětem nemůže být změněna.²² V ekonomii lidské duše má podobný status myšlení: ačkoliv schopnost duše myslet jednotlivé pravdy a nepravdy závisí na smyslové zkušenosti, takže lidé nemohou myslet věci, o kterých nikdy neslyšeli, schopnost začít myslet a směřovat nějak své myšlenky přísluší duši samotné. Podle tohoto je myšlení v „rozporu“ se smyslovým vnímáním a vášněmi a zatímco jsou tyto trpné, je myšlení činné. Myšlení také nemůže být zachyceno jazykem užívajícím různé trpné tvary, není jen přičiňováno (jako smysly), neboť vytváří nová rozhodnutí, která zde předtím nebyla (činnost). Myšlení je také účelem duše a největší z jejích schopností. Rostliny mají vyživovací a plodivé schopnosti a zvířata k nim přidávají schopnosti vnímat, smyslovou žádost a představivost. Avšak jen lidé vlastní intelektuální schopnosti, takže jen v lidech jsou všechny schopnosti duše zjevné a duše je schopna fungovat svým nejplnějším rozsahem. Míra vzrůstajících schopností jednotlivých druhů duší je mírou úrovně činnosti: člověk je více činný než třeba zelenina. Ale vraťme se do nadindividuálních sfér. Jednotlivým sférám, které se v supralunární oblasti podílejí na více či méně dokonalém pohybu (pouze sféra stálic se pohybuje v dokonalém kruhu, planetární sféry se musejí spokojit s pohybem eliptickým).²³ Nejzazší sféře uděluje pohyb nehybný hybatel.²⁴ Poněvadž ho nic uvedením do chodu nebo modifikací nepřičiňuje, není v možnosti, ale je vždy v aktu, dokonale uskutečňujíc svůj účel.²⁵ Lze tak říci, že aristotelský kosmos je tříděn dle účasti na činnosti: první látka, *proté hylé*, je čistou potencí – jsou jí vlastní všechny substanciální formy, může se stát čímkoliv. Na opačném pólu aristotelského světa je *próton*

¹⁹ Viz např. Graeser A.: *Řecká filosofie klasického období*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 177-194

²⁰ Ontologický řád je u Platóna zároveň řádem axiologickým. (pozn. autora)

²¹ Aristotelés: *Metafyzika*, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha I., str. 37.

²² James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 45.

²³ Aristotelés: *Metafyzika*, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha dvanáctá, str. 323.

²⁴ Aristotelés: *Metafyzika*, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha dvanáctá, str. 327.

²⁵ James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 45.

kinún akinéton, nehybný hybatel, který ztělesňuje čistý akt nezašpiněný látkou, neboť samotná látka je příčinou proměnlivosti a nestálosti. A nehybný hybatel být pomíjivý nemůže.²⁶

Antická (potažmo středověká jako tomu bylo např. u známého Porfyriova stromu) metafyzika s úctou vzhlížela k celé *fýsis*. Náplní teoretického života bylo těšit se z „podívané“, postřehnout bytnost ukazující se věci a prodlévat u ní. Výsadou filosofického života bylo těšit se z něčeho, co bývá přirozenému postoji uzavřené: těšit se z „božského“ nazírání věcí. Teorie je pro antického filosofa divadelním představením, „podívanou“, ke které se však vzhlíží se zbožnou úctou. Slovo *theorein* znamená *popatřit na podobu, v níž se přítomné ukazuje, a prostřednictvím takového pohledu u ní ve vidění prodlít*.²⁷ V teoretickém postoji se člověk vztahuje k čistým podobám přítomného, které odkazují na přítomnost bohů, teorie je pro Řeky nejvyšší formou lidského života. Kromě toho, že teorie zpřítomňuje božské, znamená i *úctu, kterou něčemu projevujeme, pozornost, kterou něčemu věnujeme*.²⁸ Teorie je tedy také *uctívá pozornost k neskrytosti přítomného*.²⁹

V novověké filosofii a vědě se naproti tomu příroda stává strojem: jsou jí upírány jakékoliv účely a jakákoliv vlastní vůle, neboť to, co nějaká bytnost chce, omezuje naši tendenci všechno zužitkovat.³⁰ Teorie v klasickém slova smyslu již neplatí, neboť zde žádná úcta již není. *Příroda se stává pouhým materiálem pro lidské projekty*.³¹ Člověk v tomto novém chápání přírody přestává být loajálním tvorem, který se pomocí teorie divinizuje, ale myslí jako vládce přírody, jako *res cogitans*, jež panuje nad bezmocnou *res extensa*. Mým úkolem je především na Descartesově díle ukázat, jak se člověk v raném novověku začal vydělovat ze starých onto – teo – logických struktur³² a stal se „despotou“, který přírodě začal vnucovat zákony, který vytvořil on sám. Než však spočineme v 16. století, je třeba ukázat to, proti čemu se Descartes vymezoval – tj. Aristotelés a z něho vyplývající scholastika. A protože nám u Descartesa půjde především o gnoseologické problémy, bude mým aristotelským vodítkem především spis *O duši*.

²⁶ Aristotelés: *Metafyzika*, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha dvanáctá, str. 322.

²⁷ Heidegger M.: *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 43.

²⁸ Heidegger M.: *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 44.

²⁹ Heidegger M.: *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 44.

³⁰ Byl to právě užitek, který od vědy žádal např. F. Bacon (pozn. autora)

³¹ Spaemann R.: *Účelnost jako filosofický problém*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 98.

³² V jiných ohledech však Descartes zůstává starému způsobu filosofování věrný: i on se ptá po bytí (avšak po bytí jako poznávaném), po Bohu, klade kosmologické otázky (ačkoliv z pozice moderní fyziky) atd. (pozn. autora)

O duši

Mluvit o aristotelské psychologii je dle mého soudu zavádějící: Aristotelés se ve spisu *O duši* nezabývá tím, čím se zabývá dnešní psychologie, ale spíše činnostmi a aktivitami všech živých bytostí. Aristotelova psychologie nepochází z rozlišení mezi mentálními a fyzickými akty, ale spíše z rozlišení mezi živým a mrtvým. Současného i aristotelského psychologa samozřejmě zajímají živé bytosti, aristotelský psycholog však mezi znaky živého počítá i např. růst či výživu. Teorie, jejíž zájem zasahuje i rostliny a jejich vztah ke světu, rozhodně není psychologická. Rozsah aristotelské psychologie je prostě trochu jiný než zájmy psychologie dnešní: kromě toho, že Aristotelés podává výklad témat, která by dnes byla považována za psychologická (jako vnímání, pociťování, myšlení...), zabírá se i tématy, která z živé (oduševnělé) bytosti dělají právě živou bytost (výživa, pohyb...)

Mezi základní Aristotelova stanoviska patří to, že duše je formou těla – je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život.³³ Každé přírodní těleso, které se účastní života, je složenou podstatou: je druhem substance, kterou ustavuje látka a forma. Pokud tedy mluvíme o živých bytostech, lze o nich mluvit z hlediska látky i formy.³⁴ Forma přivádí věci do zjevnosti, činí z nich „toto zde“³⁵, individualizuje je a dělá určitou věc právě touto věcí.³⁶ Formy se tak nutně diferencují na základě své složitosti: forma koule spočívá v kulovitosti koule, forma živé bytosti však bude nutně složitější.³⁷ Rozdíl mezi látkou a formou dále Aristotelés ukazuje na známém příkladu se sekyrou nebo okem: podstatou či formou oka je jeho schopnost vidět (u sekyry je to schopnost sekat). Jakýkoliv materiální podklad může oko mít, nebude okem do té doby, dokud nebude mít schopnost vidět.³⁸ Forma se tak v praxi vyjadřuje jako určitý rejstřík schopností, které dělají věc určitou věcí.³⁹ Schopnosti duše vždy potřebují nějaký orgán (jen tzv. činný⁴⁰ rozum zůstává s tělem nespojen). Forma se má k látce stejně jako možnost ke skutečnosti – proto je tak duše první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život.⁴¹ Je tedy zřejmé, že duše bez těla je nemyslitelná, neboť je to duše co

³³ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 51.

³⁴ *The Cambridge companion to Aristotle*, nakl. Cambridge university press, 1995, str. 171.

³⁵ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 50.

³⁶ Takto je forma zodpovědná za to, že např. kov má vlastnosti, kterého ho dělají právě určitým kovem: má určitou barvu, kujnost atd. (pozn. autora)

³⁷ *The Cambridge companion to Aristotle*, nakl. Cambridge university press, 1995, str. 172.

³⁸ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 52.

³⁹ Tyto schopnosti dělají věc určitou věcí i tehdy, nejsou-li právě vykonávány: člověk je člověkem i ve chvíli, kdy zrovna nemyslí či nepociťuje. (pozn. autora)

⁴⁰ Viz další výklad. (pozn. autora)

⁴¹ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 51.

dělá z těla určitý funkční celek.⁴² Duševní schopnosti Aristotelés hierarchizuje: některé živé bytosti, např. rostliny, vlastní schopnosti vyživování a plození, na vyšším stupni se nachází živé bytosti, které kromě nižších schopností mají i schopnost smyslového vnímání a žádosti a na nejvyšším stupni stojí živé bytosti, které kromě všech nižších schopností mají i schopnost myšlení a odtud schopnost poznávat obecné – tj. člověk. Jednotlivé živé bytosti se tedy od sebe odlišují právě schopnostmi, které jsou jejich formě vlastní. Duši lze nejlépe uchopit skrze její schopnosti.⁴³

V kapitole o vyživovací duši Aristotelés říká: „*Má-li se však říci, co je podstatou každé (duševní schopnosti), například co jest mohutnost myslící nebo vnímací nebo vyživovací, je nutno dříve říci, co jest myšlení a vnímání; neboť z hlediska pojmu dříve než mohutnosti jsou výkony a činnosti. Je-li toto správné a mají-li se dále ještě před činnostmi zkoumati jejich předměty, právě proto bude asi třeba nejprve o nich promluvit, totiž o potravě a o předmětu vnímání a myšlení.*“⁴⁴ To, co zde má Aristotelés odkazem k předmětům jednotlivých schopností na mysli, je ten fakt, že tyto předměty uskutečňují duševní schopnosti, které jsou k těmto předmětům jakoby nastražené či vnímavé. To, co je schopno vnímání (či myšlení), je drážděno vnímatelným (myslitelným). Duševní schopnost tak ke svému uskutečnění potřebuje určitý předmět – abych mohl např. něco vidět, musí být něco k vidění. S vnímavostí (a uvidíme že i s myšlením) *je to jako s palivem, které nehoří samo o sobě bez zápalné látky.*⁴⁵ A každá duševní schopnost potřebuje svůj druh paliva: vyživovací schopnost si vyžaduje jen to, co ji dokáže uskutečnit, zrak je uskutečňován něčím viditelným, sluch slyšitelným apod. Jen díky tomu, že jsou oduševnělé bytosti oduševnělé, mohou přijímat potravu, pociťovat žádost, vnímat atd.⁴⁶ Všechny duševní schopnosti tak potřebují svůj vlastní předmět, který je jim vnější: zrak potřebuje viditelné, hmat hmatatelné, sluch slyšitelné. Smyslové a vyživovací schopnosti jsou tedy spíše pasivní – vyžadují cosi, co je uskuteční. V jiném ohledu jsou však také aktivní – vyžadují si jen určitý předmět, který musí splňovat určité podmínky (vjem např. nesmí být příliš silný), ne vše je tak dokáže uskutečnit.

Již bylo řečeno, že schopnosti duše ke své funkci vyžadují tělesný orgán.⁴⁷ Stejně jako sekyra musí být vyrobena z látky, která ji umožní splnit její účel (takže sekyra vyrobená z gumy by svůj účel neplnila), musí i tělesné orgány mít určitou látkovou konstituci, bez které

⁴² Oddělit je lze pouze pojmově. (pozn. autora)

⁴³ The Cambridge companion to Aristotle, nakl. Cambridge university press, 1995, str. 175.

⁴⁴ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 58.

⁴⁵ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 62.

⁴⁶ The Cambridge companion to Aristotle, nakl. Cambridge university press, 1995, str. 177.

⁴⁷ Viz Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 39. Zde Aristotelés kritizuje své předchůdce, kteří tělesný aspekt vnímání ignorovali.

by neplnily svůj účel.⁴⁸ Jiné Aristotelovo tvrzení, které má na jeho epistemologii a výklad smyslového vnímání obrovský dopad: „*To, co je schopné vnímati, jak jsme již řekli, jest v možnosti takové, jaké jest již v skutečnosti, to, co je předmětem vnímání. A tak dokud je v stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jejich působení, zpodobňuje se mu a jest takové jako on.*“⁴⁹ Smyslový orgán tedy musí být schopný stát se vnímaným předmětem – např. oko musí být schopné se ztotožnit s předmětem, který právě vnímá. Aby smyslový orgán mohl svůj předmět náležitě vnímat, musí být sám složen z podobných prvků jako tento předmět. Toto je zřejmé např. u Aristotelova výkladu zraku: oko musí být schopno nabýt barev svých předmětů (předmětem vnímání jsou především barvy), což znamená, že musí být složeno z něčeho průhledného, které je dále pohybováno právě různými barvami. Mezi průhledné látky se řadí voda a vzduch a oko tedy musí tyto prvky obsahovat.⁵⁰ Materiální konstituce smyslového čidla tedy jistě náleží mezi formální aspekty vnímaté duše – je totiž zřejmé, že by duše nebyla bez materiální konstituce svých smyslových orgánů schopna vykonávat své aktivity tak jak má.⁵¹ Každý smysl si tedy vnímá svůj vlastní předmět: oko vnímá barvy, ucho zvuky atd. Ale určité charaktery věcí lze vnímat více než jedním druhem smyslu – např. pohyb, velikost, tvar je možno vnímat zrakem, ale i třeba hmatem. Vyšší duševní schopností je tak společný smysl, který jednotlivá smyslová data rozlišuje a svazuje v určitou jednotu. „*Ani nemůžeme různými smysly rozeznávat, že sladké je něco jiného než bílé, nýbrž obojí nutně může býti poznáváno jenom něčím jedním.*“⁵² Další vyšší duševní schopností je i obrazivost, tj. určité skládání obrazů v mysli, které je plně v naší moci a které může být jak pravdivé tak i klamné.⁵³

Nejvyšší možnou duševní schopností, která je vlastní jen lidem, je myšlení. Kde je vnímání přijímáním smyslových forem, je myšlení přijímáním myslitelných forem.⁵⁴ Přirozenost rozumu spočívá v tom, že je, stejně jako ostatní smyslové „orgány“, pouhou schopností – je ničím do té doby, dokud nezačne myslet. „*Tudíž takzvaný rozum duše – a rozumem nazývám to, čím duše myslí a soudí – není z hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí.*“⁵⁵ Rozum je nesmíchán s tělem, myslí v pojmech a nepotřebuje tak svou činnost vykonávat v určitých poměrech (naproti tomu smyslové čidlo nedokáže nic zaznamenat pokud je smyslový dojem příliš silný). Rozum je v možnosti všemi myslitelnými věcmi, ve

⁴⁸ The Cambridge companion to Aristotle, nakl. Cambridge university press, 1995, str. 181.

