

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Lukáš Kollert

**Sebevědomí a sebepoznání. Studie k roli subjektu a
vědomí myšlení v Descartově filosofii**

**Self-Consciousness and Self-Knowledge. A Study on the
Role of Subject and the Awareness of Thought in
Descartes' Philosophy**

Praha 2014

Vedoucí práce: Dr. phil. habil. (PD) Jindřich Karásek, Dr.

Rád bych touto cestou poděkoval svému školiteli Dr. phil. habil. (PD) Jindřichu Karáskovi, Dr. za vedení této práce stejně jako za jeho vstřícný přístup a ochotu se mnou práci konsultovat. Rovněž bych rád vyjádřil poděkování Janu Palkoskovi, PhD. za vedení velice inspirativního semináře k Descartově filosofii a za to, že se mnou důležitá témata tohoto textu trpělivě konsultoval. V neposlední řadě bych rád poděkoval své rodině za podporu během celé doby mého studia, která našla svůj výraz i v připravenosti věnovat čas četbě této práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 18. srpna 2014

.....

Lukáš Kollert

Abstrakt

Předložená práce se snaží prozkoumat z širší perspektivy Descartovo cogito především v kontextu *Meditací o první filosofii* (1641) a dalších pro zkoumané téma relevantních spisů. S cílem nabídnout komplexní podání Descartova prvního poznatku se přitom nezaměřuje pouze na rozbor samotného cogito, na analýzu jeho logické struktury apod., nýbrž nahlíží na něj také optikou dalších klíčových doktrín tvořících součást Descartovy filosofie. Z toho důvodu se práce postupně věnuje určení totožnosti meditujícího a představení metodické skepse, otázky zpochybnění logických zásad v První meditaci, problematice karteziánského kruhu, výkladu rozdílu implicitního a explicitního vědění, nauce o vrozenosti idejí a konečně také otázky po tom, jak jsme si podle Descarta vědomi našeho myšlení. Především v souvislosti s problematikou přítomnosti ego v cogito a vědomosti myšlení se pak práce uchyluje k dílčím úvahám systematické povahy překračujícím rámec interpretace Descartova myšlení. Tak jsou např. v poslední kapitole práce věnované objasnění vědomí myšlenek a mentálních stavů představeny a konfrontovány tři různé typy přístupů k tomuto problému. Důvodem zvoleného postupu je v případě uvedeného tématu ta okolnost, že se zde Descartovo stanovisko k dané problematice zdá být více než v jiných případech nezřetelné. Motivem je přitom skutečnost, že podle některých interpretů je buďto Descartova vlastní pozice jednomu z těchto přístupů příbuzná, nebo má být jedno z načrtnutých stanovisek do Descartova konceptu vsazeno, pokud mají být některé klíčové momenty jeho filosofie učiněny plausibilními.

Klíčová slova

cogito, vědomí, myšlení, vrozené ideje, logické zásady, karteziánský kruh, metodická skepse

Abstract:

The thesis aims at examining Descartes's so called cogito from a wider perspective, especially as regards to the role in the development of *Meditationes de prima philosophia* (1641) and in the context of other relevant texts. Being an attempt to give a broad account of Descartes's "first cognition" the study deals not only with the cogito itself, e.g. with its logical structure, but also with other key Cartesian doctrines, so that we can understand the cogito as an integral part of Descartes's philosophy. The thesis inquires for this reason into the question of meditator's identity, the methodological skepticism, the question whether logical principles are called into question in the First meditation, the problem of the Cartesian circle, the distinction between implicit and explicit knowledge, the doctrine of innate ideas and finally, the question how to explain, according to Descartes, the awareness of our thoughts. Sometimes the considerations become rather systematic and go beyond a mere exegesis of Descartes's philosophy, especially when they concern the problem with the presence of ego in cogito and the explanation of our self-consciousness. There are three competing approaches to the second issue mentioned that are introduced and assessed in the last chapter. I have chosen this way of proceeding, in this particular context, for Descartes's views, compared to some other areas of his philosophy, are more unclear here. As regards to this issue, some commentators propose that one of these approaches either should be taken as closely related to what Descartes had in mind or must be incorporated into his system, in order to make key parts of his philosophy more plausible and tenable.

Key words:

cogito, consciousness, thought, innate ideas, logical principles, Cartesian circle, methodological skepticism

Obsah:

1. Úvod
2. Cíl metodické pochybnosti, rozsah metodické skepse a problematika karteziánského kruhu
 - a. Cíl pochybnosti: neotřesitelná jistota
 - b. Síla skepse První meditace: matematika a logika
 - c. Karteziánský kruh a jasné a rozlišené vnímání
 - d. Praktická a metafyzická jistota
3. (Ego) cogito, ergo sum mezi intuicí, inferencí a performancí
 - a. Cogito jako inference a cogito jako performance. Cogito, intuice a jednoduché podstaty
 - b. Zájmeno Já a spor o ego v cogito
4. Cogito, syntetický a analytický postup, implicitní a explicitní vědění. Cogito jako konkrétní první jistý explicitní poznatek v řádu nacházení poznatků
 - a. Syntetický a analytický postup
 - b. Implicitní a explicitní vědění
5. Nauka o vrozených idejích a intelektivní dimenze myšlení
6. Vědomí myšlení
 - a. Descartova stanoviska k myšlení a vědomí
 - b. Tři koncepce vědomí myšlení: prezentace a konfrontace
7. Závěr
8. Bibliografie

Seznam použitých zkratek:

AA = *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (vydavatel), Berlin 1902nn.

AT = *Adam, Ch. – Tannery, P. (vyd.), Œuvres de Descartes, Paris 1897nn.*

FW = I. H. Fichte (vyd.), *Fichtes Werke*, Berlin 1971.

JaR = jasný a rozlišený.

JP = jednoduchá podstata.

„Il n'est pas certain que tout soit incertain.“

Blaise Pascal

1. Úvod

V ohnisku tázání předložené práce stojí Descartovo cogito, jež se ve své klasické formulaci „cogito, ergo sum“ stalo snad nejslavnějším výrokiem dějin filosofie. Tato okolnost společně s tím, že je Descartes nezřídka označován jako „otec moderní filosofie“,¹ činí pochopitelným množství literatury věnované nejen problematice cogito, ale také ostatním doktrinálním prvkům Descartova myšlení, jež s tímto prvním poznatkem více nebo méně úzce souvisí. Jedním z důsledků, které z této intenzivní interpretace vyplývají, je pak skutečnost, že různí interpreti připisují Descartovi v případě takřka všech podstatných elementů jeho myšlení dokonce i citelně odlišná stanoviska a v některých případech se zdají při řešení konkrétních otázek ztrácet ze zřetele jejich vztah k Descartovu myšlení jako celku. S tím souvisí také problém místy neadekvátního zdůrazňování některých míst obsažených v Descartově díle na úkor jiných. I z toho důvodu je poněkud nesnadné si vytvořit trvalou a pevnou představu o skutečném obsahu některých důležitých součástí jeho filosofie a je třeba se vracet k důkladnému čtení jeho vlastních textů.

Ambice této práce se mohou z určitého hlediska jevit jako nízké, neboť jejím cílem není předložit a doložit jednu nebo dvě nové či snad dokonce převratné teze, které by bylo lze jasně identifikovat, ale nabídnout široce pojatou interpretaci cogito z perspektivy několika klíčových doktrinálních elementů Descartovy filosofie. Jako přínosná se proto může ukázat spíše ve svém celku než v jednotlivostech a ve způsobu, jímž je v ní výklad jednotlivých prvků Descartova myšlení propojen. Jedním ze záměrů práce je předložit interpretaci, která se bude držet pokud možno věrně Descartových textů a bude se kriticky opírat o výsledky specializovaného karteziánského bádání, a přitom si zachová distanci vůči tradovaným pohledům na Descartovo myšlení, s nimiž se setkáváme ne pouze u některých starších autorů, ale také u současných myslitelů především analytické tradice, v níž je pod heslem „kartezianismu“ nezřídka prezentována určitá (notoricky) problematická teorie mysli (a těla) určená k odmítnutí.

V rámci tohoto záměru se práce po obecněji pojaté úvodní části první kapitoly nejprve snaží poměrně nekontroverzně identifikovat cíl, jehož má být pomocí metodické skepse a cogito coby residua této procedury dosaženo. Zdůrazněn je přitom rozdíl otázek hledání pravdy a praktického vypořádávání se světem. Následně se práce zaměřuje na stanovení rozsahu skepse

¹ Přibližně tímto způsobem je Descartes prezentován např. v Hegelových *Dějínách filosofie*. Srv. G. W. F. Hegel, *Dějiny filozofie*, III, přel. J. Bednář – J. Husák, Praha 1974, str. 235nn. Srv. k tomu také D. Patzold, *Hegels Bild von Descartes*, in: D. Heidemann – Ch. Krijnen (vyd.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 2007, str. 84–100.

První meditace a klade si otázku po tom, zda musí pochybnost stran pravd matematiky v této části rozvoje *Meditací* znamenat také zpochybnění logických zásad. Při kladení této otázky se pak ukazuje jako nezbytné brát ohled nejen na literární podobu *Meditací*, postavu meditujícího a status vět První meditace, ale také na rozlišení implicitního a explicitního vědění, které je následně tematizováno ve čtvrté kapitole této práce. Motivem zaobírání se tímto problémem je samozřejmě vztah logických zásad ke cogito, neboť se klade otázka, zda logické zásady jako princip sporu nehrají roli v souvislosti s cogito jako něco, co patří k jeho možnosti. V této sekci práce se zaměříme také na některé rysy skeptického stanoviska a budeme se snažit ukázat, že je problematické zastávat pozici, podle níž skeptik podvrací sebe sama v okamžiku, kdy zpochybňuje logické zásady, jak to někteří interpreti tvrdí.

V další části práce se text z nikoli nepodobných důvodů alespoň stručně věnuje otázce karteziánského kruhu a statutu jasného a rozlišeného vnímání před důkazem Boží existence. Tato otázka má totiž nepopíratelnou relevanci vzhledem k jistotě a nepochybnosti cogito ve Druhé meditaci. Někteří autoři v kontextu řešení problému statutu zásad logiky, stvoření věčných pravd a domnělé nezbytnosti garance jasného a rozlišeného vnímání Bohem dospívají k závěru, že cogito nelze ve Druhé meditaci chápat jako plnohodnotně jisté, a tak mu např. P. J. Markie připisuje pouze určitou podobu praktické jistoty. I v souvislosti s tím je následně krátce tematizován rozdíl mezi metafyzickou a praktickou jistotou.

Další kapitola se pak věnuje analýze samotného cogito a zvažuje různé interpretační varianty chápající ho buďto jako nějakou formu inference nebo jako performanci. V tomto kontextu je představena také proslulá Hintikkova interpretace cogito. Problém k řešení zde kromě dalšího představuje otázka po možné šíři „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ podobně jako souvislost cogito s naukami o intuici, dedukci a jednoduchých podstatách, jak je známe z *Pravidel*. Upozorníme zde např. na okolnost, že Hintikka *Pravidla* ve svém výkladu cogito vůbec nebere v úvahu. Práce bude tendovat k pozici, že na místě „myslím“ může stát v konečném důsledku jakýkoli „mentální stav“, avšak důvodem této okolnosti je především ta skutečnost, že veškeré „mentální stavy“ nebo „mentální události“ jsou prostoupeny intelektivní aktivitou myslí čili „myšlením“ v běžném a pro nás intuitivním slova smyslu a že jsou spjaty se souzením. Jistota stran „myšlení“ je pak dána tím, že v sobě veškeré „myšlení“ ve smyslu „mentálních událostí“ obsahuje právě tu činnost, která je nutně a zjevně při díle při výkonu samotné skeptické pochybnosti, a tak ji nikdy nelze s nárokem na přesvědčivost uvést v pochybnost. V závěru této kapitoly se práce věnuje také problematice přítomnosti ego

v cogito a předkládá krátkou kritiku koncepce Já na straně empirismu, odkud námitka vůči zahrnutí ego do cogito, obsažená ve známém Lichtenbergově aforismu, pochází.

V zájmu odstranění dalších nesrovnalostí v našem chápání cogito dále práce činí tématem rozdíl syntetického a analytického postupu a implicitního a explicitního vědění. Je totiž nezbytné vysvětlit, v jakém smyslu přece jen mají a mohou cogito předcházet věty jako „cokoli myslí, je“ nebo „není možné myslet a neexistovat přitom“ a další podobné (včetně některých *notiones communes* známých z *Pravidel a Principů*), přestože je právě cogito pro Descarta nepopíratelně prvním jistým poznatkem. Právě představení těchto rozlišení podle této práce požadované vysvětlení do značné míry umožňuje.

V předposlední kapitole se práce zaměřuje na Descartovu nauku o vrozených idejích a věnuje se několika známým interpretacím jejich vrozenosti. Toto téma se ukazuje jako eminentně důležité v mnoha ohledech – jak ve vztahu ke cogito, v němž vrozené ideje figurují, tak ve vztahu k výkladu našeho jednotného a uceleného prožívání světa, neboť vrozené ideje nepochybně hrají podstatnou úlohu např. při explikaci toho, jak je možné vnímání předmětů jakožto předmětů navzdory veškerým jejich obměnám, o nichž nás smyslová evidence zpravuje, jak ukazuje pasáž s voskem ze Druhé meditace.

Poslední kapitola je pak věnována otázce po tom, jak jsme si podle Descarta vědomí našeho myšlení. Jelikož se však v případě uvedeného tématu Descartovo stanovisko k dané problematice zdá být více než v jiných případech nezřetelné, volí práce ten přístup, že prezentuje a navzájem konfrontuje tři obecné přístupy k vysvětlení vědomí našeho myšlení. Podle interpretů totiž platí buďto to, že je Descartova vlastní pozice jedné z těchto koncepcí příbuzná, nebo se domnívají, že má být jedno z načrtnutých stanovisek do Descartova konceptu vsazeno, pokud mají být některé klíčové momenty jeho filosofie učiněny plausibilními. V návaznosti na zde předložené úvahy je pak možné si přiblížit problémy, jež by měl interpret Descartova díla vést v patrnosti, pokud se mu podaří doložit, že Descartes jednu z těchto koncepcí – nebo nějakou příbuznou – zastával.

2. Cíl metodické pochybnosti, rozsah metodické skepse a problematika karteziánského kruhu

2.1. Cíl pochybnosti: neotřesitelná jistota

„Archimédés nežádal nic než pevný a nehybný bod, aby pohnul z místa celou zemí; a kdybych našel třeba jen něco úplně maličkého, co by bylo jisté a neotřesitelné, bylo by také možno doufat v něco velkého.“²

Je dobře známo, že Descartes nejen v *Meditacích* hledá první pevný a neotřesitelný základ našeho vědění. Při svém úsilí o nalezení takového poznatku přitom proti skepticizmu používá jeho vlastní zbraně, jejichž užití záměrně stupňuje až do podoby „přemrštěné pochybnosti“,³ jejímž cílem je ochránit hledaný poznatek před možností jakékoli skeptické námitky.⁴ V této souvislosti hovoříme zpravidla o metodické skepsi, která je zintenzivňována od poukázání na nespolehlivost smyslové evidence přes předpoklad kontinuálního snění až k hypotéze klamajícího Boha a zlotřilého démona. Cíl této skepse přitom můžeme přiblížit pomocí Kantova rozlišení mezi skepticizmem a skeptickou metodou. Zatímco skepticizmus „podkopává základy veškerého poznání“, aby neponechal „žádnou spolehlivost a jistotu“,⁵ skeptická metoda je ve službách jistoty, která představuje horizont, k němuž tato metoda ukazuje cestu.⁶ V následující pasáži z *Rozpravy* je víc než zřejmé, že Descartes skeptické argumenty používá právě za tímto účelem: „Ne že bych tím byl napodoboval skeptiky, kteří pochybují, jen aby pochybovali, a předstírají, že jsou vždy nerozhodni; naopak, veškeré mé

² M/27.

³ M/354.

⁴ Srv. M/26, pozn. č. 16, kde Descartes k pasáži zavádějící postavu zlotřilého démona poznamenává: „Autor... vymýšlí... takové pochybnosti, jaké jen může; a tak nenamítá jen to, co skeptikové obvykle namítají, ale také vše, co by namítat mohli, aby tak odstranil naprosto všechny pochybnosti.“ Podle Descarta platí, že „...žádné poznání, které lze vystavit pochybnostem, se podle všeho nemá nazývat věděním.“ M/124.

⁵ Srv. Epistémónovo vyjádření na adresu pyrrhoniků: „...a tak se zdá, jako by celou práci vynaložili jen na to, aby se naučili pochybovat.“ HP/867.

⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, str. 278n. (B 451n.). Srv. také Kantovo vyjádření, že pod skepticizmem je třeba rozumět „das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen blos um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen.“ I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, in: AA, VIII, str. 226. Dále srv. I. Kant, *Logik Blomberg*, in: AA, XXIV, str. 208, kde je skeptická metoda představena jako ozdravný či očistný nástroj rozumu a skeptické filosofování jako cesta posilování jeho schopností. Srv. také Fichtovo mínění, že radikální skepse sice je nesmyslným postojem podvracejícím sebe sama, že je však kritický skepticizmus velmi užitečným nástrojem k ozdravování filosofických systémů (J. G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: FW, I, str. 120).

snahy směřovaly k tomu, abych došel jistoty a odházel nános a písek, abych našel skálu nebo jíl. A to se mi snad dost dobře podařilo...“.⁷

Proč je však zapotřebí tuto proceduru podstupovat pro dosažení poznání ve věcech pravdy a nepravdy? Motivační důvod tohoto postupu není nepochopitelný. V sadě přesvědčení lidí se totiž nepochybně nachází řada různých předsudků čili předčasných a neuvážených soudů a jsme rovněž konfrontováni s protichůdnými teoriemi, jež na klíčové otázky dávají protikladné odpovědi a vzájemně odhalují slabiny pozice oponenta, čímž ji činí pochybnou a nejistou.⁸

Lze samozřejmě nikoli nelegitimně namítnout, že ničeho pevnějšího než plausibilních a z určité perspektivy užitečných teorií není člověk se svým kognitivním aparátem schopen dosáhnout, že představa jedné universálně akceptované a uznané jistoty či pravdy je iluzorní a potenciálně dokonce nebezpečná, že ji nakonec lze demaskovat jako více nebo méně uvědomovanou snahu o petrifikaci určitého ve své podstatě relativního a kontingentního světónázoru a že se zakládá, řečeno společně s pragmatismem, na kladení „špatného“ druhu otázek nebo zvažování pro naši praxi a zvládání světa irelevantních dilemat.⁹ Připomeňme zde alespoň Berlinovu kritiku monismu a osvícenství nebo Rortyho úvahy, v nichž proti konstruktivním filosofickým proudům klade filosofii jako terapii.¹⁰ Lze také vznést námitku proti nároku kladenému Descartem na vědění, podle něhož je vědění ekvivalentní neotřesitelné jistotě, neboť je to právě tento nárok, co dle argumentace kritiků tvoří živnou půdu pro skepticismus, který můžeme zásadně oslabit právě tím, že odůvodněně stanovíme jiná smysluplná kritéria vědění. Pak by nebylo „skandálem filosofie“, řečeno v narážce na Kanta, že dosud dost možná nebyla nalezena neotřesitelná, universálně přijímaná a produktivní jistota, ale že ji stále znovu máme potřebu a tendenci hledat.¹¹

Descartes je nicméně přesvědčen nejen o teoretické superioritě takového počínání pokládajícího základy vědeckého bádání a o jeho realizovatelnosti v případě nalezení správné metody,¹² nýbrž také o jeho užitečnosti a prospěšnosti překračující pole teoretických či

⁷ R/23n. Srv. také pasáž z dopisu Dinetovi v M/440, kde Descartes uvádí příměr k nemoci a lékaři. Důvody k pochybování podle vlastních slov neuváděl proto, aby je rozšiřoval, nýbrž naopak proto, aby je vyvrátil.

⁸ Srv. G. Dicker, *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*, Oxford University Press 2013, str. 4.

⁹ Ke zmíněné petrifikaci srv. R. Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, přel. M. Ritter, Praha 2012, str. 18 a 20. K části týkající se pragmatismu srv. W. James, *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*, přel. R. Bělohrad, Brno 2003, str. 39n.

¹⁰ Srv. R. Rorty, *op. cit.*, str. 15–17, 20.

¹¹ Tímto směrem jde K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, Westview Press 1990, str. 178n.

¹² Připomeňme si zde výše citovanou pasáž z místa R/23n.

metafyzických otázek,¹³ i pokud by snad neměl dodat víc než rudimentární sdílený racionální soubor jistot poskytující rámec pro řešení jiných problémů. Snad se nemíníme s motivy stojícími v pozadí Descartova filosofického projektu, pokud řekneme, že jeho důraz na jistotu a nárok na universalitu a přesvědčivost základních poznatků, s nimiž nemá být možné nesouhlasit, jakmile naši intelektivní schopnost pomocí určitého postupu očistíme od předsudků, můžeme chápat také jako reakci a odpověď formulovanou tváří v tvář světu zmítanému náboženským konfliktem. Vést nás k tomu může kromě dalších např. Descartovo vyjádření zaznamenané v rozhovoru s Burmanem v 1648, tzn. v roce uzavření Vestfálského míru.¹⁴ Prozkoumání dvou výše nastíněných konkurenčních přístupů stejně jako otázky dopadů této teoretické pozice pro praktickou a politickou filosofii se v této práci ovšem věnovat nebudeme. Naším cílem bude zkoumat při zaujímání perspektivy různých doktrinálních elementů Descartova myšlení samu bázi jeho filosofie, kterou tvoří jistota vlastní existence myslícího artikulovaná ve Druhé meditaci stejně jako na řadě jiných míst jeho díla.

Vraťme se nyní k tématu předsudků a položíme si otázku po jejich původu. Jako základní příčinu jejich přijetí bychom mohli v kontextu Descartovy filosofie stručně řečeno uvést skutečnost vtělenosti mysli. Ta je v dětství vnořena v těle a zahlcena podněty, které přichází

¹³ Rorty proto Descartovi – jakkoli se Descartes, jak dobře známo, praktické filosofii věnoval ve svých spisech jen málo – poněkud křivdí, pokud chce tvrdit, že otázka duševního klidu stála mimo pole jeho zájmu (srv. R. Rorty, *op. cit.*, str. 65). Descartes sice nepsal spisy obsahující „mrvní naučení“, avšak byl zcela prokazatelně přesvědčen o dopadech pokroku v oblasti teoretické filosofie pro praktickou filosofii a kvalitu života.

¹⁴ „Et per hoc monachi occasione dederunt omnibus sectis et haeresibus, per suam theologiam scholasticam scilicet, quae ante omnia exterminanda esset. Et quorsum opus tanto molimine, cum videamus idiotas ac rusticos aequae caelo potiri posse ac nos? Et hoc certe nos monere deberet, longe satius esse tam simplicem habere theologiam ac illi, quam eam multis controversiis vexare, et ita corrumpere, et occasione dare jurgiis, rixis, bellis, *et similibus*, et praecipue cum hinc adsueverint theologi adversae partis suae theologis omnia affingere et calumniari, ut calumniandi artem plane sibi familiarem reddiderint, et vix aliter quam calumniari, etiam inadvertentes, possint.“ AT V 176. O takovou nebo podobně vyznívající pasáž se zřejmě opírá také Sloterdijk, když říká: „The pathos with which he pursues the distinction between certainties and probabilities in his fundamental works was also fed by the object-lesson that the religious civil war provided to contemporaries. For what else was the Thirty Years' War between confessional parties...than the battle between mere probabilities that had leapt from the theological seminaries onto the battlefield? Descartes countered this bearing of arms by the fanatics of probability with his avowal of absolute evidence and the secure and peaceful process of his method. Where method and evidence had won...armed religious fanaticism and the presumptuous assertion of positions would have to make way, and what was left after the end of the war...could...be nothing other than the peaceful advance of all truth-loving minds along the secure paths of regulated and connecting reason...We clearly hear pacifist resonances in the overtones of the new idea of precision...“ P. Sloterdijk, *Philosophical Temperaments*, přel. T. Dunlap, Columbia University Press 2013, str. 28n.

v důsledku propletení těla a mysli ze smyslů a poutají veškerou její pozornost.¹⁵ Člověk následkem této okolnosti vynáší na základě přirozeného sklonu, kladeného do protikladu k přirozenému světlu, soudy o věcech, o nichž je tímto způsobem zpravován, ještě dříve, než by mohl posoudit, zda a nakolik jsou dobře zdůvodněny a opírají se o JaR vnímání.¹⁶ Vtělenost mysli a roli smyslů lze nejen vzhledem k odpovědi Burmanovi snadno rozšířit také na ta přesvědčení, jichž jsme nabyli v důsledku výchovy od rodičů, učitelů a dalších, aniž bychom sami rigorózním způsobem prověřili odůvodněnost takto tradovaných a nám vštípených názorů.¹⁷ Tato stavba přesvědčení zbudovaná do velké míry z internalizovaných poznatků a teorií tradovaných v určité sociokulturní oblasti je pak tou výbavou, s níž podle Descarta člověk přistupuje k *Meditacím*.

Proč však máme naše přesvědčení prověřovat? Odpověď se rychle nabízí: řada přesvědčení, jež nám byla vlastní, se později ukázala jako nepravdivá a opřená o pochybné důvody, a tak se klade otázka, kolik z našich přesvědčení se může ukázat jako podobně problematických.¹⁸ A pokud vědět znamená být schopen spolehlivě odlišit pravdivé od nepravdivého, resp. odůvodněné od neodůvodněného, pak se ukazuje tvář v tvář takové situaci jako velmi případné prověřit pomocí určitého postupu naše přesvědčení a prosít tímto způsobem nepochybná přesvědčení od přesvědčení pochybných (pokud máme zájem zjistit, co skutečně a ne pouze domněle víme, a pokud tak máme přejít od pouhého více nebo méně podloženého mínění k vědění), která nadto, jak Descartes na několika místech zdůrazňuje, společně s pravidly dialektiků ochromují a zatemňují vrozené přirozené světlo rozumu, s jehož pomocí můžeme k pravdám dospět.¹⁹ Bazální dimenze projektu nejen *Meditací* se proto zdá být poměrně jednoduchá: pravda, daleka toho, aby byla mystériem uchopitelným pouze pomocí složitých spekulativních konstrukcí,²⁰ je přístupná vrozené lidské schopnosti chápat, kterou stačí pouze udržet pomocí ozdravné metody v dobré kondici a správně nasměrovat. Chápavost očištěná od předsudků je pak schopna se dobrat jistých a spolehlivých poznatků, jak to podle Descarta dosvědčují objevy antických geometrů, jejichž rozum ještě nebyl předsudky v takové míře zatížen.²¹ Řečeno společně s Hatfieldem: „In other words, the doubt

¹⁵ Srv. P/49.

¹⁶ Zde i na dalších místech platí, že JaR = jasný a rozlišený. Srv. M/343.

¹⁷ Srv. M/23, pozn. č. 13. Dále srv. R/14; HP/855 a 860n.

¹⁸ Srv. M/22.

¹⁹ Srv. R/12 a 17; PR/29 a 31. K rozdílnému stanovisku Descarta vůči dialektice a logice srv. AT V 175.

²⁰ Srv. J. Cottingham, *Descartes*, Blackwell 1992⁴ (1986), str. 22.

²¹ Srv. PR/35.

is undertaken to [1] get rid of old, bad opinions and to [2] withdraw the mind from the senses so as ultimately to [3] achieve indubitable, or absolutely certain, truths.“²²

V souvislosti s tímto základním cílem používá Descartes na různých místech celou řadu různých metafor a příměrů, s nimiž se pak setkáváme i u dalších autorů. V reakci na Bourdina předkládá Descartes příměr souboru přesvědčení ke koši jablek a jejich nahnilosti, kde nahnilé jablko představuje chybné přesvědčení. Pokud bychom v koši objevili nahnilé jablko a obávali se, zda nejsou nahnilá také nějaká jiná, jež by mohla způsobit nahnilost dalších jablek, pak je lepší a účinnější než je jednotlivě v koši přebírat (a riskovat, že nějaké nahnilé v koši zůstane) jablka z koše vysypat a zkontrolovat, která z nich jsou skutečně nahnilá. Analogie naznačuje, že chybná přesvědčení, na nichž se může zakládat to chybné přesvědčení, na které jsme třeba shodou okolností narazili, v nás mohou být hluboce ukryta, podobně jako nahnilé jablko na dně koše, a tak je třeba celý soubor našich přesvědčení – zejména těch základních, v metaforickém koši hluboko schovaných – předložit kritickému přezkoumání.

Analogie s košem ovšem nenechává dostatečně zřetelně vyvstat jednu důležitou okolnost, totiž že z hlediska plánované revize našich poznatků není praktické procházet jednotlivá přesvědčení (podle Descarta by to bylo sotva uskutečnitelné), a je naopak třeba zaměřit se na hlavní principy, na nichž se ostatní přesvědčení zakládají. Pokud se totiž ukážou jako vratké základy, na nichž stojí, zhroutí se očividně také celá stavba na nich založených poznatků.²³ Podobně nepraktické by podle Descarta bylo snažit se reformovat systém přesvědčení či opravovat stavbu vědění stojící na takto nestabilním podkladu, pokud se základy stavby ukážou jako problematické, a tak bude příhodné začít v takovém případě skutečně od samotných základů a pokusit se najít nějaké lepší, které by již pak nebylo možné jakkoli zviklat. S tím se pozvolna dostáváme k myšlence „nového začátku“, k němuž Descartes v metaforách často odkazuje a který zahrnuje, jak Descartes říká v *Hledání pravdy*,²⁴ demolici celé dosud přijímané soustavy poznatků.²⁵ Jediným způsobem, jak od předsudků získat distanci, zbavit se jich a zajistit, abychom již nikdy nemohli pochybovat o tom, co shledáme jako pravdivé,²⁶ je podle Descarta hyperbolická metodická skepse, o níž jsme již hovořili

²² G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, Routledge 2003, str. 72. Číslování v závorkách LK.

²³ Srv. M/22n.

²⁴ Srv. HP/861.

²⁵ Srv. M/22. Srv. také metafory v místě R/14 a HP/860n.

²⁶ Srv. M/18. Půjde o nalezení poznatků, kterou nebudou moci být zviklány ani metafyzickou pochybností (M/148). Srv. také vyjádření z Odpovědi na Druhé námitky: „K dosažení bezpečného poznání věcí vede jen všem tvrzením předcházející návyk pochybovat o všech, především tělesných

výše: „[od předsudků] se...nemůžeme osvobodit jinak, než že se jednou v životě vynasnažíme pochybovat o všem, v čem nalezneme třeba jen nejmenší podezření nejistoty.“²⁷ Jen takový přístup může vykazat zajištěnost hledaných základů a jejich neotřesitelnost: „...je prouvé aisément qu'ils sont très clairs: premièrement, par la façon dont je les ai trouvés, à savoir, en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître.“²⁸ Tento postup je pak podle Descarta nezbytný zejména v případě první filosofie, kde na rozdíl od matematiky není nic těžšího než nalézt nepopíratelná východiska, o nichž by se dále již nevedly spory.²⁹

Toto pátrání po neotřesitelné jistotě lze nikoli bezdůvodně podrobit kritické námitce mířící kromě jiného na neproduktivitu takto stanoveného kritéria jistoty a následného Descartova počínání,³⁰ jíž si je nicméně sám Descartes vědom, jak ukazuje Epistémónova replika z *Hledání pravdy*: „Připomínáš mi akrobaty, kteří vždy dopadnou na nohy – pořád se vracíš ke svému principu. Kdybys tak ale postupoval, nešel bys ani rychle, ani dlouho. Jak totiž stále objevovat pravdy, o nichž bychom mohli být přesvědčení tak, jako o své existenci?“³¹ Snaha o nalezení takového pevného bodu však rozhodně není nesmyslná – alespoň ne bezprostředně, pokud ovšem předem nepřijmeme epistemologická nebo případně dokonce deklarativně antiepistemologická (Rorty) východiska oponentů – a pokus o jeho vyhledání se ukazuje jako plodný počín, ať už je jeho výsledek jakýkoli. Poznamenejme zde ještě pro

věcech – a ačkoli jsem viděl, že akademikové a skeptikové již dávno napsali o této věci mnoho knih, a tuhle starou otřepanou látku jsem neomílal s velkou chutí, přesto jsem jí musel věnovat celou meditaci...Dále, protože jsme dosud neměli žádné ideje toho, co náleží k mysli, leda zcela smíšené a propletené s idejemi věcí smyslově vnímatelných, a to bylo prvním a hlavním důvodem, proč nic z toho, co se říkalo o duši a Bohu, nemohlo být dostatečně jasně chápáno, domníval jsem se, že udělám velmi záslužnou práci, jestliže vyložím, jak se mají rozeznávat vlastnosti čili kvality mysli od kvalit těla. Ačkoli totiž již dříve mnozí řekli, že k pochopení metafyzických věcí je třeba odvrátit mysl od smyslů, přesto dosud nikdo, pokud vím, neukázal, jakým způsobem je to možné. Správná a podle mého soudu jediná cesta, která to zaručuje, je obsažena v mé Druhé meditaci.“ (M/115n.).

²⁷ P/13. Srv. dále M/294. V případě hledání pravdy je na rozdíl od případu praktických otázek potřeba „učinit pravý opak a zavrhnout jako naprosto klamné vše, o čem bych mohl smyslit sebemenší pochybnost, abych tak viděl, nezůstane-li pak přece něco docela nepochybného.“ (R/26). Již v *Pravidlech* je odmítnuto cokoli, co je pouze pravděpodobné: „...odvrhujeme všechny ony toliko pravděpodobné poznatky a rozhodně prohlašujeme, že se má věřit pouze těm, které jsou dokonale poznány a o nichž nelze pochybovat.“ (PR/13). Stejně tak v *Meditacích*: „...budu...odstraňovat vše, co připouští sebemenší pochybnost, nejinak, než kdybych zjistil, že je to naprosto nepravdivé...“ (M/27).

²⁸ AT IXB 9. Srv. také M/214.

²⁹ Srv. M/135.

³⁰ Srv. A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books 1971⁸ (1956), 36nn.

³¹ HP/872.

doplnění, že již uštěpačný a jinak poměrně nezajímavě namítající Bourdin jde přibližně tímto směrem, když Descartovi vyčítá, že jeho metoda usiluje o víc, než si žádají „zákony rozvahy“, že se snaží o víc, než „může zvládnout“, a že „veškerá starost o pátrání po jakési větší jistotě je zbytečná.“³²

Uvidíme však, že si budeme muset klást otázku po skutečném rozsahu a radikalitě skepse, k níž se Descartes v rámci právě stručně popsaného podniku uchyluje. Descartes v První meditaci, zdá se, říká, že máme suspendovat všechna naše přesvědčení, a tato okolnost vedla jak Descartovy současníky, tak i pozdější interprety k domněnce, že tím Descartes předkládá čtenáři *Meditací* k uskutečnění v principu neproveditelný úkol.³³ Nabízí se pak otázka, zda Descartes, pokud zde použijeme Bourdinovo trefné přirovnání, nezbavil dítě nosu, aby nepopotahovalo.³⁴ Sám Descartes nicméně na tuto námitku dává poměrně jednoznačnou odpověď v dopisu Clerselierovi z ledna roku 1646: „...autor oné knihy neuvážil, že slovo ‚předsudek‘ se netýká všech poznatků v našem duchu (kterých, jak přiznávám, je nemožné se zbavit), ale pouze všech názorů, kterým věříme na základě našich dřívějších úsudků.“³⁵

Musíme si nicméně především uvědomit, že *Meditace* jsou textem, jenž má určitý žánr (nejedná se o pojednání nebo o disputaci) a specifický vnitřní dynamický vývoj,³⁶ což by nás mělo vést k určité ostražitosti a k tomu, abychom zejména na začátku spisu brali ohled na kontext, v němž jsou jednotlivé výpovědi předloženy.³⁷ Ostatně samo místo, o něž interpreti nezřídka námitku z neproveditelnosti opírají, se při takovém přístupu k textu ukazuje v poněkud jiném světle. V První meditaci se dočítáme: „...vrhnu se na principy, jimiž bylo vše, čemu jsem *dříve* věřil, podepřeno, jelikož podkopáním základů se samo zhroutlí vše, co je na

³² M/408n.

³³ Pokud mám totiž přesvědčení prověřit, namítají někteří z nich, musím se opírat o nějakou množinu přesvědčení, která toto prošetření činí možným. Jak říká obecně k otázce pochybování Wittgenstein: „...our *doubts* depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn.“ L. Wittgenstein, *On Certainty*, přel. G. E. M. Anscombe – D. Paul, Oxford 1969, § 341. Kniha byla přeložena do češtiny: L. Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Praha 2010.

³⁴ Srv. M/407.

³⁵ M/461.

³⁶ Srv. M/134n. Srv. k tomu velmi osvětlující pasáže zde: J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, Continuum 2012, str. 4, 10 a 24. Dále srv. J. Cottingham, *Descartes*, str. 14; G. Hatfield, *The Cartesian Circle*, in: S. Gaukroger (vyd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell 2006, str. 122–141, zde str. 125.

³⁷ Tak např. v M/34, tzn. již na konci Druhé meditace, Descartes hovoří o živočiších, jako kdyby byli schopni smyslového vnímání ve smyslu vlastnění „syrových“ mentálních stavů. Přestože se zdá, že na tomto místě vyjadřuje vlastní názor, víme, že takto na živočichy alespoň podle obecně přijímané interpretace nepohlíží.

nich vybudováno.“³⁸ Je zřejmé, že cílem meditujícího skutečně je uvést v pochybnost *všechna* přesvědčení, avšak pouze ta, která *dříve* měl, což ale zřejmě musíme číst tím způsobem, jak nás k tomu přivádí rozhovor s Burmanem vztahující se k tomuto místu, že se jedná o přesvědčení, o kterých jsou schopni uvažovat především „smysloví lidé“.³⁹ Jinými slovy: musíme vzít v úvahu identitu meditujícího a uvážit, jakým souborem přesvědčení disponuje a co vlastně může uvést v pochybnost. Sám Descartes meditujícího charakterizuje jako „člověka, který začíná poprvé filosofovat a který si všímá jen toho, o čem ví, že to zná. Pokud jde totiž o společné principy a axiomy, například *je nemožné, aby totéž bylo i nebylo*, smysloví lidé, jakými jsme byli všichni, než jsme se pustili do filosofie, je neberou v úvahu, ani si jich nevšímají...opomíjejí je a berou v úvahu leda smíšeně, a nikdy abstraktně a odděleně od látky a jednotlivin.“⁴⁰ Důvod tohoto deficientního epistemického vztahu k zásadám je opět třeba hledat ve skutečnosti, že naše mysl je zatížena řadou předsudků a že je třeba cviku a soustředěné snahy k odhalení těchto principů.⁴¹

Všimněme si nenápadného a možná důležitého obratu „o čem ví, že to zná“, jenž nám umožňuje provést rozlišení mezi:

- (1) tím, co meditující zná (implicitní, nereflektovaná přesvědčení),⁴²
- (2) tím, o čem ví, že to zná (explicitní, reflektovaná přesvědčení).

Meditující tak může znát dokonce i princip sporu, aniž by však musel současně vědět, že tento princip zná – nepochybně ho zná, neboť podle něj sám soudí, avšak to ještě neznamená, že ho musí být schopen abstraktně artikulovat a explikovat. Vidíme tak, že ne vše, co bychom mohli jakožto filosofové z naší perspektivy chápat jako v První meditaci zpochybněné nebo zpochybnitelné, musí být Descartem v První meditaci také skutečně zpochybněno. Této otázce se ještě budeme níže věnovat v souvislosti s problémem platnosti matematických a logických zásad a obecně JaR vnímání. V tomto kontextu bude také klíčové zpřesnit odpověď na otázku po tom, jakému záměru má metodická skepse podle Descarta sloužit.

Již výše jsme upozornili na okolnost, že se skepse První meditace „vrhá rovnou na principy“ a nikoli na jednotlivá přesvědčení (podobně se ani skeptik nevrhá na jednotlivá přesvědčení, ale

³⁸ M/23. Kurzíva LK. Srv. také: „...jsem nucen přiznat, že o všem, co jsem dříve pokládal za pravdivé, lze pochybovat...z platných důvodů.“ (M/25).

³⁹ M/23, pozn. č. 13. Srv. také Fichtovu nikoli nepodobnou charakterizaci stanoviska života ve *Druhém úvodu do vědosloví*, in: Týž, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008, str. 60.

⁴⁰ M/23, pozn. č. 13.

⁴¹ Srv. P/53.

⁴² K implicitnímu vědění v případě cogito, které si níže ještě připomeneme, srv. HP/871.

na podkopání základů, na nichž stojí celá řada jiných přesvědčení vznášejících nárok na poznání). Descartes je skutečně přesvědčen, jak je obecně známo, že řada našich přesvědčení je pochybná a že se opírají o nějaký problematický princip. Jaký je to ale vlastně princip? Descartes bezprostředně v První meditaci říká pouze to, že cokoli „jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly...“.⁴³ Při přihlédnutí k ostatním pasážím a textům můžeme toto vyjádření nikoli nepodloženě vyložit tak, že zásadu, o níž se vposled celá k prošetření určená soustava poznatků opírá, můžeme určit jako známou větu: v intelektu není nic, co nebylo dříve ve smyslech.⁴⁴ Tato zásada je podle Descarta jak (1) běžným či přirozeným výsledkem lidského intelektuálního vývoje, jenž souvisí se skutečností, že přijímání přesvědčení na základě smyslové evidence je klíčové pro zachování života člověka zejména v mladém věku a v dospělosti pak není kriticky reflektováno,⁴⁵ tak i (2) epistemologickým východiskem v jeho době dominantní aristotelsko-scholastické filosofie, která podle Descartova soudu zřejmě stojí pod vlivem vývoje popsaného v prvním bodu.⁴⁶ Z toho lze také vysvětlit její obecné rozšíření a přijetí. Ve Třetí meditaci pak Descartes koncizně představuje tři základní přesvědčení meditujícího:

- (1) existují extramentální věci,
- (2) v nich mají (bezprostředně nebo zprostředkovaně) původ (všechny) naše ideje,⁴⁷
- (3) tyto od věcí pocházející ideje se extramentálním věcem naprosto podobají, a tak nám umožňují, mohli bychom dodat, poznat svět tak, jak je „skutečně“ a „sám o sobě“.⁴⁸

Neadekvátnost a hranice tohoto přístupu opřeného o výše zmíněnou zásadu se podle Descarta velmi jasně ukazují, jakmile se obrátíme ke zkoumání vlastní duše a Boha. Především v případě sebevědomí ukazuje tato Descartova teze také dnes svou plausibilitu, avšak k tomu

⁴³ M/23.

⁴⁴ „Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu.“ T. Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19. Dále srv. Aristotelovo vyjádření: „...bez vnímání nemůže nikdo nic poznat ani chápat; kdykoli přemýšlíme, je nutno přemýšlet zároveň s představou.“ Aristotelés, *O duši*, in: Týž, *Člověk a příroda*, přel. A. Kříž – M. Mráz, Praha 1984, str. 269n. V rámci rekapitulace Descartes v Šesté meditaci říká: „...snadno jsem došel k přesvědčení, že v chápavosti nemohu mít žádnou ideu, kterou bych neměl dříve ve smyslech.“ (M/69). Srv. však celou pasáž M/68n.

⁴⁵ Smysly jsou dány, jak se dočítáme v *Meditacích* a v *Principech*, především za účelem zachování života, praktické orientace ve světě apod. (M/74n.; P/85). Srv. ale především velmi názornou pasáž v M/343.

⁴⁶ Srv. M/498n. Zde se tzv. Hyperaspistes, jehož skutečné jméno neznáme, na tento princip odvolává a Descartes se vůči němu následně kriticky ve své odpovědi vymezuje. Srv. také Ch. Larmore, *Descartes and Skepticism*, in: S. Gaukroger (vyd.), *op. cit.*, str. 17–29, zde str. 20.

⁴⁷ O zprostředkovanosti zde hovořím zejména kvůli abstrakci. Na základě pozorování si všimneme kauzálního spojení mezi dvěma událostmi, pomocí schopnosti abstrakce získáváme koncept příčiny, s nímž dále operujeme při úvahách o metafyzických otázkách (např. o vzniku světa).

⁴⁸ Srv. M/36. Meditující je tedy, řečeno slovníkem německých idealistů, ve své podstatě dogmatik.

se vrátíme až v samotném závěru práce v rámci krátké reflexe problémů koncepce subjektu u Huma, Lichtenberga a Macha. Představivost je u Descarta chápána jako zcela neadekvátní vzhledem k subjektu jakožto „předmětu“ k uchopení.⁴⁹ Jak říká Descartes v *Rozpravě*:

„Avšak namlouvají-li si mnozí, že je obtížno poznat jej, a dokonce též poznat, co to je jejich vlastní duše, je to proto, že nikdy nepozvedají svého ducha nad věci smyslům přístupné a že jsou tou měrou zvyklí pojímat věci toliko představivostí, což je zvláštní způsob myšlení, vyhrazený pro hmotné věci, že vše, co není představitelné, zdá se jim nepochopitelné. To je s dostatek zřejmé z toho, co i filozofové prohlašují ve školách za zásadu, že totiž nic není v intelektu, co by napřed nebylo bývalo ve smyslech, kde ovšem ideje Boha a duše nikdy nebyly.“⁵⁰

V rámci plánu zpochybnění těchto bazálních stavebních kamenů, na nichž stojí přesvědčení člověka vstupujícího do meditací, pak Descartes předkládá sadu skeptických argumentů, jež se stala proslulou. V této práci se zaměříme až na finální a nejsilnější Descartův argument, jenž nás vzhledem k našemu tématu musí zajímat především. Po útoku na kredibilitu smyslové evidence spočívající v postřehu, že smysly čas od času klamou, předkládá Descartes argument kontinuálního či koherentního snu. V jeho důsledku je sice v postupných krocích zpochybněno, že něco ve světě skutečně odpovídá kompositům čili předmětům složeným z jakýchsi elementů, avšak dosud zůstává nedotčena pravdivost těchto prvků samotných.⁵¹ K těmto elementům náleží „veškerá tělesná přirozenost a její rozlehlost, tvar rozlehlých věcí, velikost čili jejich rozměry a počet a též místo, na němž mohou existovat, čas v němž mohou existovat a podobně.“⁵² Všimněme si zde prozatím pouze předběžně, že argument kontinuálního snu vlastně uvádí v pochybnost pouze disciplíny zabírající se komposity (fyzika), avšak ne obory mající za předmět elementy a jejich vztahy (matematika). Argument snu nemá podle Descarta, zdá se, sílu k podlomení přesvědčení o skutečné existenci těchto elementů, resp. věcí, nakolik jsou myšleny skrze tyto elementy.⁵³ Platí zde stále, že nějaké věci existují a že elementy jsou o nich predikovány pravdivě. Opřeme-li se o místo o třech

⁴⁹ „A tak poznávám, že nic z toho, co mohu uchopit představivostí, nepatří k mé znalosti sebe sama, a že má-li mysl vnímat svou přirozenost co nerozlišeněji [sic], je třeba ji od toho co nejdůkladněji odvracet.“ M/30.

⁵⁰ R/29. V dopisu Morovi z února 1649 označuje Descartes jako „klamný předsudek“ rozšířenou tezi, že poznatelné je pouze to, co je představitelné (AT V 270). Srv. také M/304 a 317.

⁵¹ Srv. J. Cottingham, *Descartes*, str. 29. Srv. také M. A. Olson, *Descartes' First Meditation. Mathematics and the Laws of Logic*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 3, 1988, str. 407–438, zde str. 412n.

⁵² M/24.

⁵³ Srv. H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Princeton University Press 2008 (1970), str. 96. Dále srv. M. A. Olson, *op. cit.*, str. 413n.

výše uvedených tezích vlastních přirozenému postoji (M/36), můžeme říci, že i po uvedení argumentu snu alespoň základní prvky ve světě skutečně existují, že od nich pochází naše ideje prvků a že takto vzniklé ideje se elementům naprosto podobají. I tento postřeh bude třeba vzít v úvahu ve chvíli, kdy se budeme zamýšlet nad důvodem následného zpochybnění platnosti vět matematiky v První meditaci. Potřebnou sílu k vyvolání skepse o těchto elementech poskytuje až myšlenka, která vešla ve známost poněkud nepřesně jako „hypotéza klamajícího boha“, neboť argument má vlastně podobu úplné disjunkce týkající se našeho původu.⁵⁴

- (1) buďto je našim původcem všemocný Bůh, jenž nás však mohl stvořit takovým způsobem, abychom se klamali i v jednoduchých věcech, a mohl učinit, že neexistuje „žádný tvar, žádné rozměry, žádné místo“ čili elementy přežijí dokonce argument souvislého snu, „a mně by přesto stejně jako nyní připadalo, že to vše existuje“,⁵⁵
- (2) nebo není mým původcem všemocný Bůh, avšak pak je můj počátek méně dokonalý, „a ježto mýlit se a chybovat jsou podle všeho jakési nedokonalosti, čím méně mocného původce mého počátku mi přidělí, tím pravděpodobnější bude, že jsem tak nedokonalý, abych se vždy mýlil.“⁵⁶

Nejprve je třeba zaměřit pozornost na již zmíněnou okolnost zpochybnění elementů. Tento krok nepochybně zasazuje kritickou ránu empirismu meditujícího, jenž se opírá o zásadu, že nic není v intelektu, co nebylo dříve ve smyslech. Pokud si ještě jednou připomeneme tři teze meditujícího vyjádřené ve větě „jsou vně mne jakési věci, od nichž ony ideje pocházejí a jimž jsou naprosto podobné“,⁵⁷ vidíme, proč tomu tak je. Jeho epistemologie totiž počítá s představou, že mysl je jako prázdná deska, do níž z extramentálních entit skrze smysly vstupují obsahy odpovídající poměrně neproblematicky v ideji reprezentované věci.⁵⁸ Argument z původu ovšem právě i toto poslední útočiště meditujícího napadá, neboť předkládá možnost, že dokonce ani ideje nejjednodušších věcí nemusí referovat ke skutečným předmětům, jak lze možná nejlépe vidět v souvislosti se zlotřilým démonem nebo

⁵⁴ To po mém soudu problematizuje tendenci spojovat tuto část První meditace s naukou o stvoření věčných pravd. Pokud je náš původ spjat s příčinou, která není omnipotentní, pak zde nauka o stvoření věčných pravd všemocným Bohem sotva může mít místo. Na věty matematiky musí vzhledem k disjunkci představené v tomto textu stačit námitka týkající se obecně nejistoty stran našeho původu. Interpretace Wilson, která uvedenou souvislost klade, se proto nezdá být neproblematická. Srv. M. D. Wilson, *Descartes*, Routledge 1978, str. 120nn.

⁵⁵ M/25.

⁵⁶ Tamt.

⁵⁷ M/36.

⁵⁸ Po argumentu snu je tomu tak alespoň v případě elementů.

solipsisticky zabarvenou myšlenkou, že původcem těchto představ mohou být já sám, jak se můžeme dočíst později v *Meditacích*. Přiblížit si to můžeme např. pomocí v dnešní době obecně známého argumentu mozku v lahvi (tzv. „brain in a vat argument“).⁵⁹ Pokud je ale mysl podle předpokladu *tabula rasa* a je pochybné, zda existuje cokoli mimo mysl, co by mohlo vysvětlit mentální obsahy naší mysli, pak nám, zdá se, nezůstává k dispozici žádný materiál, s nímž bychom mohli pracovat. Základní stavební kámen meditujícího je tímto postupem zviklán a je třeba pokusit se nalézt, bude-li toho náš kognitivní aparát schopen, nějaké nové, neotřesitelné východisko.