⁴⁹ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 65.

⁵⁰ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 84.

⁵¹ The Cambridge companion to Aristotle, nakl. Cambridge university press, 1995, str. 181.

⁵² Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 88.

⁵³ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 92.

⁵⁴ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 94., Sir David Ross: Aristotle, nakl. Methuen, 1949, str. 146.

⁵⁵ Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 94.

skutečnosti není ničím, dokud jeho možnost není něčím uskutečněna. Je jako deska, na které není ve skutečnosti nic napsáno.⁵⁶ Stává-li se rozum svým myšleným předmětem, dochází k poznání, neboť *skutečné vědění je totožné se svým předmětem*.⁵⁷ Aristotelés dále pokračuje: „*Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo.*“⁵⁸ Dochází zde k rozdělení rozumu na rozum trpný a činný. Jakkoliv jsou všechny schopnosti duše spíše trpné, rozum je i v jistém ohledu činný. Právě s tímto činným rozumem měli již starověcí nebo středověcí komentátoři problém – jedni zdůrazňovali jeho transcendenci a božský charakter (Averroes), jiní jej považovali za kus božského v nás, neboť se v jeho charakteristice zrcadlí rysy, které si Aristotelés obvykle vyhrazuje pro nejvyšší substance typu nehybného hybatele: činný rozum je oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný a jeho podstatou je skutečná činnost.⁵⁹ Trpný rozum se podobá spíše látce, je možností, činný rozum je však příčinou a působícím činitelem – je to právě činný rozum, který trpný rozum podněcuje k jeho uskutečňování.⁶⁰ Je zde tak hezky vidět jeden z Aristotelových principů: možné se stává skutečným jen tehdy, je-li uskutečněno něčím již skutečným (zde činným rozumem). Činný rozum člověka připodobňuje božské dokonalosti. Platonizující tendence, že činný rozum je jako světlo, dává výše uvedené interpretaci za pravdu: světlo uskutečňuje barvy, které jsou jen v možnosti. Činný rozum se má tedy k poznatelnému asi jako světlo k viditelnému.⁶¹ Jelikož je oddělitelný od těla, přežívá činný rozum smrt jednotlivce: je věčný a nesmrtelný. Skoro by se dalo říci, že trpný rozum je „poskvrněn“ lidskou individualitou, jedinečnou zkušeností a vzpomínkami atd., kdežto činný rozum je naprosto neměnný: je ve všech lidech stejný a pod tlakem zkušenosti zůstává stále sám sebou, lhostejný k individuální zkušenosti.

Pro naše účely výše uvedený výklad některých tezí z Aristotelova spisu *O duši* úplně vystačí. Rozdíly⁶² mezi Aristotelovou a Descartesovou teorií poznání vyjdou s dalším výkladem na světlo: zatímco Aristotelés přisuzuje rozumu nejen činnost, nýbrž i trpnost, pojímá Descartes rozum výlučně činnostně. Aristotelés chápe rozum jako nejvyšší duševní schopnost, která člověka připodobňuje bohu, stále však zůstává s celkem duše nějak souvislý,

⁵⁶ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 96.

⁵⁷ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 99.

⁵⁸ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 96-97.

⁵⁹ Aristotelés: *O duši*, Praha, nakl. Rezek, 1995, str. 97.

⁶⁰ Sir David Ross: *Aristotle*, nakl. Methuen, 1949, str. 149.

⁶¹ Sir David Ross: *Aristotle*, nakl. Methuen, 1949, str. 150.

⁶² Pro jistotu ještě jednou: netvrdím, že se Descartesovo myšlení zcela různí od myšlení Aristotelova. Na určitých úrovních i Descartes aristotelizuje – např. stále se někde drží zavedené diference mezi činností a trpností. Na toto téma viz např. James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 65-81. (pozn. autora)

neboť stejně jako smysly je i rozum odkázán na to, co k němu přichází z vnějšku. Sám o sobě není ničím – je nepopsanou deskou, která má ale v možnosti znát všechny věci. Descartes, jak ještě uvidíme, chápe rozum jinak – rozum či myšlení je zcela oddělené od těla⁶³ Descartes tak zastává dualismus duše a těla, jehož stimulem mohla být i křesťanská víra: tím, že Descartes předpokládá, že je duše úplně jiná než tělo, že je tak imunní vůči smrti (smrt znamená ukončení zásadních tělesných funkcí), zachraňuje duši předtím, aby zemřela spolu s tělem.⁶⁴ Karteziánství by tedy v tomto ohledu křesťanství vyhovovalo víc než scholastika.

Jiným opravdu zásadním rozdílem mezi aristotelskou a karteziánskou gnoseologií je Descartesova myšlenka jednoduchých přirozeností.⁶⁵ Tyto jednoduché přirozenosti předpokládají, že rozumu jsou vlastní jisté struktury, kterými se poznávané věci musí řídit – rozum by tak již nebyl nějakou nepopsanou deskou, čekající na své uskutečnění, ale spíše rozumem, který sám sobě ukládá jisté zákony, které podmiňují pravdivé poznávání věcí.

⁶³ Tento krok je pro Aristotela něčím nemyslitelným, neboť je to duše (a její schopnosti), která je formou těla – dělá tělo věcí určitých vlastností apod. Aristotelův svět zabydluje kontinuita a hierarchizace všech živých věcí: kytka i člověk jsou oduševnělými jsoucný, které se od sebe liší jen počtem svých schopností. (pozn. autora)

⁶⁴ Jinou otázkou je ale to, které duševní činnosti Descartes opravdu považoval za netělesné – zdá se, že je to jen myšlení či chtění, protože smyslové pocíťování či představivost jsou s tělem smíchány. Po smrti nám tedy nezbude nic jiného, než kontempletovat matematické či metafyzické ideje – tedy ty, které mají jen velmi málo společného s nějakou tělesností či látkovostí. (pozn. autora)

⁶⁵ Viz další výklad (pozn. autora)

Pravidla

Spis, kterým se budu nejdříve zabývat, psal Descartes v letech 1619-1628. *Pravidla pro vedení rozumu* obsahují spoustu ingrediencí, bez kterých by se novověký duch neobešel: mechanicismus, kvantitativní pojetí přírody, universální vědu, panství rozumu nad přírodou atd. Pravidla měla původně obsahovat 3 knihy, každou s 12 pravidly, spis se však nezachoval celý. Budu se zabývat především prvními šesti pravidly (I-VI) a dále pak v souvislosti s *Meditacemi* i pravidlem XII., které shrnuje všechna předchozí. O významu spisu pro novověké pojetí vědy svědčí i jiné filosofické autority – např. Heidegger jej považuje za hlavní předpoklad k pochopení toho, co se v novověké vědě odehrává.⁶⁶

Descartesova Pravidla směřují k ustavení metody, která poskytne jisté a nepochybné poznání věcí. Tento cíl je již patrný ze záhlaví **prvního** Pravidla, kde je účel Descartesových snah jasně stanoven. Poznání věcí má být jasné, pevné a nepochybné, tedy ničím nezkalené. Předpokladem metodičnosti, jež jistotu produkuje, je očištění rozumu od vědomostí a rad, které do nás „vlévali“ rodičové, vychovatelé, učitelé apod.⁶⁷ V prvním Pravidle se Descartes vymezuje proti přirovnávání věd k určitým dovednostem či habitům. V případě habitu jde o něco, co stojí mezi možnostmi a skutečností. Každý má schopnost kout kov, avšak nejlépe to zvládá kovář. Zásadní rozdíl mezi vědou a dovedností tkví v tom, že vědy jsou produktem universálního lidského ducha, kdežto dovednosti (habity) jsou determinovány tělesnými dispozicemi. Kovářem může být statný člověk, zvyklý na těžkou tělesnou práci, kdežto metodickým vědcem, tj. duchem, může být každý, kdo se bude řídit Descartesovými pokyny. Je totiž principiální rozdíl mezi *res extensa*, rozprostraněnou věcí, ke které Descartes přiřazuje lidskou tělesnost a *res cogitans*, myšlením, které tvoří lidskou substancialitu. *Res extensa* jde hůře či lépe napodobit – tělo je prostě jen „rozlehlý stroj“, jehož funkce lze imitovat. V myšlení jde o duchovní činnost, která nemá s *res extensa* nic společného, náleží pouze lidem a imitovat ji nelze (není strojem).⁶⁸ U habitu se člověk pod náparem užívané věci do jisté míry mění (kovář se mění v závislosti na své řemesle), duch však zůstává stále stejný. Vědecká činnost je čistě duchovní záležitostí, kdežto habity bývají závislé na těle. Správně vedený duch je od habitů očištěn. Dovednosti jsou mnohé – člověk umí to či ono, avšak věda je jen jedna,

⁶⁶ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 191.

⁶⁷ Viz také Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 14.

⁶⁸ Viz také Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 41.

*neboť veškeré vědy nejsou nic jiného než lidská moudrost, která je stále jedna a tatáž, jakkoli mnohým rozličným předmětům se věnuje, a nepodléhá jejich vlivem o nic většímu rozčlenění než sluneční světlo vlivem rozmanitosti věcí, které osvětluje...*⁶⁹

Lidské dovednosti jsou různé, různé jsou také tělesné dispozice k těmto dovednostem, tzn., že předmět dovednosti určuje člověka, který dovedností disponuje (např. hráč na citeru je svým hudebním nástrojem ovládán). Naproti tomu vědecká činnost je určována pouze světlem lidského rozumu, nesmí být roztržena mnohostí poznatelných věcí, nýbrž tuto mnohost musí nějak překlenout. Vědy mají být provozovány jako věda jediná: všechny vědy mají být založeny v rozumu, ne v předmětech, které tematizují. Poznávání se má řídit poznávajícím, ne naopak. Rozum se tak vymaňuje z podřízenosti věcem.⁷⁰ Mnohost poznávaného má být zobecněna a unifikována lidským rozumem.

Jde zde samozřejmě o radikální rozchod s před-novověkým pojetím vědeckosti: např. Aristotelés předpokládá, že se vědy člení dle rodu jsoucna.⁷¹ Vědění je pro Aristotéla znalostí příčin („Proč se něco děje tak a tak?“)⁷² Univerzální vědou je pro Aristotéla metafyzika, která zkoumá jsoucí jako jsoucí (*to on hé on*)⁷³, zkoumá jsoucnost věcí vůbec, kdežto ostatní vědy se zabývají jen nějakým případkem jsoucna – matematika tematizuje kvantitu, fyzika pohyb, gramatika hlásky atp. Kde u Aristotéla metafyzika svou universalitou zahrnuje vše, co „je“, u Descartesa propojuje věci rozum sám – jde o „vítězství“ rozumu nad bytím.

V důrazu na jasné a ničím nezkalené vědění je také implicitně přítomna Descartesova celoživotní snaha: jde o pokus zpřítomnit pravdivé vědění všem lidem⁷⁴, pravdivě poznat může každý člověk, tato schopnost se neomezuje jen na scholastické učence. Jasnost a nepochybnost vylučuje jakékoliv neznámé síly, které scholastičtí učenci ve věcech postulovali, věcem mají být odňaty veškeré sympatické a antipatické síly, které v nich bouří. Pohyb věcí materiálních věcí směrem k zemi (nyní gravitace) již nemá být vysvětlován poukazem na to, že živel země má přirozené místo „dole“.⁷⁵ V prvním Pravidle tedy

⁶⁹ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoymeh, 2000, str. 9.

⁷⁰ Zde jde o tzv. kopernikánský obrat, který jsem zmínil již v úvodu. (pozn. autora)

⁷¹ Aristotelés: Metafyzika, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha čtvrtá, str. 102.

⁷² Aristotelés: Metafyzika, Praha, nakl. Rezek, 2003, str. 37.

⁷³ Aristotelés: Metafyzika, Praha, nakl. Rezek, 2003, str. 102.

⁷⁴ Všichni lidé jsou totiž obdařeni stejným rozumem a všichni tak mohou odhalovat pravdu. Viz Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 7.

⁷⁵ Viz např. Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 7.

Descartes naznačuje tendenci, ke které by vědy měly směřovat: je jí *jednota* věd, *jasnost* a *jistota*.⁷⁶

Ale zpět k prvnímu Pravidlu. Věda je jako „zdravá mysl“, je uvolňováním se ducha z podřízeností věcí. Rozum tak věci ozařuje jako sluneční světlo, je jednotícím a rozvrhujícím činitelem věcí. Obraz rozumu jako rozvrhujícího činitele věcí lze nalézt také v Rozpravě – rozum jako architekt.⁷⁷ Jediná lidská moudrost nechá vidět to, že všechny vědy jsou nějak propojeny, zaměřovat tedy svůj rozum jen na dílčí vědní obory je hloupost: lidský rozum nemá být orientován partikulárními cíli, naopak, je na něm, aby v těchto cílech viděl určité příbuznosti a dokázal je tak „přemostit“. Descartes tak tedy odmítá diverzifikaci věd na základě jejich předmětu – odmítá vědy diverzifikovat tak, jak to činili staří filosofové. Předkládá racionalistickou koncepci vědy, která předpokládá, že všechny vědní disciplíny jsou částmi jedné všezahrnující universální vědy, která je rozumem samým.⁷⁸ Náležitě vedený duch, „zdravá mysl“, dokáže vynášet pevné a nepochybné soudy o věcech, přičemž pravda je u Descartesa to, co si vynucuje souhlas ostatních. Intelekt musí být schopen *předložit vůli to, co je třeba zvolit*.⁷⁹ Věda neslouží malichernostem a školním hrátkám, nýbrž růstu přirozeného světla rozumu. Do Descartesova pojetí vědy se promítá zklamání z věd a nauk, které se pěstovaly v tehdejších školách.⁸⁰ Věda má sloužit spíše praxi – má člověku pomáhat ve všech životních situacích.⁸¹ Správně vedený duch vynáší nepochybné, jisté, tj. vědecké soudy – věda je čistě duchovní činností.

Vynášení pravdivých soudů tedy spadá do oblasti *res cogitans*, jde o duchovní činnost nezávislou na *res extensa*.⁸² U Descartesa se tak setkáváme s dualismem duše a těla: *res cogitans* (věc myslící), duše, je člověku známější než *res extensa* (věc rozlehlá), tj. tělo. Myšlení je substancialitou člověka⁸³, je „dříve“ než tělo, je nám známější⁸⁴, neboť poznání nějaké *res extensa* utvrzuje v nepochybnosti nad existencí *res cogitans*.⁸⁵ Myšlení je u Descartesa vymezeno vědomím: myšlenka je cokoli čeho jsem si vědom.⁸⁶ Člověk je myslící nerozlehlou věcí (*res cogitans*), má ale tělo, které vyplňuje prostor (*res extensa*). Ideje má o

⁷⁶ Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 23.

⁷⁷ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 13.

⁷⁸ Röd W.: Novověká filosofie, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 80.

⁷⁹ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoymeh, 2000, str. 11.

⁸⁰ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 8-10.

⁸¹ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoymeh, 2000, str. 11.

⁸² Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoymeh, 2000, str. 101.

⁸³ Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 17.

⁸⁴ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 27.

⁸⁵ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 21.

⁸⁶ Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 17., James S.: Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy, nakl. Oxford university press, 2000, str. 87.

obou substancích. *Substancí nemůžeme chápat nic jiného než věc, která existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc.*⁸⁷ Descartesův člověk se tak „rozpadá“ do dvou částí, které spolu musí nějak interagovat⁸⁸: *res cogitans* a *res extensa*. Obě substance mají tak rozdílný ontologický status: lidské tělo, které náleží do rozprostraněného světa, je složeno z látky a je poslušné zákonům, které ovládají všechny fyzické věci. Avšak duše, jsouce nehmotná, není rozprostraněná a nemá tedy žádné prostorové vlastnosti. *Res extensa* Descartes spojuje s rozlehlostí a s pohybem – kde substancialitou *res cogitans* bylo myšlení, je substancialitou *res extensa* rozlehlost. Neboť *přirozenost látky čili obecně nahlíženého tělesa nespočívá v tom, že je to věc tvrdá, těžká, zbarvená či ovlivňující smysly nějakým jiným způsobem, ale pouze v tom, že je to věc rozlehlá do délky, šířky a hloubky.*⁸⁹ Kvalitativní, barevný a mnohotvárný aristotelský kosmos se tak stává jednoznačným, kvantifikovatelným světem, sestávajícím ze tří rozměrů.⁹⁰ Přirozenost tělesa tedy spočívá v tom, že je věcí rozlehlou a naopak – rozlehlost může být pojímána jen jako náležející nějaké látkové substanci. Ztotožnění látky s rozlehlostí Descartesa vedlo k popření prázdna – prázdno se stává fyzikálně i ontologicky („nic nemůže mít bytí“) nemožné. *Res cogitans* na tělesech vnímá jen tvary a pohyby⁹¹, jasně a rozlišeně zakouší jen tvary, tj. rozlehlost.⁹² Vnímá i pohyby⁹³, které jsou příčinou pohybů jiných. Výsledkem této redukce je tedy to, že *res cogitans* vnímá jen pohyby, tvar a velikost – čili nějaké kvantifikovatelné veličiny. Vše lze tedy nakonec převést na nějaké prostorové změny: barvy a tóny na kmity, teplo na neuspořádaný pohyb molekul apod.⁹⁴

Vraťme se však k prvnímu Pravidlu. Cílem vědy je u Descartesa růst přirozeného světla rozumu, věda se má naučit vynášet pravdivé a nepochybné soudy o všem co se naskytne, přičemž základním předpokladem správného usuzování je zpředmětnění věci – je třeba se vymanit z naléhání věci a učinit ji předmětem své mysli tak, jak se nám hodí.⁹⁵ Růst přirozeného světla rozumu vede k panství *res cogitans* nad *res extensa*, je spásou člověka. Spása je v kompetenci vědy, která se zabývá pravdivým a nepravdivým, jsoucím a nejsoucím.⁹⁶ Opravdovým cílem universální vědy je schopnost vynášení pravdivých a jistých

⁸⁷ Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 53.

⁸⁸ Interakce dvou substancí probíhá „mezi“ epifýzou a duší. (pozn. autora)

⁸⁹ Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 87.

⁹⁰ Koyré A.: Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru, Praha, nakl. Vyšehrad, str. 84.

⁹¹ Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 133

⁹² Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2003, 6. meditace, str. 71.

⁹³ Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 139.

⁹⁴ Spaemann R.: Účelnost jako filosofický problém, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 100.

⁹⁵ Subjekto-objektový rozvrh pojednám později. (pozn. autora)

⁹⁶ Soud říká, že něco „je“ či „není“. Universální věda je tedy i v jistém smyslu metafyzikou. (pozn. autora)

soudů – skrze metodickou schopnost rozumu dokážu zvolit to, co vede ke spáse ducha. V protikladu k univerzalitě vědy stojí habituální činnosti, které jsou vždy jen pravdě-podobné a dílčí (nepodílí se na spáse).⁹⁷ Když duch vynáší soudy nad věcmi, je v souladu se sebou samým – vyvíjí činnost, která je jeho substancialitou. Duch je u Descartesa ztotožněn s činností (*operatio*), s určitým výkonem, což je také výrazně novověký rys (svého vrcholu dojde až u Fichta) – jde o obrat od *scientia contemplativa* ke *scientia activa et operativa*.⁹⁸ Pokud je *res cogitans* tematizováno činnostně, *res extensa* – rozlehlá věc – je pojmána jako sama o sobě pasivní. *Res extensa* je ovládána zákonitostmi, jež vykazují aktivitu jen zdánlivou. Právě aktivita činí mysl zdravou, je prostředkem k dosažení spásy ducha.

Druhé Pravidlo formuluje předmět vědy: je jím jen to, co je jisté a zřejmě poznáváno. Vědeckou výpovědí, která nepostrádá jistotu a zřejmost je např. pozdější slavná Descartesova věta „*cogito, ergo sum*“. Avšak *ihned potom jsem si uvědomil, že i ikdyž jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval...*⁹⁹ Je-li „*cogito, ergo sum*“ tak jasně a zřetelně poznáno, je zřejmé, že vše, co je takto jasně a zřetelně poznáno je pravdivé také – jinými slovy – pravdivé je to, co zřetelně a jasně nazírám. Descartesovo kritérium pravdivosti je dalším důkazem obrovských změn, které se v novověké vědě odehrály – pravdivost věci určují já, ne věc sama.

Jistota a zřejmost nahlíženého se kritériem vědeckosti stává až u Descartesa. U Aristotéla se vedění shoduje se znalostí příčin, přičemž *přesného matematického výkladu* (příčin) *nelze žádat ve všem, pouze v oblasti nehmotné*.¹⁰⁰ Aristotelés dále píše, že *všechno, co náleží přírodě, obsahuje v sobě látku*.¹⁰¹ To, co v sobě obsahuje látku, prochází stálou změnou – jednou je tak, pak zase jinak – o přírodě lze vypovídat jen po způsobu „obyčejně se děje tak nebo tak“. Na půdě hylémorfismu není nikdy nic jisté. Naproti tomu matematika se zabývá jsoucím nepohyblivým a neproměnlivým – jen ona by tedy u Aristotéla prošla descartesovským nárokem na jistotu a zřejmost. Jistota u Aristotéla tedy nemá konstitutivní význam, jeho zájem je spíše motivován vědou o jsoucím jako jsoucím – metafyzikou.

Descartes tak míní, že nemá smysl bádát nad věcmi nejistými či pravděpodobnými. Jen pravdivé a jisté vědění lze zužitkovat, nejistými poznatky se rozum nemá zaobírat. Jen pravdivé a jisté přispěje ke spáse ducha. Počátkem descartesovského bádání není údiv, ale

⁹⁷ Sem nepatří jen určité tělesné dovednosti či dispozice, ale i takové pojetí vědeckosti, které přehlíží propojenost všech věd. (pozn. autora)

⁹⁸ Koyré A.: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha, nakl. Vyšehrad, str. 9.

⁹⁹ Descartes R.: *Rozprava o metodě*, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 26.

¹⁰⁰ Aristotelés: *Metafyzika*, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha druhá, str. 74.

¹⁰¹ Aristotelés: *Metafyzika*, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha druhá, str. 74.

jistota. Jistota, zřejmost poznatku je u Descartesa kritériem pravdivosti a stává se tak základem pro ontologický status věcí.

Neexistence jednotného kritéria pravdivosti vedla k tomu, že se různé vědecké výpovědi o stejných věcech liší, což má za následek negaci vědy samotné.¹⁰² Disensus znamená, že ani jeden z diskutérů nemá pravdu, nemá universální vědění. Scholastické disputace představovaly spíše dovednosti – jejich étos si vynucoval přitakání. Měl-li by však vědec svůj předmět jasně a zřetelně zafixovaný a postupoval-li by metodicky, mohl by toto své vědění sdělit ostatním a ti by jistě poznali plodnost takového (Descartesova) přístupu k věcem. Pomocí Descartesova kritéria by se vědci dobrali stejných poznatků. Pravda („Descartesova“, ačkoliv objektivní) se obhájí sama – na její stranu se přikloní každý, protože pozná, že jediná je správná. Pravda je přesvědčivá, je přesvědčivá natolik, že má ambice se rovnat s náboženským zjevením.

Nárokem na zřejmost a jasnost prochází jen geometrie a aritmetika¹⁰³ – jen tyto vědy produkují jisté a nepochybné poznatky. Bylo by chybné z tohoto závěru vyvodit, že se vědec má zabývat jen aritmetikou či geometrií. Descartes tyto vědy chápe spíše jako vzor, jako vodítko pro vědy jiné. Všechny vědy mají být tak nepochybné a jisté jako aritmetika či geometrie. *Zvláště jsem si liboval v matematice pro jistotu a zřejmost jejích závěrů, avšak neznal jsem posud její pravé užití, a domnívaje se, že prospívá toliko uměním mechanickým¹⁰⁴, divil jsem se, že při jejím tak pevném základu nic vyššího se na ní nevystavělo.*¹⁰⁵ Usuzování v ostatních vědách se má rovnat způsobu dokazování ve vědách exaktních. Exaktní vědy jsou nahlédnutelné kýmkoliv, jejich poznatky jsou evidovatelné každým kdo má rozum (a díky své transparentnosti je lze vždy krok po kroku vysledovat), jsou pravdivé, nikoliv jen pravdě-podobné. V geometrii a matematice je možné rozhodovat jednoznačně, není v nich možný spor. Typ sporu, který nemůže v matematice vzniknout, je založen na habituálně založených disciplínách – jde o spor pocházející z rozdílnosti výchozích principů (co pro někoho může znamenat „A“, znamená pro druhého „B“ apod.) Takovýto spor pramení z netransparentnosti celé disputace – nevím, co jeden míní pojmem „A“, když mi to neumožní nahlédnout. Budou-li poznatky transparentní, dobře evidovatelné, budou i nepochybné a jisté, neboť jsem schopen sledovat jejich postup a řetězení.

¹⁰² Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 13-15.

¹⁰³ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 15.

¹⁰⁴ Tak jak ji znal Descartes, se matematika vyučovala se zřetelem k mechanickým využitím – např. ke spočítání dráhy dopadu dělové koule atp. Že jde jen o partikulární cíl, který Descartes ztotožňuje s před-novověkým pojetím vědy, je zřejmé. (pozn. autora)

¹⁰⁵ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 10.

Kvantifikovatelnost, „matematizace“ věcí, je u Descartesa předpokladem jistého a nepochybného poznání.

Sylogismy¹⁰⁶ a jiné pomůcky starých věd jsou podle Descartesa dobré jen ke *školním půtkám*¹⁰⁷: dokáží tříbit rozum, avšak k ničemu jinému nejsou. Sylogismus nerozvíjí poznání věcí – jeho závěry jsou v jeho premisách již předpokládány. V sylogismech sice neexistuje rozpor, to ale ještě neznamená, že odkrývají pravdu. Teprve až člověk dospěje, dokáže se od svých učitelů (sylogismů) osvobodit, tj. dokáže myslet sám a jaksi účinněji (má spíše možnost začít myslet jinak). „Děti“ se mohou učit myslet v sylogismech, dospělý by si měl osvojit univerzální vědění. Očištění se od „idolů“ minulosti je předpokladem pro metodicky vedenou vědu. V „dětství“ uvízl ten, který rozum neosvobodil od předsudků, od přehnané afektivity a kdo se nenaučil myslet metodicky. „Dítě“ nezná metodu, jeho vědění spočívá např. v memorování různých poznatků atd. Dospělý rozum se z nadvlády minulosti a afektivity vymaňuje („dítě“ je příliš unášeno smyslovostí), je odpovědný sám sobě, je veden jistými pravidly (metodou), je cvičen k tomu, aby v každé chvíli věděl, co má zvolit. Dospělý rozum, ve smyslu rozumu vedeného metodicky, je rozumem svobodným: je osvobozený od náporu světa (vnímatelnými věcmi se nenechává příliš unášet) a je svobodný v tom smyslu, že sám sobě ukládá určitá pravidla, vedoucí k jistému a nepochybnému poznání věcí. Dávat si *svá* pravidla (samozřejmě nemůžou být výrazem nějaké libovůle), znamená osvobodit se od toho, co do nás vnáší okolní svět, duch ukládající sám sobě metodu poznání tak potvrzuje svůj ontologický status. Je třeba ale vidět, že Descartes sylogismy neztrácuje úplně – je dobré děti učit sylogismům, protože naučí člověka myslet, naučí držet se jistých pravidel (která však dospělému rozumu nestačí) atd.

Učitelem má být také jistě míněna narážka na starověkou vědu – její výsledky, či spíše celá stará vědecká tradice, která se přenášela vždy z učitele na žáka (problém je v tom, že žáci vědu jen konzervují, nerozvíjejí ji dál, maximálně ji opět předají někomu jinému). Osvobození se z učitelských závazků je osvobozením se ze starověké tradice: novověk už nechce neúčinnou starou vědu, je „dospělejší“ než dospělí starověku.¹⁰⁸

Dospělý rozum vyžaduje mechanický výklad všeho materiálního, co si zpředměňuje, neboť mechanika je matematicky vykazatelná, jeho postup poznávání má být transparentní, dobře nahlédnutelný a pochopitelný pro každého. Předmětem je pouze to, co si dospělý rozum

¹⁰⁶ Sylogismus je druh argumentu, který se skládá ze tří výroků – ze dvou premis a závěru. Výroky mají subjekt-predikátovou formu – něco subjektu přisuzují (něco o něm predikují). (pozn. autora)

¹⁰⁷ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 15.