Musíme si ovšem také povšimnout důrazu kladeného Descartem na obtížnost *epoché*, již se máme při hledání nového výchozího bodu přidržovat. Opustit vlastní, hluboce zakořeněné předsudky a zachovat si vůči nim odstup je podle Descarta, jak praví jeho první životopisec Baillet, stejně nesnadné jako podpálit vlastní dům.⁶⁰ Tato okolnost je ostatně explicitním motivačním důvodem předložení hypotézy zlotřilého démona v závěru První meditace:

„Nestačí však jen si toho povšimnout, také je třeba dbát, abych na to nezapomněl: navyklé názory se totiž stále vracejí a přemáhají mou důvěřivost, již si jakoby zavazují dlouhým užíváním a právem důvěrnosti, skoro až mně navzdory...A proto, jak se domnívám, neudělám špatně, když napru vůli opačně a budu sám sebe klamat dočasně předstíraje, že ony názory jsou zcela nepravdivé a imaginární, až nakonec jakoby vyvážením obou těchto předsudků nebude žádný nepoctivý zvyk odvracet mé souzení od správného vnímání věcí...Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou píli, aby mne mýlil...“⁶¹

Hypotéza zlotřilého démona tak nepochybně má v tomto kontextu auxiliární úlohu,⁶² neboť co do své síly – tím míníme: vzhledem k tomu, co vše může uvést v pochybnost – se v ničem podstatném nezdá překračovat již předložený argument z původu. Řečeno jinak: není žádné *x* takové, že by bylo zpochybněno hypotézou zlotřilého démona a nebylo zpochybněno argumentem z původu. Z toho ale ještě na druhou stranu neplyne, že neexistuje *x* takové, že je

⁵⁹ K argumentu srv. M. Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield 2001, str. 16n.

⁶⁰ Srv. A. Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691, str. 80.

⁶¹ M/26. Srv. k nesnadnosti také M/292.

⁶² Srv. J. L. Bermúdez, *Cartesian Skepticism. Arguments and Antecedents*, in: J. Greco (vyd.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press 2008, str. 53–80, zde str. 61. Dále srv. J. Cottingham, *Descartes*, str. 30.

zpochybněno argumentem z původu a není zpochybněno argumentem zlotřilého démona. Předpoklad zlotřilého démona je instrumentem, který meditujícímu pomáhá držet se vytyčené cesty a nenechat se nepozorovaně strhnout k zastávání starých, zpochybněných názorů a předsudků. Je nástrojem, jenž je záměrně radikální, aby bylo možné, použijeme-li zde Descartovu vlastní metaforu, narovnat křivou hůl tím, že ji napneme na opačnou stranu (tuto metaforu lze vztáhnout také k rozhodnutí považovat v případě hledání pravdy pochybné za chybné).⁶³ Zevrubnému výkladu vztahu klamajícího Boha či argumentu z původu a zlotřilého démona, jenž v karteziánském bádání způsobil nemalou kontroverzi,⁶⁴ se zde nicméně věnovat nebudeme, jakkoli nelze popřít, že objasnění tohoto poměru není nedůležité, a to i ve vztahu ke cogito. Není totiž bezprostředně a bez dalšího patrné, kterou postavu či který argument má kdy Descartes vlastně na mysli, když o (ne)možnosti klamu v souvislosti s cogito hovoří.⁶⁵ Pokud by se podařilo ukázat, že má v jednom případě – např. v místě M/28 – na mysli zlotřilého démona a v jiném případě – např. v místě M/36 – zase klamajícího Boha, nebylo by to pro výklad cogito rozhodně bez významu. Bylo by pak totiž možné pokusit se argumentovat, že cogito v této fázi *Meditací* ob stojí jen před démonem, nikoli však před argumentem z původu. Taková varianta se nicméně jeví i na základě textové evidence přinejmenším na první pohled jako nepravděpodobná.

2.2. Síla skepse První meditace: matematika a logika

Po tomto stručném nástinu Descartova záměru a postupu bude i vzhledem k hlavnímu tématu práce, jež se točí kolem náhledu cogito artikulovaného ve Druhé meditaci, potřeba položit si avizovanou otázku po rozsahu a radikalitě skepse První meditace. Ve vztahu ke cogito se takové tázání ukáže jako přínosné a užitečné z toho důvodu, že bude třeba prozkoumat kredibilitu intuice (nebo snad přesněji: JaR vnímání) před důkazem Boží existence a status JP,⁶⁶ které v cogito nějakým způsobem figurují (myšlení, existence, není možné, aby to, co myslí, neexistovalo),⁶⁷ neboť budeme zkoumat tezi, podle níž je cogito vlastně případem

⁶³ Srv. M/293.

⁶⁴ Srv. referování této kontroverze, jež začala původně mezi Gueroultem a Gouhierem, které je k nalezení v Mouralově článku *Hyperbolická skepse a cesta ke 'cogito' v Descartových Meditacích*, in: *Filosofický časopis*, 5, 2003, str. 739–755.

⁶⁵ Srv. M/28, 29 a 36.

⁶⁶ Zde i na jiných místech platí, že JP = jednoduchá podstata, resp. jednoduché podstaty.

⁶⁷ V *Meditacích* propozici „není možné, aby to, co myslí, neexistovalo“ může zřejmě odpovídat věta „ať mne klame, kdo může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco.“ (M/28) Nemohli bychom totiž tuto větu přeložit přibližně takto: „...je jakýsi nanejvýš mocný a lstivý podvodník, který se mne neustále snaží klamat. Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame – není totiž možné [kurzíva kladena místo slov: ať mne klame, kdo může, přece nikdy nezpůsobí], abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco“?

určité komplexní intuice, která zahrnuje intuici JP (myšlení, existence) a intuici jednosměrného nutného spojení takto nahlédnutých JP pomocí intuice JP ve smyslu *notio commune*.⁶⁸ Klást si budeme především dvě nikoli nesouvisející otázky:

- (1) Descartes v souvislosti s argumentem z původu z nějakého důvodu zcela zjevně uvádí v pochybnost dokonce i elementární propozice matematiky – znamená to však, že jsou *eo ipso* zpochybněny také bazální zásady logiky jako je princip sporu?
- (2) Zpochybňuje Descartes dokonce i samotnou intelektivní schopnost konečného subjektu a pravdivost JaR vnímaných propozic předcházejících důkazu Boží existence, jak se zdá naznačovat v První a Třetí meditaci?⁶⁹ A propadá Descartes proslulé námitce z kruhovosti?

Věnujme se nejprve prvnímu bodu. Na první pohled se zdá být záležitost více než jasná, neboť se snadno jeví jako evidentní, že důvody, které mohou uvést v pochybnost dokonce i matematické propozice, musí mít sílu rovněž ke zpochybnění logických principů.⁷⁰ Mohli bychom se rovněž domnívat, že totéž musí *mutatis mutandis* platit také o metafyzických pravdách, avšak současně víme, že Descartes přinejmenším v rozhovoru s Burmanem odmítá myšlenku stejné jistoty matematických a metafyzických pravd, a to vzhledem k tomu, které propozice jsou schopny obstát tváří v tvář metodické pochybnosti jako jisté.⁷¹ Kromě jiných autorů nám např. Moyal poskytuje pozici, která na obě otázky odpovídá afirmativně.⁷² Pokud chce Descartes dostát nárokům svého vlastního projektu (určuje však Moyal, měli bychom se obratem ptát, správně záměr a cíl Descartova skeptického počínání?), pak podle Moyala musí:

⁶⁸ Jednosměrnost je zde uvedena proto, že spojení je nutné pouze ve směru od myšlení k existenci, nikoli od existence k myšlení. K nutnému spojení srv. PR/111. Oním pojítkem mezi nimi by mohla být např. (re)formulace uvedená v předchozí citaci (...*není totiž možné, abych...*). Tato akcentace intuice a kombinace intuic umožňuje alespoň předběžně cestu k tomu, aby bylo možné cogito chápat jako svého druhu argument. Odbourává se tím námitka, že by cogito jako argument vyžadovalo pohyb myšlení, který se zdá být pro první princip problematický – jako důvod by někdo mohl uvést např. problém zapojení paměti atd. Srv. S. Voss, *Husain Sarkar. Descartes' Cogito. Saved from the Great Shipwreck*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 43, 4, 2005, str. 491–492, zde str. 492

⁶⁹ „...čím méně mocného původce mého počátku mi přidělí, tím pravděpodobnější bude, že jsem tak nedokonalý, abych se vždy mýlil.“ M/25. Srv. dále M/36, kde Descartes říká: „...přišlo mi na mysl, že mi snad nějaký Bůh dal takovou přirozenost, abych byl podváděn i v tom, co se zdá nejzřejmější.“

⁷⁰ Tímto směrem jde např. M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 131n.

⁷¹ „Si enim apud mathematicos in dubium revocarentur omnia illa, quae in dubium revocavit auctor in Metaphysicis, nulla certe mathematica demonstratio dari posset, cum nihilominus. Metaphysicas auctor tum dederit. Ergo hae illis certiores sunt.“ (AT V 177).

⁷² „What is less well known, or perhaps less well appreciated, is just how exhaustive and radical Descartes intends his doubt to be. For, apart from dismissing the data of the senses as dubious, Descartes also dismisses the simplest truths of mathematics and thereby the truths of reason: doing so amounts in effect to revoking in doubt the reliability of reason...“ G. J. D. Moyal, *Hintikka on the cogito. Some Difficulties with 'Existential Inconsistency'*, in: *Studia Leibnitiana*, XLII, 2, 2010, str. 208–228, zde str. 211.

- (1) zpochybnit nejen platnost logických zásad včetně principu sporu (Moyal se opírá mimo jiné o problematiku stvořenosti věčných pravd, na niž se zde ale nyní zaměřovat nebudeme),⁷³ ale vlastně také
- (2) spolehlivost samotného rozumu.

Moyal nicméně podle mého soudu nepřiměřeně vykládá pasáž z rozhovoru s Burmanem, když ve svém článku říká, že logické zásady nehrají žádnou roli při fundaci základních náhledů *Meditací*.⁷⁴ Zřejmě totiž nezohledňuje např. rozdíl mezi implicitním a explicitním věděním, s nímž sám Descartes pracuje a jemuž se budeme v této práci níže věnovat. Nejde totiž ani tak o to, že by *notiones communes* nehrály nebo nemohly hrát žádnou roli v případě cogito, ale že při správném filosofickém postupu a v řádu nacházení poznatků nemohou být prvními větami,⁷⁵ na které (nejen) smyslový člověk naráží jakožto na věty JaR vnímané. Proto je naopak třeba s určitou obezřetností přitakat této Moyalově větě: „If anything, the reverse would be true: the principle of noncontradiction is known only by virtue of its clarity and distinctness, these criteria having been first revealed and identified in the *cogito*“,⁷⁶ jakkoli nemusíme souhlasit s jeho celkovým výkladem. Platí zřejmě, že při takovém postupu je první JaR vnímanou propozicí cogito, jež nějakým způsobem činí možným JaR vnímání dalších principů, včetně *notiones communes*, takže by uvedení principu sporu jako první věty překonávající skepsi neuspělo, a to z toho důvodu, že by příslušná věta nebyla za daných okolností meditujícím vnímána JaR, jak naznačuje nejen rozhovor s Burmanem, ale také

⁷³ Srv. G. J. D. Moyal, *op. cit.*, str. 211 a 215n. Střízlivou a dle mého soudu nosnou interpretaci stvořenosti věčných pravd u Descarta podává Jonathan Bennett v článku *Descartes's Theory of Modality*, in: *The Philosophical Review*, 103, 1994, str. 639–667, zde zejména str. 656n. Jak říká na str. 656: „Descartes does not say...that one plus two could fail to equal three; he merely refuses to assert that God could not make this be the case.“ Jeho pozice je v tomto případě zřejmě výrazem určité epistemické moderátosti. Descartes ani tak netvrdí, že Bůh může učinit protikladné věci pravdivými (resp. že bychom to mohli poznat a měli afirmovat) nebo že pro něj zákon sporu nikterak neplatí, ale že bychom *neměli říkat*, že Bůh nemůže učinit protiklady pravdivými. V otázkách, jež přesahují naše kognitivní schopnosti (a toto je podle Descarta ten případ), bychom se ostatně měli zdržet soudu. Srv. k tomu M/126, 336n. a 339n. a 526. K podobnému závěr dospívá také R. R. La Croix, *Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible*, in: *The Canadian Journal of Philosophy*, 14, 1984, str. 455–475. Přínosné je uvážit také to, co Descartes říká o Boží svobodě, která se nerovná prosté libovůli, ale spíše neurčenosti, tomu, že Bůh určuje sám sebe a není určen něčím vnějším. Srv. např. M/55. K uvedení do tématu je nápomocná rovněž studie Davida Cunningha, *The First Meditation. Divine Omnipotence, Necessary Truths, and the Possibility of Radical Deception*, in: Týž (vyd.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press 2014, str. 68–87, zde str. 77.

⁷⁴ Srv. G. J. D. Moyal, *op. cit.*, str. 216.

⁷⁵ Srv. P/17 a 19.

⁷⁶ G. J. D. Moyal, *op. cit.*, str. 212.

reakce na Bourdina.⁷⁷ Descartes na řadě míst i v reakci na kritické námitky zdůrazňuje, že cogito nepřichází z čistého nebe, ale že cogito jistým způsobem, jehož objasnění se budeme níže věnovat, samo určité vědění předpokládá – vědění, které je vždy již k dispozici, byť nikoli explicitním a zřetelným způsobem. Na jednom místě *Hledání pravdy*, jež by někdo mohl použít na obranu Moyalovy pozice, Descartes říká pouze to, že postup metodické pochybnosti ústící v cogito generuje jistější poznatky než taková procedura, která by vycházela z principu sporu, na němž by všechny poznatky spočívaly jako na svém „základu a středu“.⁷⁸ Z toho ale ještě zjevně bez dalšího neplyne, že princip sporu a ostatní logické zásady nehrají v případě cogito vůbec žádnou roli.

Další Descartem explicitně předložený důvod pro absenci tematizace *notiones communes* nacházíme opět v rozhovoru s Burmanem a také v *Principech*.⁷⁹ V rozhovoru s Burmanem Descartes upozorňuje, že se na začátku *Meditací* „pojednává... hlavně o existující věci, o tom, zda jest.“⁸⁰ V *Principech* pak k tématu v přímé souvislosti s cogito na adresu *simplicissimae notiones*, jako např. není možné, aby to, co myslí, neexistovalo, poznamenává, že „protože se jedná o zcela jednoduché poznatky, a ony samy neposkytují poznání žádné existující věci, nepokládal jsem za potřebné je uvádět.“⁸¹ Zásada identity ve formě „A je A“ nebo princip sporu nám na rozdíl od věty „A je“ (Já jsem) nic o existenci čehokoli neříkají, jak na to ostatně Descartes sám upozorňuje v dopisu Clerselierovi z června nebo července 1646,⁸² a to je snad také jeden z důvodů, proč tato a podobné věty na scénu na začátku *Meditací* nevstupují (zato u matematiky se může jednat ve vztahu k existenci o jiný případ, což je otázka, kterou níže ještě otevřeme).

Zmíněný dopis Clerselierovi je pozoruhodný z několika důvodů. Jednak nám ukazuje, že Descartes nehodlá budovat systém filosofie odvozující vše z (cogito jako) jedné jediné první

⁷⁷ Ve své odpovědi Bourdinovi Descartes říká: „Konečně nevidí [Bourdin], že zřikání se je patřičné jen u toho, kdo zatím nic jasně a rozlišeně nevnímá. Jako například skeptikové, s nimiž je obeznámen, jakožto skeptikové nikdy nic nevnímají jasně. Už jenom na základě toho, že by něco jasně vnímali, přestali by o tom pochybovat a přestali by být skeptiky. A ježto také kdokoli jiný před tímto zřeknutím se sotva kdy něco vnímal jasně, totiž s tou jasností, jaké je třeba k oné metafyzické jistotě, je toto zřeknutí se nadmíru užitečné pro ty, kteří jsou schopni takového jasného poznání a ještě jej nedosáhli...“ M/366n.

⁷⁸ Srv. HP/869.

⁷⁹ V *Principech* je k *notiones communes* jednoznačně zařazen princip sporu. Srv. P/51.

⁸⁰ M/23, pozn. č. 13.

⁸¹ P/19. Nadto si všimněme, že když Descartes v *Principech* hovoří o odstranění pochybnosti, rehabilituje explicitně opět pouze matematiku a to, co je ve smyslech. Srv. P/37.

⁸² Srv. AT IV 443.

zásady v té podobě, s níž se můžeme setkat později u Reinholda a v případě raného vědosloví u Fichta,⁸³ jednak nás informuje o rozdílu mezi různými typy prvních principů. Princip sporu je v jistém smyslu druhem prvního principu, jenž je universální a jenž nám umožňuje předložit důkaz existence něčeho, o čem již víme, že to existuje. Je to ovšem princip neplodný. Jinak řečeno: nemůže sloužit k nacházení nebo odhalování existence něčeho,⁸⁴ ale pouze k potvrzení a důkazu, jakmile je taková věc již nalezena. Vůči tomuto principu klade Descartes do protikladu coby jiný druh prvního principu cogito, v němž je odhaleno něco existentního, skrze co lze odhalit další věci jako skutečně existující (Boha a stvořené věci).⁸⁵ Cogito je slovy Cottinghama „the first *existential* truth that he [Descartes] arrives at; it is the first sure information he has about what actually and really exists. But this information does not, as it were, come out of a complete vacuum.“⁸⁶ V tomto druhém případě se jedná o něco prvního v řádu toho, co musíme poznat JaR před tím, než budeme moci poznat JaR něco jiného.⁸⁷ Podobně jako nečiní v jistém smyslu dřívější znalost věty „není možné, aby to, co myslí, neexistovalo“, která je v cogito spoluobsažena či spoluuchopena, z této věty první princip filosofie, neboť v ní samé není existence žádné věci dána, ani případná implicitní spoluobsaženost principu sporu nečiní z tohoto principu z téhož důvodu první princip, jak chtějí argumentovat např. Sarkar nebo Moyal.⁸⁸ Descartes skutečně v řadě případů hovoří o

⁸³ „J'ajoute aussi que ce n'est pas une condition qu'on doive requérir au premier principe, que d'être tel que toutes les autres propositions se puissent réduire & prouver par lui; c'est assez qu'il puisse servir à en trouver plusieurs & qu'il n'y en ait point d'autre dont il dépende, ni qu'on puisse plus tôt trouver que lui. Car il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel, seul, toutes les choses se puissent réduire...“ (AT IV 444n). Srv. k tomu i S. Gaukroger, *Cartesian Logic. An Essay on Descartes' Conception of Inference*, Oxford University Press 1989, str. 131.

⁸⁴ Jak říká Descartes v *Principech*: „Cokoli je v dosahu našeho poznání, považujeme buď za věci či za jakési stavy věcí, nebo za věčné pravdy nemající mimo naše myšlení žádnou existenci.“ (P/49). Věčné pravdy jsou přítom v P/53 ztotožněny s *notiones communes*. Výkladu této pasáže vzhledem k teorii stvořenosti věčných pravd a neměnných esencí (nejen) z počátku třicátých let se zde však nebudeme dále věnovat.

⁸⁵ Srv. AT IV 445. Srv. také již zmíněnou pasáž z *Principů* (P/19). Srv. dále J.-L. Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*, přel. J. L. Kosky, The University of Chicago Press 1999, str. 66.

⁸⁶ J. Cottingham, *Descartes*, str. 42. Podobně také J. R. Weinberg, *Cogito, Ergo Sum. Some Reflections on Mr. Hintikka's Article*, in: *The Philosophical Review*, 71, 4, 1962, str. 483–491, zde str. 488n. Srv. také P/21, kde je důraz na frapantní existenci myslí v protikladu k problematické existenci extramentální věci viditelný.

⁸⁷ Zde se musí klást otázka: znamená skutečnost, že jako první vnímáme JaR cogito, zpochybnění principu sporu v První meditaci? Připusťme, že princip sporu poznáváme skrze cogito. Znamená to, že se o něj ve chvíli náhledu cogito *vůbec* neopíráme? Že se jím neřídíme, i když ho ještě neznáme v abstrakci a odděleně od látky a jednotlivin a nevnímáme ho JaR, jelikož obecné vždy poznáváme podle Descarta skrze konkrétní?

⁸⁸ Srv. G. J. D. Moyal, *op. cit.*, str. 216. Jak říká v recenzi Sarkarovy knihy v rámci shrnutí jeho argumentů Voss: „Descartes says that ‚I think, therefore I exist‘ is the first principle of his philosophy...But if the *cogito* were an argument, one of its premises would become his first principle.“ S. Voss, *op. cit.*, str. 492.

nezbytnosti implicitního chápání věcí, konceptů či souvislostí, které ve své implicitní znalosti cogito předcházejí, resp. jsou v něm spoluobsaženy, avšak cogito je prvním explicitním JaR poznatkem, jenž umožňuje JaR poznání toho, co je chápáno implicitně.⁸⁹

Moyal ostatně v důsledku svého celkového výkladu logických zásad a svého interpretačního rozhodnutí promítnout do První meditace silné uchopení doktríny o stvořenosti věčných pravd, které není samozřejmé, jak jsme na to výše upozornili a jak tvrdí kromě jiných Olson,⁹⁰ musí zastávat alespoň na první pohled překvapivou pozici, že ještě na začátku Třetí meditace zcela platí možnost, že meditující v čase t existuje i neexistuje současně, neboť Bůh by ho mohl klamat také v této „věci“, a to i ve chvíli, kdy ji nahlíží JaR.⁹¹ Cogito je proto v tomto výkladu i na začátku Třetí meditace *stricto sensu* nejisté. To dále znamená, že podle Moyala mohu být před důkazem existence neklamajícího Boha klamatelem klamán i v tom, co aktuálně nahlížím JaR. Jednak se pak zdá, že cesta z kruhu vede za těchto podmínek jen velmi nesnadno, pokud vůbec, jednak je třeba vzít v úvahu velmi bohatou textovou evidenci pro opačná stanoviska, totiž pro pozici, že (a) aktuální instanciované JaR vnímání Boží garanci nevyžaduje,⁹² (b) cogito je imuní vůči jakékoli skeptické námitce,⁹³ jak to můžeme vidět

⁸⁹ Srv. např. tematizaci vztahu mezi poznáním Boha a sebe sama v odpovědi Burmanovi v místě M/45, pozn. č. 37.

⁹⁰ Srv. M. A. Olson, *op. cit.*, str. 434.

⁹¹ Zde Moyalovo vyjádření: „The confrontation brings out Descartes’s dilemma at the beginning of *Meditation III*: none of the things he perceives so clearly and distinctly is beyond God’s power, and he could belie all of them, *including* the meditant’s present assurance of his existence. The dilemma can only be resolved if there exists a God who is not a deceiver: ‚[...] in order to remove even this slight reason for doubt, as soon as the opportunity arises I must examine whether there is a God, and, if there is, whether he can be a deceiver‘ (*ibid.*). But in the meantime, the possibility is there that in God’s mind (or at least in the mind of the reader pondering what God would have thus achieved), Descartes both existed and did not exist at a given time t , specifically, at the time he uttered the *cogito*.“ G. J. D. Moyal, *op. cit.*, str. 211.

⁹² Kromě mnoha jiných míst srv. pasáž z rozhovoru s Burmanem, která do češtiny nebyla přeložena: „Si enim ignoraremus veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clarae essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percepisse. Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; *nam alias non possemus demonstrare Deum esse.*“ (AT V 178). Kurzíva LK.

⁹³ Tak říká Descartes po uvedení argumentu z původu v *Principech*: „...[vkládám text francouzského vydání *Principů*] i přes všechny *nejextravagantnější* předpoklady musíme věřit, že...onen poznatek: *já myslím, tedy jsem*, je první a nejjistější ze všeho, co se komu naskýtá při správném filosofickém postupu.“ P/17. Kurzíva LK. Ve francouzském vydání nadto Descartes hovoří jasně o metafyzické jistotě dříve (srv. P/21, pozn. č. 9), než prokázal existenci Boha. Tato poznámka je tak namířena např. na Markieho výklad opírající se o morální jistotu cogito. Ve shrnutí meditací Descartes také říká, že si mysl všímá, že „*není možné*, aby přitom [když předpokládá, že neexistuje nic, o čem může seabeměně pochybovat] sama neexistovala.“ Kurzíva LK.

v *Rozpravě*, když Descartes říká: „...tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejbystřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřást...“⁹⁴

Při pozorném pročtení *Meditací* si můžeme povšimnout, že Descartes nečiní ten krok, že by zcela explicitně zpochybnil nebo popřel zásady logiky a metafyziky.⁹⁵ Pokud použijeme terminologii JP, kterou známe z *Pravidel*, můžeme říci, že Descartes z nějakého důvodu zpochybňuje pouze čistě materiální JP,⁹⁶ avšak nezmiňuje jako pochybné ani čistě duchovní JP (poznání, pochybnost, nevědomost),⁹⁷ ani obecné JP ve smyslu obecných vět čili *notiones communes*, které slouží ke spojování ostatních JP (sem patří také principy kauzality nezbytné pro důkaz Boží existence). Z ostatních obecných JP (existence, jednota, trvání),⁹⁸ jež se připisují jak duchovním, tak tělesným věcem, uvádí Descartes v *Meditacích* pravděpodobně v pochybnost trvání, ačkoli to není na první pohled zřejmé a není nutné to zde rozhodovat.⁹⁹ Také zde explicitně nehovoří, jak bylo řečeno, o pochybnosti zásad logiky nebo principů metafyziky, ale pouze matematiky. Tato okolnost samozřejmě sama o sobě nemusí znamenat, že je Descartes nemůže spolumínit, avšak rozhodně by měla podnítit naši pozornost a vést nás k novému promyšlení této záležitosti, nemluvě pak o výše citované poznámce z rozhovoru s Burmanem. Je však zapotřebí, abychom si uvědomili důležitost tohoto problému a jeho možné souvislosti s cogito, neboť nikoli pouze v *Principech* jsou zde zmíněné obecné věty uvedeny jako něco, co z jisté perspektivy předchází samotnému cogito.

Pokud však má mít tento interpretační návrh šanci na úspěch a pokud nemá být toto omezení skepse pouze arbitrární,¹⁰⁰ musíme uvést nějaké důvody pro to, proč je v První meditaci zpochybněna matematika, ale ne logika a některé metafyzické zásady, např. princip kauzality, bez něhož by nebyl formulovatelný a pochopitelný dokonce ani argument z původu (argument dává smysl pouze tehdy, nemůže-li být v účinku více dokonalosti než v příčině).¹⁰¹ Budeme

⁹⁴ R/26.

⁹⁵ Podle Larmora míří Descartes ve skeptickém postupu především na výše zmíněnou empiristickou maximu, resp. na přesvědčení o původu poznání ve smyslové evidenci, avšak nikoli na své vlastní principy. Srv. Ch. Larmore, *op. cit.*, str. 18.

⁹⁶ V *Meditacích* nacházíme např. tvar, rozměry, místo (M/25), tělo, rozlehlost, pohyb (M/27) atd. V PR/107 uvádí Descartes jako čistě materiální JP tvar, rozlehlost a pohyb.

⁹⁷ Srv. PR/107.

⁹⁸ Srv. PR/107 a 109.

⁹⁹ Toto členění je *mutatis mutandis* zachováno i v *Principech*. Srv. P/49 a 51.

¹⁰⁰ Srv. M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 109.

¹⁰¹ Po rozvinutí argumentace v rámci tematizace tzv. „čtvrté cesty“ bude nicméně zřejmé, že tato nezbytnost principů kauzality pro formulaci argumentu z původu neznamená, že tyto principy musí být skeptikem z důvodu jejich použití považovány za pravdivé. Můžeme říci, že skeptik prostě přijímá určité sdílené představy o kauzalitě „for the sake of argument“, aby partnerovi v diskusi na základě

proto nyní sledovat různá možná vysvětlení toho, jak a proč Descartes zpochybňuje věty matematiky, aniž by zpochybnil logické zásady našeho myšlení. Nabízí se přinejmenším čtyři navzájem do určité míry kombinovatelné cesty.

(1) První cesta

První cesta se opírá o zdůraznění žánru *Meditací*, o určení identity meditujícího a výše zmíněné vyjádření zaznamenaná v rozhovoru s Burmanem.¹⁰² Jejím rozvinutí se zde nebudeme dále podrobně věnovat, neboť obraz o její podobě si lze učinit již na základě předchozího výkladu. Soustředí se především na skutečnost, že v důsledku identity meditujícího a určité předpokládané sady jeho běžných přesvědčení nejde v První meditaci o zcela universální pochybnost mířící na množinu všech možných přesvědčení, ale především na klíčový předpoklad meditujícího stran role smyslové evidence v našem poznávání, který je zřejmě sdílen jak naivním meditujícím, tak meditujícím vzdělaným ve filosofii škol. Jak říká poměrně přesvědčivě Hatfield: „you can't directly call into question an idea you haven't had.“¹⁰³ Jedním z důvodů absence tematizace logiky může být také skutečnost, že logika nemá žádný „existenční import“, avšak pak se samozřejmě klade otázka po důvodu zpochybnění vět matematiky v První meditaci. Přejdeme však nyní k dalším strategiím řešení okolnosti explicitního zpochybnění matematiky a nezpochybnění logiky ve smyslu elementárních zásad našeho myšlení (musíme mít samozřejmě na paměti různé možné významy slova logika – může se zřejmě jednat o bazální pravidla myšlení, o logiku ve smyslu Descartovy metody, ale také o logiku ve smyslu sylogistické logiky škol, k níž se Descartes na řadě míst staví citelně negativně).

(2) Druhá cesta

Druhá cesta se může opřít o Frankfurtův výklad První meditace, jenž je v mnoha bodech velmi inspirativní a podnětný, jakkoli lze s celkovou Frankfurtovou interpretací Descarta v několika bodech jen nesnadno souhlasit. Podle této interpretace je pravdivost matematických propozic v První meditaci z pohledu meditujícího vázána na existenci výše tematizovaných elementů. Je proto podkopána ve chvíli, kdy je existence těchto elementů

přesvědčení, s nimiž se ztotožní, mohl pro něj srozumitelným způsobem předložit skeptický argument. Jiným případem je nicméně pozitivní důkaz Boží existence vedený nikoli za účelem formulace skeptické námitky, jenž se o principy kauzality skutečně musí opírat. Tyto poznámky mají samozřejmě relevanci také pro problém (ne)zpochybnění logických zásad.

¹⁰² Tímto směrem jde např. Hill v *Descartes and the Doubting Mind*.

¹⁰³ G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 91.

zpochybněna argumentem klamajícího Boha, resp. argumentem z původu.¹⁰⁴ Matematické propozice se pak sice mohou jevit jako velmi přesvědčivé, ale je zpochybněno, že nám dávají poznat rysy skutečně existujícího extramentálního jsouca.¹⁰⁵ Signál poukazující ke skutečnosti, že tato interpretační linie nemusí mířit zcela mimo, jakkoli byla z mnoha stran kritizována, nám mohou poskytnout komentáře a námitky současníků, u nichž se více nebo méně setkáváme s modelem, podle něhož matematické a geometrické pravdy s existencí čehosi mimo mysl skutečně nějakým způsobem souvisí.¹⁰⁶ U této cesty nicméně rychle narážíme na citelnou překážku, neboť Descartes v První meditaci přece explicitně prohlašuje, že aritmetika a geometrie (ostatně podobně jako logika) čili obory, které „povedávají výhradně o nanejvýš všeobecných věcech a *pramálo dbají o to, zda jsou tyto věci v přírodě či nikoli*, obsahují něco jistého a nepochybného.“¹⁰⁷ Této relevantní námitce se můžeme pokusit společně s Frankfurtem čelit tím způsobem, že budeme inkriminovanou větu interpretovat jinak, než jak většinou činíme při prvním čtení, a sice tím způsobem, že existence se u těchto oborů zdá být neproblematicky garantována dokonce i po uvedení argumentu kontinuálního snu, *a tak jen pramálo dbají o to, zda tyto věci v přírodě existují či nikoli*. Tato existence věcí je nicméně vzápětí zpochybněna dalším skeptickým argumentem, takže je pak *eo ipso* zpochybněna také matematika. Je ostatně případné si zde připomenout důležitou otázku: s jakou teorií vědění o těchto elementech smíme v případě jednoznačně na smysly orientovaného meditujícího počítat? Smíme na tomto místě neproblematicky vzít do hry Descartovu vlastní teorii neměnných esencí, vrozených idejí apod.? Pokud v První meditaci platí vlada empiristické zásady, podle níž není v myslí nic, co nebylo dříve ve smyslech, pak si celou věc musíme zřejmě představit tím způsobem, že konečným pramenem možnosti znalosti elementů musí být reálně existující prvky či věci na straně extramentálního jsouca, jež se skrze smysly mohou stát něčím pro mysl. Dále by zde podle tří bodů z místa M/36 mělo platit, že se tyto ideje vysvětlují na základě kauzálního působení existujících vnějších věcí na naši smyslovost.¹⁰⁸ Zde samozřejmě spojujeme, mohlo by se namítnout, epistemologická (empirismus) a ontologická (realismus) stanoviska, avšak činíme tak způsobem, který je podle

¹⁰⁴ Srv. H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, str. 93nn., zvláště str. 104.

¹⁰⁵ Srv. G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 82n.

¹⁰⁶ Takový pohled je naznačen např. v těchto vyjádřeních: „Trojúhelník v myslí povstává z trojúhelníku viděného nebo vymyšleného na základě vidění.“ (M/167 – takto Hobbes). Dále srv. Gassendiho text v místě M/271n. a Descartovu reakci na něj v místě M/313n. Srv. také dopis Clerselierovi v M/466 a pasáž z Hyperaspistových námitek v M/498n.

¹⁰⁷ M/59. Kurzíva LK. Dále srv. R/29. Srv. též G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 84.

¹⁰⁸ Srv. H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, str. 97n.

všeho vlastní „přirozenému postoji“ či „stanovisku života“.¹⁰⁹ Všimněme si Descartova pro naše nynější téma relevantního tvrzení v odpovědi Gassendimu: „Zároveň však nepřipouštím, že *ideje oněch tvarů do nás někdy vklouzly prostřednictvím smyslů*, jak jsou *obvykle všichni přesvědčeni*.“¹¹⁰ Podle Descarta je mylná představa, že nás smyslová zkušenost nejprve seznamuje s nedokonalým trojúhelníkovým tvarem, z něhož následně pomocí abstrakce získáváme ideu trojúhelníku dokonalého.¹¹¹ Předchozí vlastnění ideje trojúhelníku dokonalého čili jeho vrozené ideje, jakkoli třeba ještě nikoli explicitně pochopené či uchopené, je zde naopak podmínkou možnosti percepce jakýchsi tvarů jakožto majících trojúhelníkový tvar.¹¹² Vidíme tedy jeden z podstatných rozdílů mezi vlastní Descartovou koncepcí matematiky a rysy té matematiky, o nichž jsou „obvykle všichni přesvědčeni“ a které bychom měli podle všeho předpokládat také v První meditaci. Je-li však existence věcí a elementů zcela zpochybněna a současně se držíme uvedené empiristické zásady o původu idejí, pak ztrácíme půdu pro vysvětlení těchto elementů jakožto obsahů naší mysli.¹¹³ Tento výklad se proto opírá o přesvědčení, které jednoznačně sdílí také třetí interpretační linie, že matematika v první meditaci se podstatně liší od Descartem koncipované vlastní matematiky, jež pravdivost nepochybně neváže na existenci materiálních věcí,¹¹⁴ ale na neměnné esence.

(3) Třetí cesta

Třetí cesta se snaží ukázat na pozadí koncepce matematiky a logiky ve scholastické filosofii, zejména pak u sv. Tomáše – z níž Descartes, navzdory svému kritickému postoji vůči ní, v mnoha ohledech čerpá, jak prokázala práce badatelů ve 20. století – že axiomy matematiky a logiky nejsou v rámci První meditace stejného epistemického typu (totiž z hlediska meditujícího, jehož myšlení zřejmě stojí více nebo méně také pod vlivem scholastické filosofie), jakkoli může být určení tohoto vztahu mezi nimi jiné, pohlédneme-li na status těchto principů z perspektivy Descartovy vlastní pozice. Pokud by oběma sférám připadl tentýž epistemický status, bylo by zřejmě nemožné hájit zpochybnění matematiky a

¹⁰⁹ Srv. E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, str. 61nn.

¹¹⁰ M/314. Kurzíva na konci věty LK.

¹¹¹ M/314, pozn. č. 431. Problémem abstrakce je, mohli bychom namítnout, že již musí předpokládat znalost toho, co má být abstrahováno. Srv. také M/60.

¹¹² Srv. pasáž, kde hovoří Descartes o čarách (M/314). Srv. k tomu např. P. Machamer – P. J. McGuire, *Descartes's Changing Mind*, Princeton University Press 2009, str. 183.

¹¹³ Srv. H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, str. 82.

¹¹⁴ Srv. Descartovo vyjádření ve francouzské verzi *Meditací*: „Nadále pro mne může být zcela známé a jisté mnohé...o veškeré tělesné přirozenosti, nakolik může být předmětem důkazů geometrů, kteří vůbec nepřihlížejí k její existenci.“ M/65.

nezpochybnění logiky v První meditaci.¹¹⁵ Podrobnému nástinu této interpretační linie, s níž se můžeme setkat především u Olsona, se zde věnovat nebudeme, neboť bychom museli sledovat a v ideálním případě také evaluovat jeho prezentaci koncepce matematiky a logiky ve scholastické filosofii, pro což v této práci rozhodně není dostatek prostoru. Rozdíl mezi těmito oblastmi lidského vědění spočívá dle Olsonova výkladu stručně řečeno přinejmenším ve dvou bodech: jednak (a) v okolnosti, že v Descartových očích „error may occur in performing an operation concerning something that is imaginable“,¹¹⁶ čili ve specifické provázanosti matematiky a představivosti,¹¹⁷ s níž se v logice nesetkáváme, jednak (b) ve skutečnosti, že matematika je ve scholastické tradici pochopena jako druh abstraktivního vědění,¹¹⁸ jež se právě opírá o tvary či obrazy,¹¹⁹ z nichž jsou abstrakta abstrahována, zatímco logika je jiným typem vědění, které abstraktivní není.¹²⁰ Podle Olsona je pak argument z původu v První meditaci zaměřen pouze na poznání zahrnující práci s obrazy a tvary a abstrahující činnost rozumu, a tudíž se nevztahuje na logiku, jakkoli zasahuje matematiku. Se zde řečeným pak úzce souvisí teze, která platila i pro druhou interpretační cestu, totiž že matematika zmíněná v První meditaci není vnímána JaR a že se liší od té matematiky, která tvoří součást Descartovy vlastní koncepce.¹²¹ Matematická tvrzení První meditace, jakkoli mohou být „vnějškově“ stejná jako výroky Descartovy „vlastní matematiky“, se zřejmě opírají o jiné důvody či založení a nejsou vnímána JaR.¹²² Silnou textovou podporu poskytuje tezi o nerozlišeném vnímání matematiky v První meditaci vyjádření z Descartovy odpovědi Bourdinovi, podle něhož v inkriminované meditaci není nic vnímáno JaR: „...v První meditaci...jsem předpokládal, že nepozoruji nic, co bych jasně vnímal.“¹²³ Jak také Descartes říká na konci Páté meditace: řada věcí, které jsme měli za jisté,

¹¹⁵ Srv. M. A. Olson, *op. cit.*, str. 409.

¹¹⁶ Srv. M. A. Olson, *op. cit.*, str. 424. Srv. také tuto pasáž: „Při chápání totiž mysl využívá jen sebe samu, při představování si je však nazírána tělesná forma. A třebaže jsou geometrické tvary naprosto tělesné, nemají se ještě proto za tělesné pokládat ideje, jimiž tyto tvary chápeme, ježto nespádají pod představivost.“ (M/317).

¹¹⁷ Srv. např. AT V 177. Podle Descarta nicméně pravá matematika, jak to říká v dopisu Mersennovi z července 1641 (AT III 395), nespočívá na obrazech nebo představivosti, nýbrž pouze na jasných a rozlišených „notions“ naší mysli. Srv. také M/318n.

¹¹⁸ Srv. M. A. Olson, *op. cit.*, str. 426.

¹¹⁹ Srv. Tamt., str. 420.

¹²⁰ Srv. Tamt., str. 410 a 428.

¹²¹ Tato teze se může opírat o zcela jednoznačné Descartovo vyjádření v reakci na Bourdina (M/367). I v tomto případě se zdá relevantní Descartovo vyjádření týkající se matematiky a představivosti obsažené v rozhovoru s Burmanem (srv. AT V 177). K tomu se souhlasně staví také Larmore, *op. cit.*, str. 21.

¹²² Srv. M. A. Olson, *op. cit.*, str. 409, 429n. a 432.

¹²³ M/354. Dále zde musíme upozornit na okolnost, že Descartes slovo „jasně“ na mnoha místech používá jako zkratku za „jasný a rozlišený“. Srv. např. M/141.

se později mohla ukázat jako nepravdivá, avšak „nic z toho jsem nevnímal jasně a rozlišeně, nýbrž jako neznalý tohoto pravidla pravdivosti jsem tomu možná věřil z jiných příčin, jež se později ukázaly být ne zcela pevné.“¹²⁴ Podle Descarta jsme mohli, ať už jakkoli, i před filosofickou reflexí *Meditací* a bez řízení se metodou narazit na řadu pravd, avšak pouze díky této reflexi se můžeme skutečně a pevně ujistit o jejich jistotě a odhalit jejich pravé založení a status. Olson se přitom ve svém výkladu distancuje od Frankfurta čili od pozice, kterou zde označujeme jako „druhou cestu“, a odmítá Frankfurtem kladenou souvislost mezi existencí elementů a pravdami matematiky, podle níž pochybnost o těchto elementech znamená rovněž zpochybnění pravd matematiky. Výhodou tohoto Olsonova přístupu je nepochybně okolnost, že se nemusí spoléhat na nesamozřejmé a poměrně široce kritizované čtení již zmíněného místa z První meditace, podle něhož matematika pramálo dbá o to, zda jsou věci v přírodě či nikoli.¹²⁵

(4) Čtvrtá cesta

Poněkud jiný přístup, který ostatně může označit jako čtvrtou cestu, spočívá v poukázání na rozdíl zásad logiky a matematiky vzhledem k podmínkám možnosti uskutečnění samotné radikální skepse. Zpochybnění pravd matematiky totiž vzhledem k performanci skepse bezprostředně nehrozí nebezpečím rozporu, což je ovšem problém, jemuž se zdáme vystavit v případě zpochybnění zásad logiky.¹²⁶ Pokud by se tato hypotéza při bližším zkoumání ukázala jako nosná, měli bychom k dispozici vzhledem k našemu současnému podniku nadějný znak pro rozlišení statutu matematických a logických pravd. Této čtvrté cestě se nyní budeme krátce věnovat.

Nabízí se námitka, že se hrozíme vystavit kruhu, pokud suspendujeme platnost logických zásad a následně se pochybnost o těchto zásadách snažíme překonat pomocí racionální argumentace, neboť v tu chvíli zřejmě musíme předpokládat právě to, co se tímto postupem snažíme rehabilitovat, a tak ocitáme se v kruhu. Tento postřeh můžeme snadno rozšířit na projekt universální metodické skepse mající jako svůj motiv a cíl nalezení pravdivého poznatku.¹²⁷ Tato snaha musí zřejmě nutně mlčky uznávat některá z přesvědčení, jež mají být

¹²⁴ M/65.

¹²⁵ Srv. M/25. Srv. Olsonův postoj k Frankfurtovu výkladu: M. A. Olson, *op. cit.*, str. 415n.

¹²⁶ Přibližně tímto směrem jde Janet Broughton (*Descartes's Method of Doubt*, Princeton University Press 2002, str. 97nn.). Touto cestou se místy zdá vydávat i James Hill, když např. reaguje na Nagelovu kritiku Descarta (*Descartes and the Doubting Mind*, str. 57; dále srv. Tamt., str. 58nn). Hillovu koncepci pochybnosti jako reflexe druhého řádu zde nicméně nebudeme dále rozebírat.

¹²⁷ Tímto motivem se zmíněný projekt liší od argumentu, který chce být pouze skeptický a nemá za cíl nalezení jistoty.

podle prohlášení zastávce metodického postupu zpochybněna, a podvrací proto sebe samu. Jak poznamenává Hume, podle něhož je smyslem karteziánské skepse zpochybnit nejen naše mínění a některé z důvodů či zásad, o něž se opírají, ale také samotné poznávací mohutnosti: „Karteziánská pochybnost by tudíž, pokud by jí kdy vůbec nějaké lidské stvoření mohlo propadnout (což je prostě nemožné), byla naprosto nevyléčitelná a žádné uvažování by nás nikdy nemohlo přivést zpět do stavu důvěry a přesvědčení o čemkoli“.¹²⁸ Podobná skepse stran metodické pochybnosti nachází obrazné vyjádření rovněž v ústech Epistémóna v Descartově dialogu *Hledání pravdy*: „Jsou to hluboké vody a zdá se mi, že bychom v nich nemuseli nalézt dno.“¹²⁹

Tato námitka bude samozřejmě ještě případnější v souvislosti se zaobíráním se druhou z výše položených otázek. Představme si ale problém již na tomto místě. Pokud se někdo pouští do úkolu ospravedlnit naši rozumovou schopnost jako takovou, pak se zřejmě ocitá v kruhu, neboť se při tomto počínání bude muset opírat právě o svou rozumovou schopnost, o níž ještě nemůže vědět, že se na ni smí spoléhat (podobně jako v případě logických zásad).¹³⁰ Uvedme si pro ilustraci tohoto bodu příklad. Představme si situaci, kdy nám pravdivost a nepravdivost propozic vyjevuje jakási křišťálová koule, která nám dává odpověď na kladené zjišťovací otázky. Pokud by se nás někdo zeptal, zda víme, že se jedná o spolehlivý nástroj pro nabývání poznatků, co bychom učinili? Bezprostředně lze vidět problém pokusu ospravedlnit naše spolehání se na odpovědi křišťálové koule tím způsobem, že bychom kouli položili otázku: „koule, je vše, co nám vyjevuješ, pravda?“ Pokud totiž koule odpoví „ano“, vnucuje se oprávněná námitka: jak můžete vědět, aniž byste to předem předpokládali, že koule právě v tuto chvíli nelže?

Nemůžeme se nicméně pokusit do této pasti lapit samotného skeptika? Není totiž nekoherentní a paradoxní podkopávat kredibilitu rozumu tou samou schopností?¹³¹ Zdá se, že k této námitce, s níž se můžeme setkat v podobné formě u Kanta,¹³² by měl tendenci se přiklonit i sám Descartes, jak to alespoň naznačuje jeho odpověď Burmanovi, v níž v souvislosti s principem sporu a společnými principy a axiomy říká: „Kdyby je totiž vzali v úvahu takto [tzn. nikoli smíšeně, nýbrž abstraktně a odděleně od látky], nikdo by o nich

¹²⁸ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. J. Moural, Praha 1996, str. 204.

¹²⁹ HP/862.

¹³⁰ Srv. M. Huemer, *op. cit.*, str. 11–13.

¹³¹ K tomuto tématu srv. J. R. Peters, *The Logic of the Heart. Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*, Baker Academic 2009, str. 164.

¹³² Kant v *Logik Blomberg* nejprve rozlišuje mezi problematickým a dogmatickým skepticismem a následně hovoří o tom (problematický skepticismus přitom hodnotí pozitivně a jako jeho horizont chápe jistotu), že druhá cesta ústí do kontradikce. Srv. AA, str. 209nn.

nepochyboval. A kdyby tak učinili skeptikové, nikdo by nikdy skeptikem nebyl, protože ten, kdo tyto principy sleduje, nemůže je popřít.¹³³ A nejsou pak obě snahy, totiž jak ospravedlnit, tak podkopat rozumovou schopnost člověka, podobně problematické? Můžeme sice jistě bez bezprostředních obtíží smysluplně zpochybnit věrohodnost smyslové evidence pomocí rozumové úvahy či reflexe smyslových daností, avšak můžeme to samé učinit v případě rozumu jako takového, pokud nemáme nějakou další, jemu nadřazenou kognitivní schopnost?¹³⁴

Dále bychom mohli skeptikovi namítnout, že sama možnost komunikovatelnosti a artikulovatelnosti jeho skeptických argumentů se podobně jako samy jeho úvahy vedoucí k tomuto postoji a jeho schopnost rozumět výrazům a schopnost rozlišovat mezi slovy musí opírat o implicitní uznání elementárních logických pravidel myšlení (např. principu sporu), a tak se sám ocitá v rozporu, pokud je prohlašuje za pochybné a neplatné, jak se to ostatně zdá prokazovat či ukazovat samo jeho počínání.¹³⁵ Pokud bude skeptik skutečně radikální a bude chtít demonstrovat či založit pochybnost všech možných přesvědčení, nabízí se oponentovi také strategie analogická vůči té, jíž se používá proti tezi o relativitě pravdy, v reakci na niž se klade standardizovaná otázka, zda je tvrzení o relativitě pravdy samo pravdivé relativně nebo absolutně. Můžeme-li totiž skeptikovu tezi, že vše je pochybné, přeložit pomocí tvrzení, že pochybnost všeho je nepochybná,¹³⁶ pak sám skeptik předkládá dogmatické tvrzení a podléhá léčce zakládající se na autoreferencialitě této pozice.¹³⁷ Bude totiž tvrdit, že existuje alespoň jedna nepochybná a odůvodněná propozice. Tímto směrem jde sám Descartes v *Pravidlech* a není zřejmě bez významu ani pro jeho pozici v době *Meditací*: „...nutnost se...nevyskytuje pouze u smysly vnímatelných věcí, nýbrž také v tomto případě: jestliže např. Sókratés praví, že pochybuje o všem, nutně z toho vyplývá, že chápe alespoň to, že pochybuje, a také

¹³³ M/23, pozn. č. 13. Srv. také ne zcela jasnou pasáž z odpovědi Hyperaspistovi, která jde možná také tímto směrem (M/510).

¹³⁴ Pokud připustíme, že takovou schopnost máme, ač je samozřejmě otázkou, jakou bychom měli na mysli, pak se problém z pochopitelných důvodů pouze posouvá o úroveň výše, aniž by byl vyřešen (nekonečný regres).

¹³⁵ Pro představení a zhodnocení Aristotelovy kritiky skeptika ze čtvrté knihy *Metafyziky* (Praha 1946), která jde tímto směrem, ale také ke Kantově kritice srv. M. N. Forster, *Kant and Skepticism*, Princeton University Press 2008, str. 76nn. Srv. také S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 55.

¹³⁶ Jiní skeptikové svou tezi formulovali, a to lépe, tak, že je nejisté, zda je vše nejisté. S touto formulací se setkáváme např. u Pascala v *Myšlenkách*: „Il n'est pas certain que tout soit incertain.“

¹³⁷ Podobně problematická by byla věta „žádná pravda není“ apod. Srv. k tomuto tématu Lehrerovo vyjádření: „The form of scepticism that concerns me does not embody the thesis that we know that we do not know anything. That thesis is obviously self-refuting. Rather, the contention is that no one knows anything, not even that no one knows anything.“ K. Lehrer, „Why Not Scepticism?“, in: *The Philosophical Forum*, 2, 1971, str. 283–98, zde str. 284.

poznává, že něco může být pravdivé nebo nepravdivé atd. To je totiž nutně spojeno s podstatou pochybování.¹³⁸

Nezdá se však, že by bylo možné se skeptikem učinit tento krátký proces,¹³⁹ jakkoli si to snad sám Descartes mohl myslet, proces, jenž může spočívat, jak jsme viděli, v poukázání na okolnost, že skeptik fakticky uznává princip sporu nebo dogmaticky klade pravdivost alespoň jedné propozice nebo se opírá o tu samou mohutnost, kterou podkopává atd.¹⁴⁰ Zhostíme se nyní role ďáblova advokáta a zaměříme se na první z uvedených případů.