¹⁰⁸ Viz. Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 8-9., kde Descartes pochybuje o hodnotě „starých“ věd a dobové učitelské praxi. (pozn. autora)

ukládá, předmět jako *res extensa* se dospělému rozumu nabízí k experimentu (jako k verifikaci rozumem předjímaných výsledků), mechanický (tj. matematický) výklad má punc jistoty a zřejmosti a jen to co je jisté a zřejmé může být objektem nepochybného soudu. Mechanický výklad ukáže „jak něco funguje“, nejde mu o různé účely nebo produkci nesmyslných teorií, ale jen o funkci zkoumaného předmětu. Příkladem mechanického výkladu určité skutečnosti je např. Descartesův popis krevního oběhu.¹⁰⁹ Kde by se aristotelský filosof snažil krevní oběh vysvětlit odkazem na substanciální formu určitého jsoučna člověk a přiřadil by krevní oběh k charakteristickým schopnostem (či silám) tohoto druhu substanciální formy, novověký myslitel se uchyluje k výkladu mechanickému, k výkladu užívajícímu pouze fyzických pojmů. Krevní oběh u Descartesa není nějakou obskurní schopností rozumové duše (duše jako formy těla), ale součinností studené a teplé krve, které se navzájem vytlačují, způsobující tak tlukot srdce. Funkce krevního oběhu nepotřebuje metafyzické výklady, představuje prostě určité tělesné hnutí.¹¹⁰ Lidské tělo je, stejně jako příroda, věcí rozlehlou (*res extensa*) a tedy i ono se řídí přírodními zákonitostmi (např. principem kauzality). V člověku je pouze jediný aspekt, který ho z *res extensa* vyděluje: je jím myšlení, které je úplně něčím jiným než *res extensa*. Zvířata jsou tedy jen živými stroji, určitou funkční konfigurací tělesných orgánů a žádné myšlení se u nich neobjevuje: vítá-li pes svého pána, jde čistě o činnost mechanickou, spadající pod funkci těla a tudíž do sféry *res extensa*.¹¹¹ Mechanický výklad se vztahuje i na skutečnost smrti: člověk (nebo zvíře) neumírá ve chvíli, kdy jeho tělo opouští duše, ale tehdy, když dochází k porušení jeho těla – když dojde ke smrtelné dysfunkci těla, když se tělo podobně jako hodinky opotřebuje a jeho části nepracují tak, jak mají. Smrt nastává tehdy, je-li tělo neschopno produkce tepla a pohybu.¹¹² ...naše duše naopak opouští tělo v okamžiku smrti právě proto, že toto teplo pohasíná a orgány, které slouží k pohybu těla, se porušují.¹¹³ *Res extensa* má jedinou přirozenost – je rozlehlá – naproti tomu nemá žádné účely, jež by ztěžovaly ji poznat a ovládnout, nemá k ničemu žádný sklon, je jen materiálem, do kterého boží hodinář vnesl jisté zákonitosti a který nám svěřil k nekonečnému využívání. Všechny změny, které se v *res extensa* dějí, představují pro Descartesa mechanický pohyb z místa na místo. Patří-li do *res extensa* vše, kromě *res cogitans* a Boha, je vše poslušno zákonům velkého hodináře. Jsou-li hmotná tělesa jen

¹⁰⁹ Viz Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 35-40.

¹¹⁰ Je zřejmé, že mechanické výklady fungování lidského těla šly ruku v ruce s pokrokem v medicíně. (pozn. autora)

¹¹¹ James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 88.

¹¹² James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 88.

¹¹³ Descartes R.: *Vášeň duše*, Praha, nakl. Mladá Fronta, 2002, str. 33-34.

neměnným uspořádáním částic (v živých tělech uspořádáním prúdů, kanálů, orgánů atd.), stávají se předmětem seberealizace *res cogitans*. *Res cogitans* (duch) je tedy v protikladu k *res extensa* (rozhlehlost). Kauzálně-mechanická interpretace přírodních jevů dovoluje jistě a nepochybně poznat to, co jsme si v rámci určitého experimentu stanovili my sami, teleologická interpretace přírodních jevů je naproti tomu temná a stěží pravdě-podobná (tj. silně „anti-descartesovská“), neboť „nechává věci být“.¹¹⁴ Mechanické efekty jsou tedy přístupné naší zkušenosti (nejsou tak mysteriózní jako teleologické interpretace), mechanika je matematicky vykazatelná a splňuje tak předpoklady jistého a nepochybného poznání věcí. V mechanické interpretaci jde o to poznat „co“ věci dělají (např. srdce se stlačuje a roztahuje), ne „proč“ dělají to, co dělají – nezajímá mě „proč“, „kvůli čemu“ si např. ptáci staví svá hnízda, ale pouhý fakt, že tak činí a pokud možno schopnost do celého procesu aktivně zasáhnout a předjímat výsledky své intervence.

Myslet metodicky, vědět o „čem je řeč“ (soud se děje v jazyce), umět jasně vyslovit to, co je důležité a nepochybné, je cestou ke spáse. Řeč a rozum jsou tedy schopnostmi, které činí *res cogitans* tím, čím je.¹¹⁵ Prvním pravidlem, která nás má z bludných sylogistických hrátek vyvést, je zaměření rozumu na to, co je snadno nahlédnutelné – jistota *mnou* evidované věci je pro mě důležitější než její ukotvenost a místo v řádu bytí – vědění je pro mě jistotou určitého poznatku, ne jeho význam v celkovosti světa. To, co se rozumu dává jako evidentní, musí být pravdivé a prosto pochybností. Poznání toho, co je jednoduché a banální, je, paradoxně, nejdůležitější.

K poznání věcí dospíváme dvojím způsobem: zkušeností (*experientia*) a dedukcí (*deductio*).¹¹⁶ Poznání ze zkušenosti může být klamné, dedukce, tj. čisté vyvozování jedné věci z druhé¹¹⁷, je přístupna každému člověku, jako rozumné bytosti (ani člověk mdlého rozumu nemůže vyvozovat chybně). Možnost omylu se tedy skrývá v nedostatečné zkušenosti s věcí – dedukce dochází k chybným závěrům jedině tehdy, kdy jsou předpoklady (vyplývající ze zkušenosti) špatně stanoveny. Omyl vzniká tam, kde se člověk věcí nechá ovlivnit v příliš velké míře; zdrojem omylu je nedostatečný odstup od věci (tj. přehnaná afektivita). Zkušenost je tak bytostně afektivní, zakouším-li, nechávám se světem unášet. Teprve dedukce stanoví od světa jistý odstup. Afekt na mě doléhá, je bezprostřední, vyžaduje nějakou reakci, přičemž tato reakce není vždy kontrolovatelná. Až dedukce je dostatečnou

¹¹⁴ Spaemann R.: Účelnost jako filosofický problém, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2004, str. 103.

¹¹⁵ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 42.

¹¹⁶ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2000, str. 17.

¹¹⁷ Descartesova dedukce tedy nepředstavuje klasické pojetí dedukce, kdy v poznávání postupují od obecnějšího k jednotlivému. (pozn. autora)

zkušeností – je více racionální a kontrolovatelná. K omylu dochází tehdy, nechávám-li se věcmi příliš unést a díky jejich afektivitě je nepoznávám dostatečně. Afektivita, tj. smyslovost, člověka odvádí od sebe sama, znesnadňuje mu realizovat se v souladu se svou bytností, tj. s rozumem. I dedukce může vést k omylu – ten nastává tehdy, soudím-li příliš chvatně. Avšak v dedukci, jako v následování jistých pravidel vyvozování, se mýlit nemohu.

Experientia je tedy pro Descartesa výrazem neúplného lidství – afektivně se nechová „dospělý“ člověk, který je seznámen s metodou, která poskytuje jisté poznání, ale „dítě“, které zůstalo zajato v říši smyslovosti. *Experientia* je vždy zkušeností se světem, je fundována smyslovostí a odkazuje spíše k tělu (*res extensa*) než k rozumu (*res cogitans*). *Deductio* je naproti tomu postupem podle jistých a jednoduchých pravidel rozumu, v dedukci nelze chybovat, neboť je jen postupem dle jistých pravidel (tedy buď se pravidel držím a dedukuji nebo se jich nedržím a dedukci neprovádím) a odchýlím-li se od náležitě prováděné dedukce, přibližuji se k možnosti omylu. Možnost omylu je skryta v lidské schopnosti volit – mohu chtít poznávat afektivně a o dedukci se vůbec nezajímat – možnost omylu se skrývá ve svobodné vůli, která se prostírá daleko za hranice rozumu. K omylu dochází tehdy, dopřávám-li vůli *takovou rozlehlost, aby se týkala i toho, co nechápu...*¹¹⁸ *Deductio* je čistě rozumovou činností (odkazuje tedy k *res cogitans*), je prosta vší afektivity. Dedukce je jednou ze základních schopností člověka jako ducha (*res cogitans*), je spjata se schopností myslet (atribut substance myslící), ne s kogitačními mody (vnímání, chtění atd.), které představují určité změny v myslící substancii.¹¹⁹ Proto může být dedukce *čistě* rozumovou schopností, zbavenou spojitosti s afektivitou.

Výhoda matematiky a geometrie spočívá v tom, že se obě vědy zabývají natolik čistými jsoucny, že zkušenost s nimi je naprosto nepochybná.¹²⁰ Dále vše spočívá na dedukci, která se mýlit nemůže (mýlit se při dedukci je pro Descartesa znakem nelidskosti). Matematika a geometrie jsou nejjednoduššími vědami v tom smyslu, že jejich jsoucna jsou naprosto evidentní – nahlédnout je může každý hlupák. Čistota matematických jsoucen jim zajišťuje vyjasnitelnost – jakkoli se mohu při počítání zmýlit, vždy lze předchozí postup ve výpočtu lehce nahlédnout. Jistota a určitá lehkost matematicko-geometrické evidence by měla stát v základu všech věd – jen díky takto lehce nahlédnutelným poznatkům lze vybudovat něco trvalého.¹²¹

¹¹⁸ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2003, str.55.

¹¹⁹ Descartes R.: *Principy filosofie*, Praha, nakl. Filosofia, 1998, str. 55.

¹²⁰ Descartes R.: *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2000, str. 17.

¹²¹ Viz také Descartes R.: *Rozprava o metodě*, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 10.

Záměrem druhého Pravidla je redukce poznávaných jsoucn: poznáváno má být to, co je jisté a zřejmě nahlédnutelné. Předměty svého poznávání je tedy třeba tříbit. Druhé Pravidlo je konkretizací Pravidla prvního. Kde první Pravidlo představovalo úvod do universální vědy a tedy do schopnosti vynášet pevné a nepochybné soudy nad vším, s čím se setkáváme, Pravidlo druhé je reduktivní: varuje před marněním času a nabádá k tomu zabývat se pouze omezeným spektrem předmětů, které však díky své universálnosti lze aplikovat na okolní svět. Právě matematika či geometrie svou univerzálností přesahují vědy ostatní – jejich předmětnosti jsou aplikovatelné na kteroukoliv oblast lidského vědění a proto je nutné se těmto vědám věnovat nejvíce. Měly by být ostatním vědám vzorem co do pevnosti svého postoje a metody.

Ve **třetím** Pravidle Descartes podává určitou typologii zkušenosti: první zkušeností je zkušenost nepřímá. Nepřímou zkušenost s něčím máme zprostředkovaně – jde např. o zkušenost, kterou získáváme na základě čtení knih starých autorů. *Neboť mít styky s lidmi jiných století je skoro totéž jako cestovat.*¹²² Výsledkem četby starých autorů může být poučení o tom, co již bylo správně objeveno a uvědomění si toho, co ještě vynalézt zbývá. Nebezpečí se však skrývá v tom, že na nás autor skrze svou knihu přenáší nedostatky či trhliny ve své teoretické práci (nakazí nás svou špatnou metodou); dále se nesmíme nechat oslepit autorovou snahou zalátat všechna slabá místa jeho práce nějakou rádobou důmyslnou argumentací; dále je třeba umět z autorových slov vynést jen to, co je pro nás důležité (právě ty nejpozoruhodnější závěry však bývají zaobalené různými záhadami – jakoby se autor snažil skrýt své přesvědčivé vývody).

Ačkoliv můžeme být schopni zaujmout určitý odstup od starého vědění či umět si z něho vybrat jen to, co je správné, celou starou vědeckou tradici degraduje ta skutečnost, že se různí autoři nejsou schopni shodnout i na těch nejelementárnějších poznacích. Často tedy ani nemusíme k vyvrácení starých domněnek užít svého rozumu, nýbrž stačí dvě či více děl mezi sebou konfrontovat a poznáme, že se jejich protikladné závěry zničí samy.

Nejde také o to jen starou vědu poznávat, je třeba tvořit novou – nestat se jen kompilátorem starých myšlenek, nýbrž umět k problému zaujmout vlastní postoj a na základě tohoto postoje umět o věcech vynášet pravdivé a pevné soudy. *Historií rozumím vše, co již bylo objeveno a je obsaženo v knihách. Vědou pak nauku, jak řešit všechny otázky a zvláště pa objevovat vlastní pílí vše, co v této vědě může být lidským rozumem objeveno.*¹²³

¹²² Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 10.

¹²³ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2000, str. 215-216.

Po nepřímé zkušenosti, vznikající na základě už objevených poznatků, přichází zkušenost přímá. Při autentické zkušenosti s věcmi je třeba se vyhnout předsudkům – ty totiž mohou bezprostřednost (vztah mezi mnou a věcí) zkalit. Poznávám-li předsudečně, vnáším do věcí nereflektované předpoklady, pocházející např. z mého dětství, ze školních let apod. Jasně vidění věci je tak předsudky úplně zničeno.

Ke dvěma pramenům poznání (dedukce a zkušenost), nalezených v předchozím Pravidle, přibývá ve třetím Pravidle ještě výsostný typ zkušenosti - intuice - ta není nástrojem smyslů k poznávání věcí: to, co smysly podávají je proměnlivé, navíc neumožňují bezprostřední zkušenost mezi poznávajícím a poznávaným (jsou jen prostředníkem). Pomocí smyslů vnímáme ideje věcí, nelze však považovat to, co ideje prezentují, za adekvátní věcem samým. Stejně tak nemá v Descartesově intuici místo představivost, neboť i ta je vázána na nespolehlivé smysly. Intuice, kterou má Descartes na mysli, je intuice racionální: jde o naprosto jisté a zřejmé duševní nahlédnutí – takové, že nezbyvá žádná pochybnost o tom, co duch právě eviduje. *Intuicí rozumím nikoli proměnlivou spolehlivost smyslů či klamný soud špatně sestavující představivosti, nýbrž chápání čisté a pozorné mysli, které je natolik snadné a rozlišené, že naprosto nezbyvá žádná pochybnost o tom, co chápeme....*¹²⁴ Takováto intuice je kritériem sebe samé – je něčím co je iniciováno sebou samým a co je posuzováno podle sebe. Takováto intuice stojí v příkrém protikladu k afektivitě – vylučuje poddávání se světu a animálnosti, která nakonec často vede k nepravdivému či jen pravděpodobnému soudu. Zkušenost (plynoucí z afektivního postoje) se může stát základem běžné orientace ve světě, k teorii však nestačí.

Intuitivní operace se vztahují k nejjednodušším (ne však k nejprimitivnějším) a bezprostředním věcem - proto jsou jistější než dedukce, které spočívají v řetězení intuitivně nahlédnutých poznatků (ikdyž i při dedukci je téměř nemožno chybovat). Intuice se stává pevným východiskem dalších poznatků – stavět se dá jen na tom, co je pevné. Intuice je díky své neproblematičnosti nejvíce bezprostředním způsobem poznávání, je mnohem snadnější a plodnější intuovat jednoduché poznatky, než promýšlet složité spekulace.

Intuitivně nahlédnout lze např. to, že existuji, že myslím. Má existence je v tomto případě jistější než to, „co“ jsem (v aristotelské terminologii esence). Primárně je jistota mé existence důležitější než naprostá obsahová prázdnota této evidence. Myslím sám sebe jako podmínku myšlení něčeho jiného (nějakého myslitelného předmětu). Absence myšlené věci zajišťuje neproblematickou evidenci toho, že existuji, že myslím. Jde zde tedy o převahu

¹²⁴ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 23.

formy nad obsahem. Forma je zde bezprostřední – je produktem sebe samé – je elementární. Takový formální poznatek je nejvíce bezprostředním poznáním. Jeho jedinou charakteristikou je jeho bytí. Na druhou stranu obsahu naznačuje nějakou zprostředkovanost či možnost stupňování, která v intuitivním nahlížení není (buď něco intuuji nebo ne).