Skeptik se nikterak nemusí tajit skutečností, že princip sporu používá a uznává, neboť může námitce čelit tím poměrně jednoduchým způsobem, že pouze za účelem demonstrace (čili „for the sake of argument“) problematičnosti oponentovy pozice přijímá principy, které oponent považuje za platné, aby ukázal, do jakých rozporů se nakonec zapleteme, pokud budeme takové principy akceptovat, resp. aby ukázal, že nemůžeme s jistotou vědět to, o čem tvrdíme, že to víme.¹⁴¹ Bude se přitom snažit zdůraznit, že si tím sám žádné nároky na pravdivost nebo poznání nečiní, tzn. nebude tvrdit, že je pravda, že princip sporu neplatí, ale že pouze nemůžeme vědět jistě a nepochybně, zda platí nebo neplatí. Řečeno na možná lepším příkladu: mohli bychom si myslet, že když skeptik přiznává, že neví, zda sám má pravdu, pak ani nemůže vědět, zda je tomu tak, že dogmatik nemá pravdu, když o něčem tvrdí, že to ví, a že skeptik z toho důvodu nedosáhl svého cíle. Skeptik však v tu chvíli není poražen, ale naopak vítězí, neboť se nachází přesně v rovnovážném stavu indiference mezi pokud možno rovnocennými alternativami, v níž si přeje se nacházet.¹⁴²

Z formálního hlediska bychom jeho postup vlastně mohli charakterizovat jako variantu argumentu *reductio ad absurdum*.¹⁴³ Skeptik za účelem demonstrace přijímá předpoklady oponenta a ukáže problematické důsledky, k nimž tyto předpoklady vedou, aby pak „žebřík,

¹³⁸ PR/111. K Sókratově případu srv. také HP/862.

¹³⁹ Poznamenejme zde, že se budeme soustředit především na skepticismus pyrrhónského typu.

¹⁴⁰ K námitce stran dogmatickosti a odpovědi na ni srv. D. Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995², str. 380.

¹⁴¹ Srv. S. Gaukroger, *op. cit.* str. 14. Tím se problematizuje Glombičkovo tvrzení, že jednoduché přirozenosti nemohou být zpochybněny, neboť rezignace „na ně by...znamenala rezignaci na racionalitu jako takovou a pro myslící bytost není možná.“ P. Glombiček, *K roli prvního principu v Descartově filosofii*, in: *Filosofický časopis*, 5, 2003, str. 725–738, zde str. 735. Srv. také krátkou pasáž k tomuto tématu u G. Dickera, *op. cit.*, str. 29.

¹⁴² Skeptik se snaží dosáhnout rovnovážného stavu mezi alternativami (*isosthenie*) a chce dospět ke zdržení se soudu (*epoché*), kdy neříkáme, že se věc nějak má, ani neříkáme, že se tak nemá. A dále k pasáži v textu: z toho, že nevíme, zda mám pravdu, ještě neplyne, že opačná pozice je pravdivá.

¹⁴³ Takto i H. G. Frankfurt, *Descartes's Validation of Reason*, in: G. J. D. Moyal (vyd.), *René Descartes. Critical Assessments*, I, Routledge 1991, str. 263–275, zde str. 270n.

poté co po něm vylezl“,¹⁴⁴ odkopl.¹⁴⁵ Společně s Larmorem můžeme dle mého soudu trefně říci, že skeptikův postup, nakolik může vznášet nárok na koherenci, má vlastně podobu „vnitřní demolice“ oponentova stanoviska.¹⁴⁶ Skeptik by vzhledem k výše nastíněnému dilematu opírání se o rozum také mohl odpovědět, že jeho postoj není přijat v důsledku vyvození závěru z premis v rámci argumentu podle určité logické formy, nýbrž že je reakcí na odhalenou antinomickou povahu dogmatických argumentů a pozic, reflexí na skutečnost, že na obranu protichůdných názorů k jedné věci lze uvést podložené argumenty apod. Tuto situaci můžeme plasticky ilustrovat pomocí Kantovy antitetiky čistého rozumu.¹⁴⁷ Skeptik bude své metody chápat především jako nástroje reflexe slabosti lidského rozumu vedoucí ke klidu duše (*ataraxia*) a duchovní zralosti, v níž opouštíme své naivní dogmatické představy a osvobozujeme se od nich (*epoché* navazuje na rovnocennost čili *isosthenii* a vede k *ataraxii*, která se již zjevně týká oblasti praktické filosofie).¹⁴⁸

Otázkou, zda a jakým způsobem bychom mohli skeptika vyhnat i z tohoto jeho útočiště, se zde podrobně zaobírat nebudeme.¹⁴⁹ Smyslem tohoto exposé bylo poukázat na některé z obtíží, do nichž se čtvrtý přístup může zaplézat, jakkoli vypadá *prima facie* nadějně a takřka

¹⁴⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, Praha 2007, 6.54.

¹⁴⁵ Opírat se o vlastní přesvědčení nebo poznatky nárokuje si uznání by bylo problematické, opírat se o jiná východiska, než má oponent či partner v diskusi, by zase bylo neúčelné. Skeptik proto operuje právě s východisky toho, s kým vede rozhovor. Ke skeptické strategii z širšího hlediska srv. J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge University Press 1985.

¹⁴⁶ Srv. Ch. Larmore, *op. cit.*, str. 18.

¹⁴⁷ Srv. J. R. Peters, *op. cit.*, str. 165. K antitetice srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 277nn. (B 448nn.).

¹⁴⁸ Při zohlednění argumentů uvedených v rámci tematizace této čtvrté cesty se pak jeví jako problematický Hillův výklad jednoho z *důvodů* nezpochybnění pravd logiky v První meditaci, jakkoli je jinak třeba s jeho osvětlující interpretací v mnoha bodech souhlasit (stejně jako se *závěrem*, k němuž dochází). Hill jasně říká: „propositions involving the notions of logic and metaphysics are actually assumed to be true in the method of doubt“, „causal principle was already internal to hyperbolic doubt and the meditator can therefore appeal to it“, „metaphysical common notions...are relied on...in the argument from origin...they can be used...with perfect legitimacy...in the proof of God“, „common notions are presupposed in any rational argument, including those of the hyperbolic sceptic. Thus they remain available to prove the existence of God, even in the most sceptical phase of Descartes' meditational journey.“ (J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 58nn. – kurzíva LK). Viděli jsme však, že skeptik není bez dalšího zavázán k tomu, aby musel považovat předpoklady svého skeptického argumentu za pravdivé, a proto není možné, alespoň ne bez dalšího argumentu proti skeptikovi, uniknout skeptikovu útoku tímto způsobem. Hill přitom hledá oporu v Odpovědi na Druhé námitky, avšak pak je třeba si klást otázku, jak spadá do podmínek možnosti skeptické pochybnosti na inkriminovaném místě uvedená zásada „to, co se jednou stalo, nemůže se odestát...“ (M/127). Je ostatně také třeba zde alespoň na okraj upozornit, že vykázání vnitřní rozpornosti skeptikova postoje ještě bez dalšího nezaručuje schopnost našich kognitivních mohutností postihnout skutečnou strukturu světa čili objektivní realitu v právě uvedeném smyslu. Jak říká Hatfield: „Detecting internal contradictions in a ground for doubt is one thing. Claiming to discern the real structure of mind-independent external reality is another.“ (G. Hatfield, *The Cartesian Circle*, str. 138).

¹⁴⁹ Srv. strategii proti tomuto manévru skeptika zde: M. Huemer, *op. cit.*, str. 30n.

samozřejmě, a představit možnou strategii skeptikovy obrany. Vzhledem k našemu tématu je však důležité, že v Descartově strategii namířené proti skeptickým námitkám evidentně hraje zásadní roli právě cogito, o němž již pochybnost není možná a z něhož také můžeme extrahovat pravidlo JaR vnímání. Descartova strategie by skutečně v konečném důsledku mohla být založena na tom, že pozice skeptika je vykázána jako sebedovracující, avšak nikoli v souvislosti s obecnými zásadami myšlení nebo metafyzickými principy, nýbrž právě ve spojitosti s cogito a výkonem myšlení. Podle podnětného Larmorova výkladu dochází ve Druhé meditaci k určitému obrácení role, takže se skeptik dostává do pozice toho, jehož stanovisko se stává předmětem pokusu o vnitřní demolici, která slaví úspěch v případě cogito – to bychom mohli explikovat tím způsobem, že se skeptik tváří v tvář cogito nemůže přesvědčivě udržet ve stavu rovnováhy a je nucen se ke cogito přiklonit, resp. je nucen ho afirmovat.¹⁵⁰

Při nahlédnutí do *Meditací* i dalších textů vidíme, že se Descartes při důkazu existence Boha, jenž má v nějakém zde dosud nevyjasněném smyslu garantovat spolehlivost našich poznávacích schopností, opírá o řadu metafyzických tezí a také o zásady logiky,¹⁵¹ takže musí, pokud nemá propadnout kruhu, považovat tyto principy za v určitém ohledu nepochybné již před důkazem Boží existence. V této části práce jsme se věnovali otázce, jak je možné vysvětlit okolnost, že tyto principy Descartes zřejmě v První meditaci nemínil zpochybnit, přestože nechává v textu ulpět stín pochybnosti na pravdách matematiky. V následující části se musíme alespoň stručně zaměřit na proslulou problematiku kruhovosti, a to zejména v souvislosti s JaR vnímáním. Především v souvislosti s místem M/36 se totiž nastíněná otázka stává důležitou také pro pochopení statutu samotného cogito.

Pokud bychom přijali jako platné, že jsou bazální zásady logiky jako princip sporu v První meditaci zpochybněny (nebo snad přesněji: pokud bychom přijali kompletní zpochybnění *notiones communes*), nabízela by se pro výklad cogito pozice nacházející podporu v dopisu Silhonovi, podle níž je cogito prostou intuicí. Obtíž zde však působí ta okolnost, že tento krok nám tváří v tvář skutečně radikálnímu výkladu skepse nepomůže. Okamžitě vidíme důvod problematickosti tohoto kroku: pokud je totiž skepse tak radikální a silná, že může uvést v pochybnost dokonce i základní logické principy, proč by nemohla zpochybnit také

¹⁵⁰ Srv. Ch. Larmore, *op. cit.*, str. 18 a 23nn.

¹⁵¹ „...je...protismyslné, aby dokonalejší bylo následkem méně dokonalého...je *nemyslitelné*, že z ničeho pochází něco...“ R/27. Zřejmě můžeme užití principu sporu pozorovat také v tomto prohlášení: „Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je *nezbytně nutno*, abych já, který tak myslím, existoval...“ R/26. Ve všech případech kurzíva LK.

spolehlivost naší rozumové intuice obecně? Proč by argument z původu nemohl mít za následek, že jsou intuice rozumu stejně nejisté jako princip sporu? Ostatně cogito by mělo být podle tohoto výkladu chápáno, alespoň pokud se budeme držet teoretického rámce *Pravidel*,¹⁵² na základě téže intuice, skrze kterou nám má být přístupný také princip sporu (*notiones communes*, čistě duchovní JP atd.), a tak vidíme, že se tato interpretační varianta poměrně záhy zaplétá do potíží. Pokud by totiž v jednom případě byla intuice spolehlivá a v jiném případě nikoli, bylo by takové rozlišení pouze arbitrární, pokud bychom ovšem nedodali nějaké další důvody, které by cogito odlišily. Jakkoli může být taková linie výkladu cogito užitečná či dokonce nikoli nesprávná, musí být šířeji rozpracována, pokud má moci být přesvědčivá.

2.3. Karteziánský kruh a jasné a rozlišené vnímání

Zaměříme se nyní alespoň velmi stručně na problematiku samotného karteziánského kruhu. Ve svých základních obrysech je tento problém dobře znám. Zdá se totiž, že se Descartes při důkazu Boží existence na jedné straně opírá o tezi, že vše to, co je JaR vnímáno, je pravdivé, avšak na druhé straně chce tvrdit, že pravdivost JaR vnímání je garantována Bohem, jehož důkaz ovšem právě tento charakter JaR vnímání již musí předpokládat.¹⁵³ Mnoho interpretů se snažilo čelit tomuto problému, jenž se stal předmětem diskuse již za Descartova života,¹⁵⁴ pomocí celé řady interpretačních návrhů. Některé z nich si nyní představíme, aniž bychom se však snažili pustit do jejich zevrubného představení, srovnání a zhodnocení, neboť je neoddiskutovatelné, že důkladná analýza tohoto problému by vydala na samostatnou práci. Po této prezentaci se pustíme do bazálního a snad poměrně nekontroverzního či spíše ortodoxního představení Descartova postoje k tomuto problému na základě jeho vlastních

¹⁵² V *Pravidlech* sice Descartes cogito (ani něco, co by se cogito blízce podobalo) neformuluje, avšak dle mého soudu není nemožné a z hlediska výkladových principů ani nepatřičné interpretovat cogito pomocí teoretického rámce obsaženého v *Pravidlech*. K tomu srv. především J.-L. Marion, *Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures*, in: J. Cottingham (vyd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press 1992, str. 115–139. Srv. k tomu také J. R. Weinberg, *op. cit.*, str. 483.

¹⁵³ V této práci se musíme zříci výkladu souvislostí mezi JaR vnímáním, přirozeným světlem, intuicí, dedukcí apod. Důležitá je samozřejmě otázka jejich koextenzitivity. V případě JaR vnímání a přirozeného světla se někdy zdá, že se jedná v podstatě o totéž, jindy však nikoli. Lze např. tvrdit, že vše, co je nahlíženo přirozeným světlem rozumu, je JaR vnímáno, že však ne vše, co je JaR vnímáno, je také nahlíženo přirozeným světlem rozumu. Srv. k tomu např. G. Hatfield, *The Cartesian Circle*, str. 130.

¹⁵⁴ Srv. např. klasickou Arnauldovu formulaci problému v místě M/186: „Mám už jen tu výhradu, jak se může autor vyhnout kruhu, když říká: *Pravdivost toho, co vnímáme jasně a rozlišeně, máme zajištěnu jedině tím, že je Bůh*. Ale to, že Bůh je, máme zajištěno pouze tehdy, když to jasně a zřejmě vnímáme; tedy dříve, než máme zajištěno, že Bůh je, musíme mít zajištěno, že vše, co vnímáme jasně a zřejmě, je pravdivé.“

vyjádření. Zvážíme přitom možný dílčí přínos výkladu Descartových vyjádření v dopisech Alžbětě Falcké, které v tomto kontextu, pokud je mi známo, nejsou příliš často brány v úvahu.

Jedním ze způsobů, jak se vyhnout kruhu, je tvrdit, že cogito a JaR vnímané obsahy a souvislosti jsou před důkazem Boží existence pouze prakticky jisté (byť v rámci praktické jistoty velmi jisté, tzn. velmi intenzivně jisté) a že se stávají metafyzicky jistými a zcela nepochybnými až po důkazu Boží existence.¹⁵⁵ Tato interpretační linie na jedné straně naráží na bohatou textovou evidenci, která svědčí proti ní,¹⁵⁶ avšak na druhé straně je nutno jí přiznat, že se může poměrně elegantně vypořádat s jinak problematickým místem M/36. Nikoli nepodobným směrem se pak vydává interpretace, podle níž spočívá strategie *Meditací* stručně řečeno v tom, že skeptické námitky jsou v dialektickém postupu vykazovány postupně jako zcela nepodložené, spočívající na vratkých základech a na nejasném vnímání idejí (jako příklad uveďme ideu Boha).¹⁵⁷ Bodem zlomu zde bude nepochybně cogito, což si můžeme při připomenutí Larmorova výkladu protiskeptické strategie vysvětlit tím způsobem, že přijmeme strategii skeptika a zevnitř provedeme destrukci jeho stanoviska skrze cogito. Tím se otevírá prostor pro postupné další nabourávání jeho pozice. Reflexe skeptických námitek zde musí v konečném důsledku ukázat jejich hlubokou nepodloženost.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Srv. P. J. Markie, *Hlavalam cogito*, in: P. Glombíček – J. Kuneš (vyd), *Cogito, ergo sum*, přel. P. Glombíček, Praha 2006, str. 89–125. K praktické a metafyzické jistotě viz níže v této práci.

¹⁵⁶ V reakci na Gassendiho kritiku týkající se Druhé meditace (čili před důkazem existence Boha) hovoří Descartes v souvislosti s cogito zcela jednoznačně o metafyzické jistotě: „Když totiž říkáš, že *bych to mohl vyvodit i z jakékoli jiné své činnosti*, jsi velmi daleko od pravdy, protože žádnou svou činností kromě myšlení si nejsem zcela jist (totiž tou metafyzickou jistotou, o níž jedinou zde jde).“ M/294.

¹⁵⁷ Tímto směrem jde Cunningův článek. Srv. D. Cunning, *The First Meditation. Divine Omnipotence, Necessary Truths, and the Possibility of Radical Deception*, str. 75. Jedná se ale také o rys Frankfurtova výkladu, podle něhož nejlepší možné používání naší rozumové schopnosti vykazuje skeptické námitky jako neúspěšné a nepřesvědčivé (srv. H. G. Frankfurt, *Descartes's Validation of Reason*, str. 270n.). Podle Frankfurta přitom Descartovi nejde v *Meditacích* a v případě Boží garance o zdůvodnění toho, že to, co je JaR vnímáno, je také skutečně pravda, ale o to, že díky tomuto důkazu nemáme žádné důvody o pravdivosti JaR pochybovat (srv. Tamt., str. 272). Frankfurt označuje jako často opakovanou chybu interpretů předkládání teze, že nezpochybnitelnost propozice se u Descarta automaticky rovná její pravdivosti. Podle jeho soudu naše neschopnost chápat nahlížené jako pochybné a nepravdivé neznamená, že nemůžeme být v tom, co nahlížíme, démonem klamáni, takže to, je pro nás jisté, by přesto mohlo být přísně vzato nepravdivé: „In fact, however, Descartes's metaphysical doubt is precisely a doubt whether being false is compatible with being indubitable. His position is that as long as the demon remains a possibility, we must acknowledge that what we intuit may be false.“ (Tamt., str. 265).

¹⁵⁸ Možným problémem je zde rozlišení argumentu klamajícího Boha a druhé strany disjunkce argumentu z původu. V případě klamajícího Boha zřejmě může stačit dovést skeptika do bodu, v němž bude muset přiznat, že jeho hypotéza je vnitřně neudržitelná. V případě otázky našeho původu obecně je však nezbytné pozitivně dokázat existenci dobrého Boha coby našeho původce.

Další cestou je pokusit se ukázat, že Descartes vlastně nikdy JaR vnímání stejně jako elementární kredibilitu rozumu přísně vzato nezpochybnil, takže je zcela legitimní se opírat o (světlo) rozum(u) a JaR vnímání při důkazu Boží existence. Toto stanovisko lze označit jako možnou podobou obecné strategie přístupu k problému kruhu, která danou záležitost řeší tím způsobem, že se snaží ukázat omezenost metodické skepse a v důsledku toho také potřebu menších nároků na její překonání. V tomto případě se ovšem pochopitelně musí klást otázka, jaká role pak Bohu v Descartových očích vzhledem k problému našeho poznávání přísluší.

Právě uvedenou otázku lze nepochybně pokládat za jeden z motivů pro formulaci teze, že Boží garance se vlastně netýká JaR vnímání, ale např. věrohodnosti paměti.¹⁵⁹ Podobným směrem se ubírá rovněž limitace skepse na rozumové dedukce, která nevztahuje působnost skeptických námitek na rozumovou intuici, nýbrž právě pouze na dedukci. Tato linie se však stala – nikoli neprávem – cílem kritických výhrad (na myslím mám nyní především garanci paměti), a to např. ze strany Franfurta a Cottinghama.¹⁶⁰ Z podobného kladení otázky pak vychází návrh, že pro jistotu jednotlivých JaR vnímání není třeba Boží garance, že však Bůh garantuje Descartovo „pravdivostní pravidlo“ jako takové. To by stručně řečeno znamenalo, že by určitá podtřída JaR vnímaných obsahů byla zcela jistá i bez Boží garance, že však obecná a zcela trvalá jistota JaR vnímání jako takového závisí na důkazu Boží existence.¹⁶¹ Tato pozice pak ovšem musí být schopna poskytnout rozlišující důvod mezi těmi JaR vnímanými obsahy, jež do uvedené podtřídy spadají, a těmi, které se nachází mimo tuto privilegovanou množinu JaR poznatků. Uvést jako jediný rozlišující důvod jejich roli vzhledem k možnosti dokázání Boží existence se přitom bezprostředně jeví jako silně nepřesvědčivé.

Další cestou by bylo tvrdit, že již před důkazem Boží existence mohou být některé propozice jisté a nezpochybnitelné, přestože by mohly být přísně vzato nepravdivé, a že úlohou důkazu Boží existence je poskytnout záruku kroku od jistoty k pravdivosti.¹⁶² Možnou námitku vůči

¹⁵⁹ Srv. W. Doney, *The Cartesian Circle*, in: *Journal of the History of Ideas*, 16, 1955, str. 324–338.

¹⁶⁰ Srv. H. G. Frankfurt, *Memory and the Cartesian Circle*, in: *The Philosophical Review*, 71, 1962, str. 504–11. Dále srv. J. Cottingham, *Descartes*, str. 71.

¹⁶¹ Srv. G. Hatfield, *The Cartesian Circle*, str. 132n.

¹⁶² Tímto směrem jde např. jedna pasáž textu *Rozpravy* (R/30), avšak zdá se jí odporovat pasus, který o jen o několik stran předchází: „...kdybychom nevěděli, že vše, co je v nás reálného a pravdivého, vychází z dokonalé a nekonečné Bytosti, tu i kdyby naše ideje byly jakkoli jasně a zřetelné [rozlišené], neměli bychom žádného důvodu, jenž by nám zaručoval, že jsou tak dokonalé, aby byly pravdivé.“ (R/30) „Pak jsem uvažoval všeobecně o tom, čeho je zapotřebí, aby byl soud pravdivý a jistý; neboť ježto jsem právě našel takový, o němž jsem věděl, že je pravdivý a jistý, myslil jsem, že musím také

tomuto druhu přístupu lze formulovat následovně: pokud Bůh garantuje, že to, co je skrze JaR vnímání jisté (aniž bychom však věděli, zda nás démon nakonec přece jen neklame nebo zda nejsme klamáni kvůli svému původu, byť jsme o jistotě vnímaného zcela a plně přesvědčeni),¹⁶³ je také pravdivé, pak musí platit pouze to, že jsme si po důkazu Boží existence jisti, že to, co se nám ukazuje jako jisté, je také pravdivé, že však *nevíme, zda je pravda*, že to, co je jisté, je také pravdivé. Jsme si totiž pouze jisti, že tomu tak je. Pokud však jistota bez Boží garance není totéž co pravda, pak jsme v tomto posledním bodu přes všechnu snahu vystaveni možnému omylu. Můžeme se proto navzdory naprosté jistotě mýlit v tom, že co je jisté, je díky Bohu také pravdivé, a tudíž nemůžeme *stricto sensu* vědět, zda to, co díky JaR vnímání pokládáme za jisté, je také pravdivé. Nebyl by potom ale zlotřilý démon nakonec skutečně vítězný?

Všem podobně laděným námitkám mířícím na pravdivost JaR vnímání lze podle všeho čelit alespoň do určité míry tak, že přehodnotíme cíle Descartovy filosofie při opření se o skutečně pozoruhodnou pasáž nacházející se v Odpovědi na Druhé námitky. Tento pasus si zaslouhuje plné odcitování:

„Předně, jakmile se domníváme, že něco správně vnímáme, sami od sebe jsme přesvědčeni, že to je pravdivé. Je-li však toto přesvědčení tak pevné, že nikdy nemůžeme mít žádnou příčinu k pochybnostem o tom, o čem jsme takto přesvědčeni, není třeba po ničem dále pátrat: máme veškerou <jistotu>, kterou si lze rozumně přát. Vždyť co je nám po tom, předstírá-li snad někdo, že právě to, o pravdě čeho jsme tak pevně přesvědčeni, se jeví Bohu či andělu nepravdivým, a tak, absolutně řečeno, že je to nepravdivé? Proč bychom se starali o tuto absolutní nepravdivost, kdybychom v ni vůbec nijak nevěřili, neměli to nejmenší podezření? Vždyť předpokládáme, že toto přesvědčení je tak pevné, že jím nelze nikterak otřást, a tudíž je zcela totožné s nejdokonalejší jistotou.“¹⁶⁴

Znění tohoto textu by nás mohlo vést k závěru, že důkaz existence Boha nemá za následek přetavení jistoty v pravdu, jak se nezřídka tvrdívá, nýbrž pouze definitivní a nejsilnější

vědět, v čem záleží tato jistota...usoudil jsem, že mohu vzít za obecné pravidlo, že věci, jež chápeme naprosto jasně a naprosto zřetelně [rozlišeně], jsou všechny skutečné...“ (R/27). Kurzíva LK

¹⁶³ *Přirozenost* naší mysli je taková, že s tím, co je JaR vnímáme, nemůžeme nesouhlasit ve chvíli, kdy to JaR vnímáme (srv. dopis Regiovi z 24. května 1640 v AT III 64). Pokud je však přirozenost mysli „pokřivená“ a nedokonalá, pak z nemožnosti nesouhlasit či neschopnosti zpochybnit, a to i při nejlepší možné použití našich kognitivních schopností, neplyne pravdivost jistého.

¹⁶⁴ M/126.

možnou konsolidaci naší jistoty (zajištění určitého stavu mysli), která pak tvoří základní pilíře stavby našeho poznání a která má svůj význam, jak to níže krátce ukážeme, také pro praktickou filosofii. Cílem pak není dosažení pravdivého poznání z absolutní perspektivy „Božího oka“, nýbrž „to show we have certain fundamental beliefs that carry such firm subjective conviction that we can confidently expect them to remain unshaken by any further inquiry.“¹⁶⁵ V takovém případě by pak Descartes nebyl až tak vzdálen skeptikovi, jak se většinou domníváme. Jeho primární noetickou kategorií by byla neotřesitelná jistota (nikoli „absolutně řečeno“ pravda) a tato orientace by rovněž nebyla bez motivů pramenících v praktické filosofii, podobně jako u pyrrhónského skeptika, u něhož lze legitimně říci, že horizontem, k němuž jeho skeptické postupy více nebo méně míří, je určitá podoba vedení lidského života.¹⁶⁶ Naprostá jistota by zde nebyla totožná s pravdivostí v klasickém adekvátním slova smyslu. I proti této interpretační linii však lze nalézt textovou evidenci, která JaR vnímání jednoznačně spojuje s pravdou a nikoli se „zdáním pravdy“. Taková pasáž se nachází v odpovědi Bourdinovi: „to, co je jasně vnímáno, je pravdivé, a nejen to vypadá nebo se to jeví pravdivé – ať už to vnímá kdokoli“.¹⁶⁷ Jako problematická se také jeví okolnost, že Descartes roku 1639 (tzn. krátce před vydáním *Meditací*) v dopisu Mersennovi z 16. října pravdu definuje skutečně klasickým způsobem, což vrhá stín pochyb na snahu přetlumočit časté zmiňování pravdy v *Meditacích* do významu „pouhé“ jistoty. Ve zmíněném dopisu Descartes píše: „...ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet...“¹⁶⁸

Pochopení cílů Descartova počínání v *Meditacích* a určení síly a rozsahu skeptických námitek je obecně vzato pro otázku karteziánského kruhu zásadní. Pokud chce Descartes ospravedlnit rozum, musí být metodická skepse skutečně radikální a problém kruhovosti se zde stává vskutku akutním, a to v závislosti na tom, zda se má jednat o slabou nebo silnou formu ospravedlnění rozumu.¹⁶⁹ Je-li jeho cílem naopak něco jiného, např. účinná a pro čtenáře

¹⁶⁵ J. Cottingham, *Descartes*, str. 69. Srv. dále G. Hatfield, *The Cartesian Circle*, str. 132.

¹⁶⁶ Srv. k tomu např. M. Burnyeat, *Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed*, in: G. Vesey (vyd.), *Idealism Past and Present*, Cambridge University Press 1982, str. 19–50.
¹⁶⁷ M/394.

¹⁶⁸ AT II 597. Srv. k tomu také J. Carriero, *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press 2009, str. 129.

¹⁶⁹ Srv. G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 94n. Slabá verze by požadovala, aby byly vneseny všechny možné skeptické námitky proti kredibilitě našich kognitivních schopností a aby bylo prokázáno, že tyto námitky jsou vnitřně rozporné a neopodstatněné. Silná verze by nadto požadovala prokázání toho, že pomocí poznatků, které byly ve slabé verzi odůvodněně přijaty za spolehlivé, trvalé a jisté, poznáváme svět a esence tak, jak skutečně jsou (takže zde dosahujeme

přesvědčivá prezentace určité metafyzické koncepce nebo ozdravná procedura našeho rozumu, resp. procedura, která nás odvádí od smyslů a odhaluje možnosti čistého používání rozumu,¹⁷⁰ nemusí být skepse tak silná a problém kruhovosti se stává v přímé úměře méně akutním, ovšem „za cenu“ toho, že výsledek celého postupu *Meditací* může vzhledem k obecně rozšířeným očekáváním stran Descartových epistemických nároků vypadat poněkud méně impozantně.

Pokud se podíváme na Descartovy texty s motivací načrtnout konzervativně a stručně základ jeho postoje k problematice kruhovosti, získáme přibližně následující obrázek: aktuální a instanciované JaR vnímání skutečně generuje jistý a pevný epistemický vztah k vnímanému obsahu i bez důkazu Boží existence,¹⁷¹ a lze proto soudit, že jistota je v tomto smyslu přístupná dokonce i ateistům,¹⁷² avšak problém nastává v čase, kdy dříve instanciovaný JaR poznatek není aktuálně instanciován. Pokud si v danou chvíli nedokážeme předeštit „důvody, proč jsme tak a tak soudili,“ což při zohlednění Odpovědi na Druhé námitky pravděpodobně především znamená: „proč jsme došli k danému závěru“,¹⁷³ takže bychom opět tento epistemický vztah aktuálně (re)instanciovali, můžeme být podle Descarta vystaveni pochybnostem stran neotřesitelnosti obsahu, který byl dříve JaR vnímán (člověku mohou v daném okamžiku vytanout na mysli nějaké jiné důvody, jež v něm způsobují pochyby),¹⁷⁴ pokud si ovšem nedokážeme zpřítomnit důkaz existence neklamajícího Boha jako našeho původce, jenž dává záruku za naše kognitivní schopnosti a trvalou kredibilitu JaR vnímání. To vždy činíme skrze aktuální instanciaci JaR vnímání důkazu existence Boha (jež Boží

pravdu v tradičním slova smyslu korespondence mezi představou a věcí, resp. propozicí a faktem či souvislostí).

¹⁷⁰ Srv. G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 95nn. Dále srv. Týž, *The Cartesian Circle*, str. 139. Srv. rovněž Hillovu pozici, která hovoří o tom, že cílem metodické pochybnosti je „to nurture our most fundamental rational powers.“ J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 4.

¹⁷¹ Terminologie a některé z následujících kroků jsou inspirovány precizní studií J. Palkosky, *Zlotřilý démon vítězný? Leibnizova kritika Descartovy koncepce ‚cogito‘ jako prvního principu*, in: *Filosofický časopis*, 5, 2003, str. 765–784.

¹⁷² K tomu srv. M/123n. Srv. ale především toto zásadní vyjádření v místě M/394: „...to, co je jasně vnímáno, je pravdivé, a nejen to vypadá nebo se to jeví pravdivé – *at' už to vnímá kdokoli.*“ Kurzíva LK.

¹⁷³ Srv. k tomu také tuto pasáž, kde Descartes hovoří o problematičnosti v případě poznání *závěrů*, avšak nikoli *principů*, neboť znalost principů dialektikové prý nenazývají *vědění*: „...když jsem řekl, že *nemůžeme vědět nic jistě, nepoznáme-li dříve, že Bůh existuje*, výslovně jsem doložil, že mluvím pouze o vědění, které se týká těch závěrů, *vzpomínka na něž se nám může vrátit, když už nepozorujeme důvody, z nichž jsme je vyvodili*. Znalost <prvních> principů <či axiomů> totiž dialektikové obvykle nenazývají vědění. Když ale pozorujeme, že jsme věci myslící, je to jakýsi prvotní poznatek, který nevyplývá z žádného sylogismu...“ M/123. Srv. také k tématu důvodů a závěrů M/127.

¹⁷⁴ Podobně se Descartes vyjadřuje v P/21 a 23.

garanci podle předpokladu nevyžaduje), který musíme mít osvojený v takové míře, že jsme ho vždy v případě potřeby schopni předložit k JaR vnímání našemu duchovnímu zraku.

Zdůrazněme zde v zájmu větší zřetelnosti důležitou okolnost *rozlišenosti*, která může v námi zvolené zkratce pro jasné a rozlišené vnímání („JaR“ vnímání) zůstat nepostřehnutá. Pro pevnost a neotřesitelnost totiž zřejmě nestačí pouze pociťovaná nemožnost nesouhlasit, jež by snad mohla nastat i v případě smíšeně vnímaného obsahu – a to zřejmě podle toho, jaký rámec rudimentárních přesvědčení je tomu kterému člověku vlastní, podle pozornosti a preciznosti, s níž se na daný obsah zaměřuje apod. – ale také právě rozlišenost. Snad se nedopustíme unáhleného kroku, pokud řekneme, že každý JaR vnímaný obsah je neotřesitelný, avšak ne každý obsah, u něhož pociťujeme nemožnost upření souhlasu, je také JaR vnímán.¹⁷⁵

Vidíme tak, jak tento výklad, jenž se snaží přihlédnout k většině Descartových vyjádření k danému problému, alespoň po formální stránce uniká problému kruhovosti. Aktuálně instanciované JaR vnímání nežádá Boží záruku, a je proto legitimní opřít se o aktuálně instanciovaná JaR vnímání při důkazu Boží existence.¹⁷⁶ Problém kruhu by samozřejmě v plné naléhavosti vystoupil, jestliže by mělo být pochybné i aktuálně instanciované JaR vnímání (tzn. nejlepší možný epistemický vztah k danému obsahu vzhledem k mezím konečného lidského kognitivního aparátu), jak zřejmě někteří interpreti tvrdí, pokud bychom ovšem nepřišli s nějakou z ne zcela ortodoxních strategií výkladu Descartových cílů a

¹⁷⁵ Srv. k tomu pasáž v místě M/127, kde Descartes říká: „Z těchto věcí jsou však některé tak zřetelné a zároveň tak jednoduché, že na ně nemůžeme nikdy myslet a nevěřit přitom, že jsou pravdivé: například že já, pokud myslím, existuji... Je zjevné, že o těchto věcech máme takovou jistotu. Vždyť o nich nemůžeme pochybovat a přitom na ně zároveň nemyslet. Nemůžeme je však myslet a přitom zároveň nevěřit, že jsou pravdivé, jak bylo uznáno. Tudíž o nich nemůžeme pochybovat a přitom zároveň nevěřit, že jsou pravdivé, to jest nemůžeme tu pochybovat vůbec.“ Srv. dále M/354 a R/17, kde se říká, že o tom, co se jeví duchu JaR, nemáme *žádnou možnost pochybovat*. K rozlišenosti srv. P/47 a 49. Srv. Palkoskovu charakterizaci rozlišenosti: „„jasný a rozlišený poznatek“ chápu... jako takový poznatek, který má veškeré možné vnitřní znaky toho, že každá jeho myslitelná složka je dána poznávající mysli zcela bezprostředně, tak, že nic zde nezůstává skryto, jakkoli pokřiveno, zastřeno či zkaleno.“ J. Palkoska, *op. cit.*, str. 774. Dále srv. k rozlišenosti a neschopnosti pochybovat: „...neschopnost pochybovat o x může obecně být dána tím, že poznávající nepronikl do povahy x -u dostatečně, že některý aspekt x -u mu zůstává skryt, že nesleduje x dostatečně pozorně či soustavně apod.; předpoklad, že poznání x -u je rozlišené, ovšem všechny tyto nahodilé okolnosti bez rozdílu vylučuje, neboť principiálně pak nezbyvá naprosto nic, co by ze strany poznávajícího mohlo být učiněno lépe...“ Tamt., str. 775.

¹⁷⁶ Tímto směrem jde také John Cottingham, *Descartes*, str. 67. Vzhledem k předložené interpretaci patří k problematickým či potenciálně problematickým místům M/36 nebo i některá vyjádření v místě M/64. Jednu ze silných protizbraní proti těmto místům zase naopak poskytuje Descartova odpověď Burmanovi, která je zmíněna na konci této části práce.

epistemických nároků, o nichž jsme velmi stručně hovořili výše. Této otázce se zde nicméně již nebudeme z prostorových důvodů dále věnovat.

Z hlediska možnosti důkazu Boží existence a prolomení kruhu musíme nicméně připojit ještě několik krátkých poznámek. Mysl je podle Descarta schopna myslet více myšlenek v jednom okamžiku – nemluvě pak o okamžicích, jež na sebe bezprostředně následují.¹⁷⁷ Veškeré kroky a důvody nezbytné pro důkaz Boží existence proto může nahlédnout v jednom okamžiku či krátkém sledu okamžiků pomocí intuice. Na druhé straně je však třeba připomenout ten rys povahy konečné mysli, na základě něhož nemůže „upírat pohled mysli stále na tutéž věc“, což ostatně tvoří jeden z explicitně uvedených důvodů nezbytnosti Boží garance JaR vnímání. Naše konečná mysl nemá „nekonečné“ kognitivní mohutnosti a nemůže se soustředěně a trvale zaměřovat na příliš širokou škálu propozic, souvislostí apod.¹⁷⁸ Z *Pravidel* víme, že lze předložit argumentaci obsahující i několik kroků, která není označena jako dedukce, nýbrž jako intuice. Idea za tímto bodem je pak taková, že důkaz existence Boha musí být člověk v konečném důsledku schopen nahlédnout „naráz“ a mít ho v této podobě také vždy k dispozici, aby měl po ruce zbraň proti náporům pochybnosti stran neinstanciovaných JaR vnímání.¹⁷⁹

Tento druh výkladu, jakkoli by ho samozřejmě bylo třeba v mnoha bodech podrobněji nastínit a jakkoli by bylo třeba čelit řadě různých námitek, se zdá dobře odpovídat, nakolik lze podle znění textů soudit, Descartovu názoru a nachází potvrzení v koncizním Descartově vyjádření v Odpovědi na Čtvrté námitky, kde se říká:

„A konečně, již v odpovědi na Druhé námitky (číslo 3 a 4) jsem dostatečně vysvětlil, že jsem se nedopustil kruhu, když jsem řekl: *to, co vnímáme jasně a rozlišeně, máme zajištěno jako pravdivé jenom tím, že je Bůh; a to, že je Bůh, máme zajištěno jenom tím, že to jasně vnímáme*, protože rozlišuji to, co skutečně vnímáme jasně, od toho, na co si jako na dříve jasně vnímané vzpomínáme. *Nejprve máme totiž zajištěno, že Bůh existuje, poněvadž přihlížíme k úsudkům, které to prokazují* [zde kurzíva LK], a pak

¹⁷⁷ Srv. M/211, pozn. č. 248. Zde Descartes říká: „Není pravda, že mysl nemůže zároveň pojímat než jednu věc: nemůže sice pojímat zároveň mnohé, ale přesto může pojímat víc než jednu; např. já teď zároveň pojímám a myslím, že mluvím a jím.“

¹⁷⁸ Srv. M/64. Srv. také J. Cottingham, *Descartes*, str. 70.

¹⁷⁹ Srv. J. Palkoska, *op. cit.*, str. 776n.

stačí vzpomenout si, že jsme nějakou věc jasně vnímali, abychom si byli jisti, že je pravdivá, což by nestačilo, kdybychom nevěděli, že Bůh je a neklame.“¹⁸⁰

Podobné potvrzení nacházíme také v rozhovoru s Burmanem v pasáži, která se váže k právě citovanému místu. Descartes na námitku z kruhovosti odpovídá, že se ani před důkazem Boží existence v jistotě stran axiomů nezbytných k jejímu prokázání nemýlí, protože na ně „dává pozor... a dokud tak činí, je si jist, že se nemýlí, a je nucen s tím souhlasit.“ A jelikož je naše myšlení schopno postihnout více než jednu věc či souvislost, „je zjevné, že můžeme postihnout celý důkaz o Bohu, a dokud to děláme, jsme si jisti, že se nemýlíme, a tak je odstraněna veškerá potíž.“¹⁸¹

Jedním z důvodů potřeby Boží garance JaR vnímání, jenž rozhodně není nepodstatný, může být okolnost, že podle samotného Descarta je nežádoucí věnovat se trvale metafyzickým otázkám. Zde se, jak bylo shora avizováno, opřeme o dopis Alžbětě Falcké z 28. června 1643, avšak nikoli pouze o něj. Descartes v tomto dopisu dceři zimního krále explicitně říká:

„...věřím, že je nadmíru důležité *jednou za život* správně porozumět principům metafyziky, protože nám poskytují poznání Boha a naší duše, a stejně tak věřím, že *by bylo tuze škodlivé zaměstnávat často svou chápavost jejich meditováním*, poněvadž by se nemohla náležitě věnovat výkonům představivosti a smyslů; a že je nejlepší spokojit se s tím, že *uchováme ve své paměti a víře závěry*, které o nich byly jednou vyvozeny, abychom zbývající čas vyhrazený studiu mohli věnovat myšlenkám, při kterých chápavost postupuje společně s představivostí a smysly.“¹⁸²

¹⁸⁰ M/211n. Podobně vyznívá i odpověď v rozhovoru s Burmanem v místě, které budeme citovat na konci této části práce.

¹⁸¹ M/211, pozn. č. 248.

¹⁸² P/173 a 175. Podobně se Descartes vyjadřuje také v rozhovoru s Burmanem v místě, které se vztahuje k samotnému konci *Meditací*: „Meditací a metafyzických věcí je třeba dbát, nikoli se jim však příliš oddávat, ani vypracovávat k nim a k něčemu podobnému komentáře; a ještě méně je třeba důkladněji opakovat, co udělal autor, jak se někteří pokoušejí, neboť on do nich sestoupil dost hluboko. Stačí to znát jen obecně a *pak si pamatovat závěr*; jinak se mysl příliš abstrahuje od fyzických a smysly vnímatelných věcí a učiní se pro jejich uvážení zbytečnou, přestože by o nich lidé měli uvažovat, protože z toho plyne velký užitek pro život. Autor dostatečně prošel metafyzické věci v *Meditacích* proti skeptikům ad. a podpořil jejich jistotu, takže se o to nemusejí pokoušet a přistupovat k tomu všichni – *jinak by se museli těmito věcmi v meditacích zabývat denně*; stačí znát první knihu *Principů*, v níž je obsaženo vše, co je nutno z metafyziky vědět kvůli fyzice atd.“ M/80, pozn. č. 75. Kurzíva LK.

Člověk se dokonce, jak to Descartes tvrdí ve svém vlastním případě, má těmto otázkám věnovat skutečně jen zřídka – *několik hodin v roce*.¹⁸³ První filosofie má položit základy pro provozování dalších věd jako je fyzika a v konečném důsledku také pro filosofii praktickou. Připomeňme si zde Descartův strom filosofie představený v předmluvě k francouzskému vydání *Principů*, jehož plody spočívají v medicíně, morálce a mechanice.¹⁸⁴ Pokud se pak člověk zaobírá těmito oblastmi lidského vědění a první filosofii nevěnuje svou plnou pozornost, takže „nesleduje (všechny) důvody, které ho k závěru vedly“, mohou se znovu vynořovat pochybnosti, jimž čelil společně s Descartem v *Meditacích*, aniž by však musel být v danou chvíli schopen se jim postavit s takovou silou a takovým úspěchem, pokud by měl celou proceduru zopakovat. Připomeňme si zde Descartův příklad s geometrem, s nímž se v podobném kontextu setkáváme na konci Páté meditace.¹⁸⁵ Jako přinejmenším zajímavá a neotřelá se zde proto jeví interpretační varianta, že upamatování se na důkaz existence Boha, který musíme být vždy schopni znovu instanciovat jako případ JaR vnímání, navzdory následnému nezaobírání se otázkami první filosofie,¹⁸⁶ má roli zřejmě především pro člověka, nyní již karteziána, který se na základě vlastního Descartova doporučení věnuje jiným než metafyzickým otázkám.¹⁸⁷ Atheista sice může disponovat izolovaným JaR vnímáním jednotlivých obsahů, a potud může také on nacházet určitou dočasnou a prchavou jistotu (jsou to nicméně, jak Descartes říká, nakonec spíše jen „proměnlivé názory“, neboť nelze takto upínat pozornost trvale a teze defektních poznávacích mohutností se může vrátet),¹⁸⁸ avšak musí trvale, pokud si má tuto jistotu uchovat, svou mysl zaměřovat k některým základním metafyzickým otázkám a problémům,¹⁸⁹ a to mu znemožňuje věnovat se systematickému zkoumání ve vědách, v němž by mohl postupovat bez obavy z principiální omylnosti své mysli. Jinými slovy: nemůže plnohodnotně provozovat karteziánskou vědu (*scientia*).¹⁹⁰

¹⁸³ Srv. dopis Alžbětě Falcké z 28. června 1643 (P/171).

¹⁸⁴ Srv. AT IXB 14.

¹⁸⁵ Srv. M/64.

¹⁸⁶ Pro mysl osvobozenou od předsudků to nicméně bude mnohem snazší než pro meditujícího, neboť idea Boha se pro ni stává dokonce nejvíce JaR.

¹⁸⁷ Cottingham sice takovouto interpretaci, pokud vím, nepředkládá, avšak jeho vyjádření trefně vystihuje pointu, o kterou se zde jedná: „The doubt remains a nagging background worry that still needs to be dispelled; for ‚my nature is such that I cannot fix my mental vision continually on the same thing so as to keep perceiving it clearly‘.“ J. Cottingham, *Descartes*, str. 69.

¹⁸⁸ K „proměnlivým názorům“ srv. M/64.

¹⁸⁹ Jak říká Descartes ve výše citované pasáži z rozhovoru s Burmanem: museli by se těmito věcmi v meditacích zabývat denně (srv. M/80, pozn. č. 75).

¹⁹⁰ Připomeňme si závěr Páté meditace: „kdybych pominul Boha...nikdy [bych] o žádné věci neměl pravdivé a jisté vědění, ale jen nepřesné a proměnlivé názory.“ M/64. Srv. M/127.

Na závěr bude víc než přínosné si ještě jednou připomenout toto výmluvné Descartovo vyjádření z rozhovoru s Burmanem:

„Si enim ignoraremus veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clarae essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percepisse. Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; *nam alias non possemus demonstrare Deum esse.*“¹⁹¹

2.4. Praktická a metafyzická jistota

Na začátku práce jsme viděli, že Descartes pro první poznatek nežádá pouhou jakkoli silnou pravděpodobnost, kterou ostatně připisuje také smyslovým poznatkům dokonce po uvedení argumentu souvislého snu a argumentu z původu,¹⁹² nýbrž striktní a neotřesitelnou nepochybnost. Hledaný poznatek nemá být jistý pouze morálně nebo prakticky, ale metafyzicky či absolutně,¹⁹³ takže má v jeho případě platit, že „nikterak není možné, aby se...věc měla jinak, než jak o ní soudíme.“¹⁹⁴ Takovému poznatku pak „nemůžeme nepřítakat“,¹⁹⁵ tzn. nemůžeme aktem vůle nesoudit, že je pravdivý. Toto první poznání pak Descartes nachází ve větě „myslím, tedy jsem“, resp. v cogito,¹⁹⁶ jež se především ve své latinské formulaci stala notoricky známou.

Před přikročením k další části práce si však rozdíl praktické a metafyzické jistoty jakožto dvou epistemických typů vztahu k věděnému obsahu více přiblížíme, a to z toho důvodu, abychom ještě více rozlišeně chápali, jaký nárok Descartes na první vědění odhalené v *Meditacích* klade. V případě morální jistoty nepochybně platí, že dostahuje pro vedení života a praktické rozhodování, kde je dokonce nezbytná,¹⁹⁷ avšak nikoli pro Descartovu *scientia* (řeceno snad přesněji: nikoli v otázkách hledání pravdy a provozování první filosofie):

¹⁹¹ AT V 178.

¹⁹² Srv. M/ 26.

¹⁹³ Srv. k tomu především R/26 a 30; P/ 13, 151 a 153; M/126. Dále srv. dopis Regiovi z 24. května 1640 (AT III 64n.).

¹⁹⁴ P/153, pozn. č. 17.

¹⁹⁵ Srv. P/47; M/64.

¹⁹⁶ Srv. R/26.

¹⁹⁷ Srv. M/366 a 502.

„...je třeba všimnout si odlišnosti mezi činnostmi běžného života a zkoumáním pravdy, kterou zdůrazňuji na různých místech. V běžném životě by přece bylo zjevně pošetilé nevěřit smyslům a skeptikové, kteří lidské věci zanedbávali do té míry, že je přátelé museli hlídat, aby nepadli ze srázu, byli naprosto k smíchu. Proto jsem také někde upozornil, že *nikdo se zdravou myslí o tom vážně nepochybuje*. Když se však zkoumá, co může lidský duch poznat nejjistěji, je zjevně nerozumné nechtít to vážně odmítnout jako pochybné, ba dokonce jako nepravdivé, abychom si mohli povšimnout něčeho jiného, co takto odmítnout nelze, a co je tím pádem jistější a doopravdy nám známější.“¹⁹⁸

Descartes proto již na začátku První meditace poznamenává, že „...náležitě oprostil mysl od všech starostí...“ a „...zajistil si nerušený klid...“,¹⁹⁹ aby upozornil na specifickou situaci potřebnou pro otázky hledání pravdy, v níž se člověk má stranit všech podnětů žádajících si rozhodnutí ve věcech, v nichž jsme dosud nenabýli úplné jistoty.²⁰⁰ V předmluvě k francouzskému vydání *Principů* a v *Rozpravě* Descartes čtenáře nabádá, aby si ještě ve stavu vlastnění pouze zmateného poznání nejprve sestavil soubor morálních pravidel, podle nichž se bude ve věcech praktického života řídit.²⁰¹ Možná však nelze jednoduše říci, že by morální jistota byla relevantní jen prismatem praktických záležitostí, kde slovem „praktický“ pro tuto chvíli míníme především věci morálky a naše každodenního jednání a zaobírání se okolním světem. Předmětné oblasti praktické a metafyzické jistoty nejsou zcela ostře a exkluzivně vymezeny, neboť můžeme smysluplně říci, že propozice $2 + 2 = 4$ je jistá i na rovině První meditace po uvedení klamajícího Boha, avšak nikoli metafyzicky, nýbrž pouze prakticky.²⁰² Jako o prakticky jistých hovoří Descartes také o teoriích vysvětlujících přírodní jevy.²⁰³

Společně s Markiem můžeme praktickou jistotu v prvním přiblížení charakterizovat tím způsobem, že důvody pro volní afirmaci pravdivosti příslušné propozice jsou zde silnější nebo dokonce výrazně silnější než důvody pro pozici opačnou a že by asi bylo „výstřední o ní

¹⁹⁸ M/293n. Srv. dále M/20nn. Descartes rozhodně nevyzývá k nerozhodnosti a nečinnosti, i když je třeba často zůstat nerozhodný v „soudech“ – srv. k tomu R/20.

¹⁹⁹ R. Descartes, *Meditace*, str. 22 (AT VII 17n.).

²⁰⁰ „...tuto zatímni pochybnost je třeba omezit pouze na nazírání pravdy. Pokud jde totiž o praktický život, příležitost k jednání pomine často dříve, než se můžeme zbavit svých pochybností. A proto jsme nezřídka nuceni přiklonit se k tomu, co je pouze pravděpodobné...“ P/13.

²⁰¹ K prozatímní morálce srv. třetí část *Rozpravy* (R/20nn.).

²⁰² Takto P. J. Markie, *Hlavlom cogito, op. cit.*, str. 96.

²⁰³ Srv. P/149 a 151.

pochybovat...²⁰⁴ To formalizovaně řečeno znamená: pokud jsou důvody p pro tvrzení propozice Y silnější nebo výrazně silnější než důvody q pro $\neg Y$, pak je věta Y prakticky jistá. Na rovině praktické jistoty se proto zdá smysluplné hovořit o škálách ujištění, přičemž platí, že jediné metafyzická jistota nabízí vyšší míru jistoty než jistota praktická, neboť pouze ona přináší úplné ujištění.