Intuitivně lze nahlédnout to, že trojúhelník je ohraničen třemi úsečkami. Zde se jedná o geometrický poznatek, který je nepochybný díky své velké míře abstrakce. Jak již bylo řečeno, matematika i geometrie se zabývají natolik čistými jsoucny (nezkalenými žádnou látkou), že lze jejich závěry snadno evidovat.

Intuice má jistou časovou extenzi: Descartes uvádí příklad, že nestačí např. vědět, že $2+2$ jsou 4 a že $3+1$ taktéž. Je třeba vidět (intuitivně nahlížet), že z obou výpočtů plyne stejný výsledek. Má-li však intuice určitý časový rozsah proč ještě přibírat dedukci? Pomocí dedukce chápeme to, co nutně plyne z věcí, které známe s jistotou – tj. deduktivní operace, čili vyvozování jednoho nutného a jistého poznatku z poznatku jiného (avšak majícího stejnou míru nepochybnosti). Jde o to, že intuitivně nahlédnuté poznatky, tvořící nějaký celek, nemusejí být jako tento celek intuitivně „viděny“ (je jich prostě příliš mnoho) – dobře provedená dedukce (vyvozování) nám připomene to, že jsou všechny intuice spojeny v celek, aniž bych tyto intuice spojené v celek musel provádět znova.

Jde tedy o rozdílné duševní schopnosti, které však patří k sobě: intuice jako nahlédnutí prvních nezpochybnitelných principů a dedukce, která z těchto principů vyvozuje neméně jisté závěry. Intuice je náhled, dedukce je posloupanost náhledů. U intuice se nemusím ptát „proč?“ se takto děje, u dedukce ano. Intuice je také kratšího časového rozsahu, dedukce však může na pomoc povolat paměť. Intuice a dedukce jsou jedinými spolehlivými cestami k jistému vědění a snad jen zjevené náboženství může mít vyšší status než tyto jistoty.

Ve **čtvrtém** Pravidle dochází Descartes k explicitnímu vyjádření ideje *mathesis universalis*. Všechny dosavadní vědy vedou do slepé uličky, tvrdí Descartes. Neptají se po jistotě, jako „vzteklí psi“ se tyto vědy ženou za svou kořistí (předmětem), nalezených předmětností se bezhlavě zmocní, což vyústí v to, že nejsou schopny učinit se svým předmětem nic jiného, než ho popsat či nějak zařadit mezi předměty podobného charakteru. Je jen věcí náhody, zda tyto vědy naleznou něco užitečného. Tento nedostatek věd musí být napraven tím, že budou založeny metodicky. Co ale Descartes rozumí metodou? *Metodou pak rozumím jistá a snadná pravidla, která když kdokoli přesně dodržuje, nikdy nezamění nic nepravdivého za pravdivé, a bez zbytečného namáhání myslí stále postupně rozšiřuje své*

*vědění a tak dospívá k pravdivému poznání všeho, co bude schopen pojmut.*¹²⁵ Jde o to přijmout ona základní pravidla metody, které Descartes popisuje ve své Rozpravě: poznávání má být jasné a rozlišené (nesmíšené), co nejvíce elementarizované a redukované na nejjednodušší výroky (tak aby **vše** bylo snadno intuovatelné), jednotlivé poznatky mají být náležitě řazeny tak, aby se postupovalo od jednodušších ke složitějším a dále je třeba v zájmu přehlednosti činit úplné výčty věcí.¹²⁶

U Aristotéla metoda spočívá ve způsobu výkladu nějaké vědy. Matematické vědy svůj předmět vykládají stroze, neuvádějí různých příkladů, kdežto vědy praktické se bez příkladu asi neobejdou.¹²⁷ Metoda je tedy orientována věcmi, které vykládá – je vůči věcem pasivní a nechá se jimi měnit.

Descartesova metoda předchází věcem stejně tak jako je předchází vědy. Metoda ve vědeckém myšlení sleduje „řád důvodů a přirozeností“, ne řád věcí.¹²⁸ Metoda je vlastně rozumem z prvního Pravidla: metoda osvětluje věci, činí je teprve viditelnými, přitom osvětluje jen ty ohledy věcí, které se jí právě hodí. Světlo tak rozhoduje o tom, jak se mi věc bude jevit. Postupovat metodicky znamená nenechat se strhnout přehnanou afektivitou, zajistit si vůči věci svou pozici a postupovat v souladu s metodou, kterou si rozum ukládá.

Metoda ukazuje jak správným způsobem používat intuice a dedukce. Metoda nás nenechá upadnout do chyby, jež je opakem pravdy, tj. nenechá nás domnívat se že nahlížíme něco jiného než je intuici dáváno. Samotné intuici a dedukci však neučí, neboť jde o tak snadné myšlenkové operace, že si je i člověk mdlého intelektu rychle osvojí. Metoda vede rozum – nenechá ho bloudit v temnotách noci, nenechá ho sejít z cesty. A pakliže člověk „nezamění nic pravdivého za nepravdivé“ (užívá metody), „dospěje k poznání všech věcí“.

Metoda je pro Descartesa něčím přirozeně lidským – nejde tudíž o nějaký převratný objev. Patří do řádu lidské přirozenosti, je „pouhým“ plodem přirozeného světla rozumu. Lidská mysl tak obsahuje jistá „semena poznání“ (tzv. jednoduché přirozenosti)¹²⁹, která

¹²⁵ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 29.

¹²⁶ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 17.

¹²⁷ Aristotelés: Metafyzika, Praha, nakl. Rezek, 2003, kniha druhá, str. 74.

¹²⁸ Metoda sleduje to, co je poznatelné *námi*, co je pro nás důležité, ne to, co je důležité z hlediska veškerenstva. Tedy opět značně novověký rys. (pozn. autora)

¹²⁹ Je třeba nemyslet tato „semena poznání“ jako aktuální – v člověku existují spíše v potenci, tzn., že se člověk na jejich plodech musí nějak přičinit. Opatrně řečeno představují „semena poznání“ možnost apriorní zkušenosti a garantují objektivní platnost lidských soudů pomocí teoretické filosofie. (pozn. autora)

dávají plody i tehdy, jsou-li tlumena protichůdnými zájmy.¹³⁰ Lidská mysl tak obsahuje cosi božského, obsahuje spontaneitu, tj. možnost „být ze sebe“. Descartes je přesvědčen, že metodu našli již staří geometrové či matematici, neodkázali ji však svým potomkům, neboť si jejím užíváním nebyli pravděpodobně ani vědomi. Staří geometři užívali jakési analýzy – tj. metody vědeckého objevu, která řešení nějakého problému předpokládá, postupuje od něj ke stále jednodušším věcem, až nakonec dospěje k něčemu známému. Právě geometrie a matematika se nejsnázeji drží „přirozeného světla rozumu“, neboť předmětem jejich zájmu jsou ta nejjednodušší jsoucna.

„Přirozené světlo rozumu“ neřeší jen neužitečné úlohy různých počtářů a geometrů. Semena poznání (tj. metoda) mají vést k takovému založení věd, které bude plodit jen nepochybné a jisté závěry (tak jak je plodí matematika či geometrie). Nematematické vědy musí dosáhnout stejné míry jistoty jako vědy matematické. Tomuto účelu Descartovi neslouží matematika sama, nýbrž její vnitřní možnost – její esence. Klíčem k úspěchu ve všech vědách je vnitřní možnost matematiky. Matematika jako věda dosáhne své završenosti tehdy, když bude moci být aplikovatelná na ostatní vědy a když se pomocí takovéto modifikace vnitřní možnosti matematiky dosáhne v nematematických vědách stejně jistého poznání jako ve vědách matematických. Dosavadní matematika je totiž pro Descartesa spíše „jen“ počtářstvím.¹³¹

Snadno nahlédneme, že Descartesovi vůbec nejde o matematiku či její zdokonalování, nýbrž o konstituci úplně nové vědy, která užívá čísel a obrazců spíše jako zástěrek či rouch¹³² a která povede rozum po těch nejschůdnějších stezkách. Zabývání se různými výpočty jen pro tyto výpočty samé je pro Descartesa ztrátou času.

Co lze z matematiky vytěžit, použít tak na další vědy a dosáhnout v nich absolutní jistoty? Přechod od obyčejné matematiky k *mathesis universalis*, tj. obecné matematice spočívá v abstraktnění současné matematiky: lze snadno vidět, že se matematika, potažmo geometrie zabývá určitými uspořádáními či mírou. Podle Descartesa je lhostejné, zda se má takto zobecněná matematika zabývat mírou čísel, stran či jiných věcí. Důležité je, že tento rys matematiky lze aplikovat na všechny věci kolem nás, o všem lze mluvit v řádu poměrů či různých konfigurací, které jsou matematicky vyjádřitelné. Předpokladem matematizace je redukce přírody na pouhou *res extensa*, na rozlehlost o třech rozměrech. Obecná matematika

¹³⁰ Protichůdné zájmy zde vytvářejí naši vychovatelé či tradice – tedy ti, kteří brání rozumu „postavit se na své nohy“. (pozn. autora)

¹³¹ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2000, str. 33.

¹³² Roucho, které zahrnuje pravdu, avšak zároveň ji činí přístupnější tomu, kdo ozdobu roucha pochopí. (pozn. autora)

tedy ostatní vědy předchází, neboť všechny vědecké obory se zabírají věcmi, které existují v různých poměrech a uspořádáních; je naplněním základních pravidel metody, které Descartes později předkládá v Rozpravě.¹³³ *Mathesis universalis* je tudíž fundamentální vědou – vědou, která povede k jistému, matematizovanému vědění.

Netřeba říkat, že šlo o projekt, který se vzdaloval scholasticko-aristotelskému pojetí vědy. Matematizovat lidské poznávání chtěl již o několik let mladší Descartesův současník G. Galilei. Jeho pokus však představoval překážku pro scholastické dělení věd co do druhu jsoucna, které zkoumají.¹³⁴

V **pátém** Pravidle Descartes opět odsuzuje zmatené bloudění lidského ducha v temných zákoutích, neberoucího ohled na jakoukoliv metodu: ostří mysl se má zaměřit na ty nejjednodušší předmětnosti, které mysl dokáže nahlédnout a které budou vodítkem k dalšímu objevování. Bez metody nelze vynášet pevné a jisté soudy, bez metody vše stojí jakoby na vodě. Páté Pravidlo je preludiem pro Pravidlo následující: připravuje prostor pro postulování nového řádu věcí, který není adekvátní řádu poznávaného.¹³⁵

V **šestém** Pravidle se Descartes explicitně vymezuje vůči myšlence kategorií¹³⁶ - Descartes se už neptá po přirozenosti věcí, nezajímá ho „co věc je“, spíše mu jde o to „jak jednu věc dedukovat z věci jiné“. Descartes zde jako východisko odmítá řád bytí a vytváří řád poznání. Nejde mu o nahlédnutí řádu bytí, spíše o konstituci nového řádu poznání, závislého na intuicích a dedukcích lidského ducha, tj. závislého na tom, jak lze jedny věci poznávat z druhých...

*....vše lze roztrždit do jakýchsi řetězců, nikoliv podle toho, nakolik se vztahují k nějakému rodu bytí, tak jako je filosofové rozdělili do kategorií, nýbrž podle toho, nakolik lze jedny poznávat z druhých...*¹³⁷

V prvním odstavci šestého Pravidla je formulován „manifest novověkého ducha“ – je zde vyjádřena potřeba účinného vědění (nejen kontempace), dále nedůvěra vůči tomu, jak se věci samy od sebe dávají, nedůvěra v lidské poznávání a afektivitu apod.

¹³³ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 17.

¹³⁴ Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 23-24.

¹³⁵ V záhlaví Pravidla se píše, že metoda spočívá v uspořádání a rozvržení toho, na co se má mysl zaměřit, tj. metoda klade nový řád. (pozn. autora)

¹³⁶ Otcem kategoriálně pojímaného světa je Aristotelés – kategorie je pro Aristotela tím, co odpovíme, táže-li se někdo na povahu nějakého jsoucna. Představují nejvyšší rody, které o jsoucnu vypovídáme a zároveň představují základní ontologické formy, ve kterých jsoucno spočívá. (pozn. autora)

¹³⁷ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyemh, 2000, str. 45.

Descartes pokračuje...

*Aby to bylo možno provést správně, je třeba nejprve vzít v úvahu, že všechny věci v tom smyslu, jak mohou vyhovovat našemu záměru, lze označit za absolutní nebo relativní, přičemž nehledíme na jejich jednotlivé podstaty, ale porovnáváme je navzájem, aby mohly být poznávány jedny z druhých.*¹³⁸

Descartes tak věci přesazuje ze svých obvyklých kontextů (z řádu bytí) do myšlenkových, intuitivně-deduktivních řetězců, které začínají intuitivně nahlédnutým poznatkem, jež lze pro svou jednoduchost a neproblematičnost nazvat absolutním. Absolutní je to, co má jednoduchou podstatu, co je na něčem jiném nezávislé apod. Na absolutní poznatek se váží poznatky relativní – tedy takové poznatky, které se dají z absolutních poznatků vyvodit (dedukce). Nicméně celé tyto intuitivně-deduktivní řetězce jsou relativní vůči tomu, co tyto řetězce vytváří – tj. vůči absolutnímu rozumu. Je třeba pochopit, že tyto myšlenkové řetězce vůbec neodpovídají řádu bytí, nýbrž jsou závislé na záměrech lidského ducha.

Takovéto jednání vůči jsovcům je u Descartesa výrazem sebenalezní subjektu, jenž podřizuje všechny věci, které poznává, svým záměrům. Jelikož je naším záměrem postupovat v souladu s metodou (a poznávat tak jistě a zřetelně), jsou intuitivně-deduktivní řetězce vztaženy k tomu, kdo metodu provozuje – k lidskému duchu. Ten je vůči řetězcům absolutní – je vůči nim imunní, protože existuje jen v souladu se svou bytností (myšlením). Jestliže člověk „existuje“ metodicky, „je“ tak, že žije jako člověk, přesně podle své podstaty.

Protože jsou všechny články řetězu na sobě závislé, je zřejmé, že i absolutní poznatek (první, snadno intuovatelný) existuje v určité závislosti na člancích relativních, tzn., že i jeho absolutnost je relativní – má smysl jen jako část řetězu. Nad myšlenkové řetězce tedy vyčnívá absolutní a svrchovaný subjekt (absolutní v „absolutním“ slova smyslu), který je strůjcem těchto myšlenkových pochodů. Subjekt činí z absolutních náhledů náhledy relativní – vše záleží na úhlu pohledu ducha a na jeho záměrech – jde zde o to, že co může být z jednoho úhlu pohledu absolutní, z jiného úhlu pohledu může být relativní.¹³⁹

Relativní je vše, co je z subjektu vztaženo – ať už jako část intuitivně-deduktivního řetězení poznatků nese titul „relativního“ či „absolutního“. Něco může být v řetězci poznatků

¹³⁸ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2000, str. 45.