V případě praktické jistoty nelze jednoznačně vyloučit omyl, jelikož existuje možná hypotéza q , zde konkrétně hypotéza klamajícího Boha, resp. tychismu stran našeho původu, kvůli níž je myslitelné, že bychom se mohli dopustit chyby, kdybychom větě $2 + 2 = 4$ přitakali. V případě metafyzické jistoty naopak platí, že neexistuje žádná smysluplná, byť jakkoli extravagantní hypotéza, která by mohla danou propozici uvést v pochybnost a způsobit, že by se afirmace této propozice někdy ukázala jako pochybení.²⁰⁵ Ježto není k dispozici žádný důvod jí nepřítakat, nemůžeme jí nepřítakat. Také v případě souvislosti cogito znamená metafyzická jistota to, že rozhodně máme velmi silnou evidenci pro afirmaci této propozice a že neexistuje žádná možná udržitelná hypotéza, která by na cogito mohla vrhnout stín pochybnosti, jak to lze vyčíst ze Druhé meditace, v níž Descartes praví: „...mocný a lstivý podvodník...se mne neustále snaží klamat...a ať mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco. Takže...*já existuji*...“²⁰⁶

Praktickou jistotu nicméně můžeme charakterizovat i poněkud jinak než Markie, jehož výklad je sice nepochybně zajímavý a propracovaný, avšak přesto se ukazuje jako vhodné ho doplnit. Zdá se totiž, že o praktické jistotě je třeba hovořit především na základě vztahu přesvědčení k danému účelu. Některá přesvědčení pak můžeme považovat za jistá vzhledem k cíli, k jehož dosažení stačí nebo vzhledem k němuž se ukazují jako „funkční“, přestože je možné z širší perspektivy uvést dokonce i závažné důvody vrhající na taková přesvědčení stín pochybnosti. Jedna a ta samá propozice může být jistá i nejistá současně, a to podle toho, jaké kritérium jistoty na ni aplikujeme, což je dáno tím, v jakém kontextu či oblasti tuto větu uvažujeme. Velmi názorná je v tomto ohledu pasáž s otráveným jídlem, která je k nalezení v odpovědi Hyperaspistovi v místě M/502. Pro praktickou jistotu ani není třeba, aby byla z teoretické perspektivy propozice spíše pravděpodobná než nepravděpodobná: „...dokonce i kdybychom nemohli rozpoznat, zda je více pravděpodobnosti v jedněch nebo druhých názorech, máme se

²⁰⁴ R/30. Tak např. existence těla je na začátku Šesté meditace prohlášena za pravděpodobnou a následně předvedena jako metafyzicky jistá (M/67).

²⁰⁵ Propozici Y lze tedy považovat za metafyzicky jistou, pokud neexistuje žádná možná hypotéza q taková, že by mohla uvést Y v pochybnost.

²⁰⁶ M/28.

přece rozhodnout pro jedny z nich a pokládat je potom ne již za pochybné...nýbrž za nejsprávnější a nejnepochybnější...“²⁰⁷ Tato povaha nároků na jistotu v případě praktické jistoty je přitom rozhodujícím způsobem dána faktem naléhavosti naší životní praxe.²⁰⁸

O větech matematiky lze i na úrovni První meditace říci, že jsou prakticky jisté např. vzhledem ke konstruování strojů nebo předvídání různých událostí jako je počasí, přestože je třeba je *stricto sensu* považovat vzhledem k nárokům první filosofie za pochybné. Markieho výklad tento vztah k účelu v případě praktické jistoty nezohledňuje či přinejmenším podceňuje a opírá se pouze o kvantifikaci váhy argumentů, takže je podle něj poznatek *p* prakticky jistý prostě tehdy, pokud váha argumentů pro *p* převyšuje váhu argumentů pro pozici opačnou. To pro něj má význam vzhledem k jeho interpretaci cogito ve Druhé meditaci a jeho řešení problému kruhu. Není přitom samo o sobě problémem říci, že cogito je i prakticky jisté, avšak je dle našeho soudu problémem chápat praktickou jistotu cogito jako relevantní pro otázky hledání pravdy v rámci první filosofie, jak to chce Markie činit.

Na druhou stranu se nicméně zdá, že metafyzická jistota dosažená v průběhu hledání pravdy zřejmě není u Descarta bez významu pro oblast praktické filosofie (Descartem předložené provizorní morálce obsažené v *Rozpravě* se zde podrobně věnovat nebudeme),²⁰⁹ neboť přináší filosofovi neotřesitelnost, klid a rovnováhu myslí v metafyzicky jistých věcech a také konsolidovanou půdu pro formulování etiky,²¹⁰ jak ukazuje výše připomenutá pasáž

²⁰⁷ R/21. Stejně tak v místě M/129: „Mimo to, rád bych, abyste si vzpomněli, že jsem u otázky, co je dovoleno vůli přijmout, velmi pečlivě odlišil praktický život od nazírání pravdy. Pokud jde totiž o praktický život, rozhodně se nedomnívám, že musíme souhlasit jedině s jasně prozkoumanými věcmi, nýbrž mám naopak za to, že nemůžeme vždy očekávat *ani věci pravděpodobné* [zde kurzíva LK], nýbrž že občas musíme z mnoha věcí zcela neznámých zvolit jednu a po této volbě – dokud nelze mít žádné odporující důvody – se jí držet neméně pevně, než kdyby byla zvolena z důvodů velice zřetelných, jak jsem vyložil v *Rozpravě o metodě*...Jakmile se však jedná pouze o nazírání pravdy, kdo kdy popřel, že musíme odepřít souhlas věcem temným a nedostatečně rozlišeně prozkoumaným? Že jsem ve svých *Meditacích* pojednal jedině o nazírání pravdy, to naznačuje jednak věc sama, a jednak jsem to také výslovně prohlásil na konci První meditace, kde jsem řekl: *Svou nedůvěru tam nemohu přehnat, jelikož věci, jimiž jsem se zabýval, se netýkaly jednání, ale výhradně poznání.*“ M/129.

²⁰⁸ Srv. R/21.

²⁰⁹ Srv. U. Hommes, *Sicherheit als Maß der Freiheit? Descartes' Idee der „mathesis universalis“ und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in: M. Riedel (vyd.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg 1974, str. 501–521, zde str. 516

²¹⁰ K neotřesitelnosti a štěstí spjatému s teoretickou filosofií srv. kromě několika míst z *Rozpravy* také PR/11. Descartes zde hovoří o rozkoši, kterou „...nalézáme v nazírání pravdy a která je v tomto životě snad jediným štěstím, úplným a nerušeným žádnou bolestí.“ V *Meditacích* zase hovoří (způsobem, jenž nás může upomenout na Aristotela) o tom, že největší slast v tomto životě spočívá v kontemplaci Boha (M/50). Dále srv. tuto pasáž z dopisu Alžbětě Falcké z 6. října 1645: „la vraie [Philosophie] enseigne, tout au contraire, que, même parmi les plus tristes accidens & les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu'on sache user de sa raison.“ AT IV 315.

z předmluvy k francouzskému vydání *Principů*, kde Descartes na známém místě hovoří o stromu poznání, jehož korunu a plod tvoří mimo jiné právě morálka. V souvislosti jeho koncepce lidské svobody a určování jednání se pak pro vedení dobrého života ukazuje jako důležitá především schopnost odlišovat přesně pravdivé od nepravdivého,²¹¹ jak je to patrné z *Rozpravy*, a v tomto smyslu se zdá být plausibilní Hommesovo tvrzení, že „die Theorie selbst [ist] nun praktisch geworden“.²¹² Nejen od tohoto místa by se mohla odrazit rovněž odpověď na otázku, zda u Descarta můžeme vyhledat nějaké ne pouze teoretické zdůvodnění celého úsilí o nalezení pevné půdy a neotřesitelné jistoty.

V další části přikročíme již k hlavnímu tématu této práce a zaměříme se na některé možné způsoby nahlížení na Descartovo cogito coby první poznatek jeho filosofie.

²¹¹ Srv. M/55. Dále srv. U. Hommes, *op. cit.*, str. 513.

²¹² U. Hommes, *op. cit.*, str. 517. Srv. Descartovo vyjádření v *Rozpravě*: „...měl jsem vždy svrchovanou touhu, abych se naučil rozeznávat pravdivé od klamného, abych viděl jasně do svých činů a krácel s jistotou tímto životem.“ (R/12). Dále Descartes píše: „...ježto naše vůle se k nějaké věci přiklání nebo se jí vzdaluje toliko podle toho, je-li tato věc podle našeho úsudku dobrá nebo špatná, postačí dobře soudit, abychom dobře jednali, a soudit, jak nejlépe dovedeme, abychom rovněž jednali co nejlépe... a když jsme jisti, že je tomu tak, nelze nebýt spokojen.“ (R/23).

3. (Ego) cogito, ergo sum mezi intuicí, inferencí a performancí

3.1. Cogito jako inference a cogito jako performance. Cogito, intuice a jednoduché podstaty

Není třeba dlouze dokládat, že některé ze základních myšlenek Descartovy filosofie měly dalekosáhlé důsledky nejen pro traktování filosofie v novověku, ale také pro filosofii současnou, ať už se jedná o autory zařaditelné do proudu „analytické“ nebo „kontinentální“ tradice. Především přesvědčení o noetické prioritě subjektu,²¹³ myslí a jejích mentálních stavů se stalo jedním z leitmotivů celé řady myslitelů postkartezianské filosofie, podobně jako problém dualismu *res cogitans* a *res extensa* a snaha o jeho řešení, ať už mělo podobu redukce jednoho na druhé nebo se snažilo tento problém odhalit jako důsledek chybných premis atd.²¹⁴ Ještě ve dvacátém století můžeme Descartův vliv neomylně identifikovat u takového myslitele, jakým byl Edmund Husserl. U jiných autorů především analytického proudu, např. u Dennetta, se pozice kartezianismu naopak stala exemplárním příkladem koncepce myslí a vztahu mezi tělesným a mentálním, kterou je třeba demaskovat jako zcela neadekvátní. V této práci se nicméně z pochopitelných důvodů nebudeme věnovat ani stopování působení Descartových myšlenek, ani zkoumání toho, které myslitele lze chápat jako Descartovy předchůdce nebo „anticipátory“, k nimž bychom v případě cogito mohli řadit kupř. Aurelia Augustina nebo Avicennu.²¹⁵

V této kapitole se zaměříme v první řadě na otázku, jak můžeme Descartově větě „myslím, tedy jsem“ vůbec rozumět. Budeme se ptát: jak Descartes vykládá nepochybnost této propozice? Co je v ní vlastně obsaženo? Jaký je v ní přítomen „argument“, pokud nějaký argument obsahuje? A nelze identifikovat předpoklady, jež si přesvědčivost, pochopitelnost a

²¹³ Srv. např. M. Sobotka, *K Hegelově logice*, in: J. Mural – M. Sobotka – M. Znoj (vyd.), *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha 1994, str. 219–245, zde str. 221.

²¹⁴ Jako příklad idealistické redukce lze uvést Berkleyho (*Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová – M. Tomeček, Praha 2004), jako příklad redukce materialistické de La Mettrieho (*Člověk stroj*, přel. J. B. Kozák, Praha 1958). Je pozoruhodné, že jedním z důležitých Descartových důvodů pro odmítnutí materialistického výkladu člověka jako stroje je to, že stroj by nikdy nemohl být plnohodnotným jazykovým uživatelem a že by nikdy nemohl reagovat na všechny možné kontingentní situace našeho života takovým způsobem, jako to činí člověk. Klíčová je zde tedy mimo jiné specificky lidská lingvistická kompetence. Srv. k tomu R/41. Srv. rovněž dopis markýzovi z Newcastleu z 23. listopadu 1646 v AT IV 574. Srv. k tomu také N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York – London 1966, str. 3 a 5.

²¹⁵ Již Pascal nás ovšem upozorňuje (podle mého soudu velmi správně), že i pokud Descartes používá stejných nebo podobných formulací jako sv. Augustin, přesto říká něco docela jiného, neboť „myslím, tedy jsem“ u něj má jinou úlohu a jsou z něj vyvozeny jiné důsledky. Srv. B. Pascal, *O umění přesvědčovat*, in: P. Horák (vyd.), *Svět Blaise Pascala*, přel. P. Horák – S. Sousedík, Praha 1985, str. 259.

jistota této propozice žádají? Pro nalezení odpovědi na některé z těchto otázek jsme si již zčásti připravili půdu. Zčásti se však ukáže jako potřebné, abychom některé další aspekty Descartovy filosofie kvůli jejich souvislosti s cogito nastínili v dalších kapitolách. Musíme však hned na začátku zdůraznit, že naším vůdčím cílem nebude sledovat otázku, zda Descartes, opřeme-li se o jeho vlastní aluzi na Archiméda, ze zmíněného „maličkého“ něčeho skutečně něco „velkého“ dovedl, ale zda hledané neotřesitelné „maličké cosi“ vůbec našel a co je v něm (skutečně) obsaženo.

Použití slova „tedy“ v „myslím, tedy jsem“ vybízí k tomu, abychom uvedenou větu chápali jako úsudek, v němž se od myšlení nějakým způsobem přechází k bytí. Descartes na několika místech skutečně takovou konkluzi plně představuje způsobem, jenž nás může poměrně snadno vést k závěru, že se jedná o sylogismus, jehož horní premisa, která je v kanonické formulaci zamlčena, zní: „...*cokoli myslí, je*...“.²¹⁶ To by znamenalo, že by cogito bylo entymémou sylogismu barbara, jehož plné znění by vypadalo takto:

- 1) *cokoli myslí, je* (resp. vše, co myslí, je);
- 2) já myslím (*ego cogito*);
- 3) tedy (*ergo*): já jsem (*ego sum*).²¹⁷

Descartes nicméně *výslovně* odmítá, že by první princip jeho filosofie byl sylogistickým úsudkem. K problémům sylogistického chápání cogito, které ovšem Descartes sám příliš podrobně nerozvádí, patří kromě dalších ta okolnost, že podle sylogistické logiky v sobě horní premisa sylogismu, čili věta „*cokoli myslí, je*“, předpoklad existence myslícího již zahrnuje, takže je v ní předpokládáno to, co má být argumentem teprve prokázáno.²¹⁸ Horní premisa je pravdivá, pokud existuje alespoň jedno X takové, že X myslí.²¹⁹ Věta „*cokoli myslí, je*“ nadto nemá specifické (epistemické) kvality spojené s propozicí „myslím, tedy jsem“, jež činí druhou větu pro Descartův projekt a pro postup vůči skeptikovi eminentně zajímavou. Uvidíme totiž, že pro jistotu Descartova prvního poznatku je důležitá právě formulace v první osobě singuláru přítomného času podobně jako použití slovesa myslet. První podmínka vyřazuje propozice jako „*cokoli myslí, je*“, „on myslí, tedy on je“, „myslel jsem, tedy jsem“, druhá podmínka zase věty jako „*dýchám, tedy jsem*“, „*procházím se, tedy jsem*“. Musíme

²¹⁶ M/123, pozn. č. 71. Dále srv. P/19. Nutno poznamenat, že Descartes „horní premisu“ na různých místech formuluje různě, např. v právě uvedeném místě *Principů*.

²¹⁷ Srv. W. Röd, *K problému prvního principu v Descartově metafyzice*, in: P. Glombíček – J. Kuneš (vyd.), *op. cit.*, přel. J. Kuneš, str. 15–46, zde str. 16.

²¹⁸ Srv. PR/87. K sylogismu a *petitio principii* dále srv. S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 6.

²¹⁹ Srv. k tomu G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 337. Srv. rovněž B. Williams, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Routledge 2005 (1978), str. 75.

nicméně již zde upozornit na skutečnost, že se níže v této práci ještě vrátíme k otázce, v jakém smyslu přece jen může věta „cokoli myslí, je“ u Descarta předcházet tvrzení „myslím, tedy jsem“.

Sám Descartes sylogistické čtení koncizně odmítá v Odpovědi na Druhé námitky:

„Když ale pozorujeme, že jsme věci myslící, je to jakýsi prvotní poznatek, který nevyplývá z žádného sylogismu. A také, když někdo řekne: *já myslím, tedy jsem* čili *existuji*, nevyvozuje existenci z myšlení pomocí sylogismu, nýbrž poznává věc o sobě známou jakoby jednoduchým náhledem myslí, jak je zjevné z toho, že kdyby ji vyvozoval pomocí sylogismu, musel by nejdříve znát větší premisu (*vše, co myslí, jest čili existuje*)...“²²⁰

K problematice sylogismu a inference se budeme muset ještě vrátit, a to již z toho prostého důvodu, že z okolnosti, že „myslím, tedy jsem“ nelze bez dalšího chápat jako sylogismus, ještě neplyne, že by se nemohlo jednat o nějakou jinou formu inference, kupříkladu v podobě *modu ponens*.²²¹

V tuto chvíli nás bude zajímat spíše Descartovo vyjádření obsažené v předchozím citátu, že se v případě „myslím, tedy jsem“ jedná o „věc o sobě známou jakoby jednoduchým náhledem myslí“, které nás v kombinaci s obsahem dopisu Silhonovi z března či dubna 1648, v němž Descartes píše: „...*je pense, donc je suis*...cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent & la manie...“²²² vede k opačnému závěru, totiž že pravda „myslím, tedy jsem“ vůbec nemá podobu úsudku, neboť pravdivost věty jako jednoho celku je nahlížena bezprostředně výše zmíněným „jednoduchým náhledem myslí“. Na podporu této pozice lze uvést také skutečnost, že se formulace „myslím, tedy jsem“ v *Meditacích* nikde nevyskytuje. Na klíčovém místě ve Druhé meditaci Descartes slovo „tedy“ vůbec nepoužívá a namísto toho pouze říká, že „...výpověď: *Já jsem, já existuji*, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.“²²³ Nutno ale obratem dodat, že tato okolnost sama o sobě mnoho neznamena,

²²⁰ M/123.

²²¹ Pak by zněl argument takto: (1) Jestliže myslím, jsem, (2) já myslím, tudíž (3) já jsem. Formálně vyjádřeno: (1) Jestliže P, pak Q, (2) P, (3) tudíž Q.

²²² AT V 137n.

²²³ M/28.

neboť Descartes v *Meditacích* na jiných místech, a to i v samotné Druhé meditaci, předkládá různé podoby cogito, u nichž lze tvrdit, že „tedy“ zahrnují.²²⁴

Budeme se nicméně muset zaobírat otázkou, a to bude platit i pro následující výkladovou alternativu, jak lze takovou interpretaci skloubit s poměrně jednoznačnou pasáží obsaženou v *Principech*, kde Descartes říká:

„...když jsem řekl, že tento výrok: *já myslím, tedy jsem*, je první a nejjistější...nepopřel jsem tím, že je předtím třeba vědět, *co je myšlení, co existence, co jistota*; a rovněž, že *není možné, aby to, co myslí, neexistovalo*, a podobně.“²²⁵

Nyní si však představíme třetí možný výklad věty „myslím, tedy jsem“, neboť při širším pohledu na Descartovo dílo se zdá, že druhá alternativa (nikoli zcela nerozšířená) není plně a bez dalšího slučitelná s několika pasážemi Descartova díla, v nichž Descartes o cogito hovoří právě jako o úsudku.²²⁶ Je proto třeba tuto pozici zpřesnit.

Již víme, že bychom tento poznatek neměli bez dalšího chápat jako sylogismus. Až později ukážeme, za jakých podmínek to lze v jistém smyslu říci. Pokud však zohledníme Descartovy úvahy předložené v *Pravidlech*, konkrétně pasáže o intuici a dedukci, budeme moci formulovat takový výklad „myslím, tedy jsem“, jenž tuto propozici uchopí jako inferenci, aniž by přitom ztratil ze zřetele Descartův důraz na bezprostřednost a intuici.²²⁷ Níže také uvidíme, jakou roli v naší otázce hraje rozlišení mezi analytickým a syntetickým postupem. Intuice podle Descarta neslouží pouze k poznávání jednoduchých podstat a vztahů mezi nimi (první třída intuic), ale také k bezprostřednímu vyvozování jednoduchých soudů (druhá třída intuic), které jsou kontrastovány s komplexními úsudky obsahujícími větší počet kroků a principů.²²⁸ V případě dlouhých inferencí pak Descartes jednoznačně hovoří o dedukci:

²²⁴ „Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil.“ (M/28). To můžeme přepsat: přesvědčil jsem sám sebe o něčem, tedy jsem.

²²⁵ P/19.

²²⁶ V *Hledání pravdy* Descartes říká: „Souhlasím s tebou, Epistémóne, v tom, že než se zcela přesvědčíme o pravdivosti úsudku: *pochybuji, tedy jsem*, nebo, což je totéž: *myslím, tedy jsem*... [pochybování a myšlení musel] Polyander...poznat dřív, než z toho mohl vyvodit závěry, k nimž došel.“ HP/870. Srv. také R/27.

²²⁷ K oprávněnosti aplikace termínu „intuice“ představeného v *Pravidlech* pro výklad dalších Descartových děl a pozdějších nauk a především cogito srv. S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 28 a 51.

²²⁸ „*Intuitus* is contrasted with...deduction...It is a form of intellectual seeing...By contrast with inferences which normally presuppose examining relations between a whole series of propositions, *intuitus* is restricted to understanding individual propositions...or to seeing the necessary connection between two propositions.“ D. M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press 1982, str. 58.

„Zde tedy odlišujeme intuici ducha od spolehlivé dedukce na základě toho, že u dedukce se předpokládá pohyb či nějaká postupnost, u intuice nikoliv... Z toho plyne, že ony výroky, k nimž bezprostředně dospíváme z prvních principů, poznáváme odlišným způsobem uvažování: pomocí intuice nebo pomocí dedukce. Avšak samotné první principy poznáváme pouze intuicí, kdežto vzdálené závěry výhradně dedukcí.“²²⁹

Lze tedy předložit takovou textově podloženou interpretaci Descartova slavného dikta, podle níž je „myslím, tedy jsem“ intuicí i inferencí současně. Podle tohoto výkladu patří do první uvedené třídy intuic nahlížení mentálních stavů či lépe řečeno myšlenkových aktů (jsme si jisti, že myslíme, a to nikoli na základě úsudku), do druhé pak bezprostřední závěr, že existujeme, resp. že existuje nutné spojení mezi našim myšlením a existencí (v tomto pořadí) a že se jedná o konkrétní podobu obecně platného vztahu JP, což ovšem poznáváme právě pouze a jedině skrze náš konkrétní případ (v tomto smyslu je explicitní obecná formulace druhotná), jak uvidíme níže.²³⁰ Obojí pak dohromady tvoří jeden strukturovaný a bezprostředně jistý poznatek, jehož pravdivost jakožto celku je nahlédnuta v jednom okamžiku.²³¹ V této celkové intuici dochází, jak bylo řečeno, k náhledu nutného spojení mezi myšlením a existencí,²³² o němž Descartes, jak se zdá, hovoří také v Odpovědi na Druhé námítky, když říká, že „v sobě zakouší, že *není možné*, aby myslel, kdyby neexistoval.“²³³ Nyní díky rozlišení dvou tříd intuic chápeme, jak by případně mohlo být cogito intuicí a inferencí současně. Současně jsme řekli, že je v této intuici nahlédnuto nutné spojení mezi myšlením coby čistě intelektuální JP a existencí coby JP obecnou. Přesto bychom se měli s přihlédnutím k některým interpretacím cogito dále věnovat možnému zpřesnění toho, v čem inference přítomná v cogito spočívá. Dosud bezpečně víme to, že se nejedná o sylogismus. K odpovědi na tuto otázku se nyní přiblížíme v určitém negativním pohybu při opření se mimo jiné o Hintikkovu interpretaci cogito, v souvislosti s níž si ukážeme úskalí, jimž musí čelit interpretace, podle níž se v případě cogito jedná o inferenci.

²²⁹ PR/25nn. Srv. dále také tuto pasáž: „...jednoduchá dedukce jedné věci z druhé se uskutečňuje pomocí intuice...myšlenková intuice požaduje dvojí: výrok má být pochopen jasně a zřetelně, a dále jako celek v tomtéž okamžiku, nikoli postupně. Naproti tomu dedukce...se zřejmě neuskutečňuje celá v jednom okamžiku, nýbrž obsahuje jakýsi pohyb našeho rozumu, který odvozuje jedno z druhého...“ PR/89.

²³⁰ Tímto směrem kladoucím důraz na intuici jde také P. J. Markie, *The Cogito and its Importance*, in: J. Cottingham (vyd.), *Descartes*, Oxford University Press 1998, str. 50–78.

²³¹ Srv. J. R. Weinberg, *op. cit.*, str. 488n.

²³² Srv. J. R. Weinberg, *op. cit.*, str. 488. Weinberg předkládá kritiku Hintikkova výkladu cogito a jeho postoj ke cogito jako inferenci. To je samozřejmě důležité vzhledem k další části kapitoly, která se Hintikkově interpretaci věnuje. Nutno poznamenat, že Hintikka ve svém článku nikterak nezohledňuje Descartovy úvahy z *Pravidel*.

²³³ M/123. Zdůraznil LK.

Alternativní a podnětný výklad Descartova základního náhledu stran nemožnosti pochybovat o vlastní existenci předložil Jaakko Hintikka, podle něhož není věta „myslím, tedy jsem“ Descartem chápána primárně jako inference, ale zakládá se na performanci.²³⁴ Tuto čtvrtou výkladovou linii si nyní krátce představíme. Hintikka argumentuje v návaznosti na teorii řečových aktů, že podobně jako je zdařilost nějakého řečového úkonu závislá na kontextu a osobě mluvčího, může být také pravdivost některých výpovědí bezprostředně závislá na osobě, jež tuto výpověď pronáší atd. (níže uvidíme, že se úvaha bude týkat také subjektu obecně).

Pokud například půjdu po bujarém večeru po nábřeží kolem lodi s lahví šampaňského, kterou rozbiji o trup se slovy: „křtím tuto loď ‚pan Filuta‘“, pak se tímto aktem můj úmysl nenaplnil, neboť nebyl proveden příslušnou osobou v patřičném kontextu. Podobně se stane, pokud bude De Gaulle nikoli např. v nadsázce pravit: „De Gaulle neexistuje“. Současně však snadno nahlédneme, že není žádným rozporem, pokud tuto větu vysloví Attlee, Adenauer nebo Mitterrand. Věta „De Gaulle neexistuje“ podvrací sebe samu jen v případě De Gaulla (ostatně pokud by byla pravdivá, pak by De Gaulle neexistoval a nemohl ji pronést). Věta „De Gaulle existuje“ se naopak automaticky verifikuje opět tehdy a jen tehdy, pokud je vyslovena De Gaullem. Z čistě logického hlediska (nakolik mluvíme pouze o propozicích a vztazích mezi nimi) přitom není na větě „De Gaulle neexistuje“ nic podezřelého nebo nepravdivého. Její nepravdivost a viditelná absurdita závisí podle Hintikky na aktu performance, vyslovení tohoto tvrzení určitou osobou, totiž De Gaullem. Pokud se bude De Gaulle snažit někoho přesvědčit, že neexistuje, bude ho touto snahou naopak jedině utvrzovat v tom, že existuje, a to poměrně obtěžujícím způsobem. Ilustrativní přiblížení tohoto bodu můžeme nalézt také v příkladu uvedeném Hillem v *Descartes and the Doubting Mind*: pokud někdo zaklepe na dveře ptaje se „je tam někdo?“ a zpoza dveří se ozve „nikdo tu není“, pak druhý mluvčí zjevně podvrací svůj úmysl, neboť se v aktu jeho odpovídání ukazuje jako pravdivé to, co věta ve svém propozičním obsahu odmítá (samozřejmě za předpokladu, že se nejmenuje „Nikdo“ jako jedna z hlavních postav Jarmuschova filmu *Mrtvý muž*).²³⁵

Podobný výklad Descartova cogito předložil před Hintikkou A. J. Ayer, podle něhož se argument zakládá na *určité podobě* logické nemožnosti, která ovšem nespočívá v tom, že by věty „Já nejsem“ nebo „Já nemyslím“ byly „self-contradictory“, ale v tom, že je absurdní je

²³⁴ J. Hintikka, *Cogito, ergo sum: inference, nebo performance?*, in: P. Glombíček – J. Kuneš (vyd.), *op. cit.*, přel. P. Glombíček, str. 47–85.

²³⁵ Srv. J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 78.

popírat a že pokus je vyslovit nebo vážně myslet je „self-stultifying“.²³⁶ Pokud odhlédneme od kontextu výpovědi, dané chvíle atd.,²³⁷ pak není nic rozporného na myšlence, že nejsem, resp. že jednou nebudu, takže je nutně pravdivá pouze za kontingentní podmínky, že myslím a že existuji.²³⁸ Neexistuji logicky nutně. Podle Ayera se jedná o druh výpovědi, pro kterou platí, jak jsme to viděli u De Gaulla, že „...the truth of a statement is a condition for its being made...“.²³⁹ Ayer nicméně kriticky poukazuje na problém produktivity konceptu neotřesitelné jistoty a věnuje se kromě dalšího zkoumání tomu, kdy jsme oprávněni něco smysluplně považovat za jisté. V tomto kontextu jde mimo jiné o otázku, k čemu nám tato jistota a neotřesitelný poznatek mohou sloužit, k čemu nás takové nároky zavazují a proč je vůbec na poznatky klademe, jak jsme na to upozornili na začátku práce. Descartes se nepochybně domnívá, že může při východisku z cogito nějakým způsobem, jemuž se zde nemusíme dále podrobně věnovat, dospět k dalším metafyzicky jistým poznatkům,²⁴⁰ avšak pravdou je, že řada Descartových kroků navazujících na cogito není prosta momentů, jež nás nutí ptát se po jejich přesvědčivosti a udržitelnosti. O poznání složitější a zajímavější otázkou by jistě bylo, zda by to bylo lze učinit nezávisle na Descartovi. Takové zkoumání ale v této práci pochopitelně nemůžeme provést.

Vraťme se nyní zpět k Hintikkovi. Jeho druhým a zásadním krokem je, že popsany vztah mezi osobou, situací a tvrzením můžeme rozšířit z konkrétní osoby na Já vůbec, takže se tvrzení „Já nejsem“ ukáže jako sebekodvracující pro kohokoli, kdo ho vysloví. Tato forma má navíc tu jednoznačnou přednost, že zatímco v případě třetí osoby mi nemusí být známo, že ten, kdo mluví, je právě De Gaulle nebo Lukáš Kollert, v případě první osoby jednotného čísla je pro mě zřejmé, kdo mluví nebo myslí (rozdíl zde spočívá ve zvláštní povaze identifikace skrze zájmeno „já“), takže zde existenční nekonsistence vyvstává na světlo zcela jasně a nepochybně. Hintikka v tomto kontextu hovoří o zvláštní logice „zájmena pro první osobu“ singuláru.²⁴¹ Pro negaci tohoto tvrzení, tzn. větu „Já jsem“, pak zase naopak platí, že se pro každého mluvčího automaticky verifikuje. Pokud dále transponujeme tuto relaci z „vnější“ oblasti vypovídání do „vnitřní“ sféry myšlení, které lze ostatně podle řady autorů

²³⁶ Srv. A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, str. 45.

²³⁷ Srv. Tamt., str. 67.

²³⁸ V tomto duchu také B. Williams, *op. cit.*, str. 59n., 95 a 292; J. Hintikka, *Cogito, ergo sum: inference, nebo performance?*, str. 65, 72 a 85.

²³⁹ A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, str. 68.

²⁴⁰ Společně s Hatfieldem zde můžeme rozlišit např. fundacionalistický, systematický nebo metodický přístup k otázce, jak bychom si mohli takový postup představovat. Srv. k tomu G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 101.

²⁴¹ J. Hintikka, *op. cit.*, str. 70. Srv. také B. Williams, *op. cit.*, str. 76.

charakterizovat jako vnitřní dialog, uvidíme, že existenčně nekonzistentní není pouze vyřčená propozice „Já nejsem“, ale rovněž myšlenka „Já nejsem“ jako taková. Myšlenku „Já nejsem“ můžeme samozřejmě myslet a vyslovit, avšak jinou věcí je sebe nebo někoho jiného přimět k přesvědčení, že tato věta může být pravdivá. Myšlenku „Já jsem“ bychom proto mohli označit jako „performativní tautologii“ a myšlenku „Já nejsem“ zase naopak jako „performativní kontradikci“.²⁴² Rozpornost této myšlenky se přitom netýká vztahů mezi obsahy myšlení nebo mezi pojmy použitými v soudu, jako je tomu u propozice „trojúhelník má devatenáct stran“, ale relace obsahu myšlení k samotné činnosti myšlení. Přesvědčivost Descartova „myslím, tedy jsem“ se tedy podle Hintikky nezakládá na platném vyvození závěru z premisy, ale na tom, že se věta „Já nemyslím“ ukazuje jako absurdní a nepravdivá, kdykoli ji myslíme nebo vypovídáme.²⁴³

Jakkoli je Hintikkou navržená interpretace podnětná a jakkoli pravděpodobně postihuje některé polohy vlastních Descartových myšlenek, není podle jiných autorů plně slučitelná s tím, co Descartes na různých místech o „myslím, tedy jsem“ tvrdí. Podle Hintikky je funkcí „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ upozornit na akt myšlení, na performanci,²⁴⁴ skrze kterou je věta „Já existuji“ automaticky verifikována, takže není, jak jsme na to výše upozornili, primárně premisou pro závěr argumentu. Pro Hintikkovu interpretaci je důležité, že na místě „myslím“ nemůže stát libovolná mentální aktivita, „...třeba chtění nebo cítění. Tento akt musí být právě tím, co jsme řekli: pokusem myslet ve smyslu pokusu přimět sebe sama uvěřit...že neexistuji.“²⁴⁵ Hintikkova charakterizace toho, co může stát na místě „myslím“, se ovšem zdá být vzhledem k Descartovým vyjádřením na první pohled příliš úzká,²⁴⁶ neboť podle Descarta na tomto místě může stát i smyslové vnímání nebo chození, pokud ovšem doplníme operátor „myslím, že...“ či „zdá se mi, že...“, jak můžeme vidět v následující pasáži z *Principů*:

„...říkám-li: ‚já vidím‘ nebo ‚já chodím, tedy jsem‘, a toto chápu o vidění nebo o chůzi, které jsou prováděny tělem, závěr není zcela jistý...[a]le <závěr> je zcela jistý, pokud to chápu o samotném vjemu čili o vědomí vidění nebo chůze, protože tehdy se to týká myslí, jež sama smyslově vnímá či myslí, že vidí nebo že chodí.“²⁴⁷

²⁴² Nutno ale poznamenat, že Hintikka tato spojení nepoužívá.

²⁴³ Dosud představené interpretační linie ovšem možné výklady a jejich odstínění samozřejmě nevyčerpávají. Není zde však prostor pro mapování všech možných variant a ani to není naším cílem.

²⁴⁴ J. Hintikka, *op. cit.*, str. 65.

²⁴⁵ Tamt., str. 66.

²⁴⁶ Srv. např. A. Kenny, *Descartes. A Study of His Philosophy*, St. Augustine's Press 2009 (1968), str. 43nn. Srv. dále M/31 a 294n.

²⁴⁷ P/19.

Hintikka ovšem tuto okolnost neponechává bez povšimnutí a také nepopírá, že měl Descartes ve spojitosti s „myslím, tedy jsem“ na mysli rovněž inferenci.²⁴⁸ Nyní se zaměříme na dvě dimenze argumentu „myslím, tedy jsem“ identifikované Hintikkou v závěru jeho článku a následně se budeme věnovat otázce po smyslu a rozsahu „myslím“ v „myslím, tedy jsem“. Hintikka zastává názor, že Descartes pod hlavičkou „myslím, tedy jsem“ předkládá více než jeden argument a že navíc tvoří také jejich hybridy. Podle některých míst v Descartových textech by bylo přiměřené soudit, že se v „myslím, tedy jsem“ setkáváme s určitou formou vyvození, avšak jiné pasáže (a úvahy o nich) zase podporují performativní výklad. Důvod prolínání těchto dvou dimenzí či podob „myslím, tedy jsem“ a jejich nerozlišování spočívá podle Hintikky ve skutečnosti, že to Descartovi umožňuje vpašovat do závěru „jsem věc myslící“ víc, než by umožňovala silnější, performativní podoba argumentu, resp. víc, než „...by ospravedlňoval způsob, jakým tohoto závěru dosáhl.“²⁴⁹ V první řadě ovšem musíme osvětlit Hintikkův výklad Descartova dikta jako inference. Podle Hintikkova podání bychom mohli strukturu úsudku „myslím, tedy jsem“ formálně vyjádřit takto:

$$B(a) \rightarrow (\exists x) (x = a).^{250}$$

Jestliže je smyslem části „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ upozornit na to, že nacházíme nějakou vlastnost, atribut nebo predikát, pak Descartes získává na základě postřehnutí myšlení antecedent $B(a)$, v němž „...se individuu připisuje atribut“.²⁵¹ Pokud dále není na uvedené implikaci z logického hlediska nic podezřelého, můžeme říci, že dospíváme k formálně správnému závěru „Já existuji“. Jaká jsou ale podle Hintikky úskalí této linie výkladu? Pokud by v „myslím, tedy jsem“ nebylo obsaženo víc než právě uvedené, nebyl by Gassendi se svou formulí „chodím, tedy jsem“ bez dalšího v nepravu, jak to tvrdí nejen Hintikka, protože výše uvedená implikace v podstatě říká pouze to, že pokud cokoli (skutečně) má nějaké predikáty, musí zde být také jejich (skutečný) nositel. Jinak řečeno: kde je vlastnost nebo akt, tam je také nositel vlastnosti nebo aktu.²⁵² Uvedená implikace na povaze predikátu bezprostředně nezávisí a nezdá se být pravdou, že lze chodit a přitom neexistovat – podobně jako nelze myslet a přitom neexistovat. Ostatně zde ani není zapotřebí uvádět propozice v první osobě singuláru: slon se dle tohoto principu nemůže pravdivě procházet po zoologické zahradě a přitom neexistovat. K tomuto bodu se níže ještě vrátíme.

²⁴⁸ „Nechci popírat, že tato interpretace vyjadřuje *jednu* z věcí, jež měl Descartes víceméně zmateně na mysli, když formuloval své slavné diktum.“ J. Hintikka, *op. cit.*, str. 56.

²⁴⁹ Tamt., str. 80.

²⁵⁰ Tamt., str. 53.

²⁵¹ Tamt., str. 52.

²⁵² Srv. k tomu B. Williams, *op. cit.*, str. 76; A. Kenny, *op. cit.*, str. 42.

Víme zcela nepopíratelně, že Descartes „chodím, tedy jsem“ a podobné formulace odmítal. To můžeme vysvětlit přinejmenším dvěma způsoby:

(1) buďto Descartes souhlasí s formou argumentu a pouze odmítá *ambulo* (stejně jako *spiro* a podobné činnosti) coby premisu z toho důvodu, že existence těla není ve Druhé meditaci metafyzicky jistá, resp. že není jisté to, zda je zde skutečně a pravdivě mé chození,²⁵³

(2) nebo nejenže nesouhlasí s Gassendiho premisou, ale je také toho názoru, že „myslím, tedy jsem“ je něčím více než pouze úsudkem uvedeného typu.

První Hintikkova námitka spočívá v tom, že pokud není „myslím, tedy jsem“ nic jiného než právě představená inference, pak ji lze od „chodím, tedy jsem“ odlišit pouze na základě té okolnosti, že je premisa „myslím“ více jistá než „chodím“ a další podobné antecedenty. K tomu samozřejmě přistupuje jednak problém jistoty stran platnosti obecného principu, o který se vyvození opírá, totiž $B(a) \rightarrow (\exists x)(x = a)$, jednak problém toho, že se zdá, že bychom ho museli jako jistý znát již před vyvozením závěru. Na druhou obtíž však můžeme podat odpověď na základě úvah, jež předložíme v další části práce, která se bude týkat konceptu implicitního vědění a vztahu mezi konkrétnem a obecnem. Druhá Hintikkova námitka se zdá být závažnější, avšak také méně neproblematická. Hintikka v ní tvrdí, že závěr argumentu vyplývá pouze v logikách operujících s existenčními presupozicemi, takže to, co má být teprve dokázáno (existence myslícího), je v takovém případě v premise argumentu již mlčky předpokládáno.²⁵⁴ „Myslím, tedy jsem“ by pak samozřejmě bylo opět případem *petitio principii*, jak jsme na to narazili již dříve, když jsme hovořili o cogito jako o sylogismu.

Dále bychom měli doplnit, že není zřejmé, proč by měl zmíněný princip sám o sobě vůbec vést k závěru o existenci někoho nebo něčeho. Lze bezpochyby správně nebo chybně připisovat vlastnosti pomyslným entitám jako jsou smyšlené postavy (kentaur má kopyto) nebo geometrické útvary (trojúhelník má tři strany). Postřehnutí predikátu či vlastnosti a jejich předpokládejme zcela jisté a správné přisouzení logickému subjektu však nedokazuje, přinejmenším ve většině standardních logik, existenci nositele dané vlastnosti, která by přesahovala modus existence pouze myšleného předmětu. Descartes se zdá v *Principech*

²⁵³ Descartes tuto pozici např. na tomto místě podporuje: „...žádnou svou činností kromě myšlení si nejsem zcela jist (totiž tou metafyzickou jistotou, o níž jedinou zde jde).“ M/294. V tomto duchu také M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 47. Touto cestou jde J. R. Weinberg, *op. cit.*, str. 488.

²⁵⁴ K oběma námitkám srv. J. Hintikka, *op. cit.*, str. 53nn. K problému obecně i kriticky srv. M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 56nn.

naznačovat, že čím více predikátů a vlastností nějaké věci postřehujeme, tím spíše poznáváme, že tato věc existuje. Pouze na tom se ovšem důkaz existence nepochybně nezakládá a zakládat nemůže. I kdybych o Herculu Poirotovi nebo Panovi nebo nějaké postavě v mém snu věděl vše, co o nich vědět lze, neučinilo by to z nich existující bytosti. Spíše můžeme opět inklinovat k přesvědčení, že v takovou chvíli existuje alespoň subjekt připisující (logickému) subjektu predikát, avšak tomu se nyní nebudeme podrobně věnovat. V takovém případě by ostatně bylo otázkou, zda by se *cogito* mohlo zakládat pouze na obecné platnosti zmíněného principu, že cokoli má prokázanou vlastnost, existuje. Tento výklad bychom sice mohli bránit tím způsobem, že Descartes s tímto obecným principem počítá a souhlasí, že však na začátku *Meditací* kvůli hypotéze klamajícího Boha ještě nevíme, zda např. správně prisuzujeme vlastnost „mít tři strany“ trojúhelníku, takže ani nemůžeme usoudit na jeho existenci, což by neplatilo pouze v případě našeho vlastního myšlení. I pak ale přece obecně neplatí, že by jistota o správném prisouzení vlastnosti měla za následek existenci subjektu predikátu, a není proto *bez dalšího* zřejmé, proč by tomu tak nemohlo být i v případě „myslím, tedy jsem“.

Pointu předchozího odstavce můžeme charakterizovat tím způsobem, že „myslím, tedy jsem“ by podobně jako „chodím, tedy jsem“ bylo slabé a nedokázalo existenci myslícího, pokud by v něm nebylo nic víc než to, že (1) postřehujeme atribut, akt nebo vlastnost připsaný s jistotou nějakému logickému subjektu, (2) aplikujeme obecný princip, že aby něco mohlo něco dělat nebo mělo nějakou vlastnost, musí toto něco existovat. Tímto směrem se ubírá také Kennyho námitka vůči Descartovi. Pokud se „myslím, tedy jsem“ zakládá na propozici „není možné myslet a neexistovat přitom“ coby instanci obecného principu „kde je atribut, tam je i nositel atributu“, pak se podle něj můžeme ptát: „...if I can argue: ‚I am thinking, therefore I am,‘ why cannot I argue: ‚The triangle has three angles equal to two right angles, therefore the triangle exists‘?“²⁵⁵ Kenny dále předkládá Descartovi zajímavé, avšak v sekundární literatuře již problematizované dilema, že nemůže držet „myslím, tedy jsem“ a ontologický důkaz Boží existence současně: „If what does not exist can have properties, then he can perhaps prove God’s existence, but he cannot prove his own. If what does not exist cannot have properties, he can perhaps prove his own existence, but he cannot prove God’s existence from God’s essence without begging the question. The *cogito* and the ontological argument cannot both be valid.“²⁵⁶ Toto dilema si žádá krátký komentář: pokud to, co má skutečně prokázanou vlastnost, existuje, pak jistota stran mého myšlení jako mého predikátu sice vede k jistotě o

²⁵⁵ A. Kenny, *op. cit.*, str. 170.

²⁵⁶ Tamt., str. 170n. K tomu kriticky M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 56n.

mé existenci, avšak ontologický argument je pak podle Kennyho případem *petitio principii*, neboť si žádá, aby bylo možné prokázat vlastnosti u logického subjektu, aniž by to *eo ipso* znamenalo jeho existenci.²⁵⁷ Pokud ale platí, že to, co má skutečně prokázanou vlastnost, nemusí existovat, pak sice může být ontologický argument v pořádku, avšak jistota o mém myšlení nevede k jistotě o mé existenci.

Shrňme tematizovaný problém ještě jednou. To, že v případě našeho myšlení víme, že nositel vlastnosti skutečně existuje, se nezakládá pouze na postřehování vlastnosti nebo správném přísouzení predikátu, ale na něčem dalším, co způsobuje, že když třetí osobě nebo věci připíšeme správně predikát, nedokazuje to její existenci,²⁵⁸ avšak když to učiníme v našem případě, pak k takovému prokázání mnohem spíše dochází.²⁵⁹ V prvním případě není rozporem myslet, že věc navzdory predikaci neexistuje, avšak ve druhém případě je tomu naopak – ať už dochází k predikaci nám či jiné věci a ať už predikujeme (*soudíme*) správně nebo chybně. Souzení o čemkoli neprokáže existenci ničeho – s výjimkou toho, kdo soudí, jak uvidíme níže, neboť v souzení je přítomnen právě ten typ intelektivní činnosti, který je nutně a nepochybně při díle při realizaci metodické skepse. Vraťme se však nyní ještě k linii výkladu akcentované Hintikkou.

Performativní interpretace se zdá mít kromě dalších předností výhodu ve skutečnosti (uvidíme nicméně, že tato výhoda je z jiného hlediska současně také nevýhodou), že dokáže udat jasný rozlišující důvod mezi „myslím, tedy jsem“ a „chodím, tedy jsem“, což činí cogito chápanému jako inference problému za předpokladu, že se nespokojíme se závěrem, že rozdíl „myslím, tedy jsem“ a „chodím, tedy jsem“ spočívá pouze v jistotě premisy argumentu. Jistota *ambulo* se rozhodně nezakládá na absurdnosti popření této věty a také zde neplatí, že se takové tvrzení automaticky verifikuje. Druhou a před okamžikem naznačenou stránkou performativního výkladu je nicméně okolnost, že vyžaduje velmi úzké čtení významu „myslím“ v „myslím, tedy jsem“, čímž se může lišit od některých typů výkladu „myslím, tedy jsem“ jako inference. V těchto podobách výkladu je sice možné držet široký pojem myšlení koextenzivní s konceptem mentálního stavu, což je výklad, který např. James Hill označuje jako ortodoxní interpretaci významu slova „myslet“ v Descartově filosofii, avšak potýká se

²⁵⁷ Srv. A. Kenny, *op. cit.*, str. 169.

²⁵⁸ Samozřejmě by výkladu přidalo na zřetelnosti, kdybychom se věnovali otázce, co vše můžeme mínit, když o něčem hovoříme jako o „existujícím“. Trojúhelníky, kentaurové a agenti Bodie a Doyle nepochybně „existují“, avšak jistě ne v tom smyslu, o který se Descartovi jedná, když chce prokázat „existenci“ myslí.

²⁵⁹ Avšak k prokázání ani není nutné, abychom něco připisovali sobě, stačí, když to připisujeme i něčemu jinému. Také zřejmě nevádí, pokud je predikace chybná. Věta „soudím, že přede mnou stojí hrneček“ se jeví jako vhodná premisa pro „jsem“, a to i pokud přede mnou stojí balíček karet.

s uvedenou nesnází, kterou představuje věta „chodím, tedy jsem“ atd. I pokud omezíme premisu argumentu jen na mentální stavy, bude přece jen existovat rozdíl mezi myšlenkou „myslím, že vidím lahev tyrolského moštu“ a myšlenkou „myslím“, neboť negace první z nich opět nepodvrací sebe samu a věta zde není verifikována již tím, že je pronesena nebo myšlena.²⁶⁰ Hintikka přitom považuje pouze načrtnutou úzkou podobu významu „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ vyžadovanou performativní interpretací za přiměřenou a legitimní vzhledem k povaze a smyslu Descartova „původního náhledu“. Descartes však pro svůj celkový projekt patrně potřebuje „širší“ chápání myšlení v „myslím, tedy jsem“ než to, které je umožněno performativním výkladem. Hintikka sám na to upozorňuje, avšak tento problém se snaží „řešit“ svou tezí o „vpašování“. Z hlediska dalších Descartových kroků je přitom třeba, aby bylo myšlení pochopeno takovým způsobem, jenž by činil možným postupovat k důkazu existence Boha a vnějšího světa při východisku od jistoty našich myšlenek s jejich specifickými předmětnými obsahy.²⁶¹

Poznamenejme zde zatím pouze předběžně: Descartovým textům blízké řešení spočívá podle všeho v přijetí úzkého čtení „myslím“ (avšak nikoli tak úzkého jako u Hintikky), které drží cogito jako inferenci interpretovanou v termínech intuice a odlišnost mezi „chodím, tedy jsem“ a „myslím, tedy jsem“ vidí v souladu s místem M/294 v odlišnosti jistoty stran myšlení a chození, jež se zakládá na specifickém statutu výkonu myšlení ve smyslu intelektivní aktivity (proto hovoříme o úzkém čtení) vzhledem k možnosti uskutečnění metodické pochybnosti První meditace, jak jsme na to již před chvílí upozornili.

S těmito úvahami souvisí také následující poznámka. Descartovi bychom mohli nikoli nelegitimně namítnout, že není zcela jisté, zda je jisté, že pokud se mi zdá, že myslím *p*, pak skutečně myslím *p*, resp. pak je pravda, že myslím *p*. Řečeno jinak: není bezprostředně zřetelné, že naše sebevědomí mentálních stavů má rys infalibility (tato poznámka je přitom relevantní vzhledem k výkladům spojujícím cogito s právě uvedenou infalibilitou a týká se také zmíněného problému ortodoxního čtení). Jakkoli se taková námitka nemusí všem zdát zcela přesvědčivá a nemálo myslitelů by proti ní vystoupilo, mezi nimi např. Manfred Frank (výroky o mentálních událostech v první osobě singuláru přítomného času totiž nepochybně mají specifický epistemický status),²⁶² měl by Descartes v ideálním případě uvážit a vyvrátit

²⁶⁰ Srv. k tomu B. Williams, *op. cit.*, str. 64n.

²⁶¹ Srv. B. Williams, *op. cit.*, str. 71.