¹³⁹ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyemeh, 2000, str. 47.

absolutní jen tak, že představuje jakýsi počátek řetězce, na kterém jsou ostatní poznatky závislé (ty jsou vůči němu relativní).

Celý řád věcí je tedy značně dynamický a závislý na jediné skutečnosti, která se nemění: na lidském duchu, který je stále stejný, jakýmkoliv věcem se věnuje. V přírodě lze nalézt absolutní a relativní poznatky „samy o sobě“, jejich „absolutnost“ je však vůči konsolidovanému a svrchovaně činnému subjektu (subjekt, který našel sám sebe) pouhou relativitou. Síť vztahů, kterou postuluje aristotelsko-scholastická filosofie (viz Porfyriův strom), je u Descartesa závislá na lidském rozumu, který rozhoduje, podle svých záměrů, které na sobě závislé poznatky využít. Metodický postup ducha tak překopává přirozený řád věcí, rozvrhuje věci tak, jak se mu hodí, buduje uspořádání, které je proměnlivé a dynamické v závislosti na neproměnlivém¹⁴⁰ a stabilním lidském duchu.

Téma prvních šesti Pravidel pro vedení rozumu je tedy ovládáno racionalistickým duchem: v přísném slova smyslu je věda systémem vět, které nevyžadují důkaz, protože jsou evidentní (Descartesův *intuitus*) nebo z evidentního poznání vyvoditelné (*deductio*). Důraz na intuitivně-deduktivní poznání vylučuje z vědeckého diskursu hypotetické věty: rozsah vědění je tak omezen na vědění dokonalé a nepochybné. Navíc tento racionalistický duch předpokládá, že jsou všechny vědy součástí jedné velké, všezahrnující a universální vědy, která ačkoliv se zabývá „pouze“ řádem a mírou věcí,¹⁴¹ je k lidské orientaci ve světě nezbytná. Řád a míra se stávají předmětem vědy, kterou Descartes nazývá *mathesis universalis*.¹⁴²

Co lze zpochybnit, nemůže být předmětem vědy. Tímto je položen základ pro *metodickou pochybnost*, kterou Descartes formuluje ve svém „dospělém“ spisu, v *Meditacích*. Je zřejmé, že metodická pochybnost není pochybností úplně nad vším, není pochybností nad předpoklady našeho poznání, je pochybností především nad korespondencí mezi idejemi a věcmi a mezi nenázornými pojmy a objekty, které reprezentují.¹⁴³ Lze tedy pochybovat nad tím, že např. naše představy (ideje) odpovídajícím způsobem zobrazují své objekty – o této pochybnosti svědčí možnost smyslových klamů. To, co v přirozeném postoji označujeme jako „skutečné“ jsou možná jen obsahy našich představ, kterým neodpovídá nic ve světě. Tam, kde

¹⁴⁰ Neboť lidská moudrost je stále jedna a tatáž, jakkoli mnohým rozličným předmětům se věnuje... Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 9.

¹⁴¹ Ideální vědou se tak stává matematika či geometrie. (pozn. autora)

¹⁴² Röd W.: Novověká filosofie, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 80.

¹⁴³ Röd W.: Novověká filosofie, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 94.

metodická pochybnost zahrnuje i matematické koncepty, se jedná o pochybnost nového řádu: dokonce i věta typu „Čtýřúhelník má čtyři strany.“, přestože je snadno evidovatelná, může být na základě možnosti činnosti nějakého klamatele zpochybněna. Takže ani naše rozlišené a jasné ideje např. trojúhelníka nemusí odpovídat žádným inteligibilním objektům. Matematika by se tak stala snem.¹⁴⁴

Ačkoliv už v *Pravidlech* Descartes pochyboval nad pravdivostí svědectví smyslovosti, v *Meditacích* jde o pochybnost daleko radikálnější, protože je do ní zahrnuta matematika i geometrie. Privilegované místo, které matematika díky své míře jistoty v *Pravidlech* měla, je Descartesovou novou metafyzikou uvedeno v pochybnost.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Röd W.: Novověká filosofie, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001, str. 95.

¹⁴⁵ The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 35.

Meditace

Meditace jsou Descartesovým nejvyspělejším dílem. V nich Descartes formuluje své fundamentální principy a na základě právě tohoto díla bývá zdůrazňováno, možná někdy až příliš unáhleně¹⁴⁶, jak racionalistickým myslitelem Descartes byl. Odráží se v nich témata, která Descartesa provázela celý život: snaha o nalezení kritéria jasného a rozlišeného poznání na jehož základě lze vybudovat vědu, důraz na to, aby tato kritéria byla založena v člověku samém apod. Budu se zde zabývat hlavně I. až III. *Meditací*, které představují jakési jádro Descartesova filosofování, od kterého se odvíjí vše ostatní. Pro náš účel je také zvláště důležité si všimnout, jaký postup ve svém meditování filosof volí: nejprve nalézá sám sebe jako první nepochybnitelný bod, poté nalézá Boha, který, jak se ukáže, hraje v celém systému nezanedbatelnou roli. Až poté, co se filosof nalezne a co odhalí existenci boží, může ze svého nitra vystoupit směrem k *res extensa* – k rozprostraněnému světu a materiálním věcem. Tento popis je samozřejmě velmi hrubý a uvidíme, že není neproblematický. Základní intence raně novověkého myšlení jsou v něm ale zřejmé: poznání začíná nějakým způsobem vždy u mě, jako poznávajícího, osoba meditátora se v jeho postupu vždy nějak objevuje, neboť je to právě on, kdo poznává či medituje.

První Descartesova meditace začíná myšlenkou radikální pochybnosti: vědy musí stát na nepochybných základech. Je proto třeba zavrhnout vše pochybné, co se člověk kdy naučil a vše v co kdy věřil. Pochybnosti je podrobena smyslová zkušenost, která člověka utvrzuje v existenci vnějšího světa. Sám svět, ale i výsledky všech věd (i matematiky) musí být uvedeny v pochybnost, neboť je možné, že se člověku celá skutečnost jen zdá (sny mohou být stejně barvitě jako každodenní realita). Někaký zlomyslný démon člověka stále klame tím, že ho utvrzuje v existenci celého univerza; je tedy třeba se nenechat touto mocností přesvědčit o nepochybnosti veškerenstva a vést svůj rozum tak, aby odhalil nepochybné pravdy.....

První meditace představuje negaci, z které se však postupně vyvine pozitivita. Je především nesmyslné věřit něčemu, co nás klame (smysly) – právě o tom vypovídá argument souvislého snu, ve kterém Descartes dokazuje tu skutečnost, že si vědomí je vědomo nejprve svých obrazů (idejí), až později objektivního světa. Pro Descartesa tak neexistuje smyslově zakusitelné, nýbrž jen idea smyslově zakusitelného – tento rozdíl je odhalen zaujetím

¹⁴⁶ Susan James ve své knize mluví o tom, že příliš velký důraz na racionální stránku Descartesovy filosofie vytváří jen omezenou interpretaci Descartesova díla. Takový jednostranný přístup klade důraz především na Descartesův dualismus a tudíž na zdánlivě nepřekročitelnou hranici mezi duší a tělem. *Vášeň duše*, Descartesovo poslední dílo, však ukazuje, že hranice mezi tělem a duší není nikterak nezdolatelná, neboť jsou to právě vášně, které tuto hranici naprosto ignorují, objevujíce se jednou v těle, jednou v duši. Viz James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 106. (pozn. autora)

teoretického postoje, který se existenci věcí postulovat nesnaží, naopak, odhaluje to, že se stýkáme jen s idejemi. Argument souvislého snu tedy představuje zpochybnění kompetence lidské smyslovosti.

Bdění, čili přirozený postoj, je metafyzickým snem, ze kterého se potřebujeme probudit. Jediné, co ze světa zbývá poté, co se Descartes „probudí z bdění“, jsou základní charakteristiky jsoucna: rozlehlost, pohyb, tvar apod. Svět je tak destruován a jediné co mu zůstává je tvar, rozlehlost či pohyb.

Avšak je také možné, že byl člověk stvořen bohem jako bytost chybná: je možné se mýlit i v tom, že jsou věci rozlehlé, že mají tvar nebo že dvě a dvě jsou čtyři. Takový bůh může simulovat celou realitu. Lidská náchylnost k omylům je s boží dobrotou a velikostí slučitelná: člověk žijící ve snu (v přirozeném postoji) může klidně prožít spokojený a vzrušující život. Je však pravděpodobné, že bůh nechtěl, aby byl člověk neustále klamán¹⁴⁷.

Descartesova argumentace dále pokračuje postavou zlomyslného démona¹⁴⁸, která slouží k rehabilitaci vlastní racionality: démon sice dokáže člověka odříznout od světa, umí do něj vpouštět klamavá smyslová data, není však schopen eliminovat základní logické operace lidského ducha (Descartes ještě v první meditaci nedochází k explicitnímu vymezení vlastní racionality, implicitně je však tato myšlenka v první meditaci přítomna).

V první Descartesově *Meditaci* lze také vidět téma, na které Descartes narazil již v *Pravidlech*, a které je pro náš úkol pochopit základní intence raně novověkého filosofování zvláště důležité: je jím myšlenka jednoduchých přirozeností či podstat¹⁴⁹. Právě odkaz první Meditace k jednoduchým přirozenostem zajišťuje určitou kontinuitu mezi Descartesovým mladickým spisem (*Pravidla*) a mezi jeho vrcholným metafyzickým dílem. Je to právě tato doktrína, která Descartesa klade na počátek epistemologické revoluce. Podle J.-L. Mariona nejsou jednoduché přirozenosti ani jednoduché, ani přirozené: nejsou přirozené proto, že odkazují k přirozenosti věci samotné, ale proto, že jsou nám lépe známé – jsou takové, že je rozum dokáže lépe pochopit.¹⁵⁰ Jak Descartes říká: „*Za prvé tedy prohlašujeme, že na jednotlivé věci je třeba pohlížet v řádu našeho poznání jinak, než kdybychom o nich hovořili tak, jak skutečně existují.*“¹⁵¹ Taková přirozenost je nutně produktem lidské mysli, ne

¹⁴⁷ Zde se jedná o anticipaci pozdějšího Descartesova argumentu, kde Bůh garantuje existenci objektivního světa. (pozn. autora)

¹⁴⁸ Zlomyslný démon není Bohem, protože pojem Boha (tj. nanejvýše dokonalého jsoucna) nemůže zahrnovat potřebu klamat. (pozn. autora)

¹⁴⁹ Descartes R.: *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha, nakl. Oikoyemh, 2000, str. 105. a dále

¹⁵⁰ *The Cambridge companion to Descartes*, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 115.

¹⁵¹ Descartes R.: *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha, nakl. Oikoyemh, 2000, str. 105.

produktem „sebe sama“. Je přirozená do té doby, dokud ji můžeme snadno evidovat. Jednoduchost přirozenosti je opět jednoduchá jen relativně: jednoduché pro mysl je to, co snadno nahlédne. Simplicita je zde epistemologickou položkou (jednoduchost pro nás), ne ontologickou (jednoduchost sama pro sebe, která je součástí fysis věci).¹⁵² Jednoduchá věc s ohledem na náš rozum je taková, že ji nelze rozdělit na věci ještě jednodušší. Descartes rozlišuje čistě intelektuální, materiální a obecné jednoduché přirozenosti.¹⁵³ Mezi intelektuální jednoduché přirozenosti patří ty, které intelekt poznává bez přispění tělesného obrazu: např. pochybnost, vůle, poznání atd. Mezi materiální jednoduché přirozenosti patří tvar, rozlehlost, pohyb a jiná určení, která přísluší tělesům. Obecné jednoduché přirozenosti lze přičíst intelektuálním i materiálním přirozenostem: jako např. existenci, jednotu, trvání atd. Mezi obecné jednoduché přirozenosti patří i obecné věty, které slouží ke spojování jiných jednoduchých přirozeností: obecnou větou je např.: „veličiny témuž rovné i navzájem rovný jsou...“ Poznávat dle řádu rozumu (tj. podle jednoduchých přirozeností) znamená poznávat metodicky. Praktické využití jednoduchých přirozeností je v *Pravidlech* čistě vědeckého (matematického) charakteru – Descartes se zde zabývá analytickou geometrií, teoriemi rovnic atd. Descartes zde tedy užívá jen těch přirozeností, které nazval materiálními a které se týkají tvarů, rozlehlostí atd. a obecných přirozeností. Věda v *Pravidlech* je vědou materiálních jednoduchých přirozeností: vědou, kterou rozum vykonává jen za přispění smyslovosti i představivosti (sem patří i matematika!), *Meditace* jsou ale spisem výsostně metafyzickým – pochybnost první *Meditace* víru v existenci materiálních jednoduchých přirozeností ničí a uchyluje se tam, kde smyslovost či představivost nemá co dělat: rozum. Zlomyslný démon se nezastavuje ani před pravdivostí matematiky či geometrie – tedy vědami, které jsou v době *Pravidel* příkladem jistoty a zřejmosti, na které mají být vystavěny i vědy jiné.¹⁵⁴ Jediné, co po metodické pochybnosti první *Meditace* zbývá, je slabá víra v boží dobrotu a důvěra v základní logické operace lidského rozumu.¹⁵⁵ Rozlišení mezi materiálními a intelektuálními jednoduchými přirozenostmi je tedy i hranicí mezi vědami, ke kterým kromě rozumu přispívá i smyslovost a představivost – matematika, fyzika, geometrie atd. a vědami, kde by naopak smyslovost a představivost napáchala dalekosáhlé škody – metafyzika.¹⁵⁶ V době první *Meditace* tedy padá i Descartesův ideál jednotné vědy – *mathesis universalis* – která se

¹⁵² The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 116.

¹⁵³ Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 107.

¹⁵⁴ Descartes R.: *Meditace o první filosofii*. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 25-26.

¹⁵⁵ Kde tedy metodická pochybnost eliminuje materiální jednoduché přirozenost, čistě intelektuální přirozenosti ve formě základních logických operací přežívají. (pozn. autora)

¹⁵⁶ The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 117.

zabývá mírou a řádem věcí. Metafyzika tedy všechny vědy spočívající na materiálních jednoduchých přirozenostech překračuje, což by tedy znamenalo, že Pravidla trpí absencí metafyziky ačkoliv se v nich Descartes o intelektuálních jednoduchých přirozenostech zmiňuje. Implicitně je však metafyzika v *Pravidlech* přítomna (nehledě na to, že v jistém ohledu rozum rozhoduje o ontologickém statutu věcí¹⁵⁷): třetí Pravidlo např. obsahuje zárodek cogito argumentu: „...každý člověk může svým duchem bezprostředně nahlížet, že existuje...“¹⁵⁸ Descartes zde spojuje intelektuální jednoduchou přirozenost (myšlení) s přirozeností obecnou (existence).