²⁶² Namítnout můžeme s Frankem a Searlem, že v oblasti mentálních událostí nedává dobrý smysl činit rozdíl mezi jevem a skutečností. Není žádné „skutečně mít bolest“ lišící se od „jeví se mi, že je zde bolest“. Srv. k tomu např. J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (MA) 1994, str. 121n.

možnost hypotézy, že nás zlotřilý démon klame ve správnosti přesvědčení o našich mentálních stavech.²⁶³ Jakákoli extravagantní a nikoli nesmyslná hypotéza je ostatně vzhledem k Descartovým nárokům tematizovaným v pasáži věnované praktické a metafyzické jistotě zcela přípádná. Ve spojitosti s démonem lze sice připustit, že musíme myslet a být, abychom mohli být démonem klamáni (v tom nás klamat nemůže, neboť je to podmínka jeho klamání),²⁶⁴ avšak není patrné, proč nebo jak do podmínek klamání spadá to, že je zde skutečně *vidění třešně* (samozřejmě nyní nemluvíme o smyslovém vnímání jakožto fyzické události), když myslím, že vidím třešň, takže by nás o tom démon nemohl klamat.²⁶⁵

Zde předložená námitka může mít význam daný tím, že dokud Descartes požadované vyvrácení nepředvede, nelze říci, že je metafyzicky jisté, že pokud se mi zdá, že myslím *p*, pak skutečně myslím *p*, což by mohlo hrát roli kvůli rozlišení premis „zdá se mi, že chodím, tedy jsem“ a „chodím, tedy jsem“. Řečeno na tomto příkladu: pokud se mi zdá, že myslím, že se procházím, pak nejenže z toho neplyne, že se procházím, ale ani z toho dost možná neplyne, že skutečně myslím, že se procházím. Přípádná je na tomto místě mimo jiné otázka, zda a nakolik je naše prožívání vždy již umožněno konceptualizací (což se rozhodně zdá pravděpodobné) a spojeno se subsumpcemi pod pojmy, u nichž není *prima facie* patrné, proč by zde nemohlo někdy docházet k omylům a nepřesnostem. Mohu si myslet, že si ve fantazii vykresluji zajíce sedícího v poli, avšak třeba jsem s představovaným objektem spojil chybné vlastnosti patřící králíkovi, a pak lze podle všeho říci, že se pletu v tom, že skutečně myslím představu zajíce, pokud se mi zdá, že si představuji zajíce (zdá se mi, že si představuji *p*, avšak ve skutečnosti si představuji *q*). Podobných příkladů a scénářů by jistě bylo možné formulovat více.

Celá zde prezentovaná námitka se ovšem hrozí ukázat jako neplodná a bezpředmětná: vznáší totiž vůbec Descartes nárok na to, že kdykoli se mi zdá, že myslím *p*, pak skutečně myslím *p*?²⁶⁶ Domnívá se, že se metafyzická jistota vztahuje i na obsahy našeho mentálního života? Je z hlediska jím sledovaných cílů potřeba, aby tento nárok vznášel? Nezdá se, že by Descartes

²⁶³ Srv. J. Broughton, *Self-Knowledge*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *A Companion to Descartes*, Blackwell 2008, str. 179–195, zde str. 186; J. Cottingham, *Descartes on Thought*, in: Týž, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press 2008, str. 97–106, zde str. 105; A. Kenny, *op. cit.*, str. 61; P. J. Markie, *The Cogito and its Importance*, str. 66, 76n.; M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 52. Srv. také J. Hill, *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *Scientia et conscientia*, Plzeň 2005, str. 84–99, zde str. 91.

²⁶⁴ Srv. E. Curley, *The Cogito and the Foundations of Knowledge*, in: S. Gaukroger (vyd.), *op. cit.*, str. 30–47, zde str. 36.

²⁶⁵ Srv. P. J. Markie, *The Cogito and its Importance*, str. 62.

²⁶⁶ Srv. k tomu M. Rozemond, *The Nature of the Mind*, in: S. Gaukroger (vyd.), *op. cit.*, str. 48–66, zde str. 64.

takto silný nárok vznášel, jak to lze zřejmě doložit mimo jiné na Descartově odpovědi zaznamenané v rozhovoru s Burmanem, podle níž se můžeme dopouštět chyby také ve vztahu k samotným idejím, a to i když je nevztahujeme k extramentálním entitám, např. pokud je klasifikujeme.²⁶⁷ I pokud bychom však učinili výše popsanou chybu stran zajíce a králíka (nebo bolesti a šimrání apod.) nebo byli démonem klamáni o obsazích našich mentálních stavů, např. v tom, že se nám zdá, že vidíme světlo, neznamená to ještě, že jsme klamáni také o pouhé existenci našich mentálních stavů. Přesněji řečeno: o skutečné existenci výkonu myšlení ve smyslu intelektivní činnosti. Zůstává tedy alespoň jistota právě stran výkonu (aktu) myšlení v jeho různých modech. A pokud bychom dále namítli, že se můžeme plést v určování těchto modů, takže bychom si např. něco ve skutečnosti představovali, přestože by se nám zdálo, že toto něco smyslově vnímáme,²⁶⁸ přece jen se podle všeho nelze plést v tom, že myslíme, byť by se třeba nakonec mělo ukázat, že myšlení vposled závisí na tělesném substrátu, což ostatně Descartes na pro nás relevantním místě *Meditací* podle vlastního prohlášení ani nevyklučuje. Ačkoli tedy snad lze mít pochyby o tom, zda skutečně myslím *p*, pokud se mi zdá, že myslím *p*, přece jen se zdá být zcela bizarní tvrdit, že je pochybné, zda skutečně myslím, pokud se mi zdá, že myslím *p*.²⁶⁹

Co to však znamená pro „myslím“ a „myslím, tedy jsem“? Zdá se, že pro Descarta a jeho představu o „myslím, tedy jsem“ je nakonec poměrně lhostejné, (1) zda je nějaká myšlenka co do svého obsahu pravdivá nebo nepravdivá, resp. zda je pravdivý nebo nepravdivý o ni opřený soud, (2) zda se pleteme v charakterizaci toho, jakého modu je myšlenka, kterou právě máme (představování nebo smyslové vnímání apod.). Ať už je totiž daná myšlenka z těchto hledisek jakkoli nepravdivá, není nepravdivé, že myslíme, byť by nás démon jakkoli klamal v tom, co a jakou formou myslíme, což lze objasnit mimo jiné tím způsobem, že sama hypotéza zlotřilého démona v sobě existenci výkonu myšlení nezpochybnitelně obsahuje. Náš výklad dále rozvineme v návaznosti na toto místo z *Principů*:

„...když z toho, že se dotýkám země nebo ji vidím, usuzuji na její existenci, zajisté z toho tím spíše musím ještě usoudit, že existuje má mysl. Může se snad totiž stát, že bych soudil, že se dotýkám země, jakkoli by žádná země neexistovala; ne však, že bych tak soudil, a má mysl, která tak soudí, nebyla ničím. A tak i v ostatních případech.“²⁷⁰

²⁶⁷ Srv. M/38, pozn. č. 27.

²⁶⁸ Klam by mohl spočívat v domněnce, že se mi zdá, že vnímám *p*, ale ve skutečnosti si *p* představuji.

²⁶⁹ Rozdíl mezi oběma pozicemi lze přehledně vyjádřit takto: (1) pokud se mi zdá, že myslím *p*, pak skutečně myslím *p*, (2) pokud se mi zdá, že myslím *p*, pak skutečně myslím.

²⁷⁰ P/21.

Descartes na tomto místě předkládá jednoznačně neospravedlněný soud o existenci předmětu smyslového vnímání. Podobně bychom mohli soudit: tato třešeň, kterou právě jím, skutečně existuje jakožto extramentální věc. Tento soud bude na úrovni Druhé meditace samozřejmě nelegitimní. Mohli bychom se také snad plést v soudu, že je zakoušený objekt jakožto pouhý předmětný korelát čili *noema* skutečně třešeň, neboť se snad může jednat o sladkou višeň. Podstatná je pro nás skutečnost, že obě myšlenky a oba soudy evidentně vyhovují jako premisy „myslím, tedy jsem“, jakkoli bychom tyto soudy samozřejmě jinak neměli vynášet.²⁷¹ To, co musí být v premise metafyzicky jisté, nejsou mentální obsahy jakožto obsahy, ale existence výkonu myšlení či souzení, o níž nelze pochybovat, a to z toho důvodu, že samo pochybování je právě aktem myšlení ve smyslu intelektivní činnosti. Všimněme si ostatně slov „usuzuji“ a „soudil“ ve výše uvedeném citátu z *Principů*. Známostou pasáž z *Meditací* o nepochybnosti toho,²⁷² že se mi zdá, že „vidím, slyším a ohřívám se“ lze pak zřejmě chápat v souladu s načrtnutým výkladem poměrně neortodoxně tím způsobem, že „zdá se mi, že“ nebo „připadá mi, že“ pochopíme jako „soudím, že“.²⁷³

Je-li toto Descartova pozice, pak může na místě „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ pochopitelně stát v podstatě libovolný mentální akt či stav, neboť i v různých ohledech nepravdivá myšlenka nám dává možnost přesvědčit se o přítomnosti myšlenek a mentálních událostí, resp. soudů, přičemž o tom, že máme myšlenky a že proto skutečně myslíme a soudíme (a to i v případech, kdy se nám na stanovisku běžného života nezdá, že tak činíme, např. při smyslovém vnímání – k tomuto problému se nicméně vrátíme ještě níže v kapitole o vrozených idejích), se musíme podle Descarta přesvědčit ve vnitřním svědectví, k němuž Descartes čtenáře přivádí. Připomeňme si zde pro naše současné téma relevantní výše provedenou distinkci dvou tříd intuicí, podle níž můžeme současně nahlížet naše myšlení a bezprostředně usuzovat, že existujeme.

Před uzavřením této části práce se ještě vrátíme k několika bodům, jichž jsme se v ní více nebo méně zřetelně dotkli. Budeme se velmi stručně věnovat tezi o transparentnosti mysli (tohoto tématu se ale dotkneme především v poslední kapitole práce) a zvláštní sémantice zájmena Já. V návaznosti na tuto pasáž se pak zaměříme na výtku směřovanou vůči cogito, která míří

²⁷¹ Na mysli máme: (1) tato třešeň skutečně existuje jako extramentální věc, (2) tato zakoušená věc je třešeň.

²⁷² „...jistě mi připadá, že vidím, slyším a ohřívám se. To nemůže být nepravdivé: právě to se u mne nazývá ‚smyslově vnímat‘, takže to takto precizně vzato není nic jiného než myslet.“ M/31.

²⁷³ Latinské sloveso *videre* to, pokud je mi známo, v některých svých možných významech umožňuje. Podobně toto místo vykládá i Hill. Srv. J. Hill, *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“ („cogitare“)?*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *op. cit.*, str. 55–69, zde str. 60.

právě na přítomnost ego v Descartově prvním poznatku. Následně již tento úsek práce uzavřeme a přejdeme k několika dalším nikoli nepřibuzným tématům, jimž se musíme věnovat, pokud máme od „myslím, tedy jsem“ odpoutat některé další nejasnosti.

Tezi o transparenzi myslí budeme rozumět tak, že mysl je si podle ní vědoma všech svých myšlenek. To by znamenalo koextenzivitu myšlení a vědomí, takže by platilo, že kde je myšlení, tam je vždy také vědomí. Tato teze by tedy říkala, že když myslím p , jsem si vědom, že myslím p .²⁷⁴ Silnější verzi transparence bychom získali, pokud bychom k právě řečenému připojili, že pokud něco nemyslím, jsem si vědom toho, že to nemyslím. Obě pozice pak můžeme ještě dále posílit tím způsobem, že „být si vědom“ nahradíme slovesem „vědět“, což by v prvním případě vedlo k formulaci teze, že když myslím p , vím, že myslím p . Nutno ale poznamenat, že již nejslabší představená varianta transparence, která byla uvedena jako první, se jeví, půjčíme-li si Cottinghamova slova, jako poměrně dubiózní teze,²⁷⁵ *pokud ovšem máme v souvislosti s transparenzí vědomí na mysli vědomí empirické či tematické a nikoli čisté nebo transcendentální*. Uvidíme ostatně, že transparence je i v této slabé podobě potenciálně problematická z hlediska nauky o vrozených idejích. Jako přirozenější a přesvědčivější se v prvním přiblížení jeví teze, že ne všeho, co je v duši obsaženo, si musíme být také skutečně empiricky či fenomenálně vědomi. To by znamenalo, že množina našich myšlenek je širší než množina myšlenek, které si explicitně uvědomujeme, takže přinejmenším naše empirické vědomí není zcela průzračné a prosvětlené.

Jako o poznání hájitelnější se zdá být pozice, že to, čeho jsme si empiricky nebo fenomenálně vědomi, skutečně myslíme. Pokud bychom chtěli vyloučit další sadu možných protinámitek (výše jsme se s tímto tématem již seznámili), mohli bychom tezi omezit na minimum a tvrdit: pokud jsem si vědom myšlenky p , pak skutečně myslím (vs. pak skutečně myslím p). Další teze, která nás pozvolna více přivádí k tématu specifické povahy Já, by zněla: pokud se mi zdá, že Já myslím p , pak snad může nastat, že Já nemyslím p (ačkoli se mi to zdá a jsem si myšlenky p vědom), avšak ne z toho důvodu, že bych to nebyl Já, kdo myslí p , ale protože ve skutečnosti možná myslím q , přestože jsem si explicitně vědom p a zdá se mi, že myslím p . Tím dospíváme k minimální a současně v některých bodech stále dostatečné interpretaci Descartovu náhledu, která se zdá být plausibilní. Kdykoli se mi zdá, že myslím p – že vidím

²⁷⁴ Transparenzi myslí nicméně můžeme chápat různě, můžeme rozlišit např. mezi „aktualistickou“ nebo „kontrafaktualistickou“ verzí teze o transparenzi. První varianta říká, že pokud je mysl ve stavu p , je si vědoma toho, že se ve stavu p nachází. Druhá pozice říká, že pokud je mysl ve stavu p , je si v principu vědoma toho, že se ve stavu p nachází, avšak pouze za předpokladu, že jsou splněny jisté podmínky, jejichž taxativní výčet je v příslušné teorii předložen.

²⁷⁵ Srv. J. Cottingham, *Descartes on Thought*, str. 105.

světlo, že se procházím – skutečně myslím. A když jsou skutečně vykonávány akty myšlení, jsem, ať už jsem kýmkoli. Bylo by totiž skutečně nesnadné dát dobrý smysl myšlenke situace, v níž bychom postřehovali nějaký stav vědomí, přestože bychom ve skutečnosti vůbec nemysleli.

3.2. Zájmeno Já a spor o ego v cogito

V dalším kroku tohoto úseku práce se budeme krátce věnovat zvláštní sémantice zájmena Já. Zcela vyhovující příklady pro to, co budeme chtít ukázat, předkládají Ernst Mach a John Perry. Mach ve slavném příkladu popisuje, jak poněkud unaven nastupoval do autobusu. Když stoupal po schodech a uviděl naproti sobě nastupovat jakéhosi cizího muže, problesklo mu hlavou „...was ist das für ein herabgebrachter Schulmann!“²⁷⁶ Neuvědomil si však, že proti sobě má zrcadlo a že v něm vidí sebe. Perry uvádí poněkud jiný příklad. Když stopoval v nakupním středisku rozsypaný cukr, pomyslel si „...ten kupující s roztrženou taškou tu ale dělá nepořádek!“ a sledoval toho člověka, aby mu to oznámil, avšak neuvědomil si, že tím, kdo má roztrženou tašku, je on sám.²⁷⁷

Oba příklady nám ukazují, že si můžeme být vědomi sebe, aniž bychom věděli, že jsme si vědomi sebe. Lze si také představit situaci, kdy se domníváme, že myslíme sebe, avšak ve skutečnosti myslíme někoho jiného. Pokud bych se domníval, že jsem panu X jako první sdělil informaci *p*, avšak ve skutečnosti mu ji poskytl již dříve pan Y, pak pomocí deskripce „ten, který jako první poskytl informaci *p* panu X“ neodkazuji k sobě, jakkoli si to mohu myslet, ale k panu Y. Velmi příhodnou ilustraci nám zde může poskytnout rovněž groteska známá z dob němého filmu: hrdina se holí před zrcadlem. V rámu však chybí zrcadlo a za rámem stojí naproti našemu hrdinovi člověk, jenž zrcadlově kopíruje jeho pohyby. Hrdina se pak domnívá, že vidí sebe, avšak ve skutečnosti vidí někoho jiného, kdo mu na závěr scény namaže štětkou na holení pěnu na nos.²⁷⁸

Pointou uvedení těchto příkladů je ukázat, že chyba v sebeidentifikaci je pochopitelně možná. Mohu k sobě odkazovat, aniž bych o tom věděl, nebo se mohu domnívat, že odkazuji k sobě,

²⁷⁶ E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena 1886, str. 34.

²⁷⁷ Srv. J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, in: A. Brook – R. C. DeVidi (vyd.), *Self-Reference and Self-Awareness*, Amsterdam – Philadelphia 2001, str. 143–159, zde str. 143. Když kupující formuluje novou větu „já tu dělám nepořádek“, pak má tato věta „nový význam“, situace se podstatně mění, přestože referent deskripce „ten, který tu dělá nepořádek“ a věty se zájmenem „Já“ zůstává totožný. Z této proměny situace a získání nové informace lze pak vysvětlit rovněž navazující změnu v jednání kupujícího. Ten přestane sledovat stopu cukru a namísto toho podívá se do svého vozíku, aby přestal znečišťovat obchod atd.

²⁷⁸ Podobnou scénu dobře známe rovněž z Fričova filmu *Císařův pekař a pekařův císař*.

avšak mohu přitom ve skutečnosti odkazovat k někomu jinému. Pro sebevědomí proto zjevně není dostačující odkazovat k sobě. Naopak je třeba odkazovat k sobě jakožto k sobě. To znamená, že v případě sebevědomí musím odkazovat k sobě a musím také vědět, že ten, k němuž odkazuji, jsem Já. Všimněme si, že případy chybné sebeidentifikace nastávaly tehdy, když došlo k používání deskripcí osob nebo toho, co bychom mohli nazvat jako objektivní Já. Zatímco v případě objektivního Já nebo deskripcí může nastat omyl v sebeidentifikaci, Já ve svém subjektivním užití tomuto nebezpečí vystaveno není. Prostřednictvím něho nejenže odkazuji k sobě, ale také vím, že odkazuji k sobě, aniž bych k tomu potřeboval nějakou dodatečnou informaci.

Pokračujme nyní ještě pro získání jasnějšího porozumění věci v úvahách o Já, sebeidentifikaci a deskripcích a povšimněme si rozdílu mezi následujícími větami:

(1) Aristotelés si myslí: „Já tu dělám nepořádek“,

(2) Aristotelés si myslí: „autor *Metafyziky* tu dělá nepořádek“.

Aristotelés nemusí vědět, že on je autorem *Metafyziky*, je ostatně dobře známo, že on sám tento název takto označeným textům nedal. Přesto je věta (2) jistě o něm, aniž by však na rozdíl od věty (1) Aristotelés musel vědět, že je o něm. Věty (1) a (2) se proto jednoznačně liší. Podobná situace jako v případě věty (2) nastane také u věty

(3) Aristotelés si myslí: „Aristotelés tu dělá nepořádek“.

Je totiž patrné, že Aristotelés opět nemusí vědět, že to on je člověk, který se jmenuje Aristotelés. Pouhé uvádění deskripcí mě nemůže bez dalšího poučit, že ten, o kom se mluví, jsem Já. Abych věděl, že jsem to Já, kdo právě píše tuto práci, nestačí vědět, že ten, kdo píše tuto práci, je ten, který $q_{1,2,3...n}$, kde $q_{1,2,3...n}$ označuje libovolný počet deskripcí typu „ten, který má černé tričko a narodil se v listopadu dva roky před Sametovou revolucí ve Vyškově na Moravě“. A naopak bych mohl vědět, že jsem to Já, kdo píše tuto práci (nebo možná méně ambiciózně: kdo vidí větu „kdo píše tuto práci“ nebo slyší ony deskripce), aniž bych věděl, že jsou tyto a jiné deskripce popisem mne samotného.²⁷⁹ I pokud mne postihne amnézie, mohu bezprostředně vědět, že mluvím o sobě, jakmile tak činím pomocí zájmena v první osobě singuláru a nikoli z perspektivy třetí osoby.²⁸⁰ V případě sebereference v první osobě

²⁷⁹ Srv. k tomu A. Brook, *Kant, Self-Awareness and Self-Reference*, in: A. Brook – R. C. DeVidi (vyd.), *op. cit.*, str. 9–30, zde str. 10.

²⁸⁰ Srv. k tomu D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press 2005, str. 27.

singuláru nenastává to, že jsem si vědom předmětu nebo něčeho podobného, u čeho se dodatečně ukáže, že jsem to Já.

Uvedme ještě jeden příklad: i pokud bych byl mozkiem v lahvi a pletl se v odkazech k sobě prostřednictvím deskripcí, neboť bych se třeba domníval, že jsem tím člověkem, který včera večer tančil charleston na synově oslavě osmdesátin, přestože jsem ve skutečnosti pouze mozkiem naložený v lahvi a rozhodně nemohu hýbat nohama, pak přece jen mohu správně referovat k sobě, nakolik hovoříme pouze o Já v subjektivním slova smyslu. Na některé příbuzné rysy právě popsaného poukázal kromě dalších Wittgenstein v *Modré knize*.²⁸¹

Předložené poznámky ke konceptu Já můžeme doplnit ještě o důležité Kantovo vyjádření na adresu Já transcendentální apercepce obsažené v místě B 404 *Kritiky čistého rozumu*, podle něhož kolem Já kroužíme pomocí pojmů, aniž by bylo možné ho prostřednictvím těchto konceptů postihnout, a to z toho důvodu, že ho v jejich používání vždy již musíme předpokládat.²⁸² Na konceptu Já tak nacházíme rys určité bezprostřednosti. V dané souvislosti by snad nebylo nemístné předložit tezi, že zájmeno Já a způsob jeho používání se neučíme ze zkušenosti a že uvedená schopnost naopak vůbec podmínku zkušenosti tvoří. Tato otázka je samozřejmě relevantní také ve vztahu k nauce o vrozených idejích, jíž se budeme věnovat níže v této práci.

V návaznosti na předchozí pasáž se nyní budeme, jak avizováno, věnovat námitce mířící na přítomnost ego v „(Já) myslím, tedy (Já) jsem“. Ještě před její prezentací bychom si však měli vyjasnit, co v této větě slovo „Já“ zřejmě neoznačuje především. Jakkoli by to snad mohlo v očích některých interpretů působit obtíže kvůli vztahu mezi konkrétním a abstraktním, jemuž se ještě budeme věnovat níže, měli bychom dojít k závěru, že zde není posláním termínu ego označit tu a tu osobu. Můžeme se totiž zcela nepochybně plést v tom, kým jakožto osoby jsme, jak to lze pozorovat nejen u některých patologických případů, ale také ve snění nebo na příkladu literárních a filmových děl.²⁸³ Za všechny zde uvedme notoricky známý případ filmu *Matrix*. Nic nebrání tomu, aby mi zlotřilý démon nebo šílený vědec mající můj mozek naložený v lahvi namlouvali, že jsem Lukáš Kollert, přestože jsem ve

²⁸¹ Srv. L. Wittgenstein, *Modrá a hnědá kniha*, přel. P. Glombíček, Praha 2006.

²⁸² Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 255n.

²⁸³ Srv. např. G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 104. Srv. také G. E. M. Anscombe, *The First Person*, in: Táž, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, II (Metaphysics and the Philosophy of Mind)*, Blackwell 1981, str. 21–36, zde str. 21.

skutečnosti Harrison Ford, Sean Young nebo jakákoli jiná osoba.²⁸⁴ Konkrétnost tohoto vědomí však můžeme udržet v tom ohledu, že je v cogito jistá nějaká konkrétně jsoucí myslící existence, ať už jsou její zvláštní osobní identita a jistota stran této identity jakékoli. Ať už jsem ve skutečnosti Harrison Ford, David Gilmour nebo kdokoli jiný, je jisté, že myslím a že jsem to také Já, kdo myslí (nejen v poslední kapitole této práce se přikláníme k myšlence, že vědomí Já není jen a pouze výsledkem identifikace v rámci vztahu subjektu a objektu – je naopak bezprostřední).²⁸⁵ V tom nemůžeme být klamáni.

Obraťme se nyní k námitce proti přítomnosti ego v cogito, kterou zformuloval koncizně a paradigmaticky v empiristickém duchu uvažující německý myslitel Georg Lichtenberg, jehož známý aforismus k Descartovi si zde připomeneme.²⁸⁶

„Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“²⁸⁷

V podobném duchu se k Descartovu cogito vyjadřuje také Sartre, když píše, že:

„V *cogito* se tvrdí příliš. Obsahem, který je zde v pseudo-*cogito* jistý, není ‚já mám vědomí této židle‘, nýbrž ‚je zde vědomí této židle‘.“²⁸⁸

Sartrovu hledisku transcendence ega se nicméně dále podrobně věnovat nebudeme. Povšimněme si zde spíše té okolnosti, že kritika ze strany Lichtenberga a dalších jistě není zcela v nepravu a upozorňuje nás na jistý důležitý rys vědomí a určité teorie poznání, totiž ten, že jednotné a neměnné Já se nám ve vjemové evidenci zprostředkované introspekci nikde nepodává. Jakmile postavíme věc tím způsobem, že bychom sebevědomím ve smyslu vědomí invariantního, jednotného a syntetické funkce myšlení zajišťujícího Já mohli disponovat pouze tehdy, pokud bychom mohli mít specifickou zkušenost tohoto Já coby předmětu vnitřní

²⁸⁴ Srv. k tomu E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, přel. H. Janoušek – E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban, Praha 2006, str. 106.

²⁸⁵ Obecně vzato bychom mohli říci, že tam, kde dochází k (re)identifikaci objektu, tam se také naskýtá prostor k chybě a omylu.

²⁸⁶ Níže uvidíme, že odpovídá Humovu náhledu na Já.

²⁸⁷ G. Ch. Lichtenberg, *Sudelbücher, Heft K, 76*, in: W. Promies (vyd.), *Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe*, II, München 1967nn., str. 412. Můžeme ještě doplnit, že to, o čem Lichtenberg mluví, Descartes skutečně činí, jak je zjevné z této pasáže: „Tedy onen poznatek: *já myslím, tedy jsem*, je první a nejjistější ze všeho...“ P/17.

²⁸⁸ J.-P. Sartre, *Transcendence ega*, in: Týž, *Vědomí a existence*, přel. J. Čapek – M. Petříček, Praha 2006, str. 23.

zkušenosti, pak samozřejmě dospějeme k závěru, že žádné takové ego neexistuje. V této zkušenosti se neměnné a jednotné Já nikde nenachází a je jistě přínosné to také mít na paměti.²⁸⁹ Na předmětné straně empirického vědomí se setkáváme s různými složeninami jako jsou pes, matrace nebo zapadající slunce, dále s elementy a jednotlivými myšlenkami, pokud provádíme empirickou reflexi. Na této straně zkušenosti nemáme, pokud jde o Já a záležitost sebevědomí, k dispozici nic jiného než jednotlivé myšlenky a Já ve smyslu složeniny „Lukáš Kollert“ (ten, který *a, b, c...n*).

Z prostorových důvodů se zde vyhneme zkoumání toho, jak přesně bychom měli ego v cogito ve Druhé meditaci rozumět podle samotného Descarta, a podobně se nebudeme věnovat ani otázce, jak tato věc souvisí s Descartovou koncepcí Já jako myslící substance. Museli bychom totiž otevřít komplikované téma pojetí substance v Descartově filosofii, otázku nesmrtnosti duše, vztahu substance a akcidentů apod.²⁹⁰ Také by sotva bylo možné přejít mlčením problém dualismu duše a těla. Poznamenejme v této souvislosti pouze tolik, že podle teze implicitní znalosti musí být esence Já již ve chvíli formulace cogito implicitně známa, a to zřejmě co do obsahu právě v té podobě, v níž bude známa také později v okamžiku nabytí její explicitní znalosti. Descartes ve Druhé meditaci očividně nejprve dochází ke cogito a až následně se zaměřuje na vyjasnění otázky po tom, kým vlastně je, resp. kým je ono Já, jímž je.²⁹¹ Cogito proto musí být možné nahlédnout jako jisté, aniž bychom měli zcela jasno v tom, v čem spočívá podstata Já. Tato okolnost pak nečiní, zdá se, naše zřeknutí se explikace Já u Descarta až tak závažným, jak by se mohlo při prvním čtení zdát. V následujícím textu se

²⁸⁹ „...philosophers (especially Hume and Kant) have known all along, that there is no object of experience that one could perceive as the self that is doing the perceiving.“ H.-N. Castañeda, „He“. *A Study in the Logic of Self-Consciousness*, in: A. Brook – R. C. DeVidi (vyd.), *op. cit.*, str. 51–79, zde str. 64.

²⁹⁰ Jako problém se může ukázat případné usouzení z logické jednoty vědomí na jednotu substance. Není totiž patrné, proč by logická jednota vědomí nemohla být výsledkem koordinované činnosti několika substancí apod. nebo proč by za logickou jednotou *našeho* vědomí nemohla stát např. světová duše. Tímto velmi důležitým směrem, jak se lze snad nikoli neoprávněně domnívat, směřuje alespoň přibližně již Hyperaspistova námitka (M/494). Celá problematika je pak slavně rozpracována u Kanta v kapitole o paralogismech.

²⁹¹ Srv. M/28. Tato pasáž naznačuje, že vědění o *že* (existenci) Já předchází vědění o *co* (esenci) Já. Tak tomu zajisté také je, avšak pouze s tou výhradou, že explicitní vědění o *že* Já předchází explicitnímu vědění o *co* Já, avšak implicitní vědění o *co* Já zase naopak musí předcházet explicitnímu vědění o *že* Já. Descartes ostatně v citované pasáži neříká, že meditující *vůbec* nechápe, kým je, ale že ještě *dostatečně* nechápe, kým je. Opačná pozice by byla v přímém rozporu s tím, co Descartes uvádí jako obecně platné pravidlo myšlení na jiném místě, kde tvrdí: „...podle zákonů pravé logiky se u *vůbec* žádné věci nemáme ptát, *zda je*, nechápeme-li dříve, *co je*...“ (M/96). Musíme zde proto dát alespoň v určitém ohledu za pravdu Frankfurtovi v tom, že existenční tvrzení, má-li *vůbec* mít nějaký smysl, musí počítat s ne zcela vágním věděním o logickém subjektu tohoto tvrzení – v našem případě o Já. Srv. H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, str. 126n. Srv. dále k tomuto tématu J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 79nn.

zaměříme na některé možné způsoby rozumění ego v cogito a na krátkou kritiku stanoviska, jehož východiska činí kladení Já ve smyslu něčeho jednotného a neměnného do cogito nemožným.

Vraťme se zpět k Lichtenbergově námitce. Smysl Lichtenbergova postoje si můžeme přiblížit, pokud na problém nahlédneme optikou Machovy kritiky ego jakožto trvalého jádra psychických fenoménů a pokud se také v krátkosti zaměříme na Humovo stanovisko k Já.²⁹² Podle Macha je myšlenka Já jakožto centra psychického života výsledkem praktické potřeby a důsledkem jazykového úzu, jež na rovině přísně konstruované teorie nemá místo. Já pro něj podobně jako pro Huma představuje složeninu, kterou by co do jejího statutu mohl připodobnit k lachtanovi nebo mroži, protože obojí v zásadě není nic jiného než kompositum prvků.²⁹³ Jestliže ego podrobíme analýze na elementy, zjistíme, že tu žádné ego nezůstane. Řečeno s Humem: nedospějeme k žádné jeho impresi. Mach v souladu s tímto hlediskem vynáší nad Já dobře známý ortel: „Das Ich ist unrettbar.“²⁹⁴

Pozice Lichtenberga a Macha se blíží, jak bylo řečeno, Humovu pohledu na ego jako na svazek či souhrn různých perceptí.²⁹⁵ Já je zde podobně jako ostatní předmětné celky složeno v konečném důsledku z dále neanalyzovatelných impresí na bázi principů asociace. Jednoduchou, trvalou a neměnnou impresí Já totiž nedisponujeme.²⁹⁶ Hume k problematice vědomí Já říká:

„For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other... I never can catch *myself* without a perception, and never can observe anything but the perception.“²⁹⁷

Hume v této krátké a důležité pasáži říká v rychlém sledu dvě poněkud odlišné věci. Nejprve tvrdí poměrně umírněně a nekontroverzně, že si nemůžeme být Já vědomi jinak než ve spojitosti s nějakým mentálním stavem nebo perceptí. Obratem však dodává, že jediné, čeho jsme si v reflexi vědomi, jsou mentální stavy a nic jiného, že si Já (samozřejmě ne ve smyslu svazku či souhrnu různých perceptí) vůbec nejsme vědomi. Sebevědomí tak pro Huma neoznačuje nakonec nic jiného než schopnost být (si) prostřednictvím aktů reflexe vědom

²⁹² Mach se na Lichtenberga explicitně odvolává a své a Lichtenbergovy závěry ztotožňuje. Srv. E. Mach, *op. cit.*, str. 20.

²⁹³ Srv. E. Heintel, *Zum Problem des „Ich“*, in: *Fichte Studien*, 7, Amsterdam – Atlanta 1995, str. 71–101, zde str. 80.

²⁹⁴ E. Mach, *op. cit.*, str. 18, pozn. č. 12.

²⁹⁵ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1888, str. 252 (edice Selby-Bigge).

²⁹⁶ K tomu všemu srv. *Tamt.*, str. 251nn.

²⁹⁷ *Tamt.*, str. 252.

svých mentálních stavů čili schopnost tematizovat akty vědomí.²⁹⁸ Proč tomu tak u Huma vzhledem k jeho východiskům je? Humovi je zřejmě vlastní přesvědčení, že bychom sebevědomím ve smyslu vědomí Já jakožto nesložené jednoty disponovali pouze tehdy, pokud bychom ve vnitřní zkušenosti mohli nalézt samostatný objekt lišící se od jednotlivých myšlenkových procesů, jenž by byl substancí, v níž naše myšlenky inherují. Zopakujme řečené poněkud jinak: Hume patrně vychází z premisy, že bychom byli oprávněni o Já jakožto jednoduché a nesložené jednotě hovořit pouze tehdy, pokud bychom s ním byli obeznámeni ve vnitřní zkušenosti, kde bychom našli trvalou impresi Já. Nutno zde ale připomenout, že možnost přímého vědomí substance vyloučil již sám Descartes, neboť explicitně říká, že si substancí můžeme být vědomi pouze skrze jejich atributy, případně skrze akty substancí.

Řekli jsme, že ego je u Huma podobně jako jiné předmětné celky složeninou. Jak je ale vlastně vědomí těchto kompozit objasněno? Ve skládání a sjednocování je podle Huma při díle obrazotvornost, která do předmětů totožnost vkládá, jsouc vedena několika rozlišitelnými motivy jako např. common end nebo sympathy. Důležité jsou v tomto kontextu Humovy úvahy o asociaci. Pokud však ego samo není nic jiného než výsledek syntéz, ukazuje se jako problém k řešení totožnost vědomí, resp. Já. Je-li totiž Já produktem syntézy, sotva může být jejím principem a základem. Pak se ovšem klade otázka po prameni jednoty umožňující syntetické operace a jejich výsledky čili syntetické jednoty, který Hume vzhledem ke svým bazálním epistemologickým závazkům nehledá a ani nemůže hledat na straně extramentálního jsoucna.

Co zde pak straně samotných vjemů a zkušeností dává na srozuměnou, že se vůbec jedná o vjemy patřící do souvislosti jednoho vědomí? Odkázat prostě na fakt, že naše prožívání světa má formu ucelené souvislosti jednoho vědomí, samozřejmě není uspokojivým řešením. Problémem se stává kromě dalšího hrozba atomizace vědomí, které by se mohlo na základě Humových předpokladů rozpadnout do disparátní střídy představ, jež by nečinila možným vysvětlení naší zkušenosti. Dejme tomu, že je zde v čase t_1 představa m a v čase t_2 představa n . Co je společným znakem těchto představ, jenž by představoval jejich vztažný důvod? Co umožňuje překonat diferenci mezi nimi a klást je do souvislosti jednoho vědomí? Skutečně se nezřídká argumentuje, že bez jednotící a syntetizující funkce či aktivity Já by došlo k fragmentarizaci vědomí, jež by pak zřejmě nabylo podoby nesouvislého chaosu. Neegologické koncepce vědomí si s touto obtíží jistě dokáží v principu poradit, neboť mohou

²⁹⁸ Slovo „si“ dávám na tomto místě do závorky, neboť se přece zdá naznačovat, že percepce je pro někoho. Pro koho však? Mentální stavy „si“ ničeho být vědomi nemohou (k tomu viz rozlišení mezi transitivním a intransitivním vědomím v poznámce poslední kapitoly).

zastávat, že proud vědomí má sám ze sebe jednotu, která se může zakládat např. na principech jeho časové struktury. Vzhledem k této poznámce se pak musí klást otázka, zda má něco takového k dispozici také Hume. Pokud ne, stává se jeho koncepce Já a vědomí značně problematickou.

Dále se klade otázka, proč v případě Humova pojetí neplatí, že se Já jako svazek či souhrn různých percepcí s každou novou představou nově individualizuje. Vzpomeňme např. na problém mnohobarevného Já, o němž hovoří v *Kritice čistého rozumu* Kant a na který poukazuje ve *Druhém úvodu do vědosloví* také Fichte.²⁹⁹ Zdá se, že je třeba instance, která bude schopna na základě určitých principů Já na straně objektu chápat jako v podstatě totéž Já navzdory permanentní střídě percepcí, mentálních stavů atd., podobně jako je tomu také na straně vnímaných předmětů, které jsme schopni navzdory všem obměnám stále chápat jako tytéž předměty. Zde si můžeme připomenout pasáž s voskem ze Druhé meditace. Ego je sice u Huma označeno jako jeviště střídě percepcí (Hume je si nicméně vědom limitů a nedostatečností tohoto obrazu),³⁰⁰ avšak nakonec se, protože postrádá pevnou půdu, zdá být spíše trvale se přesouvající kočovnou společností, neustále se měnícím tokem představ.³⁰¹

Lze samozřejmě namítnout, že by se jednota vědomí mohla zakládat na jednotě materiálního substrátu vědomí, což je myšlenka, kterou chce do Descartových úvah vpašovat ve svých námitkách Hobbes.³⁰² Takový krok je nicméně problematický přinejmenším ze dvou důvodů: (1) za prvé není taková alternativa Humovi vzhledem k jeho epistemologickým východiskům k dispozici (sám Hume se k tomuto kroku samozřejmě zcela korektně a vzhledem ke své pozici konsekventně neuchyluje), (2) za druhé je zde problém vysvětlení přerodu ryze fyzikálních či materiálních událostí v mozku v události mentální,³⁰³ na který explicitně upozornil jako na principiální problém kromě dalších du Bois-Reymond, jenž formuloval známou a dodnes relevantní tezi *ignoramus et ignorabimus*.³⁰⁴ Dalším problémem je také

²⁹⁹ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 110 (B 134). Dále srv. J. G. Fichte, *Druhý úvod do vědosloví*, str. 76.

³⁰⁰ Srv. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 253.

³⁰¹ I zde zmíněný „tok“ však říká příliš mnoho, neboť evokuje jednotu a kontinuitu. To, co předkládá Hume, se hrozí stát něčím méně souvislým.

³⁰² Srv. M/149n.

³⁰³ Zcela jinou věcí je tvrzení „pouhé“ korelace obou událostí.

³⁰⁴ Srv. E. H. du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig 1872. S podobnou pozicí se ale můžeme setkat již v Leibnizově *Monadologii* (srv. G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: Týž, *Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982, str. 158) nebo ve Fichtových vědoslovích, v nichž Fichte zastává pozici, že realismus není a nemůže být schopen vysvětlit přechod od reálného určení Já k určení ideálnímu. Srv. dále výmluvné vyjádření T. H. Huxleyho: „How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as a result of initiating a nerve tissue, is just as unaccountable as the appearance of the Djinn, where Aladdin rubbed his lamp in the story.“ T. H.

okolnost, na kterou poukázal již Fichte: jak bychom mohli bezrozporně tuto materiální podmínku jednoty mysli vůbec myslet? Při abstrakci od Já je totiž při díle právě abstrahující Já, a tak se zdá velmi problematické tvrdit, že můžeme myslet věci existující zcela a naprosto nezávisle na Já.

Sám Hume v důležité pasáži v appendixu *Treatise of Human Nature* doznává, že v případě nalezení principů jednoty našeho vědomí stojí před problémem, s jehož řešením si neví rady.³⁰⁵ Záležitost bychom mohli stručně představit takto: percepce jsou u něj nezávislé, v sobě jsou existencí.³⁰⁶ Dále platí, že nikdy nemůžeme postřehovat reálné spojení mezi percepcemi, resp. těmito existencemi, ale máme co do činění s pouze virtuálními nebo myšlenými relacemi, jejichž autorem je mysl opírající se o schopnost obrazotvornosti, jak jsme výše viděli. Pokud však Já není nic než svazek či souhrn různých percepcí neboli produkt syntetické aktivity, pak se klade otázka, jak by mohlo být také principem této činnosti (viz výše). Na jednu stranu má Já nebo mysl podmiňovat činnost spojování, avšak na druhou stranu má být samo, resp. sama výtvorem této aktivity. Bylo by samozřejmě možné pokusit se namítnout, že je třeba rozlišovat mezi Já a myslí, ale důsledkem toho by přece zřejmě bylo to, že bychom pod pojmem „mysl“ přijali něco jednotného a jednoduchého, a tak bychom pod jiným slovem připustili právě to, o co se celou dobu vedl spor, totiž jednotné a neměnné Já. Podle vyjádření samotného Huma může řešení problému spočívat buďto v přijetí duchovní substance a myšlenek jako jejích atributů, nebo zmíněného reálného spojení mezi percepcemi.³⁰⁷ Ani jedna z těchto alternativ nicméně není vzhledem k Humovým východiskům přijatelná, a tak se Hume v této věci „odvolává na své právo skeptika“.

V důsledku problémů, na něž jsme v náznacích poukázali, se pak klade epistemologicky orientovaná otázka, zda jsou z hlediska problémů k řešení či objasnění a vnitřní soudržnosti teorie plausibilní principy, z nichž empirikové jako Lichtenberg nebo Hume vychází. Jako nepřesvědčivá se ukazuje také premisa, dnes široce kritizovaná z různých stran, že bychom byli oprávněni o jednotném Já hovořit pouze tehdy, pokud bychom v empirické reflexi našli jeho vyhovující impresi. Musíme si potom ale naopak představovat Já jako tajemné něco za vědomím a přítomným myšlením? Jako neměnnou bytost nebo něco podobného? Pak by samozřejmě nebylo příliš těžké i tuto alternativu odmítnout. Existují však jiné způsoby, jak

Huxley, *Lessons in Elementary Physiology*, London 1866, str. 193. Uvádíme sice starší literaturu, avšak podobné pozice jsou ve filosofii dodnes zastávány a nejsou anachronismem. Srv. pro dokreslení např. K. Cramer – J. Stolzenberg, *Duch a matérie. Dialog*, in: *Reflexe*, 44, 2013, str. 127–139.

³⁰⁵ Srv. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 635n.

³⁰⁶ Srv. Tamt., str. 259 a 635.

³⁰⁷ Srv. Tamt., str. 636.

vědomí jednotného Já vysvětlit. A také není bezprostředně zjevné, jak jsme na to výše krátce upozornili, že Descartes právě takovou pozici zastává.

Já nemusí být ani něčím, co by mělo být *ve* zkušenosti v tom smyslu, že by to byl předmět vnitřní zkušenosti,³⁰⁸ ani něčím, co se jakýmsi mysteriózním způsobem vznáší *nad* vědomím a našimi myšlenkami, ale něčím, co je *na* této zkušenosti samotné odhalitelné jako její vnitřní rys.³⁰⁹ S tím souvisí např. určité funkce, které Já vzhledem k vědomí přísluší, třeba vzhledem k jeho jednotě a souvislosti. Veškeré naše prožívání má charakter mého, je něčím pro mne, ať už je má osobní identita jakákoli (nebudeme se nyní zabírat otázkou, jakou roli v této okolnosti přesně hrají nebo naopak nehrají syntetizující výkony mysli). Snad tuto myšlenku vyjádříme pregnančně, pokud řekneme, že se zde ani tak nejedná o subjekt zkušenosti, ale spíše o subjektivitu zkušenosti, kterou si můžeme učinit zřejmou.³¹⁰ Zdá se proto v konečném důsledku nemístné hovořit společně s Lichtenbergem neutrálně o tom, že „jde zde myšlení“ nebo že „se myslí“. Vždy již naopak myslím *Já*, cítím, že *mě* něco bolí atd.³¹¹

Na závěr kapitoly můžeme říci, že Lichtenbergova námitka sice na něco podstatného poukazuje, totiž na to, že by bylo chybné si myslet, že jednotné Já je předmětem vnitřní zkušenosti, že však nezasazuje fatální ránu přítomnosti ego v cogito, neboť vědomí Já lišícího se od svazku či souhrnu různých percepce si vůbec nejsme nuceni vysvětlovat právě tím způsobem, který empirik považuje vzhledem k principům své teorie poznání za nutný.³¹² Lze naopak předložit přesvědčivou argumentaci pro tezi, že Já v cogito spíše být má než nemá a že tato přítomnost také není něčím, co by činilo cogito nejistým. Výše jsme ostatně pojednali o specifické povaze zájmena první osoby singuláru vzhledem k možnosti omylu. A dále jsme se v kontextu tematizace cogito zabírali důležitostí té okolnosti, že je onen poznatek formulován právě při použití zájmena Já, což je zřejmě nejvíce patrné v souvislosti s Hintikkovou interpretací slavného Descartova dikta, avšak ne pouze v tomto případě.

³⁰⁸ „Conscious creatures have various physical and psychological properties, and one of these latter is a sense of self. But we do not have selves, where having a self means that one is in possession of some kind of *inner psychological object*. This kind of alleged entity is, I submit, a philosophical fiction.“ G. Janzen, *The Reflexive Nature of Consciousness*, Amsterdam – Philadelphia 2008, str. 131.

³⁰⁹ Srv. k tomu D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 125n.

³¹⁰ Jak říká Evans: „...from the fact that the self is not an object of experience it does not follow that it is non-experiential.“ C. O. Evans, *The Subject of Consciousness*, London 1970, str. 145.

³¹¹ Výkladem vědomí dětí apod. se zde kvůli jednoduchosti nebudeme zabírat.

³¹² Tato věta ale může být nepřesná. Klíčové zde zřejmě bude, jak budeme interpretovat způsob, jímž je subjektivita něčím *na* zkušenosti. V některých případech by podané vysvětlení mohlo být přístupné i empirikovi. To zde však nebudeme rozhodovat.

4. Cogito, syntetický a analytický postup, implicitní a explicitní vědění. Cogito jako konkrétní první jistý explicitní poznatek v řádu nacházení poznatků

4.1. Syntetický a analytický postup

„...když jsem řekl, že tento výrok: *já myslím, tedy jsem*, je první a nejjistější...nepopřel jsem tím, že je předtím třeba vědět, *co je myšlení, co existence, co jistota*; a rovněž, že *není možné, aby to, co myslí, neexistovalo*, a podobně.“³¹³

S připomenutím tohoto citátu z *Principů* se nyní obrátíme k problému, jenž spočívá ve skutečnosti, že věta „myslím, tedy jsem“ má na jednu stranu být tím, co je v našem vědění první a nejjistější,³¹⁴ avšak na druhou stranu se sama zdá předpokládat, že známe určité principy, např. že není možné, aby to, co myslí, neexistovalo, a že už víme, co je to existence, myšlení, jistota atd. Řečeno jinak: zdá se, že naše první vědění předpokládá určité vědění, bez něhož by nemohlo být vědění, a tudíž nemůže být prvním vědění. Naším úkolem proto bude pokusit se nalézt vysvětlení umožňující udržet obojí bezrozporně pohromadě, takže by platilo jak to, že cogito je prvním a nejjistějším poznatkem, tak to, že tento poznatek v určitém ohledu nějaké vědění sám předpokládá.

Cestu k nalezení takového výkladu započneme tím, že učiníme dvě distinkce, v nichž od sebe odlišíme různé perspektivy. Rozlišíme mezi:

- (1) řádem nacházení poznatků a statutem nalezených poznatků v systematické konstrukci vědění (uvidíme, že to, co je první v jednom řádu, nemusí být první ve druhém řádu a *vice versa*);
- (2) implicitním a explicitním vědění.

V případě prvního rozlišení se musíme zaměřit na ty pasáže, v nichž Descartes tematizuje vztah mezi (a) jednotlivým a konkrétním, (b) obecným z hlediska toho, v jakém pořádku si poznatky můžeme jako jisté osvojit. V tomto kontextu se rovněž budeme alespoň v krátkosti věnovat rozdílu analytického a syntetického postupu.³¹⁵ Descartes v souvislosti s cogito a otázkou sylogistického vyvození závěru z vyšší premisy výslovně uvádí, že nejprve explicitně poznáváme něco konkrétního (instance abstraktních principů) a že teprve skrze konkrétní pak

³¹³ P/19.

³¹⁴ Srv. P/17. Zde v pozn. č. 5 i řada odkazů na další relevantní místa v Descartově díle.

³¹⁵ K analýze a syntéze v řecké matematice srv. Z. Šír (vyd.), *Řecké matematické texty*, přel. R. Mašek – A. Šmíd, Praha 2011, str. 40. Zásadní jsou z tohoto hlediska dochované texty Pappa z Alexandrie.

odděleně poznáváme také něco abstraktního (abstraktní principy a obecné termíny).³¹⁶

V dopisu Clerselierovi z 12. ledna 1646 Descartes říká:

„Avšak tou nejzávažnější chybou je zde předpoklad onoho autora, že poznání konkrétních výroků by vždy mělo být odvozeno z výroků obecných podle dialektického řádu sylogismů: ukazuje tím, že ví jen velmi málo o tom, jak se má hledat pravda; je totiž jisté, že máme-li ji najít, musíme vždy začít s konkrétními poznatky a poté přejít ke všeobecným, ačkoli je možný i obrácený postup, když jsme již našli poznatky všeobecné a vyvozujeme z nich jiné poznatky konkrétní.“³¹⁷

Toto Descartovo přesvědčení stran sylogistických úsudků má přitom obecnou platnost, neboť sylogistické figury podle jeho soudu nemohou samy o sobě vést k odhalování či postihování pravdy (hlavní Descartovou výtkou však je, že zatemňují přirozené světlo rozumu),³¹⁸ ale nanejvýš k určitému snáze sledovatelnému a sdělitelnému způsobu prezentace již nalezených poznatků.³¹⁹ V pasáži z rozhovoru s Burmanem Descartes postup *Meditací* charakterizuje jako řád objevování nebo „odhalování pravdy“ a syntetický postup *Principů* jako řád vyučování, tedy jako řád, v němž je podáváno a představováno to, co již bylo na základě jiného postupu nalezeno.³²⁰ Ve spojitosti se syntetickým postupem, k jehož krátké charakterizaci zanedlouho přistoupíme, hovoří Descartes také o expozici poznatků, kterou bychom mohli stejně dobře označit jako právě zmíněnou prezentaci (příp. jako řád, v němž dochází ke zdůvodnění).

³¹⁶ Srv. k tomuto tématu M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 50.

³¹⁷ M/462. Podobně také Fichte: „Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendental-Philosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener *wirklichen* intellektuellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt gedacht.“ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Hamburg 1995, str. 46n.

³¹⁸ Srv. S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 26.

³¹⁹ „Avšak jak jsme často připomínali, protože formy sylogismů k postižení pravdy o věcech ničím nepomáhají, prospěje čtenáři, jestliže je úplně odvrhne...“ PR/139. Srv. také PR/87. Toto druhé místo se týká námitky z kruhovosti ve vztahu k sylogismům, podle níž vyvození závěru v sylogismu již předchází znalost vyvozené pravdy, a tak sylogismus logicky k odhalení pravd vést nemůže – slouží nanejvýš k usnadnění výkladu a spadá do rétoriky. Na jiném místě Descartes tvrdí: „...zpozoroval jsem, že v logice její sylogismy a většina jejích ostatních nauk spíše se hodí k tomu, vykládat druhému věci známé, anebo, jako nauka Lullova, mluvit bez soudnosti o věcech neznámých, než jim naučit.“ R/16n. Srv. také R/49, kde je dialektika označena jako technika pro dosažení vítězství v disputaci a nikoli jako nástroj hledání pravdy. Podobně jako v *Rozpravě* se Descartes vyjadřuje rovněž v předmluvě k francouzskému vydání *Principů*. Obecně k postavení sylogismů v Descartově koncepci vědění srv. kromě výše citované Gaukrogerovy monografie *Cartesian Logic* také D. M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, str. 63nn. Připomeňme zde také citovanou pasáž z rozhovoru s Burmanem v místě AT V 175, kde Descartes odlišuje své stanovisko vůči logice od stanoviska k dialektice.

³²⁰ Srv. M/42, pozn. č. 32.

Pokud máme moci z obecných zásad a definic uspokojivě vyvozovat teoremy na základě sylogistických nebo jiných pravidel, musíme mít po ruce také (heuristickou) techniku, podle níž lze odhalovat (správné) principy tak, aby nebylo možné stanovovat systematická východiska zcela arbitrárně (nemluvě zde o nutnosti intuice pro ospravedlnění používání odvozovacích pravidel a pro jednotlivé dedukce samotné, čemuž se zde ale nebudeme dále věnovat).³²¹ O tom nás nicméně syntetický postup sám o sobě poučit nemůže, neboť nalezené zásady zde právě východisko již tvoří – ukazuje se v něm vlastně (pouze) to, zda lze nebo nelze od nalezených principů dospět k tomu, od čeho jsme původně vyšli a co má být vysvětleno nebo vyřešeno. Jedno z kritérií akceptability principů pak tvoří např. jejich explanační síla. Jinou a důležitou otázkou je, zda dochází ke kvalitativní proměně toho, co již nějakým způsobem známe, jakmile je daný poznatek prezentován v syntetickém rámci. To má samozřejmě relevanci vzhledem k možné námitce z kruhovosti, podle níž k poznání principů docházíme při východisku od propozic poznanych nebo vznášejících nárok na poznání a k poznání těchto propozic docházíme zase při východisku od principů, které jsme odhalili v prvním kroku, což si lze společně s Gaukrogerem přiblížit také pomocí usouvztažnění analýzy a syntézy s resolucí a kompozicí, resp. s *demonstratio quia* a *demonstratio propter quid*.³²² Připomenout zde pro ilustraci můžeme také problém, jemuž čelí Fichte v *Základu všeho vědosloví*, když k sebekladení Já dochází při východisku od věty identity, aby pak větu identity odvodil právě ze sebekladení Já.

Přejdeme nyní již k analytickém postupu, v němž vycházíme od nějakého problému nebo přítomné propozice vznášející nárok na poznání a snažíme se prostřednictvím určité techniky, k níž u Descarta patří metodická skepse První meditace, dospět k intuicím východisek, s jejichž pomocí by pak bylo možné na počátku identifikovaný problém vyřešit, resp. nárok propozice založit.³²³ Řečeno z nepatrně jiného hlediska: pokud si nejsme jisti pravdivostí teoremu, lze postupovat nazpět v rámci syntetické konstrukce a sledovat řetěz dedukcí až k přijatým prvním axiomům, z nichž je teorém vyvozen. Tímto způsobem můžeme sobě nebo

³²¹ Mohli bychom si představit zcela koherentní systém pouček a zásad konstruovaný podle plausibilních či obecně akceptovaných formálních (vyvozovacích) pravidel, který by se ovšem opíral o zcela pochybná bazální východiska, např. že za veškerou přírodní kauzalitou stojí neviditelní duchové apod. O tomto celku by pak bylo možné prohlásit, že sice má formu vědy, že v něm ovšem není nic, co bychom mohli vědět. Nebylo by zde zajištěno spojení s něčím skutečným. Inspirace pro tuto myšlenku pochází od Fichte. Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*, in: Týž, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008, str. 19.

³²² Srv. S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 74n.

³²³ Srv. k tomu G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, str. 39; M. Miles, *Descartes's Method*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *op. cit.*, str. 145–163, zde str. 145, 154n. Nutno zde alespoň poznamenat, že v tomto stručném nástinu odhlížím od rozdílu mezi teoretickou a problematickou analýzou. K tomu srv. např. S. Gaukroger, *op. cit.*, 76.

druhému předložit demonstraci dané propozice ve sdíleném teoretickém rámci. Pokud však chceme odhalit samotné zásady, o něž se právě popsaná procedura nutně opírá, musíme použít analytického postupu, v němž ukážeme, na základě čeho jsme zásadu vykážali jako platnou (axiomy musí být bezpochyby zřejmé samy sebou, avšak frapantní obtíž zde spočívá ve skutečnosti, že tato jejich zřejmost nám nemusí být vždy zřejmá). Můžeme velmi obecně říci, že zde postupujeme tím způsobem, že nalezneme nějaké případné věty k vysvětlení či problémy k řešení, a pak pro ně hledáme neznámé, z nichž by bylo možné je vysvětlit, resp. s jejichž pomocí by bylo možné nalézt řešení problému.³²⁴ Je patrné, že analytický postup má čtenáře, jenž dává „na vše dostatečný pozor“,³²⁵ dovést k jednoduchým náhledům, které již nelze dále pomocí metody zdůvodnit a které musí nahlédnout přirozeným světlem rozumu.³²⁶ Má zde být pro nás učiněno zřejmým to, co je zřejmé také samo o sobě.

Na základě Druhých námitek a výše již zmíněného rozhovoru s Burmanem můžeme jasně usoudit, že analytický postup je vlastní *Meditacím* a že je řádem nacházení poznatků,³²⁷ zatímco *Principy* jsou podle Descartova vlastního prohlášení psány v syntetickém duchu a jsou řádem zmíněné prezentace poznatků.³²⁸ Zevrubnému objasnění samotného analytického postupu u Descarta se zde ovšem nemůžeme dále věnovat. Je nicméně příhodné poznamenat, že také následující pasáže týkající se implicitní a explicitní znalosti se tohoto tématu opět dotknou. Rozdílu analytického a syntetického postupu zde bylo třeba věnovat pozornost pouze v míře, v níž je to užitečné a potřebné pro výklad cogito, jenž by dokázal uvést v soulad některá zdánlivě protichůdná Descartova vyjádření týkající se tohoto prvního poznatku.

V případě cogito nás právě řečené vede k závěru, že ho lze v určitém kvalifikovaném hledisku chápat jako sylogismus se zamlčenou horní premisou nebo jako úsudek jiné formy, totiž pokud uplatníme výše zmíněný „obrácený postup“ čili postup syntetický.³²⁹ Avšak jistota

³²⁴ Pokusme se přiblížit si tento postup pomocí popisu základního kroku Fichtovy abstrahující reflexe, jejímž smyslem je velmi stručně řečeno při východisku od něčeho obecně přijímaného a známého – např. faktu našeho předmětného vědomí nebo věty identity – nalézt v reflexi bazální a první poznatky (zásady), od nichž již nebude nikterak možno abstrahovat. Z nich se pak vysvětluje vše ostatní, včetně toho, z čeho jsme vyšli (takže např. věta identity je odvozena ze sebekladení Já atd.).

³²⁵ M/134.

³²⁶ „A věru téměř všechno úsilí lidského rozumu spočívá v přípravě této operace, neboť je-li otevřená a jednoduchá, není k pozorování pravdy třeba žádné dovednosti, nýbrž pouhého přirozeného světla, jehož pomocí se pravda získává.“ PR/139. Jak k analýze říká Fiala: „Postupujeme pak od tohoto daného zpětně tak, že dané rozkládáme (analyzujeme) na stále jednodušší věci, až dospějeme k něčemu, co je už známo, nebo je to možné pokládat za samozřejmé.“ J. Fiala, *Descartova metoda a mathesis universalis*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *op. cit.*, str. 13–35, zde str. 20.

³²⁷ Srv. M/135. Dále srv. M/42, pozn. č. 32.

³²⁸ Zcela zde ponechávám stranou, zda je tato vlastní Descartova charakteristika *Principů* přesvědčivá.

³²⁹ M/462.

„myslím, tedy jsem“ jakožto prvního poznatku se nemůže zakládat na tom, že bychom „Já jsem“ odvozovali přes „Já myslím“ z obecného tvrzení „cokoli myslí, je“, které by nám již bylo epistemicky k dispozici jako známé a jisté, neboť větu „cokoli myslí, je“ není podle Descarta možné explicitně chápat jako jistou dříve než propozici „myslím, tedy jsem“.³³⁰ Descartes říká zcela jednoznačně, že *danou souvislost poznáváme nejprve v našem vlastním případě* a odtud lze pak dojít k onomu obecnému tvrzení.³³¹ Tím ovšem nepochybně nemíní, že bychom v tomto případě postupovali od jednotlivého k obecnému pomocí indukce v tom smyslu, v němž toto slovo chápame dnes,³³² ale že máme schopnost zřít nebo nahlížet obecné v konkrétním.³³³ Abstraktní obecné zásady jako „cokoli myslí, je“ nebo princip sporu nepředchází u Descarta jakožto oddělené z hlediska jistoty větě „myslím, tedy jsem“,³³⁴ nýbrž jsou jako jisté nahlíženy nejprve ve spojitosti s poznáním jistoty konkrétních propozic, v souvislosti s cogito.³³⁵ Celkově vzato tak lze říci, že Descartes neodmítá sylogistické odvození z horní premisy z toho důvodu, že by pro něj obecná věta „cokoli myslí, je“ byla irelevantní, ale protože jisté poznání konkrétního předchází v řádu nacházení poznatků jistému poznání obecného chápaného v abstrakci od jednotlivého.³³⁶ Vzhledem ke cogito je proto věta „cokoli myslí, je“ sekundární, a to zřejmě i z toho důvodu, že sám syntetický postup je vůči postupu analytickému druhotný. Dokonce lze nikoli nepodloženě tvrdit, pokud nyní bez další argumentace postoupíme o krok dále, že syntetický postup je pro Descarta v podstatě marginální záležitostí.³³⁷ Této otázce zde nicméně nebudeme dále věnovat pozornost, neboť by nás to odvedlo od našeho hlavního tématu.

³³⁰ Srv. Ch. Larmore, *op. cit.*, str. 26. Larmore v souladu se zde předloženým výkladem uvádí, že některé úsudky proto musíme moci znát jako jisté bez explicitní znalosti premis, které jsou odhaleny až na základě analýzy jistého úsudku. Takto rovněž M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 50.

³³¹ Srv. M/123. Je jisté důležité, že jde o náš vlastní případ (o první osobu singuláru), neboť zvláštní případ druhé nebo třetí osoby by se netěšil téže jistotě.

³³² Srv. B. Williams, *op. cit.*, str. 74.

³³³ Srv. R. Schäfer, *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Würzburg 2006, str. 105.

³³⁴ Srv. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, in: Týž, *Gesamtausgabe*, XLI, Frankfurt a. M. 1975nn., str. 107n.

³³⁵ Srv. k tomu W. Röd, *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie*, Bonn 1971, str. 91n. Stejně tak i M. Miles, *op. cit.*, str. 147. Röd se v citované monografii dále detailně zabývá otázkou, zda a nakolik je propozice „myslím, tedy jsem“ prosta předpokladů.

³³⁶ Srv. M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 49.

³³⁷ Srv. k tomu W. Röd, *Descartes' Erste Philosophie*, str. 12. Podobně také S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 5.

4.2. Implicitní a explicitní vědění

Pro solidnější řešení zmíněné aporie týkající se předpokladů prvního vědění musíme dále rozpracovat rozdíl mezi implicitním a explicitním věděním. Obecně bychom mohli říci, že o implicitním vědění můžeme smysluplně hovořit např. tehdy, když (správně) používáme při uvažování určité propozičně, resp. konceptuálně artikulovatelné principy nebo poučky, aniž bychom byli schopni je pojmenovat a explikovat.³³⁸ Jako poměrně ilustrativní příklad implicitního vědění můžeme uvést různá sémantická nebo syntaktická pravidla, jimiž se mluvčí řídí při mluvení a psaní, aniž by je byli schopni v nemalém množství případů vysvětlit, formulovat apod. Pokud toto zhruba načrtnuté stanovisko nyní uplatníme na náš výklad Descartových textů, což je myšlenka, k níž nás nasměrovává Descartovo vyjádření obsažené v rozhovoru s Burmanem,³³⁹ získáme následující obrázek: mysl vždy již nějakým způsobem, který ještě budeme muset blíže specifikovat, disponuje implicitní znalostí principů a rudimentárních konceptů jako jsou existence nebo myšlení,³⁴⁰ bez nichž by dokonce ani věta „myslím, tedy jsem“ nemohla rozumět a bez nichž by ji nemohla chápat jako jistou, avšak cogito představuje první odhalený neotřesitelný a explicitní poznatek, na jehož základě si může mysl učinit explicitním také to implicitní poznání, které tento první poznatek činí možným a které se v jeho odhalení „ukazuje“.³⁴¹

Pokud právě řečené vztáhneme k otázce konkrétního a abstraktního, resp. instancí a principů, pak se nabízí závěr, že obecné (vždy již) poznáváme bez explicitní artikulace v konkrétním, z něhož můžeme implicitně obsažené obecné principy a termíny určitým postupem extrahovat a získat tak v jejich abstrahované (oddělené) podobě, v níž jsou pak známy precizně a explicitně.³⁴² Případná obtíž spočívající v kombinovatelnosti teze, že mysl je si všech svých

³³⁸ V tomto bodě navazuji volně na M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press 2009 (1966).

³³⁹ Descartes v něm praví: „A tak autor v *Principech* říká, že tato premisa [totiž: ‚cokoli myslí, je‘] předchází, protože se totiž vždy předpokládá, a ona tak předchází *implicitně*; ale proto ještě nepoznávám vždy *výrazně* a *explicitně*, že předchází a že ji *znám* před svým závěrem...“ M/123, pozn. č. 71. Kurzíva LK.

³⁴⁰ Srv. k tomu HP/870n.

³⁴¹ Kenny v souvislosti s úsudkem z „myslím“ na „jsem“ v podobném duchu konstatuje: „In drawing the conclusion, therefore, I may be said to *display* such knowledge. But if so, we must add that the knowledge is implicit, since I have never considered the proposition before. It may be precisely in drawing the conclusion in the particular case that I first come to realize the general truth.“ A. Kenny, *op. cit.*, str. 52. Kurzíva LK. Srv. rovněž J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 63, 65, 79; M. D. Wilson, *op. cit.*, str. 50n.

³⁴² Jako problém bychom ovšem mohli nahlížet Descartovu formulaci z *Principů*, podle níž musíme znát obecnou premisu *před* závěrem, nikoli teprve v okamžiku myšlení cogito. V míněné pasáži Descartes říká: „...nepopřel jsem tím, že je předtím třeba vědět...že není možné, aby to, co myslí, neexistovalo...“ P/19.

myšlenek vědoma a že současně obsahuje cosi pouze implicitně známého nebo vědomého (kontury této obtíže vyvstanou ještě zřetelněji níže ve spojitosti s vrozenými idejemi) je pak řešitelná tím způsobem, že mysl je si takových myšlenek vždy již vědoma, avšak nikoli explicitně a rozlišeně, ale pouze více nebo méně zmateně (níže budeme tematizovat otázku periferie a ohniska vědomí, která se může ukázat jako pro řešení tohoto problému velmi přínosná). Někdy dokonce tak zmateně, že ani nedokáže říci, že o nich ví, jakkoli se jimi třeba v podobě výše zmíněných pravidel řídí.³⁴³ Výše citovanou pasáž z *Principů* pak můžeme vysvětlit tím způsobem, že pro explicitní pochopení cogito musíme ve chvíli chápání této propozice implicitně *in concreto* znát také ony obecné termíny a principy, které můžeme následně učinit explicitními a zřetelnými *in abstracto* v postupu vedoucím od „myslím, tedy jsem“ k obecnému. Připomeňme si zde Descartův komentář ke zmíněné pasáži z *Principů*, který se nachází v rozhovoru s Burmanem. Descartes v něm říká, že premisa „cokoli myslí, je“ sice předchází větě „myslím, tedy jsem“, avšak pouze implicitně, takže nepoznávám vždy „...výrazně a explicitně, že předchází a že ji znám před svým závěrem.“³⁴⁴ Tento náhled podporují rovněž ta místa v Descartově díle, podle nichž máme při odhalení principů a obecných vět dojem, jako kdybychom je vždy již znali. Pro případ cogito je v tomto kontextu důležitá rovněž obsáhlá pasáž z *Hledání pravdy*, která bude mít význam také z hlediska vrozených idejí a která ukazuje, na základě čeho vždy již víme, co je to existence, myšlení a pochybování, čili některé z pojmů, jež je nezbytné znát pro cogito. Odcitujme zde extenzivně na závěr tohoto úseku práce výmluvnou promluvu Eudoxa, jehož ústy Descartes v textu hovoří:

„Souhlasím s tebou, Epistémóne, v tom, že než se zcela přesvědčíme o pravdivosti úsudku: *pochybuji, tedy jsem*, nebo, což je totéž: *myslím, tedy jsem*, je namístež vědět, co je pochybnost, myšlení a existence. Nepředstavuj si ale, že abychom to věděli, musíme napnout a zatnout sílu svého nadání, abychom objevili nejbližší rod a esenciální rozdíl, z nichž se skládá jejich pravá definice. Musí to jistě provést rektor nebo ten, kdo chce disputovat ve škole. Ten, kdo chce věci sám přezkoumat a posuzuje je, jak je pojímá, ale vše zvládne i bez většího nadání a vystačí s oním světlem, díky němuž, vždy když se na věc soustředí, dostatečně pozná, co je pochybování, myšlení a existence, a nebude se muset učit ta rozlišení. Navíc, troufnu si říci, leccos zatěmníme, chceme-li to definovat, protože je to zcela jednoduché a jasné...Právě k těm věcem, jež jsou takto jasné a

³⁴³ V tomto duchu A. Nelson, *Cartesian Innateness*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *op. cit.*, str. 319–333.

³⁴⁴ M/123, pozn. č. 71. Kurzíva LK.

poznávají se samy sebou, lze přiřadit pochybování, myšlení a existenci...Nikdy bych nevěřil, že by někdo mohl být tak hloupý, aby bylo třeba ho nejprve poučit, co je existence, aby mohl učinit a potvrdit závěr, že existuje. Stejně se věc má s pochybováním a myšlením. Dodávám však, že není možné, aby se o tom poučil a přesvědčil jiným způsobem než sám od sebe a přesvědčil se jinak než vlastní zkušeností a z vlastního vědomí či vnitřního svědectví, které v sobě zakouší každý, kdo se věcí zabývá...K poznání toho, co je pochybování a myšlení, je třeba jen pochybovat a myslet. To nás naučí vše, co o tom můžeme vědět, a vysvětlit to víc než nejexaktnější definice.“

5. Nauka o vrozených idejích a intelektivní dimenze myšlení

Pokud si chceme implicitní znalost dále přiblížit, bude vhodné se alespoň krátce a s rizikem určité simplifikace zaměřit na Descartovu nauku o vrozených idejích. Descartes rozlišuje, jak známo, mezi idejemi vrozenými, získanými a vytvořenými.³⁴⁵ Jedním z problémů spjatých s vrozeností idejí je nicméně okolnost, že při četbě především *Poznámek* získáváme dojem, že všechny ideje bez rozdílu jsou vrozené. Na tomto místě se zaměříme především na otázku, jak jsou vrozené ideje (odlišné v nějakém ohledu od idejí získaných a vytvořených) přítomny v mysli a případně v předmětech, s nimiž se setkáváme.

V první řadě je nutné poznamenat, že nauka o vrozených idejích je u Descarta na první pohled poměrně matoucí a nesnadno interpretovatelná.³⁴⁶ Jakkoli se jedná o pro Descarta centrální téma, na žádném místě koncepci vrozenosti idejí koncizně a především celistvě nepředstavil. Podle některých autorů je tomu tak z toho důvodu, že se Descartes pomocí konceptu vrozenosti idejí snažil řešit několik různých otázek a problémů,³⁴⁷ což má za důsledek, že předkládá neucelený a v některých bodech rozporný nástin vrozenosti.³⁴⁸ To nelze bez dalšího vyloučit a ani není naším hlavním cílem to v této práci činit. Naše reakce bude nanejvýš nepřímá v tom ohledu, že se pokusíme prozkoumat, zda lze dát Descartovým vyjádřením o vrozenosti idejí jednotný smysl, a to i s přihlédnutím k již výše rozpracovaným pasážím.

Tematizovat zde budeme alespoň v základních rysech čtyři z možných přístupů k doktríně o vrozenosti idejí: (1) první chápe vrozené ideje prostě jako explicitní obsahy myšlení známé od narození, (2) druhá interpretace je sice také vykládá jako obsahy myšlení přítomné v mysli od narození, avšak akcentuje jejich zastřenost před pohledem mysli v důsledku jejího propletení s tělem, (3) třetí linie výkladu chápe vrozenost dispozičně čili tak, že je v sobě mysl schopna za určitých podmínek vrozené ideje vyvolat, aniž by do ní vstupovaly z vnějšku, takže v mysli pak nejsou od narození aktuálně obsaženy vrozené ideje, ale schopnost je mít a formovat, (4) čtvrtá interpretace dává vrozenost idejí do souvislosti s myšlenkou vrozenosti struktur mysli, resp. samotného myšlení, a netvrdí tedy aktuální obsahovou přítomnost vrozených idejí, nýbrž vrozenost forem, které mají svůj původ v samotném myšlení a jsou jím projikovány na

³⁴⁵ Srv. M/38. Srv. také dopis Mersennovi z 16. června 1641 (AT III 383) a dopis Clerselierovi z dubna 1649 (AT V 354). Již v *Pravidlech* a také v *Rozpravě* se však s vrozeností v nějaké podobě potkáváme, srv. např. PR/31 a 35, dále srv. R/32 a 46.

³⁴⁶ Srv. B. Williams, *op. cit.*, str. 118.

³⁴⁷ Srv. J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 83.

³⁴⁸ Srv. A. Nelson, *op. cit.*, str. 122n. Sám Nelson se vůči této pozici nicméně vymezuje a uvádí naopak odkazy na jiné autory, kteří podle něj toto stanovisko zastávají.

předměty (na myslí máme koncepty jako jsou věc, jednota nebo identita).³⁴⁹ Na základě aktů reflexe pak mohou tyto formy vést také k explicitní obsahové přítomnosti určitých idejí, které můžeme označit jako vrozené.

První z možných náhledů na vrozenost idejí přivedl ke slovu kromě některých Descartových současníků s kritickým odstupem Locke.³⁵⁰ Podle této interpretace by Descartes zastával velmi nepřesvědčivé stanovisko, že vrozené ideje jsou myslí vždy již explicitně známy jakožto její obsahy, takže by již děti v kolébce s jasnou myslí rozjímalý o Bohu, matematice apod.³⁵¹ Tuto možnost nicméně Descartes sám na řadě míst výslovně odmítá a není třeba jí věnovat více pozornosti, přestože některá jeho vyjádření k takové interpretaci snad mohou svádět.

Druhá interpretační varianta, kterou razí John Cottingham, tvrdí, že vrozené ideje jsou v myslí sice vždy již přítomny jakožto určené či určité obsahy, avšak mysl si jich není explicitně vědoma v důsledku svého propletení s tělem a zaobírání se problémy a idejemi, jež z tohoto spojení plynou.³⁵² Tato pozice řeší poměrně úspěšně řadu nesrovnalostí v Descartově koncepci vrozených idejí a lze pro ni také nalézt textovou oporu, avšak nutno zde na druhou stranu dodat, že jiné pasáže se jí naopak zdají činit problematickou.³⁵³ V *Poznámkách* Descartes píše:

„Nikdy jsem totiž nenapsal ani nesoudil, že by mysl potřebovala vrozené ideje, jež by byly něčím různým od její schopnosti myslet...“³⁵⁴

³⁴⁹ K vrozenosti ideje věci srv. např. M/38.

³⁵⁰ Srv. J. Locke, *Esej o lidském chápání*, přel. M. Dokulil, Praha 2012, str. 33nn. Nutno poznamenat, že Locke v této pasáži nemíří na samotného Descarta. Jeho kritiku přesto lze na Descarta nikoli nelegitimně vztáhnout.

³⁵¹ Hobbes se Descarta ptá, zda myslíme, když spíme hlubokým spánkem, a tvrdí, že pokud tomu tak není, pak nemohou existovat vrozené ideje, neboť podle jeho soudu vrozenost ideje znamená, že je stále přítomna v našem myšlení. To Descartes jednoznačně odmítá: „...říkáme-li, že je nám nějaká idea vrozená, nechápeme tím, že bychom ji stále pozorovali: pak by totiž vůbec žádná idea vrozená nebyla. Máme v sobě jenom schopnost vyvolat ji.“ M/163.

³⁵² Srv. J. Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford 1976.

³⁵³ Ke dvěma prvním možnostem srv. tuto pasáž: „Nejsem přesvědčen...že by mysl nemluvněte v matčině děložce meditovala o metafyzických věcech...mysl právě sjednocená s tělem nemluvněte se zabývá výhradně smíšeně vnímanými či cítěnými idejemi...jež pocházejí z onoho sjednocení a jakoby propletení. Přesto v sobě nemá ideje Boha, sebe a všech těch pravd, jimž se říká samy o sobě známé, méně, než je mají dospělí lidé, když si jich nevšímají: nenabude jich totiž až později během dospívání a nepochybuji, že by je u sebe našla, i kdyby byla z pout těla uvolněna.“ M/503. Toto místo se jednak staví naprosto jednoznačně proti první variantě, jednak poskytuje oporu druhému výkladu („...když si jich nevšímají...“).

³⁵⁴ M/482. Podobně také v místě M/487.

S právě uvedeným citátem přecházíme k dalšímu možnému náhledu na vrozenost idejí. Tato třetí varianta, kterou můžeme označit, jak bylo řečeno, jako dispoziční interpretaci, říká, že vrozenost idejí pro Descarta neznámá nic jiného než schopnost mysli si takové ideje vytvářet.³⁵⁵ Z *Poznámek* nicméně vysvětluje, že takovýto výměr vrozenosti může čelit hrozbě, že nebude sto poskytnout rozlišující znak mezi vrozenými a ostatními idejemi, neboť pro všechny ideje platí, že je mysl schopna je v sobě vyvolat, ať už jsou vrozené, získané nebo vytvořené, jak to plyne mimo jiné z Descartova rozboru smyslového vnímání, k němuž se níže v této kapitole ještě vrátíme.

Jako problém této linie výkladu se ukazuje dilema, k němuž poukázal již Locke.³⁵⁶ Pokud se chce zastánce innatismu vyhnout problému explicitní přítomnosti vrozených idejí v myslích dětí a batolat tím, že bude zastávat dispoziční pojetí vrozenosti, vystavuje se námitce, že se koncept vrozenosti stává vágním, neboť hrozí tvrdit vlastně jen to, co ve vztahu k této koncepci kriticky říká Cottingham: „S has innate potential knowledge of X‘ risks becoming merely a portentous way of saying ‚S can learn X.‘“³⁵⁷

Jak však od sebe můžeme v rámci imanence Descartova myšlení odlišit ideje získané a vrozené, pokud jsou získané ideje v nikoli nepodstatném ohledu, který budeme ještě muset blíže specifikovat, vrozené?³⁵⁸ Jako první rozlišující znak mezi získanými a vrozenými idejemi se nabízí okolnost, že zatímco pro získané ideje je nutnou podmínkou jejich aktuální vědomé přítomnosti v mysli smyslové vnímání a přítomnost impulsu na straně těla mající původ v extramentální skutečnosti, pro vrozené ideje tato podmínka neplatí. Jejich aktuální vědomá přítomnost v mysli není na takové impulsy přímo vázána, jakkoli i pro ně mohou pochopitelně představovat nepřímou podmínku (via získané ideje), jako když je pašijové drama nebo kázání podnětem vedoucím k odhalení vrozené ideje Boha.³⁵⁹

³⁵⁵ „A konečně, říkáme-li, že je nám nějaká idea vrozená, nechápeme tím, že bychom ji stále pozorovali: pak by totiž vůbec žádná idea vrozená nebyla. Máme v sobě jenom schopnost vyvolat ji.“ M/163.

³⁵⁶ Srv. k tomu G. Gorham, *Descartes on the Innateness of All Ideas*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 32, 3, 2002, str. 355–388, zde str. 359.

³⁵⁷ J. Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford 1976, str. xxxii–xxxiii (cit. dle D. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, Continuum 2009, str. 17).

³⁵⁸ Jistě to ovšem neznámá, že jsou všechny ideje prostě vrozené. Lze rozlišovat mezi různými významy slova „vrozenost“ a odlišit je např. pomocí indexů, jak to činí D. M. Clarke. Descartes v *Poznámkách* zcela explicitně říká, že ne všechny ideje jsou vrozené. Jako příklad získané ideje uvádí v reakci na *Poznámky*, která je zaznamenána v rozhovoru s Burmanem, ideu města Alkmaar (AT V 164). Je samozřejmě otázkou, jak tomu rozumět. Jsou také ideje jednotlivých a konkrétních věcí vrozeny? A v jakém smyslu? K našemu návrhu viz závěr této kapitoly.

³⁵⁹ Srv. M/483. Srv. také A. Nelson, *Cartesian Innateness*, str. 324.

Nemohli bychom však formulovat ještě jiný výklad vrozenosti idejí, který by přihlédl k uvedené Cottinghamově námitce, konceptu implicitního vědění a řadě pasáží v Descartově díle, podle nichž se dispoziční interpretace vrozenosti zdá být příliš slabá?³⁶⁰ Postupovat zde budeme následujícím způsobem: v prvním kroku rozvineme jednu poměrně neortodoxní interpretační variantu, avšak následně se v podstatných bodech přikloníme spíše k jednomu z více standardních čtení, konkrétně Cottinghamovu výkladu,³⁶¹ které doplníme o několik postřehů recentního bádání. Řečeno možná přesněji: uvidíme, že načrtnutá pozice nepřináší ve srovnání s Cottinghamovou interpretací kombinovanou s interpretacemi Nelsona, Hilla, Machamera a McGuireho podstatné výhody a že naopak musí čelit několika obtížím, jimž snad může uniknout, avšak zřejmě jen za cenu silného zdůraznění některých pasáží na úkor ostatních.

Právě avizovaná „poměrně neortodoxní“ pozice by mohla tvrdit, že vrozenost idejí znamená to, že mysl je formálně strukturována určitým způsobem, jenž za jistých podmínek vede k explicitní přítomnosti idejí jakožto určených obsahů mysli,³⁶² které se neopírají o smyslovou zkušenost a nejsou z ní načerpány. Mysl je může učinit vědomými ve chvíli, kdy se rozhodne reflektovat ve smyslu filosofické reflexe, takže se za této podmínky mohou stát jejím explicitním obsahem. Právě předložená linie výkladu se liší od dispoziční interpretace v tom ohledu, že vrozenost idejí nechápe jako pouhou dispozici, ale jako formální aktualitu, která zakládá možnou materiální čili obsahovou přítomnost. Tím je zohledněna pasáž z *Poznámek* přirovnávající vrozenost idejí k vrozenosti nemocí, která zřejmě vyžaduje, a to v neprospěch dispoziční interpretace, aby byla potence či dispozice mít explicitní vlastnění vrozených idejí opřena o něco, co se již v mysli nějakým způsobem také aktuálně vyskytuje, byť nikoli explicitně a pouze nejasně.³⁶³ Ostatně sama potence mít vrozené ideje nemůže být „pouhou možností“, musí se zakládat na něčem aktuálně přítomném, jak to lze říci na pozadí Aristotelových úvah o skutečnosti a možnosti.

³⁶⁰ K implicitnosti srv. toto vyjádření: „...všichni v sobě mají alespoň implicitní ideu Boha, to jest příhodnost k jejímu explicitnímu vnímání...“ M/507.

³⁶¹ Tím nemá být řečeno, že výsledná interpretace bude souhlasit s celým jeho výkladem. Jde spíše o to, že se bude inspirovat jedním ze základních rozhodnutí této interpretace.

³⁶² Vzpomeňme zde výše extenzivně citovanou pasáž z *Hledání pravdy*, podle níž se určité ideje či myšlenky dostavují, jakmile začneme přemítat o některých tématech: „Dodávám však, že není možné, aby se o tom poučil a přesvědčil jiným způsobem než sám od sebe a přesvědčil se jinak než vlastní zkušeností a z vlastního vědomí či vnitřního svědectví, které v sobě zakouší každý, *kdo se věci zabývá*...“ HP/870. Kurzíva LK.

³⁶³ Srv. M/482. K tomu srv. dále J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 86.

Pokud myslíme – a podle Descarta myslíme neustále – myslíme určitým způsobem podle určitých pravidel, avšak to ještě neznamená, že tato pravidla a myšlení samo myslíme a činíme tématem. Zde lze mimochodem pozorovat, jak může koncepce vrozenosti idejí souviset s tématem sebepoznání mysli. Jakmile to činíme, můžeme odhalit ideje, které nejsou bezprostředně podmíněny fyzickou událostí na straně mozku a smyslovým vnímáním,³⁶⁴ nýbrž stojí pouze pod podmínkou toho, že mysl provádí reflexi a že je určitým způsobem strukturována.³⁶⁵ Právě tyto ideje bychom pak mohli označit jako vrozené.³⁶⁶ Právě předložený výklad by tak v konečném důsledku přiblížil Descartovo pojetí vrozenosti Leibnizovu diktu, že v nás není na způsob vrozenosti přítomno nic kromě nás samých.

Od více standardní pozice Cottinghamova typu (můžeme ji označit jako „present but swamped“ nebo „present but submerged“ interpretaci) se tato liší tím, že nepočítá s vrozenou a vždy již aktuálně přítomnou *obsahovou* výbavou mysli, jíž si mysl v důsledku své vtělenosti není zřetelně vědoma. Tím se zdá lépe přihlížet k výše uvedené pasáži z *Poznámek*, podle níž se vrozenost idejí neliší od samotné schopnosti myslet. Současně jsou tím ale zohledněny i pasáže hovořící o „vtištění“ nebo „implantování“ idejí,³⁶⁷ neboť zde můžeme říci, že společně s přirozeným světlem rozumu je myslí Bohem vtištěna také určitá formální struktura (spíše tato než jiná) a v důsledku toho za daných podmínek také určené vrozené ideje nezávislé (alespoň ne přímo) na smyslovém vnímání. Ostatně pokud by vrozené ideje byly v mysli tak, jako jsou ztracené hodinky na dně šuplíku,³⁶⁸ takže by byly jakožto obsahy uloženy v mysli, aniž by o tom člověk věděl a aniž by byly součástí výkonů myšlení (takže by stály jaksi vedle či vně samotné schopnosti myslet), museli bychom si klást otázku, jak je takový výklad slučitelný s Descartovou definicí myšlení, podle níž je si mysl všech svých myšlenek bezprostředně vědoma. Tato linie výkladu dále odpovídá obecnému Descartovu stanovisku, že mysl vždy poznává také sebe samu a svou existenci, když poznává od sebe odlišné věci. Tomu lze nyní rozumět tím způsobem, že skrze uvedené ve vědomí věci spoluminěné koncepty, jež mají původ ve vrozených strukturách mysli, nabývá mysl poznání také o těchto strukturách samotných.

³⁶⁴ Srv. AT VIII B 166.

³⁶⁵ Srv. citované místo HP/870.

³⁶⁶ Tímto směrem jde alespoň na některých místech výklad Stevena Nadlera v článku *The Doctrine of Ideas*, in: S. Gaukroger (vyd.), *op. cit.*, str. 86–103, zde str. 96. Nadler v něm tvrdí: „...Descartes does not think that innate ideas are actual concrete and occurrent thoughts stored up in the mind like the contents of a warehouse. Rather, certain ideas are innate in the mind insofar as the mind is so structured that it is predisposed to have certain occurrent thoughts...“ Kurzíva LK.

³⁶⁷ „Není přece nic divného, že do mne Bůh tuto ideu vložil, když mne tvořil, aby byla vtištěna jako umělcova značka jeho dílu...“ M/49. Viz také dopis Mersennovi z 15. dubna 1630 (AT I 145).

³⁶⁸ Srv. D. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, Continuum 2009, str. 18.

Zastánce „present but swamped“ interpretace se zde nicméně může podle mého soudu účinně bránit (aniž by tím bylo nutně řečeno, že by se sám hájil právě zde načrtnutým způsobem) a může rozhodnout případ ve svůj prospěch. Jeho obrana bude mít dva hlavní body. Předně by mohl poukázat na fakt, že vědomí myšlenek a idejí coby forem myšlenek nemusí nutně znamenat pouze a jen jejich tematické či ohniskové vědomí, ale také vědomí periferní. Pak by bylo možné tvrdit, že si je mysl všech myšlenek bezprostředně vědoma, aniž by tím byl zastánce tohoto výkladu zavázán k tvrzení, že jsme si všech myšlenek fenomenálně, explicitně či předmětně vědomi. Zpochybnil by tedy tezi, která je Descartovi nezřídka připisována, že vtělená mysl je transparentní (jinou věcí a pramenem konfuze je samozřejmě otázka transparence mysli brané precizně, když je uvažována mimo své propletení s tělem). Ostatně právě tváří v tvář problematice vrozenosti idejí a intelektivních výkonů obsažených ve veškerém vědomí předmětů, jichž si zpravidla a mimo reflexi nejsme vědomi (ve smyslu ohniska vědomí), přestože jsme jejich původci, se zřetelně ukazují slabiny teze o transparentci karteziánské mysli (uvedme jako příklad habituální či spontánní soudy a soudy lokalizující danosti v časoprostoru, jichž si nejsme explicitně vědomi, přestože je to zjevně sama mysl, které je provádí). Ilustrativní je zde Descartův příklad s jehlou a bolestí,³⁶⁹ kdy mentální obsahy vyplývající z propletenosti duše a těla mohou zabraňovat explicitnímu uvědomění jiných myšlenek kvůli své intenzitě a naléhavosti, jejímž důvodem je zachování člověka jako celku. To má dobrý svůj dobrý smysl daný tím, že tato naléhavost poutající mysl k danému podnětu zajišťuje naši reakci na něj, která může být pro zachování života nezbytná. Výhradně chápající vědomí (případ lodníka v lodi) by vzhledem k účelu zachování života sotva mohlo být takto efektivní. Smyslové ideje zde nejsou pouze od toho, aby nás informovaly o stavu světa, ale jsou také k tomu, aby nás přiměly k určitému druhu potřebného jednání – abych utekl od úlu rozzuřených včel. Dětská mysl je pak podle Descarta charakteristická tím, že je vnořena v těle a doslova zavalena smyslovými podněty, jež zabraňují zřetelnému uvědomění ostatních myšlenek, které se v takové mysli nachází.

Ve druhém bodu své obrany by mohl upozornit na okolnost, že jeho pozice ho nezavazuje nutně k tezi o tom, že vrozené ideje jsou něčím vně schopnosti a výkonů myšlení, jak se níže pokusíme ukázat. Podle úspěchu či neúspěchu tohoto kroku pak lze také měřit slučitelnost tohoto výkladu s místem v *Poznámkách*, podle něhož Descartes nikdy „nenapsal ani nesoudil,

³⁶⁹ Srv. M/213, pozn. č. 252.

že by mysl potřebovala vrozené ideje, jež by byly něčím různým od její schopnosti myslet...³⁷⁰

Předností „present but swamped“ čtení oproti výkladu opírajícímu se o pouze formální přítomnost vrozené struktury mysli – podle níž (a) je si mysl vždy již implicitně vědoma vrozených idejí, protože je si vždy již vědoma struktur myšlení, ačkoli samozřejmě nikoli výslovně, (b) v těchto strukturách pramení jednoduché koncepty jako jsou věc, identita nebo diference, které jsou podmínkou chápání předmětů jakožto předmětů, jak lze vidět při četbě pasáže o vosku ve Druhé meditaci – je okolnost, že konkurenční teze se může zaplézat do problémů v okamžiku, kdy má vysvětlit vrozenost všech pro Descartovu filosofii potřebných idejí o materiálních věcech (resp. vrozenost všech neměnných a věčných esencí),³⁷¹ k nimž náleží jak idea rozlehlosti, tak např. i idea trojúhelníku, jejíž vrozenost podle Descarta, jak jsme viděli v pasáži zabírající se matematikou a logikou, vůbec činí možnou perцепci věcí majících trojúhelníkový tvar.³⁷²

Při přihlídnutí k neměnným esencím skutečně jen velmi stručně a neúplně poznamenejme (v tomto odstavci učiníme krátký, avšak nikoli nedůležitý exkurs k tomuto tématu), že ke znakům vrozenosti zde patří skutečnost, že k ideji – jako např. ideji Boha nebo trojúhelníku – nelze nic přidat a nelze z ní rovněž nic odebrat,³⁷³ čímž se vrozená idea odlišuje od idejí chiméry, okřídleného koně (čili pegasa), gorgony nebo kentaura, které si utváříme na základě kreativních aktů mysli.³⁷⁴ Také platí, že je zde mysl schopna odhalit nutná spojení v těchto idejích obsažená, a tak také přivést na povrch a učinit zřejmým to, co je ve vrozených idejích implicitně (spolu)obsaženo, např. v ideji trojúhelníka, aniž by to do této ideje předtím sama vložila jako v případě idejí vytvořených.³⁷⁵ To má zřejmě po případných úpravách relevanci i pro případ cogito, skrze které může mysl odkrýt v něm (spolu)obsažené vrozené ideje a principy, přičemž zde platí, že celek cogito poznáváme v řádu nacházení poznatků dříve než

³⁷⁰ M/482.

³⁷¹ Srv. AT III 383.

³⁷² Srv. M/314n. Srv. k tomu A. Nelson, *op. cit.*, str. 331.

³⁷³ „Zbývá jen vyšetřit, jak jsem tuto ideu od Boha obdržel: nenačerpal jsem ji totiž smysly ani jsem ji nezískal nečekaně, jak se stává u idejí smyslově vnímatelných věcí, když se tyto věci naskytnou (nebo zdánlivě naskytnou) orgánům vnějších smyslů; ani jsem si ji nevybájl, neboť z ní nemohu vůbec nic ubrat ani k ní přidat; a tedy zbývá, že je mi vrozená, stejně jako je mi vrozená také idea mne samého.“ M/49.

³⁷⁴ Srv. k tomu M/62 a 103.

³⁷⁵ Srv. dopis Mersennovi z 16. června 1641, kde stojí: „Iam vero, si ex idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii; sed quod ex idea innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertabam, ut ex idea trianguli, quod eius tres anguli sint aequales duobus rectis, aut ex idea Dei, quod existat, etc...“ (AT III 383). Srv. také P. Machamer – J. E. McGuire, *op. cit.*, str. 182 a 192.

vše to, co je v něm obsaženo.³⁷⁶ Tak ve Třetí meditaci Descartes výslovně uvádí jako příklady vrozených idejí tři ideje (věc, pravda, myšlení),³⁷⁷ které v cogito zjevně figurují a které lze získat reflexí o něm. Sebereflexe konečné mysli je pak rovněž východiskem explicitního vlastnění ideje Boha, jež je v našem sebechápání podle Descarta vždy již přítomna a o sobě je dokonce ideou nejrozlišenější. Při parafrázi Descartových slov pak můžeme říci, že při takovém odhalení vrozených idejí ani nemáme dojem, že nacházíme něco nového, ale že si připomínáme něco, co jsme věděli již dříve, resp. že si poprvé všimáme něčeho, co v nás již dlouho bylo přítomno, byť jsme na to dříve neobrátili pohled mysli.³⁷⁸

Ze Třetí meditace je nám sice známa hypotéza, že by mysl mohla být podle doktríny o stupních dokonalosti původcem všech idejí, včetně idejí rozlehlého, extramentálního jsouca, což je myšlenka narážející podle Descarta na své limity v případě ideje Boha, avšak z toho neplyne, že se jedná o tezi tvořící v této (radikální) podobě vnitřní součást Descartova vlastního a konečného stanoviska. Ostatně je v případě místa M/42 a na dalších stranách Třetí meditace předložena před důkazem existence Boha, s nímž je nauka o vrozených idejích úzce spojena.³⁷⁹ Alternativní interpretace by při opření se o tento pasus mohla tvrdit, že rozlehlá věc je substancí stejně jako mysl, že rozlehlost je atributem podobně jako myšlení atd. Vrozenou ideu trojúhelníka a další ideje tohoto typu by se pak mohla pokusit vysvětlit jako převoditelné na jednodušší vrozené ideje, takže by zde bylo kladeno rozlišení mezi primitivními a komplexními vrozenými idejemi s tím, že komplexní ideje jsou explikovatelné v termínech idejí primitivních. Faktem však zůstává, že i v takovém případě vzniká řada otázek a problémů, jimž interpretace formální přítomnosti musí čelit. Uvedme za všechny jednu hlavní nesnáz, která se bezprostředně nabízí. Vrozenost ideje substance, atributu, modu, poměru mezi nimi atd. zde sice nepředstavuje obtíž, ale jak může být podle výkladu formální přítomnosti vrozena idea rozlehlosti v nerozlehlé substancí? Jak je taková idea odvoditelná ze struktur našeho myšlení? Řečeno pomocí terminologie *Pravidel*: obtíž nevzniká v případě čistě duchovních a obecných JP, nýbrž v případě JP čistě materiálních. Zastávce takového výkladu může odpovědět pomocí vlastních Descartových rozlišení a dokonce pomocí jeho vlastního vyjádření tím způsobem, že inkriminované vrozené ideje jsou v mysli coby imateriální substancí obsaženy vynikavě. Argumentovat proti němu by pak bylo možné tím

³⁷⁶ Srv. k tomu také S. Gaukroger, *op. cit.*, str. 51.

³⁷⁷ M/38.

³⁷⁸ Srv. M/59.

³⁷⁹ Kromě mnoha jiných míst srv. R/32.

způsobem, že musí brát ohled na kontext *Meditací* a že zaměňuje Descartem zvažovanou možnost za skutečnou součást jeho vlastní nauky.

Ponechme diskusi o těchto dvou konkurenčních výkladech stranou a zaměřme se na určitý rys nauky o vrozenosti idejí, který se zdá být pro pochopení celé doktríny důležitý a který obě tyto interpretace do velké míry sdílí. Vyjdeme přitom od Descartova výkladu smyslového vnímání, jehož jsme se výše letmo dotkli. Podle Descartovy koncepce dospívá od věci skrze smyslové receptory a nervovou soustavu do mozku a k myslí pouze impuls v podobě pohybu či tvarů (fyzická událost jako proces podmiňující vyvolání vjemu) sloužící myslí jako příležitost pro to,³⁸⁰ aby v sobě vyvolala tomuto impulsu odpovídající získanou ideu (vjem jakožto mentální událost).³⁸¹ Každá idea je pak vrozená minimálně v tom smyslu, že je neredukovatelná na procesy v mozku a že do myslí žádné obsahy ze smyslů přímo a bez dalšího nevstupují (tento bod se níže ještě pokusíme osvětlit v souvislosti otázky pasivity a aktivity myslí při recepci daností),³⁸² ale také v tom smyslu, že mysl je činnou a pozitivní, resp. přímou a prvotní příčinou přítomnosti těchto idejí v ní samé.³⁸³ Onen stimul přicházející z dimenze extramentální skutečnosti, jenž vede jakožto spouštěč k tomu, že je v myslí aktuálně vědomě přítomna získaná idea, si můžeme alespoň předběžně a rámcově přiblížit pomocí přirovnání předloženého Garberem: použití určité kombinace tlačítek klávesnice počítače povede k tomu, že se na monitoru objeví konkrétní barva, např. žlutá nebo červená. Úder na klávesnici sice zjevně nepřenáší do monitoru barvu, avšak přesto je příčinou nebo spouštěčem toho, že se daná barva na obrazovce zobrazí.³⁸⁴ Jedná se ovšem samozřejmě pouze o přirovnání, takže zde odhlížíme od možných odlišností. Není zde totiž, abychom

³⁸⁰ K popisu tohoto „mechanického“ či fyzického procesu srv. R. Descartes, *Traité de l'Homme*.

³⁸¹ Srv. M/340 a 482 n. Dále srv. Týž, *Dioptrika*, přel. J. Fiala, Praha 2010, str. 15 a 68 n.; P/127. V této souvislosti je důležitá nauka o animálních duších popsaná Descartem v *Traité de l'Homme* a ve *Vášních duše*, přel. O. Švec, Praha 2002. Následující vyjádření z *Traité de l'Homme* lze dle mého soudu chápat jako dílčí oporu proti námitce homunkula: „...quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine... il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et la fera de telle nature, que, selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs, elle aura divers sentimens.“ AT XI 143. Nemluví se zde o pozorování obrazů vykreslených v mozku (v šišince), ale o paralelitě zajištěné Bohem při stvoření duše a těla.

³⁸² Jak říká Descartes v dopisu Mersennovi z 22. července 1641: „...les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant.“ (AT III 418). K neredukovatelnosti srv. D. M. Clarke, *op. cit.*, str. 49n. Williams v duchu podobném tomuto výkladu rozlišuje mezi přenášením (transmit) a spouštěním (trigger). Srv. B. Williams, *op. cit.*, str. 118.

³⁸³ Pokud např. přede mnou stojí pyramida, může být tato skutečnost sekundární či akcidentální příčinou toho, že si v myslí explicitně zformujeme ideu trojúhelníka. Jako prvotní a pozitivní příčinu této explicitní přítomnosti však bude třeba označit nikoli pyramidu, nýbrž mysl.

³⁸⁴ Srv. D. Garber, *Descartes and Occasionalism*, in: S. Nadler (vyd.), *Causation in Early Modern Philosophy*, Penn State University Press 1993, str. 9–26.

uvedli příklad, zcela patrné, v jakém smyslu jsou mozkové procesy příčinou aktuální přítomnosti ideje v mysli (o jaký druh kauzality se jedná, pokud zde vůbec nastává kauzální vztah?),³⁸⁵ neboť Descartes se zdá říkat pouze to, jak lze vidět v *Poznámkách*, že zmíněné impulsy mysli poskytují příležitost, aby v sobě příslušnou ideu vyvolala. Mohlo by tomu být i tak, že trvalá paralelní souvislost, koordinace či harmonie mezi fyzickou a mentální událostí má svůj konečný původ v Božím stvoření a jeho záměru.³⁸⁶

Tyto poznámky sice zřejmě vystihují něco z Descartovy pozice, avšak to ještě neznamená, že se jedná o dostatečný popis vrozenosti (získaných) idejí. Třeba však na tomto místě upozornit, že následující krok výkladu není patrně zcela ortodoxní a je formulován volněji při vědomí toho, že některé pasáže budou svědčit proti němu, přičemž platit to zřejmě bude zejména v případech zde předložené interpretace vnitřního prohlížení představ a tvarů v mozku.

Bylo řečeno, že tělesné okolnosti dodávají pouze příležitosti k vyvolání či formování idejí v mysli, aniž by do mysli jednoduše transportovaly ideje, které by již byly nějakým způsobem ve věcech samých obsaženy. Descartes se vymezuje proti představě substanciálních forem – ideje tak nejsou replikami či duplikáty něčeho, co existuje v extramentální skutečnosti, ačkoli nepochybně jsou o této skutečnosti, která je v idejích „reprezentována“. Tím samozřejmě nemá být role impulsu marginalizována, neboť Descartes na mnoha místech dosti jednoznačně zdůrazňuje, že bez něj by k formaci získaných idejí v mysli nedocházelo. Jinak řečeno: impuls je nutnou, avšak nikoli dostatečnou podmínkou formace příslušné ideje v mysli. Jako klíčová se zde z hlediska vrozenosti získaných idejí ukazuje být především ta okolnost, že mysl se u Descarta nezdá být pouze pasivním receptorem již hotových a věcem inherujících obsahů, nýbrž naopak spíše konatelem, jenž při příležitosti smyslových podnětů tvary, pohyby, představy či obrázky nacházející se v mozku aktivně kontempluje a prohlíží (mohli bychom snad říci: aprehenduje) pomocí své intelektivní schopnosti,³⁸⁷ již se mysl obrací buď k sobě samé, nebo k tělu, jako je tomu v tomto případě,³⁸⁸ a to při použití

³⁸⁵ Srv. k tomu G. Gorham, *op. cit.*, passim.