Metodická pochybnost první Meditace tedy útočí na materiální jednoduché přirozenosti: „*Jak ale vím, že neučinil tak, aby nebyla vůbec žádná země, žádné nebe, žádná věc rozlehlá, žádný tvar, žádné rozměry, žádné místo.....?*“¹⁵⁹ Svět míry a řádu, svět *mathesis universalis* se tak zmítá ve smrtelných křečích, jsouce napadnut nezměrnou pochybností. Je překonán jinou vědou – metafyzikou – která ve svém purismu odmítá smyslová či jinak klamavá data.¹⁶⁰ Rehabilitace materiálních jednoduchých přirozeností nastává až v páté Meditaci, kde Descartes dokazuje to, že materiální věci existují. „*Rozlišeně si představuji velikost....rozlehlost....nějaká trvání...*“¹⁶¹ S pátou Meditací tedy ožívá i Descartesův projekt *mathesis universalis*, protože garantuje existenci materiálních jednoduchých přirozeností, na kterých univerzální věda stavěla.¹⁶² Co se týče intelektuálních jednoduchých přirozeností, ty jsou zkoumány především v druhé Meditaci, kde dostávají jistou ontologickou funkci (v *Pravidlech* tomu tak nebylo). „*A co tedy jsem? Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící...*“¹⁶³ Tyto intelektuální jednoduché přirozenosti jsou také člověku nejbližší, jsou však také vstupenkou do metafyzické říše. V hierarchii jednoduchých přirozeností jsou nejvýše proto, že Descartes v první Meditaci materiální jednoduché přirozenosti zrušil a v druhé Meditaci ustanovil přirozenosti intelektuální, které později díky svému výsostnému postavení rehabilitují i přirozenosti materiální. Obecné jednoduché přirozenosti v druhé Meditaci zase pomáhají ustanovit

¹⁵⁷ Descartes samozřejmě není tak bláhový, aby si myslel, že rozum věci nějak vytváří. Jde spíše o to, že si již netáže po bytí nějaké věci, ale spíše po bytí mnou poznávaného jsoucna. (pozn. autora)

¹⁵⁸ Descartes R.: *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 23.

¹⁵⁹ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 25.

¹⁶⁰ Descartes v první Meditaci implicitně nepochybuje nad tím, že pochybuje, že provádí jisté myšlenkové operace. Jinou kapitolou je existence Boha – tj. metafyzického objektu par excellence. (pozn. autora)

¹⁶¹ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 59.

¹⁶² *The Cambridge companion to Descartes*, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 125.

¹⁶³ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 30.

spojitost mezi myšlením (intelektuální přirozenost) a existencí (obecná přirozenost) toho, kdo myslí. Intelektuální jednoduché přirozenosti ukazují svou převahu nad ostatními přirozenostmi i na známém příkladu s voskem: je to právě rozum, který svou schopností poznat něco rozlehlého, tvárného apod., zakládá poznatek vosku. Takže na konci druhé Meditace vítězí na celé čáře intelektuální jednoduché přirozenosti, neboť jsou to ony, které přežily metodickou pochybnost, a kterých si je mysl vědoma nejdříve.¹⁶⁴

Jsme nyní v pozici, že vidíme jak jsou všechny jednoduché přirozenosti podřízeny lidskému duchu: nejen že duch rozhoduje co takovou přirozeností vůbec je (je jí to, co dokáže jistě a rozlišeně pojmut), nýbrž je to opět on, kdo tyto jednoduché přirozenosti hierarchizuje. Duch v sobě obsahuje všechny jednoduché přirozenosti.

Ovšem jaké místo v tomto systému zaujímá Bůh, když Descartes tvrdí, že jeho ideu si jeho mysl nemohla vyplodit sama?¹⁶⁵ Bohem Descartes rozumí „*nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substancí, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného, co existuje...*“¹⁶⁶ Avšak jednoduché přirozenosti, již ze své podstaty, musí být lidskému rozumu srozumitelné. A něco tak nezměrného, jako je Bůh, nedokáže konečný a omezený lidský rozum pochopit. Bůh se nachází mimo lidské možnosti, mimo *mathesis universalis* (ježto překračuje všechny jednoduché přirozenosti), vstupuje do oblastí, která je přístupna jen skrze metafyzické spekulace.¹⁶⁷ Avšak ani Bůh zcela neuniká jednoduchým přirozenostem, neboť i on myslí. Jsou mu tedy vlastní intelektuální jednoduché přirozenosti.¹⁶⁸ Je zde však jeden aspekt, který Boha definitivně omezí na nepoznatelné jsoouco: protože se *mathesis universalis*, tj. metodicky budovaná věda založená na přirozeném světle rozumu, zajímá o řád a míru věcí, které lze nejlépe využít u záležitostí týkajících se materiálních jednoduchých přirozeností (rozlehlost, tvar...), vymyká se jejímu zájmu jsoouco, které překračuje všechny materiální jednoduché přirozenosti: Bůh. Bůh vzdoruje vší měřitelnosti a tak se nemůže stát předmětem vědy o míře a řádu, ale spekulativní vědy, pohybující se v metafyzických hladinách. Opět se tedy rozevírá propast mezi *mathesis universalis* a metafyzikou, ačkoliv *Pravidla* se svého metafyzického aspektu, jak již bylo řečeno, nezbavují. Jak *Meditace*, tak *Pravidla* se zabývají jednoduchými přirozenostmi a jejich spojováním. Navíc *Meditace* i *Pravidla* se snaží věci uspořádat tak, jak je duchu nejlépe

¹⁶⁴ The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 129.

¹⁶⁵ Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 44.

¹⁶⁶ Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 44.

¹⁶⁷ The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 132.

¹⁶⁸ The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992, str. 133.

zřejmé: na počátku stojí vždy lidská mysl. Avšak *Meditace* také hájí prvenství metafyziky jako čistě racionální vědy, jako vědy, která poskytuje základy všemu dalšímu a která ze sebe vylučuje vše, co se týká materiálních jednoduchých přirozeností. Proto se projekt *mathesis universalis*, tedy obecné či univerzální vědy, začíná hroutit.

Potud jsem chtěl ukázat, že i ve svém nejvypělejších díle se Descartes nezpronevěřil své celoživotní snaze – snaze vybudovat vědu založenou na racionální evidenci sebe samého. V *Meditacích* však *mathesis universalis* dochází dech: základy každé vědy jsou v metafyzice, jejíž podstata však uniká některým jednoduchým přirozenostem. Sny o jednotě věd jsou tak pryč. Nyní se však podívejme na tradičnější výklad *Meditací*, který již tak neakcentuje kontinuitu mezi *Meditacemi* a *Pravidly*.

Je třeba vidět že tam, kde Descartesem cloumala velká pochybnost téměř nade vším, šlo vždy o pochybnost metodickou: Descartes pochybuje proto, aby později mohl svou pochybnost s úlevou odvrhnout.¹⁶⁹ Pouze to, co přežije metodickou pochybnost, může představovat základ vědy.¹⁷⁰

Po radikální pochybnosti dostává punc jistoty jen to, že nic není jisté, jinou absolutní jistotou je to, že jsem něco. „Já jsem, já existuji.“ Jsem myslící bytost – toto určení patří k mé podstatě (např. existence samotné tělesné schránky, tedy nějaké rozprostraněné věci, která je hýbána duchem, je radikální skepsí popřena). Svou podstatu si nelze představit, neboť představovat si znamená ponořit se do tvaru hmotné věci. Jsem tedy jen myslící věc, která pochybuje, poznává, soudí, představuje si apod. Ačkoliv tyto duchovní aktivity patří k mé podstatě a měly by tedy být zřejmé a jasné, je mnohem snazší nechat se unést věcmi smyslovými, tedy věcmi velice pochybnými. Na příkladu s voskem Descartes ukazuje, jak do našeho poznání intervenuje rozum: věc (vosk) nepoznám skrze smysly (vosk se u ohně rozteče a úplně tak změní svůj tvar), ani pomocí představivosti (ta není schopna obsáhnout možnosti změn tvaru, které vosk má). Podstatu konkrétní věci (vosku) odhalím pomocí duševního nahlédnutí, jedině usuzovací schopnost daná mému duchu odkryje věc samu. Z procesu poznávání lze usuzovat na existenci poznávajícího – poznávané se bez poznávajícího neobejde a proto tedy jsem. Díky poznávání dokáží lépe poznat i svého ducha; nyní už vím, že není ničeho snadnějšího a jasnějšího než poznání svého vlastního ducha.....

Na základě činnosti démona se Descartes obrací k sobě samému. Nahlíží sebe sama, je si sám sebou jist. Věta „Já jsem, já existuji.“ je nutně pravdivá, kdykoliv ji vynáším – je garancí kompetence lidské racionality a logiky. Existence je stvrzena myšlením neboť věta:

¹⁶⁹ Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 34.

¹⁷⁰ Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947, str. 14.

„*Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoliv ji pronesu nebo pojmu myslí.*“¹⁷¹ Procesualita myšlení, má angažovanost na této aktivitě, je garantem mé existence. Výpověď je i specifickým ontologickým odkrytím – nahlíží specifický způsob bytí, který je určen činnostně, tzn. sebekladením. Intuitivně nahlížím, že existuji, že myslím. Má existence je v tomto případě jistější než to, „co“ jsem (v aristotelské terminologii esence). Primárně je jistota mé existence důležitější než naprostá obsahová prázdnota této evidence. Myslím sám sebe jako podmínku myšlení něčeho jiného (nějakého myslitelného předmětu). Absence myšlené věci zajišťuje neproblematickou evidenci toho, že existuji, že myslím. Jde zde tedy o převahu formy nad obsahem. To, co zde Descartes svou slavnou větou předkládá, není nějaký sylogismus. Má existence není vývodem nějaké větší premisy (např. „vše co myslí existuje“), nýbrž jednoduchým náhledem myslí.¹⁷² Filosof si není nějaké větší premisy vědom, protože když myslí, je si vědom *jen* své existence a svého myšlení, ne nějakých obecných vět. Pouze myšlení potvrzuje mou existenci – nemůžu říci např. „píšu, tedy jsem“, protože se mi může jen zdát, že píšu. Pokud nad něčím jen pochybuji (nad tím, že píšu, že chodím, že plavu...), nutně ze zpochybněné činnosti neplyne, že existuji, pokud však jen nad něčím pochybuji (pochybnost je určitým modem myšlení), je jisté, že existuji. Dokonce ani mentalistické premisy typu „chci, tedy jsem“ nejsou nezpochybnitelné, neboť chtění lze zpochybnit (může se mi jen zdát) a pokud pochybuji nad tím, že něco chci, relevance chtění je narušena, protože pochybnost není modem chtění (myšlení ano).

Vedle této restriktivní interpretace cogito argumentu („myslím, tedy jsem“) se objevuje i výklad volnější, který klade důraz na definici pojmu myšlení u Descartesa. Myšlení je pro Descartesa vše, čeho jsem si vědom.¹⁷³ Když tedy kterákoliv vědomá aktivita zahrnuje myšlení, proč by měl být cogito argument založený výhradně na myšlení (nebo pochybnosti jako druhu myšlení) a ne třeba na chtění? Vědomí je pro Descartesa určitou reflexivní aktivitou a tato aktivita je zahrnuta v každé mentální činnosti (v myšlení, ve smyslovém vnímání, v chtění atd.) A tato reflexivní aktivita nám pomůže usmířit restriktivní a volnou interpretaci cogito argumentu: nelze pochybovat že něco reflektuji, neboť pochybnost nad

¹⁷¹ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 28.

¹⁷² Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 123.

¹⁷³ Cottingham J.: *Descartes*, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 39; James S.: *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, nakl. Oxford university press, 2000, str. 87.

něčím je svým způsobem druhem reflexe. Takže každá mentální činnost nakonec obsahuje jistý druh myšlení, tj. jistou reflexi.¹⁷⁴

Je ale také potřeba zjistit „co“ jsem (esenci). Rozhodně nejsem rozumný živočich, protože podle Descartesa nevím co přesně znamená „živočich“ nebo „rozumný“. Existuji jen jako myšlení, nevím nic o vnějším světě či o svém těle. Jsem myslící věc, přičemž podstatou této věci je ego cogito („já myslím“), jednotlivé kogitační mody (myšlení, souzení atp.) představují akcidence této podstaty. Rozum je tedy substancialitou člověka (nejde o to, že člověk je živočich mající vlastnost uvažovat), člověk je myšlení, čili duch.

Jak ale poznáváme věci (vosk)? Vosk, jako každá věc, má určité vlastnosti – vůni, tvar atd., přičemž oheň tyto vlastnosti ničí. Proč vidím stále týž vosk, když oheň jeho vlastnosti úplně proměnil? Proč vnímám týž vosk, když na mě již působí jiná smyslová data? Descartes dochází k tomu, že vosk nevidím, nýbrž myslím: myslím podstatu věcí, myslím i jejich vlastnosti, myslím možnosti proměny vlastností věci. Musím myslet vosk jako měnící se věc. Důležitější než smyslová data je naše racionalita – ta vlastně samotnou věc ustavuje¹⁷⁵ (bez ní by existovala jen rozmanitost počítku).

Po postulaci existence ego cogito je Descartes solipsistou (zatím!). Jistý jsem si jen svoji substancialitou (rozum), akcidity (souzení, pocity atd.) je třeba ještě dále prozkoumat. Ego cogito je poslední věcí, která zbývá, avšak zároveň i první věcí, ze které je vybudováno vše ostatní – je subjektem.

Jak se takový subjekt vztahuje ke svým idejím? Ideje jsou mi „předhazovány“, přičemž duch konstitucí předhozené věci věc vlastně utváří (má pak pro něj význam). Co není subjektem ustaveno jako věc, jakoby vůbec nebylo. Subjekt nechá vystoupit jen to, co se mu hodí¹⁷⁶. Descartes je tak vynálezcem subjekto-objektového rozvrhu jsoucen, kde na straně subjektu stojí duch, na straně objektu celá realita (ta je k subjektu vztažena) neboť poznávání je vždy relační – potřebuje poznávajícího. V procesu poznání tedy vystupují pouze dva účastníci – já a předmět.¹⁷⁷

Samotné „myslím, tedy jsem“ však k vybudování nové vědy nestačí. Je „pouze“ prvním principem, který ačkoliv je jistý a nepochybný, je i znakem určité neproduktivity a

¹⁷⁴ Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 41.