³⁸⁶ Srv. k tomu G. Gorham, *op. cit.*, str. 363 a 370n.

³⁸⁷ „Note again the emphasis on the mind’s activity. It is not an activity, like an act of Scholastic abstraction, according to which some species or form is taken up from the body and transmitted into the mind; rather the mind *actively turns* to the body to *apprehend* the form in the body.“ P. Machamer – J. E. McGuire, *op. cit.*, str. 211.

³⁸⁸ Srv. M/66n. Z této pasáže plyne, že se jedná o tutéž schopnost či sílu, a to sílu ve své podstatě intelektuální, která se různě nazývá (pouze) podle toho, kam se obrací. Pokud se obrací k tělu, jedná se o představivost či smyslové vnímání, pokud k sobě, jedná se o čisté chápání. To se zdá být zcela v souladu s výmluvným popisem téže souvislosti v *Pravidlech*, kde se o poznávající síle (*vis cognoscens*) píše, že „je to stále jedna a tatáž síla, která zaměří-li se spolu s představivostí na společný smysl, nazývá se viděním, dotýkáním atd., zaměří-li se na samotnou představivost naplněnou

základního a plnohodnotně vrozeného konceptuálního rámce (věc, nekonečno, identita atd.),³⁸⁹ pomocí něhož se přítomná danost stává pro subjekt něčím srozumitelným a smysluplným. V Šesté meditaci se pak dočítáme, že smyslové vnímání a představivost ve svém formálním pojmu zahrnují chápání.³⁹⁰ Také podle Glombíčkovy výkladu je „prohlížení si myslí“ ztotožněno se souzením a potud (dodávám) nadáno intelektivní (a volní) aktivitou mysli.³⁹¹ Snad má Descartes na mysli právě toto, když v *Poznámkách* praví:

„To, že zrak vlastně a sám o sobě nepředvádí nic kromě obrázků a sluch nic kromě výrazů či zvuků, je každému zcela zjevné – takže vše, co myslíme kromě těch výrazů či obrázků jako to, *co znamenají*, nám reprezentují ideje získané výhradně z naší schopnosti myslet, a tudíž vrozené nám spolu s ní...“³⁹²

Tato konceptuální výbava mysli přitom sama nepochází ze zkušenosti a není něčím, co by bylo dáno. Je právě naopak, řečeno pomocí Kantova slovníku, podmínkou možnosti zkušenosti a veškeré danosti. Jejím pramenem proto logicky nemůže být abstrakce z daného (problémem, jemuž se Kant věnuje v kapitole o schematismu, se zde nicméně v souvislosti s Descartem zaobírat nebudeme).³⁹³ Protože je pak danost takto „konceptualizována“ v procesu formování či utváření ideje při kontemplaci tvarů a pohybů v mozku,³⁹⁴ musí být každá idea vrozená z toho hlediska, že je při příležitosti těchto událostí zformována vrozenou schopností

rozličnými tvary, nazývá se vzpomínáním, zaměří-li se tamtéž, aby vytvořila nové tvary, nazývá se představováním a zobrazováním, a konečně působí-li sama, nazývá se chápáním... Proto se také tatáž síla podle různých činností nazývá buď čistý intelekt, nebo představivost, nebo paměť, nebo smyslové vnímání...“ PR/103.

³⁸⁹ Tímto směrem jde i Hill: „ve zdánlivě pasivním vidění a představování se skrývají akty souzení, jež využívají nesmyslových, intelektuálních pojmů.“ J. Hill, *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“ („cogitare“)?*, str. 59. Následně dodává: „v soudech o fyzických předmětech musíme využívat vrozené, intelektuální pojmy.“ (Tamt., str. 61). Dále srv. druhý článek téhož autora: *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, str. 87. Zde autor poznamenává: „...v pasáži o vosku Descartes říká, že vnímání vnějších předmětů už zahrnuje intelekt. Není jen pasivním přijímáním údajů... nýbrž se zde již uplatňují *apriorní* intelektuální koncepty; toto vnímání je spolutvořeno aktem souzení.“

³⁹⁰ Srv. M/71.

³⁹¹ Srv. P. Glombíček, *Ke vztahu vědomí a myšlení u Descarta*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *op. cit.*, str. 36–53, zde str. 47. Srv. k tomu již citovanou pasáž z *Pravidel* v místě PR/103. K souzení, chápavosti a vůli srv. P/39 a 41.

³⁹² M/484. Kurzíva LK. Srv. dále P. Machamer – J. E. McGuire, *op. cit.*, 179. Srv. také Hillovu pozici: „...aby pro mě představivost a smyslová zkušenost vůbec něco *znamenaly* [kurzíva LK], musí obsahovat formální koncept, který vychází z mého intelektu. Jestliže...zakouším počítka, pak můj intelekt nutně musí hrát roli v jeho utvoření – tím, že mu dává *formu*.“ J. Hill, *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, str. 94.

³⁹³ K tomu srv. P. Machamer – J. E. McGuire, *op. cit.*, str. 212n.

³⁹⁴ Srv. P. Machamer – J. E. McGuire, *op. cit.*, str. 184n. Srv. k tomu také (resp. k otázce konceptualizace) L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press 2003, str. 82. Alanen nicméně hovoří, jak je třeba doplnit, o konceptualizovatelnosti.

mysli a že v sobě obsahuje čistě vrozené prvky či pojmy, jež slouží mysli jako nástroje, pomocí nichž může, řečeno opět pomocí Kantových slov, „přečíst jevy jako zkušenost“,³⁹⁵ jako nástroje, skrze něž vůči ní může svět vystupovat jako něco srozumitelného, jakkoli jsou mimo (filosofickou) reflexi postřehovány tyto elementy pouze temně.³⁹⁶

Ilustrativní je zde opět příklad s voskem ze Druhé meditace, v němž můžeme pozorovat Descartovu snahu ukázat, jak můžeme vrozené prvky obsažené v získané ideji izolovat a přivést ke zřetelnému vědomí, stejně jako to, že vosk je pro nás navzdory veškeré proměnlivosti smyslových impresí něčím trvalým a srozumitelným díky vrozeným idejím a aktům souzení. Jen díky těmto aktům vnímáme určitý předmět (vosk) a ne pouhou chaotickou střídou dat. Řečeno jinak: mysl pohyby a obrázky v mozku vlastně „posuzuje“,³⁹⁷ a tím se pro ni stává vědomým to, o čem tyto pohyby v mozku jsou. Při prohlížení uvedených pohybů v mozku si samozřejmě nejsme vědomi těchto pohybů samotných, ale toho, co bylo příčinou těchto událostí v mozku. Také tematizaci tří stupňů vnímání v Odpovědi na Šesté námitky je zřejmě možné zařadit na podporu tohoto výkladu, nakolik lze ovšem hájit tezi, že třetí stupeň smyslového vnímání není fakultativní a tvoří nutnou a nedělitelnou složku každého vnímání.³⁹⁸ Od věcí nepřichází do mozku přísně vzato žádné ideje,³⁹⁹ nýbrž tvary, pohyby či představy – idea je ostatně u Descarta mentální kategorií a z materiálního hlediska se nejedná o nic jiného než o *úkon chápavosti*.⁴⁰⁰ Zopakujme ještě jednou: podněty vycházející z vnějšího světa se stávají něčím pro nás, zdá se, z toho důvodu, že mysl kontemplanuje tvary či obrazy na straně mozku a při této kontemplanaci aplikuje své vrozené formy, čímž je přivádí do

³⁹⁵ Srv. I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout – J. Navrátil, Praha 1992, § 30.

³⁹⁶ Při formulování této interpretace se v několika bodech opírám o výše citovaný text A. Nelsona *Cartesian Innateness*, str. 323nn.

³⁹⁷ Upozorněme kvůli zřetelnosti na souvislost se slovesem „soudit“.

³⁹⁸ Podobně Hill ve své kritice Cottinghama v textu *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“ („cogitare“)?*, str. 64, pozn. č. 21. Hill nicméně věc řeší spíše tak, že akt souzení klade již do druhého stupně vnímání. Srv. J. Hill, *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, str. 96, pozn. č. 34. Problémem by mohlo být tvrdit, že druhý stupeň vnímání je u Descarta zcela samostatným a plnohodnotným vědomým mentálním aktem prostým intelektivního obsahu a veškerého souzení. Tímto směrem se zřejmě vydává T. Marvan, *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta*, in: in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *op. cit.*, str. 70–83, zde str. 75.

³⁹⁹ Dle mého soudu není třeba se v tomto případě přít o termíny a o Descartovo užití slov na některých místech jeho díla. Vhodným místem pro problém ideje a tvaru je např. M/66, pozn. č. 60, kde se Descartes jakoby opravuje a ukazuje, že slovo „idea“ není v daném kontextu úplně patřičné: „Když jsou vnější předměty činné vzhledem k mým smyslům a malují do nich svou ideu či spíše tvar...“. Srv. také M/138.

⁴⁰⁰ Srv. M/16. Komplikované otázky Descartova pojetí ideje a všem nuancím tohoto pojmu podobně jako rozlišení mezi materiální, formální a předmětnou stránkou ideje se zde není možné podrobně věnovat. Srv. k tomu kromě relevantních míst v korpusu Descartova díla alespoň L. Alanen, *op. cit.*, str. 112nn.; D. Boyle, *op. cit.*, passim; A. Kenny, *op. cit.*, str. 96nn.; S. Nadler, *op. cit.*, passim.

vědomí, činí z nich něco, co patří k mysli. Veškeré naše ideje jsou proto již zintelektualizované a z toho důvodu také nám srozumitelné.

Uvedené poznámky nás vedou k závěru, že bazální vrozené ideje jako třeba idea věci jsou v jakémkoli vědomí něčeho vždy již spolupřítomny, avšak nikoli jasně a zřetelně, nýbrž zmateně a smíšeně (není tomu tak, že pojem věci získáváme abstrakcí ze zakoušených věcí, je tomu naopak tak, že již přítomný pojem věci nám umožňuje chápat něco proti nám vystupujícího jako věc – podobně jako tomu bylo výše v příkladu s trojúhelníkem). Původně dokonce snad tak smíšeně, že si jich jsme vědomi jen ve velmi slabém stupni. To by zodpovídalo otázku, jak si může být mysl něčeho vždy již v určité míře vědoma (připomeňme zde možnost použití konceptů periferie a ohniska vědomí) a jak přesto v sobě toto něco teprve musí pomocí metody odhalovat, takže se v tomto postupu učí něco, co „vždy již měla a znala“. Společně s Heideggerem můžeme říci, že tu dochází k „...Zum-Kenntniss-nehmen dessen, was wir schon haben.“⁴⁰¹ Cíl nalézt ve veškerém vnímání spoluobsažené vrozené ideje bychom pak mohli přiléhavě označit jako horizont projektu archeologie mysli. Viditelná je tato procedura v pasáži s voskem, na níž můžeme pozorovat, jak si mysl „začíná uvědomovat skryté intelektuální soudy, které jeho smyslové vnímání obsahuje“,⁴⁰² avšak o podobnou souvislost se zřejmě *mutatis mutandis* jedná i v případě jiných než smyslových obsahů, jako když extrahujeme obsahy latentně přítomné v cogito a přivádíme je na světlo. Účelem a smyslem tematizované konfuze idejí je přitom podle Descarta zachování života a sledování toho, co je pro nás prospěšné a co slouží uchování člověka jako celku složeného z těla a duše.⁴⁰³

Implicitní znalost tematizovanou v předchozím úseku práce si pak můžeme dále přiblížit tím způsobem, že mysl vždy již zná základní koncepty jako jsou existence, věc a další, avšak to neznamena, že jsou jí tyto poznatky aktuálně a zřetelně nebo explicitně k dispozici. Získává je až na základě absolvování procedury metodické pochybnosti, reflexe a úsudků, které se o tento postup opírají (nástroje archeologie mysli). Tak např. vrozená idea Boha závisí v řádu geneze našich explicitních poznatků na seberefexi mysli jakožto konečné a nedokonalé myslící existence, avšak současně je i před jakoukoli reflexí podle Descarta nutně spoluvnímána při chápání nás samých jako konečné mysli, neboť pouze na pozadí Boží nekonečnosti a dokonalosti můžeme pro nás samé vystupovat jako toužící, chtějící atd. subjekty. Tato teorie vrozenosti přitom není ani dnes zcela prosta přesvědčivosti, jak se

⁴⁰¹ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, str. 104.

⁴⁰² J. Hill, *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, str. 88.

⁴⁰³ Srv. M/74.

ukazuje kromě jiného na specifické povaze pojmu Já, podle Descarta vrozeného, jehož zvláštní sémantika dle soudu některých autorů ukazuje, že se mu nelze naučit pouze pomocí zkušenosti, ostenze, deskripce apod., a musí proto být v nějakém smyslu vrozen.⁴⁰⁴ Tato implicitní znalost nicméně podle Descarta není nutná pouze pro pochopení cogito, ale je také podmínkou veškerého poznávání předmětů smyslového vnímání, jak ukazuje již několikrát zmíněný příklad s voskem, neboť pouze díky intelektuální dimenzi mysli a konceptům nemajícím původ ve smyslové zkušenosti můžeme kus vosku chápat jako jeden předmět navzdory všem nevyčerpatelným obměnám, jež mohou smysly registrovat. Proto je vlastně na pozadí vnímání předmětů nutně spoluvnímaná také idea nekonečnosti.⁴⁰⁵ Ještě patrnější je to v případě naší vlastní tělesnosti, kterou můžeme chápat pouze na základě jednoty mysli a aktů souzení stále jako jedno a totéž tělo navzdory všem proměnám ve tvaru a složení, jimiž prošlo od dětství až do současnosti.⁴⁰⁶ To vše není založeno v pouhém smyslovém postřehování, ale naopak v aktech souzení. Soudíme, že vosk je stále jedním a tímtéž voskem a že mé tělo je stále jedním a tímtéž tělem.⁴⁰⁷ Uvedená poznámka k jednotě těla se ukazuje jako nikoli irelevantní také vzhledem k Hobbesově námitce a vzhledem k Humovu pohledu na povahu Já, neboť zde vidíme důvod, proč je problematické chtít zakládat identitu vědomí (u Huma problematizovanou) na identitě tělesného substrátu mysli. Hume ovšem samozřejmě, jsa vzhledem ke svým epistemickým východiskům konsistentní, nic takového nečiní.⁴⁰⁸

Vrozené ideje zde tedy nejsou něčím, co stojí „vedle“ výkonů myšlení nebo „za“ nimi, nýbrž něčím, co je „ve“ výkonech myšlení a na straně myšlených předmětů vždy spoluvnímaná, a tudíž také vědomo, jakkoli nejasně a periferně. Nejsou tedy uloženy v mysli od narození jako ve skladu, aniž by je mysl aktivně používala ve svém rozumění světu. Jsou v tomto rozumění naopak vždy již zahrnuty, a to nám do určité míry dovoluje uvést tento výklad v soulad s důležitou pasáží z *Poznámek*, podle níž Descartes nikdy „nenapsal ani nesoudil, že by mysl potřebovala vrozené ideje, jež by byly něčím různým od její schopnosti myslet...“⁴⁰⁹, a snad vystihnout to, co měl Descartes v daném místě na mysli. Právě prostoupení veškerých idejí či

⁴⁰⁴ Srv. k tomu A. Nelson, *op. cit.*, str. 331nn.

⁴⁰⁵ Srv. J. Hill, *Descartes and the Doubting Mind*, str. 70 a 86.

⁴⁰⁶ Srv. U. Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press 2011, str. 40.

⁴⁰⁷ To opět alespoň přibližně naznačuje to, jak činí nesmyslové elementy obsažené původně v mysli (podobně jako její aktivní výkony) možným samo smyslové vnímání a poznávání (a ne naopak).

⁴⁰⁸ Srv. k tomuto tématu např. V. Chappell, *Descartes on Substance*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *op. cit.*, str. 251–270, zde str. 258n.

⁴⁰⁹ M/482.

obsahů myšlení těmito idejemi stejně jako intelektivní aktivitou chápavosti je pak zřejmě jedním z rozhodujících důvodů pro to, proč jsou všechny ideje označeny jako vrozené.

Zmíněná ubikvita intelektivní činnosti myslí ve vědomí nám pak nabízí odpověď také na otázku širokého a úzkého čtení „myslím“ v „myslím, tedy jsem“. Pokud je každé myšlení, byť by šlo o smyslové vnímání nebo představování, myšlením na základě intelektivní činnosti myslí (samozřejmě zde nemluvíme o vnímání jako o pouze fyzické události), a to znamená na základě myšlení v (nejen) pro nás běžném slova smyslu,⁴¹⁰ pak může stát na místě „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ jakýkoli mentální stav, neboť každý mentální stav je mentálním stavem díky své prostoupenosti intelektivní aktivitou,⁴¹¹ jež není ničím jiným než tou činností, která je nepopíratelně při díle při výkonu samotného pochybování a která z toho důvodu tváří v tvář pochybování podle Descarta vždy ob stojí.⁴¹² Proto také splňuje Descartův nárok na metafyzickou jistotu, jenž je zdůrazněn na str. 294 a 367 *Meditací*. Ostatně také v *Principech* se zdá být zde předložená interpretace potvrzena definicí modů myšlení, v níž je poznání nebo vnímání (*perceptio*), které zahrnuje smyslové vnímání, představování a čisté chápání a které je odstíněno od volby (*volitio*), ztotožněno s chápavostí (*perceptio, sive operatio intellectus*).⁴¹³ Intelektivní činnost je tak přítomna, jak můžeme usoudit na závěr při celkovém uvážení interpretace podané v této kapitole, ve veškerém poznávání či vnímání, avšak pouze za určité podmínky se jedná o čistou chápavost, totiž když se mysl obrací k sobě samé.

⁴¹⁰ V tomto bodě se tedy, jak je patrné, přikláním k Hillovu výkladu, podle něhož jsou pro Descarta všechny „vědomé stavy mody myšlení; ale pouze proto...že tyto stavy v sobě nutně zahrnují intelektuální aktivitu.“ J. Hill, *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, str. 84.

⁴¹¹ Srv. také dopis Morovi z 5. února 1649 (AT V 277) a podnětný výklad tohoto místa u Marvana, *op. cit.*, str. 73. Volní stránku myšlení zde ponechávám kvůli jednoduchosti stranou.

⁴¹² Srv. HP/866, 868n. a 871. Srv. dále J. Cottingham, *Descartes on Thought*, str. 99.

⁴¹³ Srv. P/38n. Chtění je vždy vázáno na vnímání (M/508) a platí to zřejmě i *vice versa*, nakolik je zdržení se soudu projevem vůle. Srv. také dopis Regiovi z května 1641 (AT III 372).

6. Vědomí myšlení

6.1. Descartova stanoviska k myšlení a vědomí

Poukázali jsme na skutečnost, která je tak známa, že poukazovat na ni v podstatě znamená uvádět truismus, totiž na skutečnost, že Descartův první princip je vyjádřen větou „(Já) myslím, tedy (Já) jsem“ a že naše první nalezená jistota tak má podobu *sebejistoty* myšlení. Jak si však jsme podle Descarta *vědomí sebe a našeho myšlení* a jak objasňuje strukturu *sebevědomí*? Těmto nepochybně relevantním otázkám se budeme v této závěrečné části práce věnovat, avšak je třeba upozornit na okolnost, že platnost Descartova hlavního argumentu nebude případnými ne zcela přesvědčivými nebo spíše ne zcela zřetelnými Descartovými odpověďmi nutně podvrácena,⁴¹⁴ jakkoli ho mohou činit nejasným a mohou podněcovat k formulování protinámitek vůči cogito. Lze smysluplně říci, že si můžeme být jisti tím, že myslíme, aniž bychom museli zcela jasně a jednoznačně vědět, jak jsme si vědomi toho, že myslíme.⁴¹⁵ Nutno také předběžně poznamenat, že se tyto problémy u Descarta zřejmě nikdy nestaly, jak alespoň soudí řada kompetentních autorů, tématem, jemuž by věnoval svou plnou pozornost.⁴¹⁶

V prvním kroku se zaměříme na některé z textových pasáží u Descarta, jež se vědomí našich myšlenek týkají. Závěrem kapitoly si pak představíme některé přístupy k výkladu vědomí myšlení, jež by mohly přispět k plastičtějšímu pochopení vědomí myšlení u Descarta samotného. Přesněji řečeno: ukážou nám, jakým problémům by Descartes čelil, pokud by zastával stanovisko více nebo méně příbuzné některému z prezentovaných přístupů. Půjde nám v zásadě o tři koncepce, totiž o (a) teorii prereflexivní sebeobeznámenosti (Fichte, Sartre, heidelbergská škola), (b) teorii imanentní reflexivity vědomí (Brentano, Frankfurt), (c) teorii reflexe, konkrétně v podobě tzv. „higher order theory of consciousness“ (dále jen HOT – ta je hájena v současné analytické tradici např. Carruthersem nebo Rosenthalem).

⁴¹⁴ A to např. z toho důvodu, že pokud Descartes předkládá neplausibilní vysvětlení sebevědomí, můžeme se pokusit dosadit na jeho místo jiné.

⁴¹⁵ Podobně jako mohu být schopen spontánně sčítat (použijeme-li pro naše účely Sartrův příklad), aniž bych musel umět vysvětlit, jak jsem přitom postupoval a aniž bych znal principy matematiky. Srv. J.-P. Sartre, *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 19.

⁴¹⁶ Srv. U. Thiel, *The Early Modern Subject*, str. 17n. Podobného názoru jsou kromě řady dalších také Manfred Frank a Dieter Henrich. Srv. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: D. Henrich – H. Wagner (vyd.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt a. M. 1966, str. 188–232. Jeho část byla přeložena do češtiny: D. Henrich, *Fichtův původní náhled*, in: J. Chotaš – J. Karásek (vyd.), *Fichtova teorie subjektivity*, přel. J. Karásek, Praha 2007, str. 11–27.

Co tedy ke vztahu vědomí a myšlení říká Descartes sám a jakou koncepci se nám zdá předkládat? Začneme tím, že Descartes ve dvou definicích myšlení uvádí, že jsme si našich myšlenek bezprostředně vědomi:

„I. Pod jméno *myšlenka* zahrnuji vše to, co v nás je tak, že jsme si toho bezprostředně vědomi. Tak jsou myšlenkami všechny úkony vůle, chápavosti, představivosti i smyslů. Doplnil jsem *bezprostředně*, abych vyloučil to, co z těchto úkonů vyplývá...(např. dobrovolný pohyb má sice myšlenku jako princip, sám však myšlenkou není). II. Jménem *idea* chápu tu formu jakékoli myšlenky, jejímž bezprostředním vnímáním jsem si právě téže myšlenky vědom.“⁴¹⁷

„Jménem ‚myšlení‘ chápu vše to, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi.“⁴¹⁸

Tím ovšem může mít Descartes na mysli tu okolnost, že si myšlenky v čase t_1 nejsme vědomi dodatečně a skrze jiný myšlenkový akt v čase t_2 , ale naopak skrze myšlenkový akt vykonaný v tomtéž čase, jelikož mysl je schopna myslet dvě a více myšlenek současně, jak jsme viděli výše. Tímto směrem ostatně zřejmě jde – alespoň na první pohled – Descartova odpověď Burmanovi v místě M/212, pozn. č. 250. Descartes se dále zdá v citovaných pasážích zavazovat k tezi, že pro každou myšlenku platí, že je myšlenkou vědomou, takže by podle jeho soudu neexistovaly žádné nevědomé myšlenky a myšlení a vědomí by tedy byly koextenzivní.⁴¹⁹ Bezprostřednost zmíněná v citátu z *Meditací* může takřka automaticky svádět právě k tomuto soudu. Uvidíme sice, že takovou interpretaci lze v určité podobě držet (nápomocná je v tomto ohledu dle mého soudu teze o periférii vědomí, kterou zmíníme v úplném závěru kapitoly), avšak Descartes zde o bezprostřednosti možná hovoří prostě z důvodu odlišení myšlenek jakožto příčin od účinků, k nimž vedou.⁴²⁰ Bezprostřednost sama o sobě může připouštět různé interpretace struktur sebevědomí a rozhodně není bez dalšího

⁴¹⁷ M/138.

⁴¹⁸ P/17. K tématu srv. rovněž M/48.

⁴¹⁹ Jedna věc je říci, že je si mysl vždy vědoma nějaké myšlenky čili že v každém libovolném časovém okamžiku své existence myslí, jak Descartes naznačuje v místě M/29, kde říká: „...je snad možné, že jakmile bych naprosto přestal myslet, zmizel bych...“ Tuto tezi Descartes skutečně zastává, jak lze vidět v tomto vyjádření: „...mysl nemůže být nikdy bez myšlenky.“ M/213, pozn. č. 252. Druhou věcí je ale tvrdit, že si je mysl vědoma všech myšlenek, které v ní jsou. Jakkoli citované pasáže ke druhé tezi snadno interprety vedou, není zde dosud zcela jisté, že by jí Descartes přitakal.

⁴²⁰ „Doplnil jsem *bezprostředně*, abych vyloučil to, co z těchto úkonů vyplývá...(např. dobrovolný pohyb má sice myšlenku jako princip, sám však myšlenkou není).“ M/138.

poukazem např. k Fichtovu stanovisku intelektuálního názoru.⁴²¹ V Descartově případě je třeba zachovat v těchto otázkách ostražitost, jak ukazuje tato pasáž ze Čtvrtých námitek:

„Zdalo se mi však samo o sobě známé, že v *mysli*, *nakolik je věcí myslící*, *nemůže být nic*, čeho by si nebyla vědoma, protože chápeme, že když se na ni díváme takto, není v ní nic, co by nebylo myšlenkou či něčím na myšlence závislým; jinak by to totiž k *mysli*, *nakolik je věcí myslící*, *nenáleželo*. Také v nás *nemůže být žádná myšlenka*, jíž bychom si nebyli vědomi právě v tom okamžiku, kdy je v nás. Proto nepochybuji, že *mysl*, hned jak je rozptýlena v těle nemluvněte, počíná *myslet a být si zároveň vědoma svého myšlení*, byť si na tu věc později nevzpomíná, protože *vzhledy těchto myšlenek v paměti neutkvívají*. Ale je třeba poznamenat, že *aktů neboli úkonů naší mysli jsme si vždy vědomi aktuálně, schopností neboli potencií ne vždy, leda potenciálně*: totiž tak, že když se *chystáme užít nějakou schopnost*, jsme si jí *hned aktuálně vědomi*, je-li v *mysli*; a tudíž když si ji nedokážeme uvědomit, můžeme popřít, že je v *mysli*.“⁴²²

Právě citovaný pasus nám podává vodítka pro zpřesnění našeho chápání Descartovy pozice. Zdá se, že *mysl si je podle Descartova názoru skutečně vědoma všech aktů a úkonů aktuálně* (otázkou je, co tato aktuálnost přesně znamená), avšak v závěru pasáže se ukazuje, že *vlastních schopností si nemusí být vědoma tímto způsobem, ale pouze potenciálně*, což znamená, že si jich je *aktuálně vědoma až tehdy, když jsou tyto schopnosti skutečně při díle*. Parafrázovaná teze jednak představuje první omezení tvrzení, že *mysl je si všeho toho, co se v ní nachází, aktuálně vědoma*, jednak se ukazuje být zajímavou také prismaticem výše předložené interpretace vrozenosti idejí.

Druhou věcí, které se Descartes v citovaném úseku zběžně dotýká, je ta skutečně důležitá okolnost, že naše *mysl je vtělenou myslí*. Člověk je, jak víme, složeninou, v níž jsou *mysl a tělo jaksi propleteny*. Pro výklad vědomí myšlení rozhodně není tento fakt bez významu. Lze se totiž domnívat, že by si *mysl braná precizně, tzn. mimo kontext své vtělenosti*,⁴²³ mohla být *aktuálně a zcela explicitně vědoma všeho, co se v ní nachází*, že však *mysl vtělená si snad*

⁴²¹ Myšlenky, pocity a mentální stavy jsou obecně vzato nepochybně bezprostřední přinejmenším v tom smyslu, že není třeba úsudku, rozvahy apod. k tomu, abychom je měli. Uveďme příklad: nemyslíme si nejprve „panečku, ten pes mě kousl do nohy, takže musím cítit pořádnou bolest v noze“, abychom následkem toho zprostředkovaně skrze tuto myšlenku *cítili* bolest. Soudy, o nichž jsme v souvislosti se smyslovým vnímáním hovořili u Descarta, nejsou této povahy a jsou vykonávány bezprostředně.

⁴²² M/212n.

⁴²³ Připomeňme si zde důležitou pasáž z citovaného textu: „v *mysli*, *nakolik je věcí myslící*, *nemůže být nic*, čeho by si nebyla vědoma“.

může být vědoma všeho, co se v ní nachází, avšak rozhodně ne výslovně, zcela aktuálně a explicitně. Všimněme si, že Descartes dvakrát používá omezení a hovoří o „mysli, *nakolik* je věcí myslící“ a že není bez dalšího zřejmé, zda totéž platí také o mysli „rozptýlené v telé“. ⁴²⁴ Pro interpretaci povahy vědomí vtělené mysli se může jako skutečně produktivní ukázat několikrát již zmíněné rozlišení mezi ohniskem a periferií vědomí, na něž se níže ještě zaměříme. Tato distinkce – kterou ovšem Descartes explicitně neprovádí a je do jeho filosofie vnesena zde předloženou interpretací – umožňuje držet koextenzitivitu vědomí a myšlení, aniž by nás nebo Descarta zavazovala k značně neplausibilní a s řadou míst v Descartově díle neslučitelnou představou transparence mysli, *nakolik* transparentí myslíme to, že jsou nám v empirické introspekci nebo v rámci fenomenálního vědomí všechny naše myšlenky neproblematicky přístupny. Taková představa by byla obecně vzato samozřejmě mylná, neboť introspekce není ani snadná – žádá si cvik a dovednost – ani neomylná a plně spolehlivá. Teorie bezprostřední sebeobeznámenosti, se kterou se níže blíže seznámíme, nic takového netvrdí a tvrdit nemusí a je v principu otevřena plausibilní myšlence, že naše přesvědčení opírající o introspektivní sebezkoumání mohou být korigována prostřednictvím druhých osob atd. ⁴²⁵ Vzhledem např. k Descartově nauce o vrozenosti idejí a vzhledem k soudům obsaženým ve smyslových vjemech (viz výše), jichž si nejsme výslovně vědomi, se taková představa ukazuje jako nepřesvědčivá i tehdy, když je vztažena k samotnému Descartovi.

Všimněme si, že i mysl „v těle nemluvněte...počíná myslet a být si zároveň vědoma svého myšlení“, pouze si toho nejsme vědomi později, když jsme dospěli, což je dáno do souvislosti s pamětí. To ale nemusí znamenat, že si je dítě explicitně vědomo svých myšlenek způsobem, jenž je srovnatelný s možnostmi vědomí dospělého člověka. Naopak je velmi pravděpodobné, že si je svých myšlenek vědomo velmi zmateně a temně, což můžeme dát do souvislosti s chudou, neprojasněnou a málo osvojenou konceptuální výbavou dítěte, která nepochybně ve zřetelném vnímání věcí a stavů hraje zásadní úlohu. ⁴²⁶ Ostatně pojmová vybavenost a

⁴²⁴ Srv. také M/96.

⁴²⁵ „The claim concerning immediacy is a claim concerning the character of first-person *access*, and has little to do with epistemic claims concerning infallibility or incorrigibility. Thus, in cases of careless self-description, for instance, first-person beliefs can certainly be corrected by others or be overridden by external evidence.“ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 13. Dále srv. Tamt., str. 22n.

⁴²⁶ Abychom si byli našich stavů vědomi, musíme být schopni stavy rozlišovat. Naprostý stavový pelmel by zřejmě žádné vědomí ve smyslu toho vědomí, jež máme vysvětlit, negeneroval (řečeno s Kantem: jednalo by se o „slepé“, zcela chaotické vědomí). To lze artikulovat pomocí kategorií smíšenosti a zřetelnosti: vědomí předmětu *p* předpokládá alespoň minimální míru zřetelnosti jeho postřehování, což jistě připouští velkou smíšenost, ale ne naprostou. Vědomí nějakého *p* musí být vědomím něčeho určitého, a to znamená odlišeného od něčeho dalšího, čím toto *p* není – v souladu se

osvojení konceptů jistě nejsou bez souvislosti s pamětí, jež ve schopnosti zřetelného uvědomování si myšlenek také sehrává nikoli zanedbatelnou roli v úloze upomínající na koncepci retence, totiž v té podobě, že schopnost podržet myšlenky a počítky v takto chápané paměti nám umožňuje si tyto počítky vůbec zřetelně uvědomovat (případně myšlenky srovnávat, organizovat a dávat do komplexních souvislostí), v čemž má svůj význam mimo jiné naše praxe ve smyslu zkušenosti a již uvedená znalost potřebného pojmového instrumentária, jak to lze ilustrovat na příkladu someliéra. Držme se tohoto příkladu: mohli bychom totiž předložit tezi, že v mysli laika jsou v nějakém smyslu přítomny tytéž počítky jako v mysli someliéra, avšak pouze druhý z nich je schopen si je díky relevantním pojmům, zkušenosti a jejich souvislosti s pamětí zřetelně a rozlišeně uvědomit. Nebo je snad plausibilnější říci, že si těch počítků, které má someliér jasně k dispozici, vůbec nejsme coby laikové vědomi, resp. že vůbec nejsou v naší mysli obsaženy?⁴²⁷ Spíše se zdá, že si jich vědomi jsme, avšak pouze konfuzně a velmi nejasně. Zdá se dokonce, že celá řada našich myšlenek je i v dospělosti vědoma tímto způsobem a že jen část z nich si uvědomujeme zřetelně a výslovně. Uveďme zde ostatně vlastní Descartovo přesvědčení vyjádřené v dopisu Gibieufovi z 19. ledna 1642, podle něhož máme tisíce myšlenek nejen během spánku, ale i v průběhu jedné jediné hodiny, jakkoli třeba nezanechávají stopu v paměti a pravděpodobně ani nejsou zřetelně přivedeny k vědomí.⁴²⁸

Vraťme se ale zpět k tématu reflexe a sebevědomí. Strukturu vědomí našich myšlenek se nám Descartes zdá přibližovat v rozhovoru s Burmanem:

„Být vědomý sice je myslet a reflektovat na své myšlení, ale není pravda, že to není možné při setrvání předchozí myšlenky, protože, jak vidíme, duše dokáže zároveň

zásadou *omnis determinatio negatio est*. Řečeno jinak: musí docházet k diskriminaci p od q čili od $\neg p$. V tom pak zřejmě hrají roli právě koncepty a náš pojmový aparát.

⁴²⁷ Do kontextu této diskuse patří otázka, zda jsme si vědomi dílčích představ v komplexní představě – např. zrněk písku v hromadě písku, jednotlivých sněhových vloček, když sněží, částí domu, když pozorujeme dům z dálky apod. V této souvislosti jsou samozřejmě relevantní Leibnizovy úvahy. Srv. ale také I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 261, včetně pozn. č. 242 (B 414n.). K tématu jasnosti a zřetelnosti v kantovském kontextu, jenž může být osvětlující i pro karteziánské úvahy, srv. např. D. H. Heidemann, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, Berlin 1998, str. 120, pozn. č. 52. Velmi extenzivně a s přihlédnutím ke Kantovým „logikám“ se této otázce věnuje také S. Grüne, *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt a. M., 2009. Srv. dále I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in: AA, IX, str. 33n.; Týž, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: AA, VII, 137n.

⁴²⁸ Srv. AT III 479.

myslet více, vytrvat ve své myšlence a, kdykoli se jí zachce, reflektovat své myšlenky – a tak si je vědoma svého myšlení.⁴²⁹

Descartes Burmanovi na tomto místě vysvětluje, jak můžeme soudit podle obsahu Burmanovy otázky, že protože může být v mysli více myšlenek současně a protože mysl dokáže „vytrvat ve své myšlence“, nezachycuje mysl problematičtým způsobem pouze to, co myslela, ale právě to, co v daném okamžiku myslí. Tato pasáž vedla řadu autorů k předložení teze, že Descartes zastává určitou podobu reflexivní teorie vědomí a že zde popisuje obecně platnou strukturu vědomí našeho myšlení. Je nicméně třeba si povšimnout slov „kdykoli se jí zachce“, jež poukazují k tomu, že zde Descartes míní reflexi nikoli jako vnitřní rys myšlení, nýbrž jako deliberativní úkon čili jako reflexi v běžném slova smyslu atentivního zaměření se na vlastní myšlenky a jejich inspekci. Tím ještě nemá být řečeno, že Descartes reflexivní teorii sebevědomí v nějaké podobě nezastává. Jde nyní pouze o to, že uvedená a ve výkladech často zmiňovaná pasáž je jako opora takové interpretace problematičtá.

Nutno zde dále poznamenat, že tato pozice, totiž reflexivní teorie sebevědomí, může být v některých svých podobách kritickou námitkou problematizována (viz níže). Je přitom pozoruhodné, že již otázky některých Descartových současníků jdou přibližně tímto směrem nebo se ho přinejmenším zdají naznačovat. Pokud platí, že jsme si myšlení vědomi tím způsobem, že je toto myšlení reflektováno, musí se klást otázka: „není reflexe sama aktem myšlení?“⁴³⁰ a to i za předpokladu, že mysl může mít dvě a více myšlenek současně. Máme-li si totiž být tohoto aktu myšlení myšlení vědomi, musíme předpokládat další akt myšlení, a tak dále až do nekonečna. Zdá se, že se tímto směrem ve svých námitkách ubírá Hobbes, když Descartovi namítá:

„Nelze však vyvodit, že myslím pomocí jiné myšlenky: byť někdo může myslet, že myslel (a tato myšlenka není nic jiného než vzpomínka), přesto je naprosto nemožné, aby myslel, že myslí, a věděl, že ví. Bylo by to totiž nekonečné tázání: odkud víš, že víš, že víš, že víš?“⁴³¹

⁴²⁹ M/213, pozn. č. 250.

⁴³⁰ Ostatně již Burmanova otázka se zdá jít přibližně tímto směrem, jakkoli v závěru vyznívá jinak (M/212, pozn. č. 250).

⁴³¹ Srv. M/149n. Není však zcela zřejmé, zda je neproblematické vykládat způsobem, jenž se nám při prvním čtení nabízí – totiž tak, že jde o námitku z nekonečné iterace, jak ji známe z kontextu problému explikace sebevědomí od Fichta, Sartra či Henricha – diskuse týkající se myšlení našeho myšlení (např. v místě M/321 a 329), jak to činí řada autorů, např. P. Glombíček, *Ke vztahu vědomí a myšlení u Descarta*, str. 44. Podobně také T. Marvan, *op. cit.*, str. 79, pozn. č. 22. Dost možná jde většinou spíše o problém našeho chápání pojmu myšlení, tzn. o to, jak můžeme vědět, co je myšlení. Dokonce i

Hobbes sice tuto námitku používá k tomu, aby prohlásil za subjekt myšlení tělesnou substanci (a také Descartova reakce prozrazuje toto rozumění),⁴³² avšak přesto poukazuje k našemu problému, na který se ale Descartes nezdá poskytovat žádnou pro nás dostatečně zřetelnou odpověď. Obtíž tkvící v iteraci myšlenkových aktů ve vysvětlení vědomí našeho myšlení buďto Descartovi na mysl nepřipadla, nebo si nemyslel, že se jedná o zásadní nesnáz a otázku sebevědomí považoval za neproblematickou. Zmíněné obtíži samotné se nicméně budeme podrobně věnovat až v další části kapitoly v rámci tematizace tří výše uvedených přístupů k problematice vědomí myšlení.

Při celkovém pohledu se však nezdá, že by Thiel (kromě dalších) Descartovi příliš křivdil, když píše:

„Descartes does not present any detailed account of precisely what kind of self-relation the ‘knowledge’ of one’s own thinking (and of one’s own self as subject of these thoughts) is supposed to be, nor how it may be related to other forms of relating to the self.“⁴³³

Mohli bychom samozřejmě podrobněji rozebrat ještě další pasáže týkající se našeho tématu, konkrétně odpověď Hyperaspistovi (M/502n.) nebo dva dopisy Arnauldovi z 4. června a 29. července 1648 (M/518 a 523–525), avšak možná bude přínosnější si představit různé citelně odlišné interpretace u autorů, kteří se o nejen o tato místa opírají. Kromě dalšího nám to naznačí určitou nezřetelnost na straně Descartova textu.

Alanen a Aquila se domnívají zahlížet v Descartově koncepci tezi o imanentní reflexivitě,⁴³⁴ kterou známe např. od Brentana,⁴³⁵ podle níž tvoří každý mentální akt reálně jeden celek, na němž můžeme pojmově rozlišit dva směry intence. Jeden se zaměřuje k vědomému předmětu a druhý k aktu samotnému.⁴³⁶ Reflexivita je zde tedy vnitřní vlastností mentálního stavu a činí

v případě právě citované Hobbesovy námitky vzápětí uvidíme, že naše intuitivní čtení nemusí jít správným směrem.

⁴³² Když prohlašuje za samozřejmé, že jedna myšlenka nemůže být subjektem druhé, míní tím tezi, že akcident nemůže inherovat v akcidentu. Srv. M/151.

⁴³³ U. Thiel, *The Early Modern Subject*, str. 17. Srv. dále Tamt., str. 45–49.

⁴³⁴ Srv. L. Alanen, *op. cit.*, str. 100; R. E. Aquila, *The Cartesian and a Certain ‘Poetic’ Notion of Consciousness*, in: *Journal of the History of Ideas*, 49, 4, 1988, str. 543–562.

⁴³⁵ Srv. k tomu G. Janzen, *op. cit.*, str. 105n.

⁴³⁶ Descartova pozice by tak byla podobné té, kterou popisuje Frankfurt: „It appears, then, that being conscious is identical with being self-conscious. Consciousness is selfconsciousness. The claim that waking consciousness is self-consciousness does not mean that consciousness is invariably dual in the sense that every instance of it involves both a primary awareness and another instance of consciousness which is somehow distinct and separable from the first and which has the first as its object. That would threaten an intolerably infinite proliferation of instances of consciousness. Rather,

tento stav z jeho definice stavem vědomým. Tím ovšem nemá být řečeno, že mentální akt je explicitním předmětem sebe sama, ale spíše to, že je ve vědomí předmětu vždy nějak spoluminěn, a tak je i neproblematicky přístupný deliberativní reflexi.

Jinou interpretaci navrhují při inspiraci HOT kromě dalších Tomáš Marvan nebo Udo Thiel.⁴³⁷ V této linii výkladu by mělo platit, že mentální akt je vědomým aktem na základě toho, že k němu přistupuje od něj numericky odlišný mentální akt, pro který se stává první mentální akt předmětem. Všimněme si, že reflexivní akt je zde něčím, co je vůči mentálnímu aktu či stavu, resp. vůči myšlení vnější, takže není nutné, aby jím byl mentální akt doprovázen. To sice může v očích některých autorů ladit se slovy „kdykoli se jí zachce“ z rozhovoru s Burmanem (M/212, pozn. 250), avšak je to v citelném rozporu s definicí myšlení podanou v *Principiach* a v Odpovědích na Druhé námitky. Není však přípustné odmítnout tento výklad pouze z toho důvodu, že podle klasické námitky vede k nekonečné iteraci myšlenkových aktů. Jednak není zcela jisté, zda Descartova vyjádření jednoznačně prokazují, že si byl právě tohoto problému dostatečně zřetelně vědom, jakkoli si to řada interpretů myslí, jednak nejde s reflexivní teorií sebevědomí ve smyslu HOT učinit takto krátký proces, jak uvidíme v diskusi níže.⁴³⁸ Ostatně fakt, že nám nějaká koncepce může připadat neplausibilní, ještě nikterak neznamená, že ji ten který autor nemohl zastávat.⁴³⁹

Otázkou je, zda bychom mohli ve vztahu k Descartovi obhájit ještě jinou, třetí variantu, podle níž je sebevědomí (či spíše sebeobeznámenost) vnitřní součástí předmětného vědomí, avšak nemá povahu reflexe, resp. není charakterizováno intencionalitou. Sebeobeznámenost je zde význačná tím, že na rozdíl od předmětného vědomí nemá strukturu vztahu subjektu k objektu, nýbrž jejich (na)prosté identity. Na mysli mám takovou koncepci sebevědomí, s níž se

the selfconsciousness in question is a sort of immanent reflexivity by virtue of which every instance of being conscious grasps not only that of which it is an awareness but also the awareness of it. It is like a source of light which, in addition to illuminating whatever other things fall within its scope, renders itself visible as well.“ H. G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press 1988, str. 162.

⁴³⁷ Srv. T. Marvan, *op. cit.*, str. 78, pozn. č. 21; U. Thiel, *Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 2, 2, 1994, str. 75–115.

⁴³⁸ S tímto poukazem na nekonečný regres se zdají být spokojeni, a to je podle našeho soudu nedostatečné, Glombíček a Hill v člancích obsažených ve sborníku *Scientia et conscientia* (např. Hill na straně 97n. tohoto sborníku).

⁴³⁹ Descartes by zastával nehájitelné stanovisko, pokud by chtěl udržet dvě teze současně: (1) všeho myšlení jsme si vědomi (přesněji: vědomí a myšlení jsou plně koextenzivní), (2) vědomí myšlení vzniká tak, že jsme si myšlenky vědomi prostřednictvím druhé myšlenky, která je od myšlenky první numericky odlišná. K tomu viz níže.

můžeme setkat u Fichta, Sartra nebo autorů tzv. „heidelbergské školy“.⁴⁴⁰ Přinejmenším někteří autoři považují tento koncept v rámci svého zaobírání se Descartem za cestu, jak učinit vysvětlení vědomí myšlení nejen vzhledem ke cogito přesvědčivým.⁴⁴¹

Podnětnou a poměrně podrobnou studii k našemu tématu nedávno předložil Lähteenmäki.⁴⁴² Ten klade důraz na okolnost, na kterou upozorňuje již Alanen,⁴⁴³ že vědomí má u Descarta několik různých podob a stupňů, což má svou zajímavost danou tím, že díky tomu lze smířit některá zdánlivě protichůdně znějící Descartova vyjádření, a tak není nutné se uchýlit k Marvanovu závěru, že Descartovo představení vědomí myšlení je dalším dokladem jeho pověsti coby „inkonzistentního autora“.⁴⁴⁴ K určitým formám vědomí má mysl přístup až později, musí se pro ně „vzdělat“ nebo k nim teprve „dospět“. Podle Lähteenmäkiho vlastně Descartes předkládá poměrně komplexní teorii vědomí myšlení a odlišuje tři podoby vědomí: (1) rudimentární přímé vědomí charakteristické pro dětskou mysl a řadu myšlenek dospělých lidí, (2) reflexivní vědomí typické pro některé myšlenky dospělých lidí, kde je reflexe automatickou, nikoli chtěnou součástí takového mentálního stavu, (3) deliberativní reflexivní vědomí, které není automatické a děje se v důsledku atentivního zaměření se na akty myšlení. Ve výše zmíněné pasáži z rozhovoru s Burmanem přitom podle Lähteenmäkiho Descartes popisuje třetí z právě uvedených podob vědomí myšlení.⁴⁴⁵ Lähteenmäki dále jasně tvrdí, že v mysli není nic, čeho by si nebyla vědoma, avšak tato koextenzitivita se týká pouze první, nejnižší a nezřetelné formy vědomí, kterého je schopna také dětská mysl a které není reflexivní v tom smyslu, že by reflexe mohla být popisem struktury tohoto vědomí. Určitým problémem, nikoli ovšem nutně Lähteenmäkiho interpretace, ale možná spíše Descartova podání, je okolnost, že nenacházíme vysvětlení toho, na základě čeho se na rudimentární

⁴⁴⁰ Srv. k tomu D. Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, in: S. Heinämaa – V. Lähteenmäki – P. Remes (vyd.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Springer 2007, str. 267–287.

⁴⁴¹ Srv. M. Sobotka, *Descartes v současném zrcadle*, in: *Reflexe*, 31, 2006, str. 130–140, zde str. 135 n. Dále srv. K. Düsing, *Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 19, 1987, str. 95–106. Tito autoři dospívají v souvislosti s Descartem k závěru, že problém vědomí našich představ lze řešit po Fichtově způsobu, tzn. pomocí konceptu intelektuálního názoru.

⁴⁴² Srv. V. Lähteenmäki, *Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes*, in: S. Heinämaa – V. Lähteenmäki – P. Remes (vyd.), *op. cit.*, str. 177–200.

⁴⁴³ Srv. L. Alanen, *op. cit.*, str. 100. Dále srv. V. Lähteenmäki, *op. cit.*, str. 187. Mimo kontext výkladu Descartova myšlení srv. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 15.

⁴⁴⁴ T. Marvan, *op. cit.*, str. 79, pozn. č. 22.

⁴⁴⁵ Srv. V. Lähteenmäki, *op. cit.*, str. 189.

rovině vědomí stávají myšlenky či mentální stavy něčím vědomým.⁴⁴⁶ Můžeme si samozřejmě domyslet prereflexivní sebeobeznámenost, avšak Descartes takovou koncepci, nakolik je mi známo, nikde nerozpracovává, ani nepředstavuje.

Ve zbytku této kapitoly se budeme věnovat, jak bylo řečeno na jejím začátku, představení tří přístupů k problematice vědomí myšlení, přičemž se zaměříme zejména na napětí mezi HOT a teorií prereflexivní sebeobeznámenosti, kde některé důležité obtíže nejlépe vychází na světlo.

6.2. Tři koncepce vědomí myšlení: prezentace a konfrontace

Pro rozvinutí našeho tématu se nejprve obrátíme k jednomu konkrétnímu a poměrně široce rozšířenému popisu struktury vědomí, kterou bychom mohli charakterizovat jako vztah subjektu k objektu, resp. *noese* k *noematu*. Pro usnadnění rozvinutí tématu si vezmeme na pomoc ještě pojem intencionality vědomí. V případě vědomí vnějších předmětů pak můžeme říci, že subjekt \neq objekt (vidění nebo myšlení růže \neq růže). Jak je tomu ovšem v případě, kdy není předmětem vědomí něco vnějšího, ale naopak my sami a naše mentální akty? Pomocí konceptů intencionality a reflexivity můžeme tyto případy vysvětlit na první pohled plausibilně tím způsobem, že intencionální paprsky vědomí, které se v případě vědomí vnějšího předmětu zaměřují k předmětu přímo (*intentio recta*), se v případě reflexe ohýbají nazpět a činí tématem Já a naše mentální akty (*intentio obliqua*).⁴⁴⁷

Společně s Fichtem však lze ukázat, že bychom se vystavili nebezpečí nekonečného regrese nebo kruhu, pokud bychom tvrdili, že právě popsáním způsobem sebevědomí *vzniká*,⁴⁴⁸ přestože tento popis není z širšího hlediska explikace sebevědomí v nepravu – k vysvětlení sebevědomí totiž celkově vzato samozřejmě nějakým způsobem patří. Jinými slovy: zdá se problematické tvrdit, že jsme si mentálních aktů vědomi skrze reflexi, nakolik reflexi rozumíme druhý mentální akt odlišný od aktu reflektovaného. Pak by totiž musela být podle předpokladu sama reflektována a tak dále *in infinitum*.⁴⁴⁹ Dále musíme poznamenat, že není

⁴⁴⁶ „What about rudimentary consciousness, typical of infant thought, which seems to be by virtue of a single perception involving no reflexivity? We seem to lack an account of how it comes about.“ V. Lähteenmäki, *op. cit.*, str. 192.

⁴⁴⁷ Srv. např. K. Gloy, *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses: Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*, in: *Fichte Studien*, 1, Amsterdam – Atlanta 1990, str. 41–72, zde str. 46.

⁴⁴⁸ Srv. J. G. Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, in: Týž, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008, str. 114n.