¹⁷⁵ S takto činným pojetím rozumu se v přednovověké filosofii nesetkáme. (pozn. autora)

¹⁷⁶ Takový přístup ke jsoucnu je značně reduktivní, ale velmi účinný. A to Descartes chce. (pozn. autora)

¹⁷⁷ Takzvaný subjekto-objektový vztah se objevuje již v Pravidlech (konkrétně v Pravidle dvanáctém). Rozum je zde činností, která se staví do cesty trpnosti (předmětům), přičemž ostatní kogitační mody (představivost, smyslovost atd.) ho pouze podporují. Rozum ve své oddělenosti a opozici vůči věcem zajišťuje, že řád poznání je jiný než řád věcí.

strnulosti. Jak lze z tohoto jediného bodu vytvořit nový systém vědění? A lze vůbec tento systém vědění stavět na poznacích tak nepochybných jako je „cogito, ergo sum“? Třebaže Descartes necítí v jistých poznacích téměř jakoukoliv pochybnost¹⁷⁸, chce mít svou vědu čistou od jakéhokoliv náznaku pochybení či omylu. Jeho dalším krokem je dokázat existenci Boha a *protože Bůh je nejvyšším jsoucnem, musí být rovněž nejvyšším dobrem a pravdou, a tudíž je rozporné, aby od něj pocházelo něco, co by kladně směřovalo k nepravdě*.¹⁷⁹ Jinde Descartes píše: „A tak bezpečně vidím, že jistota a pravda všeho vědění závisí výhradně na poznání pravého Boha, takže než jsem ho poznal, nemohl jsem o žádné jiné věci nic vědět dokonale.“¹⁸⁰ Pokud nejsem jedincem, který by byl stvořen tímto nejvyšším Bohem, měl bych sklon k nepravdivým úsudkům. Pokud mě však tento Bůh stvořil, je nutné aby alespoň ty nejelementárnější pravdy¹⁸¹ byly pravdivé, neboť není možné aby mě takto dokonalý Bůh (tedy i ten, který se zdržuje klamu, neboť klam je znakem nedostatku) klamal ve všem. Omezím-li se na jasné a rozlišené poznatky, nemohu, pokud dokážu existenci dobrotivého a dokonalého Boha, chybovat.¹⁸² Poznání Boha¹⁸³ tak ustavuje možnost poznání celého světa.¹⁸⁴

Jeden z Descartesův důkazů boží existence lze nalézt v třetí Meditaci. Občas se tento důkaz nazývá aposteriorním, který jakoby přes viditelné účinky ve světě postupoval podél řetězu příčin těchto účinků až k ultimátní a nevyšší příčině. Descartesův důkaz z třetí Meditace však není důkazem Akvinského, i když i v něm hraje kauzalita ústřední roli. Descartes je totiž ve třetí Meditaci ve fázi, kdy si ještě není jist existencí vnějšího světa (tudíž žádné viditelné účinky) a proto účinky, o kterých mluví, představují účinky, které mají cosi společného s jeho myslí.¹⁸⁵

Na začátku Třetí meditace Descartes provádí něco jako soupis idejí, které vlastní. Ideje jsou vrozené (např. přirozeně vím, co je myšlení) , získané (např. vím, co je slunce) a mnou vytvořené (různé nadpřirozené

¹⁷⁸ Descartes mluví nepatrné či metafyzické pochybnosti, viz Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 37.

¹⁷⁹ Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 125.

¹⁸⁰ Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str.65.

¹⁸¹ Např. jednoduché přirozenosti. (pozn. autora)

¹⁸² Zde do hry přichází onen záluďný „karteziánský kruh“. Neboť jak si mohu být něčím jist (např. cogito, ergo sum) předtím, než takového dokonalého a dobrotivého Boha odhalím? Nebo jak mohu zkonstruovat spolehlivý důkaz boží existence, když jsem existenci dokonalého a tudíž neklamavého Boha ještě neprokázal? (pozn. autora)

¹⁸³ Ačkoliv se stává existence Boha jedním z Descartesových fundamentálních konceptů, které je třeba znát k tomu, aby bylo možno mít jasné a rozlišené poznatky, často také tvrdí, že Bůh je nepoznatelný. Jde o další paradox kartezianismu. Viz. The Cambridge companion to Descartes, str. 174. (pozn. autora)

¹⁸⁴ Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 48.

¹⁸⁵ Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 48.

bytosti). Ideje získané (z vnějšku) nezávisí na mé vůli, není jisté, že je působí vnější věci (při spánku se mi taky zdají různé věci aniž by na mě zvnějšku působily), ani kdyby opravdu pocházely z věcí vnějších, není jisté, zda se jim budou podobat (je např. idea slunce sluncem tak jak jej vidím nebo sluncem astronomických výpočtů?) Vnějšími věcmi, vysílajícími do mě své ideje, si tedy nemohu být jist.

Mezi těmito idejemi nachází i ideu Boha¹⁸⁶, která se stává základní premisou všech Descartesových důkazů existence Boha. Žádný důkaz boží existence nelze zkonstruovat pokud nebudu mít ideu, která koresponduje s významem slova „Bůh“.

Dalším předpokladem Descartesova „aposteriori“ důkazu boží existence je evidentní pravda týkající se toho, že v příčině účinku musí být alespoň tolik reality jako v účinku samém.¹⁸⁷ Tato premisa je připomenutím jednoho z fundamentálních axiomů: z ničeho nic nevzniká.¹⁸⁸ Tato premisa předpokládá, že např. kámen může vzniknout jen z věci, která onu „kamenitost“ nějak obsahuje apod.

Descartes v sobě nachází různé ideje mající různé obsahy předmětné¹⁸⁹ (objektivní) reality a předpokládá, že příčiny těchto idejí musí v sobě obsahovat předmětný obsah ideje formálně.¹⁹⁰ Mám-li tedy ideu Boha, jejíž objektivní realita tvoří akcidenty typu dokonalost, nekonečnost, vševědoucnost atd., musí příčina této ideje v sobě tyto akcidenty obsahovat aktuálně (formálně). Proti takto dokonalé ideji se člověk vymezuje – poznává, že je nedokonalý, protože pochybuje, je něvědoucí atd. Idea Boha mě jaksí předchází – je jedním z konstituentů, který mě vymezuje jako nedokonalou bytost. Dává mi představu o dokonalosti, které nikdy nedosáhnu, ke které ale nějak směřuji a snažím se jí připodobnit.¹⁹¹ Člověk je ale bytostí konečnou a chybnou, proto je zřejmé, že podle výše uvedené premisy nemůže být příčinou ideje Boha, protože ta Boha zobrazuje jako nekonečného, vševědoucího atd. Protože příčina ideje musí v sobě mít alespoň tolik formální

¹⁸⁶ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 44.

¹⁸⁷ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 40.

¹⁸⁸ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 118. Axiomy tohoto typu by Descartes určitě zařadil mezi obecné věty sloužící ke spojování jednoduchých přirozeností. Viz také Descartes R.: *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha, nakl. Oikoymeh, 2000, str. 109.

¹⁸⁹ To, co idea ukazuje, je její předmětná realita. Mám-li ideu Karlštejna, mám idea něčeho rozlehlého, něčeho co má určité rozměry apod. Pokud tedy Descartes hovoří o předmětné (objektivní) realitě ideje, má na mysli obsah této ideje, ne objektivní realitu nezávislou na nás. (pozn. autora)

¹⁹⁰ Formálně zde znamená jako aktuálně – objektivně v dnešním slova smyslu. (pozn. autora)

¹⁹¹ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 47.; *The Cambridge companion to Descartes*, str. 178-179.

reality jako objektivní reality obsažené v ideji samotné, tzn., že příčinou ideje dokonalého jsoucna jménem Bůh může být jen něco takto dokonalého. Ergo, Bůh existuje.¹⁹²

Jiný důkaz boží existence je apriorní – nesleduje řetěz příčin a účinků, ale existenci Boha vyvozuje z pojmu Boha samotného. Jak již bylo řečeno výše, Bůh je pro Descartesa jsoucnem nanejvýše dokonalým. Descartes takto pokračuje: „...myslet Boha (tj. nanejvýš dokonalé jsoucno), jemuž schází existence (tj. jemuž schází nějaká dokonalost), si neodporuje více, než myslet horu, jíž schází svah.“¹⁹³ Boha tedy nelze myslet jinak než jako existujícího. Tento argument stojí na myšlence, že existence představuje dokonalost a pokud bych existenci mezi dokonalostí nezařadil, existence Boha bych tak nevyvodil.¹⁹⁴ Bůh ale obsahuje všechny dokonalosti, takže existuje.¹⁹⁵

Descartesovy důkazy boží existence nejsou samoúčelné – slouží k tomu, aby duch mohl překročit velmi omezenou sféru sebevědomí a ujistit se, že solipsismus již není na místě. „A vypadá to, že už vidím jakousi cestu, jak dojít od tohoto nazírání pravého Boha, v němž jsou skryty všechny poklady věd a moudrosti, k poznání ostatních věcí.“¹⁹⁶ Boží existence dokáže člověka odvrátit od evidentních pravd, které žádného garanta nepotřebují („cogito, ergo sum“), k poznání, na kterém se dá vystavět nějaká věda.¹⁹⁷ Už se nemusím strachovat, že mě i v těch nejjednodušších poznacích klame nějaký démon, protože kdykoliv se pochybnost objeví, existence nanejvýše dobrého a dokonalého Boha ji eliminuje, protože co je dokonalé, nemůže klamat. Spolehnu-li se na jen na to, co jasně a rozlišeně vnímám a na to, že mě v těchto poznacích Bůh neklame, můžu přistoupit k vědecké práci. Bůh zajišťuje ale i to, že se již nemusím omezovat na jednoduché poznatky, ale že mohu přistoupit k něčemu složitějšímu, je garantem všeho, co jsem již jasně a rozlišeně nahlédl.

¹⁹² Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 44.

¹⁹³ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 61.

¹⁹⁴ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 62.

¹⁹⁵ Na tomto důkaze je zvláštní, že existenci pojímá jako určitou vlastnost. Řeknu-li o nějakém jsoucnu, že je kulaté a chlupaté a že navíc existuje, připadám si jako blázen, neboť říkat o jsoucnu, že je jsoucí mi připadá trochu nadbytečné. (pozn. autora)

¹⁹⁶ Descartes R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004, str. 51.

¹⁹⁷ Cottingham J.: *Descartes*, nakl. Blackwell publishers, 1992, str. 70.

Smrt *mathesis universalis*

Bůh tedy v karteziánském systému nehraje nějakou okrajovou roli, není pouhou úlitbou dobové víře či snahou vyhnout se teologickým kontroverzím, ale skutečností, bez které by se Descartes nedokázal pohnout dále a bez které by zůstal uzavřen v oblasti sebevědomí a základních principů, které však samy o sobě vědeckým systémem být nemohou. Jeho výsostná role je dále posílena, jak jsme viděli, nemožností ho zahrnout do Descartesova programu *mathesis universalis*. V době, kdy Descartes psal *Pravidla*, si tohoto omezení jistě nebyl vědom, bez existence boží by však Descartesova věda přirozenému růstu rozumu jistě nesloužila,¹⁹⁸ protože by prostě a jednoduše žádná věda nebyla.

Tam, kde byl metafyzický status *Pravidel* svým důrazem na materiální jednoduché podstaty mírně zpochybněn, jsou *Meditace* spisem navýsost metafyzickým, neboť stanovují jisté první principy, které se nachází za sférou smyslově vnímatelného. Jsou tím opravdovým fundamentem, který každý kartezián musí respektovat, protože bez něho by vše ostatní stálo jakoby na vodě. Pohádka o *mathesis universalis*, kterou si Descartes ve svých mladých letech vybájl, by bez *Meditací* byla jako obr na hliněných nohou: bez základních principů, bez Boha, který je garantem lidského poznání. Ironií ale je, že svým metafyzickým charakterem právě *Meditace* možnost *mathesis universalis* popřely: Boha nelze měřit. Co nelze kvantifikovat, nemůže být předmětem *mathesis universalis*.¹⁹⁹ A jak jsme již viděli, nemůže kartezián Boha ze svého systému vytěsnit, protože by bez Boha ani žádný vědecký systém nebyl.

¹⁹⁸ Descartes R.: *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha, nakl. Oikoyneh, 2000, str. 11.

¹⁹⁹ Ačkoliv v páté *Meditaci* dochází, díky důkazům existence Boží, k rehabilitaci *res extensa* a tudíž k možnosti *mathesis universalis*, ztrácí Descartesův mladický projekt charakter své univerzality.

Závěr

Viděli jsme, že karteziánský program koinciduje s novým pojetím lidství: karteziánský vědec si zjednává nový přístup k věcem, jeho jednání prostupuje nový étos – snaha vymanit se ze struktur, které ovládaly myšlení i jednání jeho předchůdců a které mu předepisovaly v zásadě ne-aktivní přístup ke jsoucnu. Descartesovy teorie vědy, teorie poznání a vůbec celý karteziánský rozvrh filosofování předznamenal dalekosáhlé změny, které se v novověku odehrály. Descartesova generace byla svědkem i účastníkem velkých vědeckých změn: Descartes se narodil roku 1596, což je přibližně jedno století poté, co Kolumbus objevil Ameriku, 50 let poté, co Koperník vydal své revoluční dílo (*De Revolutionibus Orbium Celestium*), ve kterém předkládá svou heliocentrickou teorii. Počátek 17. stol. byl vůbec velmi plodným obdobím pro novou astronomii: kromě Koperníka se objevují jiní astronomové, kteří zpochybňují geocentrismus (Galileo, Kepler). Za Descartesova života byl činný i F. Bacon, který objevuje novou teorii vědy a začíná klást důraz na vědecký experiment. Descartes zemřel roku 1650, tedy asi 40 let předtím, než Newton formuloval zákony mechaniky a gravitace. Descartes tedy žil v převratné době, která představovala důležitý bod onoho přechodu mezi středověkem a novověkem, byl i jedním z lidí, který se zasloužil o vznik novodobého konceptu vědy.

Použitá literatura

- Descartes R.: Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004
- Descartes R.: Rozprava o metodě, Praha, nakl. Svoboda, 1947
- Descartes R.: Principy filosofie, Praha, nakl. Filosofia, 1998
- Descartes R.: Vášně duše, Praha, nakl. Mladá Fronta, 2002
- Descartes R.: Pravidla pro vedení rozumu, Praha, nakl. Oikoymeh, 2000
- Aristotelés: O duši, Praha, nakl. Rezek, 1995
- Aristotelés: Metafyzika, Praha, nakl. Rezek, 2003
- Kant I.: Kritika čistého rozumu, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001
- Heidegger M.: Věda, technika a zamyšlení, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004
- Sousedík S.: Jsoucnost a bytí, Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského, Praha, nakl. Křesťanská akademie, 1992
- Arendtová H.: Mezi minulostí a budoucností, Brno, nakl. CDK, 2002
- Spaemann R.: Účelnost jako filosofický problém, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004
- Kirk G.-S., Raven J.-E., Schofield M.: Předsokratovští filosofové, Praha, nakl. Oikoymenh, 2004
- Graeser A.: Řecká filosofie klasického období, Praha, nakl. Oikoymehh, 2001
- Röd W.: Novověká filosofie, Praha, nakl. Oikoymenh, 2001
- Benyovszky L.: Filosofická propedeutika, díl první, Praha, nakl. Sofis, 1999
- Koyré A.: Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru, Praha, nakl. Vyšehrad
- James S.: Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy, nakl. Oxford university press, 2000
- The Cambridge companion to Aristotle, nakl. Cambridge university press, 1995
- Cottingham J.: Descartes, nakl. Blackwell publishers, 1992
- The Cambridge companion to Descartes, nakl. Cambridge university press, 1992
- Sir David Ross: Aristotle, nakl. Methuen, 1949