⁴⁴⁹ Tomuto problému jsem se alespoň částečně věnoval v článku *Fichtův koncept bezprostředního sebevědomí. Příspěvek k diskusi o sebevědomí absolutního Já v raném vědosloví*, in: *Reflexe*, 45,

neproblematické zastávat tezi, že sebevědomí je vůči vědomí předmětů něčím sekundárním, co se konstituuje až dodatečně,⁴⁵⁰ protože vědomí předmětu *jakožto něčeho vůči nám cizího* vždy již určitou formu sebevědomí předpokládá,⁴⁵¹ pro což neargumentoval pouze již zmíněný Fichte, ale celá řada filosofů jdoucí od autora vědosloví přes Williama Jamese až po Sydneyho Shoemakera.

Tuto pozici teorie bezprostřední sebeobeznámenosti si nyní krátce představíme. Důležité je vyhnout se hned na počátku klasickému nepochopení této koncepce (podobně to platí i u brentanovského modelu imanentní reflexivity), které se zakládá na tom, že sebevědomí tvořící integrální součást každého předmětného vědomí chápe rovněž jako vědomí předmětu čili – můžeme říci – jako formu introspekce.⁴⁵² Introspekce je intencionální, tematická, atentivní a může a nemusí nastávat, zatímco sebeobeznámenost není něčím atentivním, deliberativně vykonávaným, nevyžaduje žádné usilí pro své uskutečnění a prostupuje veškeré myšlení (ubikvita).⁴⁵³ Introspekce či tematická reflexe je relativně vzácnou událostí (poměr tímto způsobem reflektovaných a nereflektovaných myšlenek nepochybně výrazně převažuje ve prospěch myšlenek nereflektovaných) a je vůči sebeobeznámenosti derivativní, takže je sice možná existence sebeobeznámenosti bez reflexe, avšak neplatí to *vice versa*. Současně také nemá tato koncepce za důsledek, že bychom celý náš mentální život měli vždy neproblematicky a zřetelně před očima „jako na dlani“. Nakolik introspekci chápeme předmětné vědomí definované vztahem subjektu k objektu, v němž zpředměťujeme nitro vědomí, natolik nemůžeme sebeobeznámenost označit jako introspekci, neboť v jejím případě

2013, str. 41–63. Klasická formulace tohoto názoru je formulována ve výše citovaném Henrichově článku *Fichtes ursprüngliche Einsicht*.

⁴⁵⁰ Nemluvíme zde nicméně o ontogenezi a empirickém sebevědomí, ale o logických souvislostech, předpokladech etc.

⁴⁵¹ Řečeno s Fichtem: aby pro mě něco mohlo vystupovat jako Ne-Já (jako negace), musí zde již nějak být vědomí Já (to, co je negováno).

⁴⁵² Srv. k tomu G. Janzen, *op. cit.*, str. 106, pozn. č. 12.

⁴⁵³ „...what pertains to reflection must not be foisted into unreflective self-awareness. To mention only one point: self-awareness permanently and necessarily pervades all of our conscious life, so that at every moment of this life we are aware of the act experienced at this very moment. Obviously this does not hold for reflection. Our conscious life does not involve a constant reflection upon our mental states. To be sure, each of these states is open to reflection, but this purports merely a possibility which is not only in point of fact not realized at every moment but also, when it happens to be realized, is so without necessity. At every moment, we have the possibility of reflecting upon and apprehending the act which we experience. But whether or not we realize this possibility depends entirely upon our free choice, whereas we cannot help being aware of the act which we actually experience.“ A. Gurwitsch, *Marginal Consciousness*, in: R. M. Zaner (vyd.), *The Collected Works of Aron Gurwitsch*, III, Springer 2010, str. 456.

má platit, že subjekt = objekt.⁴⁵⁴ Opřeme si přitom o vlivný Fichtův koncept intelektuálního názoru.⁴⁵⁵

Pro čtenáře obeznámeného s vědoslovím není třeba připomínat, že se Fichtovi při zaměřování na problematiku sebevědomí nejedná o aposteriorní ontogenezi individua, ale o apriorní podmínky možnosti vědomí sebe a předmětu. Z hlediska psychologického či empirického se sebevědomí nepochybně ustavuje až dodatečně, přičemž vyžaduje objekt a schopnost opatřit si vůči němu distanci. Děje se tak prostřednictvím reflexe, kterou je míněna, jak naznačuje etymologie slova, způsobilost obrátit nazpět intencionální paprsky vědomí k sobě a zahlédnout v tomto záhybu sebe jako sebe sama. Z časového hlediska tak není Já původně u sebe, není sobě tématem, vylévá se naopak k objektu a je jím pohlceno. Tato pohlcenost obecně charakterizuje naše každodenní myšlení.⁴⁵⁶ Z řečeného nicméně ještě neplyne, že čisté Já, jež je od empirického Já ve filosofické reflexi odlišitelné, není v tomto čase, tzn. v období vědomí, které se neuvědomilo, při díle, že se sebou není obeznámeno.

Když tedy Fichte vykazuje sebevědomí jako podmínku veškerého vědomí a jeho integrální součást, nemá pochopitelně na mysli empirické sebeuchopování se v reflexi, schopnost rozpoznat sebe jako specifickou „entitu“ nebo předmět. Takové sebevědomí je strukturálně samo případem vědomí předmětu, neboť je charakterizováno, stejně jako předmětné vědomí vůbec, vztažeností subjektivna k předmětu a diferencí subjektu a objektu.⁴⁵⁷ Toto vědomí jde ruku v ruce s disponibilitou objektu,⁴⁵⁸ která tvoří podmínku explicitního sebeuchopení, jež proto musí být na rovině nic než sebekladoucího Já nepřítomno.

Již jsme řekli, že reflexivní teorie sebevědomí popisuje samotný vznik sebevědomí přibližně takto: přímé intencionální paprsky vědomí se v reflexi obrací nazpět a Já v tomto ohybu zahlíží sebe sama, vztahuje se k sobě jakožto k předmětu. Proč se Fichte a příbuzně smýšlející autoři, např. Frank či Sartre, domnívají, že touto cestou sebevědomí nemůžeme vysvětlit?

⁴⁵⁴ Srv. J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zíka, Praha 2007, str. 17 (v poznámce).

⁴⁵⁵ V této části přejímám s drobnými změnami pasáž ze svého článku *Fichtův koncept bezprostředního sebevědomí*.

⁴⁵⁶ Srv. J. G. Fichte, *Druhý úvod do vědosloví*, str. 89; Týž, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/1799*, Hamburg 1994, str. 120 n.; Týž, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, str. 30. Ilustrativní přiblížení lze nalézt u Sartra – *Transcendence ega*, str. 20.

⁴⁵⁷ Srv. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, str. 1 a 5.

⁴⁵⁸ Srv. K. Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo“*, Göttingen 2005, str. 31.

Reflexivní teorie sebevědomí podle Fichta (a Henricha) nakonec musí buďto plně předpokládat to, co má teprve vysvětlit, nebo propadá zmíněnému regresi. Uvedení autoři poukazují na okolnost, že pokud máme dospět k vědomí rovnosti myslícího a myšleného prostřednictvím reflexe, pak se sebou musí být myslící již obeznámen, a to bezprostředně, neboť jinak by v myšleném nikdy nemohl rozpoznat sám sebe (nebo případně něco svého, pokud mluvíme o mentálních aktech a stavech).⁴⁵⁹ Má-li být (re)identifikován zrcadlový obraz se mnou, musí již být po ruce kritéria přiřazení pohledu k zrcadlovému obrazu. V opačném případě by pohled prošel skrze zrcadlo tak, že by předmět svého zacílení chápal prostě jen jako objekt mezi objekty, i kdyby náhodou dopadal na Já, a paprsky vědomí intendované jako záhyby by tak byly střelami vypálenými naslepo.

Právě nastíněná sebeobeznámenost pak vůbec nepřístupuje k vědomí dodatečně, jako tomu bylo v případě deliberativní, tematické reflexe, ale tvoří naopak jeho nedílnou součást a všechny operace vědomí konstantně provází.⁴⁶⁰ Ve veškerém vědomí je jedna a tatáž a tvoří bázi jeho integrace.⁴⁶¹ Žádné vědomí není podle Fichta mimo toto „sebevědomí“, takže vědomí předmětu X má vlastně strukturu „(sebe)vědomí“ vědomí tohoto X, což samo o sobě poukazuje na Fichtův důvod pro to, proč musí mít stavbu lišící se od předmětného vědomí. Já je v ní se sebou vždy již obeznámeno a v reflexi tak dochází pouze k tomu, že něco již „známého“ je učiněno výslovným, nikoli však ke vzniku „sebevědomí“.⁴⁶² Tato obeznámenost nemá strukturu difference subjektu a objektu, která je konstitutivní pro předmětné (sebe)vědomí,⁴⁶³ jak jsme na to již upozornili, obojí je v ní naopak, jak Fichte opakovaně zdůrazňuje, zcela a naprosto jedním, takže toto „sebevědomí“ rozhodně nemůže být považováno za pouhý zvláštní případ vědomí předmětu.⁴⁶⁴ Nemá totiž jeho strukturu.

Zatímco objektivní Já se může stát tématem a předmětem vědomého života, subjektivní Já tímto způsobem nikdy tematizovatelné a přístupné není, přestože tvoří podmínku veškeré

⁴⁵⁹ Srv. M. Frank, *Co je neostrukturalismus?*, přel. M. Petříček, Praha 2000, str. 232.

⁴⁶⁰ Srv. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, str. 34.

⁴⁶¹ K různým možným charakteristikám této sebeobeznámenosti srv. M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, str. 6–7, 14.

⁴⁶² Srv. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 193. Srv. dále M. Frank, *Co je neostrukturalismus?*, str. 192 n.

⁴⁶³ Pokud má vědomí X (tedy předmětné vědomí) vlastně pro Fichta strukturu vědomí vědomí X a současně existuje pouze vědomí tohoto typu, totiž vědomí X, pak bychom museli pro vědomí vědomí X logicky požadovat další vědomí a pro toto vědomí opět další a tak dále. Vědomí vědomí X proto musí být svou povahou odlišné od vědomí X. Srv. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, str. 30.

⁴⁶⁴ Srv. F. Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Hamburg 2007, str. 190 a 199. Srv. dále G. Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge 1998, str. 35.

tematizovatelnosti.⁴⁶⁵ Pro velmi ilustrativní přiblížení tohoto bodu se můžeme paradoxně inspirovat textem Gilberta Ryla, konkrétně pasáží, v níž hovoří o Já jako o našem stínu.⁴⁶⁶ Se subjektivním Já se to má podobně jako s vlastním stínem a následující snahou: pokud bychom chtěli náš stín dosáhnout tím způsobem, že bychom poskočili na místo, na němž se stín nachází, posunul by se stín společně s námi, aniž bychom ho dostihli. Náš stín má podobně jako subjektivní Já tu povahu, že ho nelze dosáhnout a současně od něj nelze úteci. Našemu vědomí se proto nemůže stát to, co se stalo hrdinovi Chamissovy novely Peteru Schlemihlovi, jenž prodal svůj stín. Tuto tezi můžeme shrnout pod v anglofonním prostředí rozšířené heslo „elusiveness of the self“.

Výše uvedená sebeobeznámenost není, jak jsme to již naznačili, jasným či tematickým vědomím, ale pouze nezřetelným a bezprostředním sebekladením.⁴⁶⁷ Pokud by toto vědomí bylo samo tematické a současně by bylo od vědomí objektu neodlučné, byli bychom si (1) buď permanentně vědomi jen sebe, takže bychom nemohli říkat nic než: „Já, Já, Já a nikdy nic jiného než Já“,⁴⁶⁸ (2) nebo by vědomí mělo vždy současně dva předměty, totiž subjekt a objekt, jakožto téma, což ovšem podle Fichtova vlastního vyjádření není ten případ. Pro její bezprostřednost chápe Fichte tuto obeznámenost jako názor,⁴⁶⁹ a sice názor intelektuální, neboť směřuje k rozumu a jednání, nikoli k bytí či věcem, jako je tomu u názoru smyslového.⁴⁷⁰

Vraťme se po tomto nástinu k našemu základnímu popisu vědomí jako vztahu subjektu k objektu. Dejme tomu, že před sebou vidím lahev piva. Ze strukturní hlediska můžeme tuto situaci popsat tak, že jsme si skrze mentální akt q_1 vědomi předmětu p_1 . Pokud se v tematické deliberativní reflexi zaměřím na samotný předchozí mentální akt q_1 , bude to znamenat, že se nyní q_1 stává předmětem p_2 jiného mentálního aktu q_2 . To se zdá být poměrně nekontroverzní

⁴⁶⁵ Podobně Patočka ve vztahu k existenci – ta činí veškeré setkání možným, přestože se s ní samou nelze setkat. Srv. J. Patočka, *Pochybnosti o existencialismu (Několik poznámek)*, in: I. Chvatík – P. Kouba (vyd.), *Fenomenologické spisy I*, Praha 2008, str. 322.

⁴⁶⁶ Srv. G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York 1949, str. 198.

⁴⁶⁷ Srv. J. G. Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 114; Týž, *Wissenschaftslehre nova methodo*, str. 49.

⁴⁶⁸ J. G. Fichte, *Druhý úvod do vědosloví*, str. 95. Důležitá je následující poznámka: sebevědomí přítomné ve veškerém vědomí má funkci vzhledem k rozmanitosti a diferenci k syntetizování a také pro nás vystupuje pouze natolik, nakolik tuto funkci směřovanou k rozmanité pluralitě stavů vykonává. Syntetická jednota opírající se o jednotu Já překonává diferenci mezi dvěma stavy a umožňuje, abychom je pochopili jako stavy jednoho vědomí. Sama jednota Já daná v případě vědosloví aktem sebekladení absolutního Já také žádné skutečné vědomí negeneruje. K tomu srv. výše citovaný článek autora *Fichtův koncept bezprostředního sebevědomí*.

⁴⁶⁹ Srv. J. G. Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 116.

⁴⁷⁰ Srv. J. G. Fichte, *Druhý úvod do vědosloví*, str. 73 n.

a nic nebrání také reflexi této reflexe, a to přinejmenším do určitého stupně, kdy se ostatně taková reflexe stává poněkud neproduktivní a redundantní. Pro naše téma je nicméně důležitá jiná otázka – jsme si nějakým způsobem vědomi také samotného mentálního aktu q_1 ve chvíli, kdy jsme si skrze něj vědomi předmětu p_1 ? To znamená: disponujeme nereflektovaným či prereflexivním vědomím tohoto aktu (případně: jsme si ho vědomi skrze imanentní reflexi)? Zdá se plausibilní odpovědět, a to i v reakci na předchozí pasáž věnovanou Fichtovi, že tomu tak jest. Rozdíl mezi viděnou, představovanou nebo myšlenou lahví piva je totiž těžko popiratelný a fenomenálně je také poměrně patrné, že předměty nejsou zakoušeny prostě jako předměty, ale jako předměty, které se ve zkušenosti podávají vždy nějakým specifickým způsobem – právě jako viděné, chtěné, představované, hrozivé apod. Ostatně také není třeba provádět deliberativní reflexi nebo introspektivní zkoumání (není třeba úsudku a rozvahy) pro to, abych si byl vědom toho, že lahev piva vidím a nebáním si ji. V některých případech si tím sice nemusím být jist, a pak je samozřejmě introspekce více než na místě, avšak snad ani není třeba argumentovat pro tezi, že taková situace není situací běžnou a je spíše nevšední. Uvedme zde na scénu Sartrův argument zakládající se na něčem, co bychom mohli označit jako schopnost spontánního referování mentálních aktů a stavů. Když počítám cigarety uložené v tabatěrce, jsem schopen spontánně a bez rozmyšlení na otázku „co děláš?“ odpovědět „počítám“.⁴⁷¹ Podobně bych také mohl říci: „pozoruji (lahve piva)“. Není zde tedy pouze vidění *lahve piva*, ale také *vidění* lahve piva. Stejně tak spontánně dokážeme ovšem referovat také to, že jsme to my, kdo tak činíme.

Můžeme samozřejmě říci v brentanovské linii a zřejmě v souladu s Frankfurtovou pozicí, že toto vědomí má podobu reflexe, avšak pak nebudeme mít na mysli deliberativní reflexi, ale reflexi coby vnitřní vlastnost mentálních stavů. Společně s Fichtem a Sartrem bychom naopak mohli nemluvit o reflexivitě, jak jsme bylo poznamenáno, ale o bezprostřední sebeobeznámenosti s tímto stavem či aktem, která je do veškerého myšlení vepsána.

Jak tomu ale bude z hlediska HOT? V první řadě si budeme muset tuto teorii blíže představit, neboť jsme se s ní dosud dostatečně neseznámili.⁴⁷² Základní znak odlišující HOT od dvou ostatních pozic spočívá v postoji k možnosti existence striktně nevědomých mentálních stavů. Zatímco podle teorie bezprostřední sebeobeznámenosti je vše mentální *eo ipso* vědomé a

⁴⁷¹ Srv. J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 19. Srv. k tomu také G. Janzen, *op. cit.*, str. 79n.

⁴⁷² Nutno zde poznamenat, že HOT označuje celou škálu přístupů, které jsou příbuzné a sdílejí některé podstatné rysy. Jednotlivými variantami HOT a jejich odlišnostmi se zde nicméně nebudeme zabývat. Některé zdůrazňují potřebu aktuality myšlenky vyššího řádu pro vědomost mentálního stavu, jiné pouhou dispozici, jedny jsou orientovány intelektualisticky, jiné perceptivně atd. Někteří dokonce považují reflexi za vnitřní vlastnost mentálního stavu a blíží se tak do určité míry Brentanovi.

podle teorie imanentní reflexe je vše mentální vědomé na základě vnitřní reflexivity všech myšlenek, jež žádné myšlenky nediskriminuje, takže se v obou případech sféra mentálního a vědomého překrývají,⁴⁷³ podle HOT je oblast mentálního širší než dimenze vědomého. Reflexe je zde vůči mentálnímu aktu něčím vnějším, co může a nemusí být na mentální stav zaměřeno.⁴⁷⁴ Řečeno koncizně: mentální stav q_1 subjektu S je tehdy a jen tehdy stavem vědomým, pokud je předmětem mentálního stavu q_2 a $q_1 \neq q_2$.⁴⁷⁵ To je samozřejmě v přímém rozporu se Sartrovou pozicí, která jasně říká, že sebevědomí mentálních stavů se nezakládá na novém vědomí či novém mentálním stavu.⁴⁷⁶ Na svou bazální otázku „co činí z mentálního stavu stav vědomý?“ odpovídá HOT, že je to od tohoto mentálního aktu numericky odlišný mentální akt, který se na něj obrací jako na svůj předmět. V souvislosti s HOT se proto často hovoří o metaintencionalitě a hierarchické struktuře mentálního, resp. vědomého života myslí.⁴⁷⁷ Na naši otázku po vědomosti mentálnímu aktu q_1 by zde tedy mělo být zřejmě odpovězeno, že si ho nejsme vědomi, pokud ovšem není sám v tutéž chvíli předmětem od něj odlišného mentálního aktu q_2 . To sice není vyloučeno, neboť q_1 a q_2 nemusí být diachronní, avšak jednak může v principu nastat, že q_1 bude zcela nevědomý nebo jen ryze potenciálně vědomý, jednak se klade otázka, zda máme v takovém případě vždy ve vědomí přítomny dva explicitní předměty (nebo případně při vrstvení aktů i více předmětů), totiž p_1 a p_2 , kde $p_2 = q_1$ (nebo naopak první předmět odplouvá a na jeho místo nastupuje nový předmět?).⁴⁷⁸ To se zdá být poněkud nepřesvědčivé, neboť „vidění lahve piva“ je zřejmě trefněji popsitelné tím způsobem, že jeho explicitním intencionálním předmětem je pouze lahev piva a vidění je sice podobně jako charakter „mojskosti“ něčím, co je zde spoluvědomo, avšak pouze na periferii či horizontu vědomí tohoto předmětu (pokud ovšem nemluvíme o tematické reflexi). V této poslední charakterizaci hovořící o periferii pak zjevně nejde o sebepoznání a vznášení silných

⁴⁷³ Reflexe by proto byla vždy a nutně sama reflektována, avšak nenastal by zde zřejmě nekonečný regres, neboť reflexe reflektující reflexi by na rozdíl od reflektované tematické reflexe nebyla tematická a sama proto nevyžadovala, aby byla reflektována.

⁴⁷⁴ Srv. k tomu G. Janzen, *op. cit.*, str. 85.

⁴⁷⁵ Pro jeden z popsaných rysů srv. např. toto van Gulickovo vyjádření: „...the addition of the relevant meta-intentional self-awareness...transforms a non-conscious mental state into a conscious one.“ R. van Gulick, *Inward and Upward. Reflection, Introspection, and Self-Awareness*, in: *Philosophical Topics*, 28, 2, 2000, str. 275–305, zde str. 276.

⁴⁷⁶ „Nesmíme však toto vědomí sebe sama považovat za nové vědomí, nýbrž za *jediný způsob existence, jaký je možný pro vědomí něčeho*.“ J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 20.

⁴⁷⁷ I zde nicméně musíme předejít možnému nedorozumění – zaměřenost mentálního aktu q_2 na q_1 ještě nemusí být chápána ani označována jako introspekce. Zpravidla se o introspekci v rámci HOT hovoří až na úrovni třetího řádu, když jde o zaměřenost na stav q_2 . V různých variantách HOT ovšem může tato situace vypadat poněkud odlišně. Lze však říci, že struktura deliberativní reflexe stojí HOT modelem pro popis vědomosti mentálních stavů, jakkoli vědomost stavu nemusí být totéž co jeho introspektivní tematizace.

⁴⁷⁸ K tomu srv. G. Janzen, *op. cit.*, str. 110n.

epistemických nároků (mentální omniscience, inkorigibilita apod.), ale spíše o předchůdné či předběžné a nikoli explicitní sebeporozumění.

Již jsme zmínili klasickou námitku proti HOT a dalším formám reflexivní teorie sebevědomí, která spočívá v tom, že takového vysvětlení vědomí myšlení ústí do nekonečného regresu. Pokud se mentální stav q_1 stává vědomým stavem na základě toho, že je reflektován prostřednictvím od něj odlišného mentálního stavu q_2 , pak se klade otázka, na základě čeho jsme si vědomi mentálního stavu q_2 . Odpovíme-li, že si ho jsme vědomi skrze mentální stav q_3 , musíme pro vědomost q_3 požadovat stav q_4 atd.⁴⁷⁹ Nutno však říci, že tato námitka sama o sobě neobstojí. Zastánce teorie prereflexivní sebeobeznámennosti má sice po ruce další zbraně – kromě dalších se jedná o úvahu naznačenou ve výše uvedené pasáži se zrcadlovým obrazem sebe sama – avšak na zde předloženou a nejčastěji zmiňovanou námitku má obhájce HOT připravenou jednoduchou a odzbrojující odpověď. Zastaví totiž regres hned na počátku tím, že připustí, že druhý mentální akt, jenž činí první akt vědomým, je sám nevědomý. Poukáže poměrně prostě na to, že námitka oponenta sice platí, avšak pouze tehdy, pokud již předem předpokládáme, že každý mentální stav musí být stavem vědomým, což zastánce HOT nikdy netvrdil a tvrdit nechtěl.⁴⁸⁰ Tato jeho obrana je formálně vzato v pořádku a odpůrce musí svou námitku buďto vystavět lépe, nebo musí předložit jiné argumenty.

Jaké další argumenty může tedy oponent HOT předložit? A co může naopak zastánce HOT vytknout svým odpůrcům? Oponent může poukázat na problém objasnění toho, jak může ze vztahu dvou nevědomých aktů vyplynout něco vědomého.⁴⁸¹ Když obhájce HOT tvrdí, že

⁴⁷⁹ Vyjádřeme tento problém poněkud jinak, tentokrát spíše ve vztahu k Já. Pokud je v sebevědomí, které lze vyjádřit pomocí vět „Já myslím sebe sama“ nebo „Já = Já“, rozlišen subjekt a objekt, jak to platí obecně pro předmětné vědomí, a pokud má být současně kladena jejich rovnost, pak je nutné subjekt s objektem porovnat. Z toho však plyne, že myslící Já (subjektivní pól) musí být učiněno předmětem vědomí jiného, vyššího myslícího, které požadovanou komparaci provede. Tím se ovšem problém pouze odsunul, neboť nové myslící Já vykonávající srovnání je opět zamlčeno. Má-li být samo porovnáno se svým objektem (příčemž jeho předmětem je nyní původní vztah subjektu k objektu jako celek), musí se samo stát předmětem dalšího myslícího atd. Popsaným způsobem proto k sebevědomí zřejmě nedospějeme, neboť jsme vždy o krok pozadu. Když chceme obeznámenost reflektovat, stává se předmětem a sám akt reflexe je opět netematicky vědom v modu sebeobeznámennosti. Tutéž argumentaci pak lze *mutatis mutandis* vztáhnout i na vědomí mentálních stavů – na základě čeho totiž mentální stav (reflexe) překonává diferencí vůči reflektovanému stavu tak, aby bylo možné ustavit jejich „identitu“ ve smyslu příslušnosti do jednoho vědomí, resp. myslí? Takovou identitu, která tuto podobu vědomí odlišuje od vědomí kamene? K tomu ještě viz níže.

⁴⁸⁰ „...the standard reply from the HOT theorist is that when a conscious mental state is a first-order world-directed state the higher-order thought (HOT) is *not* itself conscious; otherwise, circularity and an infinite regress would follow.“ R. Gennaro, *Higher-Order Theories of Consciousness. An Overview*, in: Týž (vyd.), *Higher-Order Theories of Consciousness. An Anthology*, Amsterdam – Philadelphia 2004, str. 1–13, zde str. 5.

⁴⁸¹ Srv. k tomu G. Janzen, *op. cit.*, str. 93.

z uvedené relace vědomí mentálního stavu vzniká, musí moci přesvědčivě ukázat, jakým způsobem k tomu dochází.⁴⁸² V principu to samozřejmě není vyloučeno, neboť dvě věci, které určitou vlastnost nemají, mohou samozřejmě dohromady dát něco, čemu taková vlastnost náleží, jak lze jednoduše vidět na této rovnici: $1 + 1 = 2$ (dvě lichá čísla dávají společně číslo sudé). Musí však vzít v úvahu také to, že pouhá zaměřenost jednoho aktu k druhému k charakterizování sebevědomí zřejmě nestačí, neboť musí být objasněna také subjektivní dimenzi našeho prožívání, o níž jsme již v náznaku hovořili jako o „mojskosti“. Tím nemá být ještě nutně řečeno, že toho zastávce HOT není schopen, ale že je třeba, abychom obecně vzato tento nárok neztráceli při zaobírání se tímto tématem ze zřetele.⁴⁸³ Zkušenost je vždy něčí zkušeností, je pro někoho, není „anonymní“.⁴⁸⁴ Je otázkou, zda rozdíl mezi HOT a teorií bezprostřední obeznámenosti nespočívá kromě jiného v tom, že vědomost a „mojskost“ je u HOT důsledkem existence mentálního aktu, který můžeme označit jako reflexi, zatímco např. u teorie bezprostřední sebeobeznámenosti tvoří naopak předpoklad reflexivní činnosti.

Výše jsme řekli, že abych mohl něco na straně předmětu identifikovat jako Já, musím být podle nikoli nepřesvědčivé argumentace řady teoretiků s Já již obeznámen.⁴⁸⁵ Nemůžeme nyní tuto pozici promítnout i na sebevědomí mentálního stavu? V případě vědomí mentálního stavu musíme mít po ruce určitou kvalitativní odlišnost vůči vědomí zaměřenému k externímu objektu. Jinak by totiž nedávalo dobrý smysl hovořit zde o *sebevědomí*. Jednalo by se prostě o vědomí předmětu, které by se od jiných vědomí předmětu lišilo pouze svým předmětem. Něco v tomto vědomí mi musí dávat na srozuměnou, že tu mám co do činění s něčím, co je mé a nikoli ne-mé. Sebevědomí ve smyslu vědomí mého mentálního stavu lze snad korektně

⁴⁸² Tuto námitku, kterou můžeme označit jako „the problem of the rock“, zformuloval A. I. Goldman, *Consciousness, Folk Psychology, and Cognitive Science*, in: *Consciousness and Cognition*, 2, 1993, str. 364–82. Velmi zhruba řečeno říká: to, že jsem si vědom kamene/mám přesvědčení o kameni, nečiní z kamene něco vědomého. Proč k tomu má docházet v případě mentálního stavu? Jak k tomu dochází?

⁴⁸³ Zdá se nicméně, že by právě v tomto bodu měl narazit na obtíž, neboť argumenty z kruhu, regresi, nutnosti prereflexivní sebeobeznámenosti a problematiky sebeidentifikace se v případě sebevědomí ve smyslu vědomí Já zdají být snad ještě více naléhavé nebo alespoň viditelné než v případě sebevědomí mentálních stavů.

⁴⁸⁴ V této souvislosti je relevantní distinkce mezi transitivním a intransitivním vědomím, kterou zastánci HOT často používají. K těmto pojmům srv. např. U. Kriegel, *Consciousness and Self-Consciousness*, in: *Monist*, 87, 2, 2004, 185–209. O bytostech se predikují obě formy vědomí (buďto je osoba vědoma *simpliciter*, nebo je *si* něčeho vědoma), o mentálních formách pouze intransitivní vědomí. Mentální stav *si* není vědom nějakého jiného stavu, sám není vědomou bytostí, jsem to naopak Já, kdo *si* je jeho prostřednictvím *transitivně* vědom tohoto stavu, a to činí z tohoto stavu stav, který má vlastnost intransitivní vědomosti.

⁴⁸⁵ Kromě výše citovaného Franka srv. např. S. Shoemaker, *Self-Reference and Self-Awareness*, in: *Journal of Philosophy*, 65, 1968, str. 556–579, zde str. 562n.

charakterizovat jako překonanou diferenci,⁴⁸⁶ jako identitu neidentického, v níž jsem schopen si to, co se mi podává, uvědomit jako něco mého, což je ovšem podmíněno právě tím, že si jsme našich mentálních stavů již bezprostředně a netematicky vědomi (vzpomeňme na slepou uličku třetího mentálního stavu, který by dva mentální stavy měl srovnat ve věci jejich identity, jak jsme to uvedli výše v poznámce) a že je do nich vnitřně vepsán charakter „mojskosti“.⁴⁸⁷ Pokud je mentální stav první úrovně zcela nevědomý a nereflektovaný, pak se klade otázka, v jakém smyslu je vlastně něčím, co má charakter „mojskosti“, něčeho, co patří ke mně. A pokud ho nemá, klade se zase otázka, co dává mentálnímu aktu q_2 na srozuměnou, že má co do činění s něčím, co není pouze externí předmět, ale s něčím, co má být pochopeno jako něco vnitřního a „identického“. Všimněme si, že např. pocit bolesti se fenomenálně podává bezprostředně jako *má* bolest. Zdá se nepřesné referovat v takovou chvíli stav našeho vědomí neutrálně pomocí obratu jako „je zde bolest“. Naopak: bolí *mě* to.⁴⁸⁸ Ostatní mě samozřejmě mohou opravit v tom, že to, co pokládám za bolest a co tak také nazývám, není bolestí, avšak sotva mohu být korigován v tom, že je to *mé*, že jsem to *Já*, koho to domněle či zdánlivě bolí.⁴⁸⁹ To má samozřejmě relevanci i pro přítomnost ego v cogito, jak jsme to výše tematizovali. Díky zmíněné „mojskosti“ víme nebo můžeme vědět, že mentální stavy patří do souvislosti jednoho proudu vědomí a držíme také subjektivní rozměr jejich danosti, jenž není něčím k odvysvětlení, nýbrž k vysvětlení.⁴⁹⁰ Další argument používaný proti HOT je pak poměrně prostý – avšak proto ještě ne triviální – a zakládá se na tom, co jsme výše ve spojitosti se Sartrem označili jako schopnost „spontánního referování mentálních aktů a stavů“.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ Srv. D. Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, str. 271.

⁴⁸⁷ Srv. Tamt., str. 272.

⁴⁸⁸ Jak říká Zahavi: „When I (in nonpathological standard cases) am aware of an occurrent pain, perception, or thought from the first-person perspective, the experience in question is given immediately, noninferentially and noncriterially as *mine*. If I feel hunger or see a sunrise, I cannot be in doubt or be mistaken about who the subject of that experience is, and it is nonsensical to ask whether I am sure that I am the one who feels the hunger. Whether a certain experience is experienced as mine or not, however, depends not on something apart from the experience, but precisely on the givenness of the experience.“ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 124.

⁴⁸⁹ I na tuto pozici lze ovšem vést útok, např. tak, že se vlastně jedná o formu tautologie nebo z perspektivy určitého typu úvah o našem jazyce. Tomu se zde však nebudeme dále věnovat. Srv. k tomu např. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt 1979.

⁴⁹⁰ „...it is essential for a philosophical understanding of the mental that we appreciate that there *is* a first person perspective on it, a distinctive way mental states present themselves to the subjects whose states they are, and that an essential part of the philosophical task is to give an account of mind which makes intelligible the perspective mental subjects have on their own mental lives.“ S. Shoemaker, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge University Press 1996, str. 157. Srv. k tomu dále D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 28n. a 131n.

⁴⁹¹ Srv. k tomu D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 21.

Pokročíme nyní opět o kus dále a věnujme se krátce tématu periferie a ohniska vědomí. Dejme tomu, že čtu knihu a pálí mě oči. Je zde bolest, avšak soustředím se na knihu a nevěnuji tomu pozornost. Najednou se centrum pozornosti zaměří ne na knihu, ale na bolest. Máme říci, že jsem si bolesti až do této chvíle nebyl vědom? A pokud někdo tvrdí, že jsem si jí vědom nebyl: nezaměňuje v konečném důsledku vědomí za pozornost? Skutečně se zdá být intuitivnější říci, že jsem si jí nebyl vědom, avšak není celkově vzato korektnější připustit stupně vědomosti představ a předmětů a říci, že jsme si bolesti vědomi byli – ostatně pravděpodobně tušeně ovlivňovala i kvalitu naší četby – avšak samozřejmě nikoli explicitně či pozorně?

Zdá se být totiž poněkud naivní tvrdit, že máme ve vědomí vždy v podstatě jen jeden vědomý předmět *p*. V každém vědomí předmětu nepochybně spoluvnímáme horizonty, okolnosti, ale samozřejmě ne jasně, ale temně, v pozadí či na pozadí vjemu – a to v tom duchu, v němž to v rámci svých deskripcí vědomí popisuje např. Husserl. Ve vědomí je vždy víc, než se nám v něm na první pohled zdá být. Tato holisticky orientovaná pozice se zdá mít oproti spíše atomárnímu hledisku tu výhodu, že snáze objasňuje dynamickou povahu vědomí, jeho takřka konstantní přecházení od tématu k tématu apod. *Nyní nám zde ale jde především o to, že nejen mentální akt zaměřený k předmětu, ale také (sebe)vědomí zkušenosti, onen charakter „mojskosti“, mohou být pochopeny právě tak, že se nachází na periférii veškerého vědomí předmětů.*⁴⁹² Předmět je vždy pozorovaný, chtěný, zakoušený, myšlený, hrozivý předmět atd.⁴⁹³ A také bezprostředně vím, že všechny tyto mentální stavy jsou mé stavy.⁴⁹⁴ Připomeňme si zde ještě na závěr, že jsme zde naznačenou pozici periferie vědomí chápali jako plodnou také vzhledem k Descartově teorii vrozenosti idejí. Činí totiž možným říci, že

⁴⁹² „It is impossible to think or experience something consciously without thinking or experiencing it self-consciously, i.e., without being peripherally aware of thinking or experiencing it.“ U. Kriegel, *op. cit.*, str. 200.

⁴⁹³ „We are never conscious of an object *simpliciter*, but always of the object as appearing in a certain way; as judged, seen, described, feared, remembered, smelled, anticipated, tasted, and so on. We cannot be conscious of an object (a tasted lemon, a smelt rose, a seen table, a touched piece of silk) unless we are aware of the experience through which this object is made to appear (the tasting, smelling, seeing, touching). This is not to say that our access to, say, the lemon is *indirect*, or that it is mediated, contaminated, or blocked by our awareness of the experience; the given experience is not itself an object on a par with the lemon, but instead constitutes the access to the appearing lemon. The object is given through the experience; if there is no awareness of the experience, the object does not appear at all.“ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, str. 121.

⁴⁹⁴ „[Consider] the case of thinking about *x* or attending to *x*. In the process of thinking about *x* there is already an implicit awareness that one is thinking about *x*. There is no need for reflection here, for taking a step back from thinking about *x* in order to examine it...When we are thinking about *x*, the mind is focused on *x*, not on our thinking of *x*. Nevertheless, the process of thinking about *x* carries with it a non-reflective self-awareness.“ A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, Prentice Hall 1970, str. 96.

jsme si těchto idejí vždy již nějak vědomi (takže nejsou v mysli uloženy jako ve skladu jaksi „vedle“ samotné činnosti myšlení), a současně umožňuje vyhnout se představě dětí, které jsou si těchto idejí explicitně či ohniskově vědomy a uvažují od kolébky o metafyzických věcech.

Tuto kapitolu uzavřeme citací ze Zahaviho, v níž ve vztahu k heidelbergské škole zaznívá kritika, kterou může zastávce HOT adresovat v podstatě všem advokátům teorie prereflexivní sebeobeznámenosti, jež v konečném důsledku míří na to, že nepodávají žádnou pozitivní analýzu sebeobeznámenosti a při ryze negativním postupu a náhledu na sebevědomí ji pouze „postulují“ jako dále neanalyzovatelný „fenomén“. Ponecháme zde již na čtenáři, zda takto formulovanou námitku bude považovat za závažnou a přesvědčivou. Řečeno slovy Zahaviho: „...when it comes to a positive description of the structure of original pre-reflective self-awareness they are remarkably silent, either claiming in turn that it is unanalyzable, or that the unity of its complex structure is incomprehensible. This is hardly satisfactory, and in addition, the account offered by the Heidelberg School is also overly negative and formalistic.“⁴⁹⁵

⁴⁹⁵ D. Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, str. 281.

7. Závěr

Závěr této práce využijeme především k tomu, abychom shrnuli obsah práce a rekapitulovali některé z důležitých dílčích výsledků, k nimž jsme v průběhu práce dospěli. Samo stanovení cílů práce přednesené v úvodu totiž dalo na srozuměnou, že posláním tohoto zkoumání nebylo prokázat jednu nebo dvě teze, ale nabídnout komplexní interpretaci cogito při zohlednění některých klíčových doktrinárních elementů Descartovy filosofie.

Ve druhé kapitole jsme po prezentaci cílů a některých rysů metodické skepse argumentovali pro tezi, že ze zpochybnění pravd matematiky v První meditaci neplyne zpochybnění logických zásad, o nichž podle zde předložené interpretace platí, že v samotném cogito nějak figurují, jakkoli mu samozřejmě v řádu nacházení jistých poznatků nepředchází a jakkoli může být jejich jistota učiněna meditujícímu zřejmá pouze skrze cogito, v němž dospíváme k první jistotě o něčem existujícím. O tom nás logické zásady poučit nemohou. Jako příklad opačného stanoviska a důsledků, k nimž vede, jsme přitom uvedli Moyalovu interpretaci cogito, podle níž je cogito ve Druhé meditaci a ještě na začátku následující meditace *stricto sensu* nejisté. V tomto kontextu jsme dále představili čtyři strategie mající za cíl objasnit, jak lze zpochybnění matematiky a nezpochybnění logiky v První meditaci zdůvodnit. Především v případě čtvrté cesty zakládající se na tezi o nutné rozpornosti zpochybnění logických zásad jsme pak upozornili na jejich problematické body. Opírali jsme se přitom o krátký nástin některých rysů stanoviska a postupu skeptika pyrrhónského typu. Ve druhé části druhé kapitoly jsme pak stručně představili různé interpretační návrhy pro to, jak řešit problém karteziánského kruhu. Následně jsme se pokusili předložit ve své podstatě ortodoxní výklad tohoto problému, jenž by se v co největší míře opíral o vlastní Descartova vyjádření. Závěrem této části bylo, že aktuální a instanciované JaR vnímání si podle Descarta nežadá Boží garanci. To má samozřejmě svou relevanci pro jistotu cogito ve Druhé meditaci, jehož jistota se zakládá právě na JaR vnímání.

Třetí kapitola mapovala některé základní interpretační přístupy ke cogito a zkoumala, zda a nakolik může nebo má být chápáno jako sylogismus, nějaká jiná inference, intuice nebo performance. Především se ukázalo jako potřebné si vyjasnit, zda a v jakém smyslu smí být cogito chápáno jako instance principu, že o čemkoli správně a jistě predikujeme atribut, existuje. V souvislosti s tematizací otázky po rozsahu a kvalitě „myslím“ v „myslím, tedy jsem“ jsme pak dospěli k závěru, že se širě „myslím“ musí pohybovat mezi velmi úzkým (ve smyslu Hintikky) a širokým čtením cogito. Na místě „myslím“ sice může legitimně stát jakákoli „mentální událost“, avšak důvodem pro to je skutečnost, že je každá taková „událost“

podle Descarta prostoupena intelektivní aktivitou mysli, takže v sobě zahrnuje právě tu činnost, která je při díle v procesu realizace skeptické pochybnosti, a tak ji nikdy nelze s nárokem na přesvědčivost uvést v pochybnost. Cogito jsme také interpretovali v termínech *Pravidel* jako případ dvojí intuice, která zahrnuje intuici elementů cogito (JP) v jejich konkrétní instanci a pomocí *notio commune* rovněž intuici jejich nutného spojení ve směru jdoucím od myšlení k existenci.

V poslední části kapitoly jsme se pak věnovali problematice přítomnosti ego v cogito a argumentovali jsme pro tezi, že zahrnutí ego do cogito nečiní cogito nejistým a že je jeho přítomnost naopak legitimní a korektní (takže by jeho vynechání bylo chybou). K důvodům zde patřila zvláštní sémantika zájmena Já a skutečnost, že se nepochybnost cogito podstatným způsobem zakládá právě na formulaci pomocí zájmena v první osobě singuláru. V této souvislosti jsme pak předložili také krátkou kritiku koncepce subjektu v empirismu, neboť námitka týkající se použití ego v cogito – formulovaná slavně Lichtenbergem – přichází zejména z tohoto tábora.

Čtvrtá kapitola zkoumala implikace uvážení rozdílu analytického a syntetického postupu pro výklad Descartových vyjádření na adresu cogito. Tato distinkce pak byla společně s výkladem diference mezi implicitním a explicitním věděním použita jak k interpretaci cogito jako sylogismu a vysvětlení vztahu mezi „myslím, tedy jsem“ a „není možné myslet a neexistovat přítom“, tak při tematizaci vrozenosti idejí a přítomnosti intelektivní činnosti mysli, resp. souzení ve všech mentálních událostech.

Pátá kapitola se extenzivně věnovala problematice vrozenosti idejí. V prvním kroku nastínila několik základních interpretačních přístupů k této otázce. Po kritice čistě aktualistické a čistě dispoziční interpretace vrozenosti prezentovala pozici Cottinghamova typu („present but submerged“ teorie vrozenosti) a také další, poměrně neortodoxní výklad, který dává vrozenost idejí do souvislosti s vrozenou formální strukturací mysli. Po kritickém uvážení této interpretační linie jsme však nakonec dospěli k závěru, že se výklad Cottinghamova stříhu, jakmile k němu doplníme výsledky některých recentních zkoumání v této oblasti, ukazuje vzhledem k textové evidenci a vzhledem k dalším prvkům Descartova myšlení jako nejvíce přijatelný. V této kapitole jsme se také pokusili dále objasnit a založit tezi, že veškeré vědomí je podle Descarta prostoupeno intelektivní aktivitou mysli, a to především díky tomu, že při kontemplaci tvarů, pohybů a obrazů v mozku dochází ke konceptualizaci této „matérie“ v rámci procesu formování idejí v mysli. V této souvislosti jsme rovněž předložili poměrně neběžnou interpretaci toho, jak bychom mohli explikovat vrozenost získaných idejí.

V poslední kapitole jsme se věnovali otázce vědomí myšlení u Descarta. Pokusili jsme se přitom s přihlédnutím k sekundární literatuře interpretovat Descartova – překvapivě ne až tak mnohá – vyjádření týkající se tohoto tématu a dospěli jsme k závěru, že přesná rekonstrukce Descartova stanoviska je vzhledem k poměrně malému množství pasáží věnovaných přímo tomuto tématu a vzhledem k jejich znění nejistá a nesnadná. Porozhlédli jsme proto u jiných badatelů s cílem zjistit, jakou teorii vědomí myšlení se domnívají u Descarta nalézt, nebo případně – jakou koncepci by podle jejich soudu bylo třeba do Descartovy filosofie vsadit. Na základě toho jsme pak přikročili k prezentaci a konfrontaci tří druhů přístupů k otázce vědomosti myšlenek či mentálních stavů. Jednalo se o (1) teorii prereflexivní sebeobeznámenosti, (2) teorii imanentní reflexivity vědomí a (3) teorii reflexe. V další části jsme se zaměřili na představení a analyzování problémů těchto teorií. V případě teorie reflexe jsme např. učinili tématem námitku z nekonečného regresu. Dále jsme ukázali, jakým způsobem se může zastánce této teorie námitce úspěšně bránit a jaké další argumenty proti němu mohou jeho oponenti použít. Přínos těchto úvah pak spatřujeme v tom, jak bylo řečeno v úvodu, že představují interpretovi Descartova díla možné problémy té které pozice, jimž by měl věnovat pozornost, pokud by se mu podařilo doložit (či se alespoň domníval, že se mu to podařilo), že Descartes jednu z těchto koncepcí – nebo nějakou příbuznou – zastával.

Zdá se příhodné přivést tuto práci k závěru slovy myslitele, s jehož citátem jsme ji započali. Autor práce má zde na jejím závěru hluboké pochopení pro Pascalova slova z *Lettres provinciales*, v nichž v jednom dopisu napsal, že ho učinil delším z toho důvodu, že neměl čas k tomu, aby ho učinil kratším. Také této práci by jistě prospělo, pokud by k tomu bylo více času, kdyby byly některé kapitoly a pasáže zkráceny, lépe usouvztažněny a byly místy také více výstižné. Snad však i navzdory tomu poskytnou některé ze zde předložených úvah čtenáři podněty pro další promýšlení některých bodů Descartovy filosofie a snad mu také četba přinese potěšení.

8. Bibliografie

Descartova díla:

Adam, Ch. – Tannery, P. (vyd.), *Œuvres de Descartes*, Paris 1897nn. (v textu citováno podle vzoru „AT svazek číslo stránky“).

Descartes, R., *Dioptrika*, přel. J. Fiala, Praha 2010.

Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. P. Glombíček – T. Marvan – P. Zavadil, Praha 2003 (v textu citováno „M/č. stránky překladu“).

Descartes, R., *Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Balík – J. Fiala, Praha 2000 (v textu citováno „PR/č. stránky překladu“).

Descartes, R., *Principy filosofie. Výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 1998 (v textu citováno „P/č. stránky překladu“).

Descartes, R., *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Praha 1992 (v textu citováno „R/č. stránky překladu“).

Descartes, R., *Vášeň duše*, přel. O. Švec, Praha 2002.

Souborná vydání:

Fichte, I. H. (vyd.), *Fichtes Werke*, Berlin 1971 (v textu citováno podle vzoru „FW, svazek, číslo stránky“).

Kant's gesammelte Schriften, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (vydavatel), Berlin 1902nn. (v textu citováno podle vzoru „AA, svazek, číslo stránky“).

Ostatní texty:

Akvinský, T., *Quaestiones disputatae de veritate*.

Alanen, L., *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press 2003.

Annas, J. – Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge University Press 1985.

Anscombe, G. E. M., *The First Person*, in: Táž, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, II (*Metaphysics and the Philosophy of Mind*), Blackwell 1981, str. 21–36.

- Aquila, R. E., *The Cartesian and a Certain 'Poetic' Notion of Consciousness*, in: *Journal of the History of Ideas*, 49, 4, 1988, str. 543–562.
- Aristotelés, *Metafyzika*, Praha 1946.
- Aristotelés, *O duši*, in: *Týž, Člověk a příroda*, přel. A. Kříž – M. Mráz, Praha 1984.
- Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, Penguin Books 1971⁸ (1956).
- Baillet, A., *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691.
- Bennett, J., *Descartes's Theory of Modality*, in: *The Philosophical Review*, 103, 1994, str. 639–667.
- Berkeley, G., *Esej o nové teorii vidění, Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová – M. Tomeček, Praha 2004.
- Bermúdez, J. L., *Cartesian Skepticism. Arguments and Antecedents*, in: J. Greco (vyd.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press 2008, str. 53–80.
- Boyle, D., *Descartes on Innate Ideas*, Continuum 2009.
- Brook, A., *Kant, Self-Awareness and Self-Reference*, in: A. Brook – R. C. DeVidi (vyd.), *Self-Reference and Self-Awareness*, Amsterdam – Philadelphia 2001, str. 9–30.
- Broughton, J., *Descartes's Method of Doubt*, Princeton University Press 2002.
- Broughton, J., *Self-Knowledge*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing 2008, str. 179–195.
- Burnyeat, M., *Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed*, in: G. Vesey (vyd.), *Idealism Past and Present*, Cambridge University Press 1982, str. 19–50.
- Carriero, J., *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press 2009.
- Castañeda, H.-N., „He“. *A Study in the Logic of Self-Consciousness*, in: A. Brook – R. C. DeVidi (vyd.), *Self-Reference and Self-Awareness*, Amsterdam – Philadelphia 2001, str. 51–79.
- Clarke, D. M., *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press 1982.

- Cottingham, J., *Descartes*, Blackwell 1992⁴ (1986).
- Cottingham, J., *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford 1976.
- Cottingham, J., *Descartes on Thought*, in: Týž, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes' Philosophy*, Oxford University Press 2008, str. 97–106.
- Cramer, K. – Stolzenberg, J., *Duch a matérie. Dialog*, in: *Reflexe*, 44, 2013, str. 127–139.
- Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo“*, Göttingen 2005.
- Cunning, D., *The First Meditation. Divine Omnipotence, Necessary Truths, and the Possibility of Radical Deception*, in: Týž (vyd.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press 2014, str. 68–87.
- Curley, E., *The Cogito and the Foundations of Knowledge*, in: S. Gaukroger (vyd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing 2006, str. 30–47.
- de La Mettrie, J. O., *Člověk stroj*, přel. J. B. Kozák, Praha 1958.
- Dicker, G., *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*, Oxford University Press 2013.
- Doney, W., *The Cartesian Circle*, in: *Journal of the History of Ideas*, 16, 1955, str. 324–338.
- du Bois-Reymond, E. H., *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig 1872.
- Düsing, K., *Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 19, 1987, str. 95–106.
- Evans, C. O., *The Subject of Consciousness*, London 1970.
- Fiala, J., *Descartova metoda a mathesis universalis*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *Scientia et conscientia*, Plzeň 2005, str. 13–35.
- Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Hamburg 1995.
- Fichte, J. G., *Druhý úvod do vědosloví*, in: Týž, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008.

- Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: FW, I.
- Fichte, J. G., *O pojmu vědosloví*, in: Týž, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008.
- Fichte, J. G., *Pokus o nové podání vědosloví*, in: Týž, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008.
- Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/1799*, Hamburg 1994.
- Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zika, Praha 2007.
- Forster, M. N., *Kant and Skepticism*, Princeton University Press 2008.
- Frank, M., *Co je neostrukturalismus?*, přel. M. Petříček, Praha 2000.
- Frank, M., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991.
- Frankfurt, H. G., *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton University Press 2008 (1970).
- Frankfurt, H. G., *Descartes's Validation of Reason*, in: G. J. D. Moyal (vyd.), *René Descartes. Critical Assessments*, I, Routledge 1991, str. 263–275.
- Frankfurt, H. G., *Memory and the Cartesian Circle*, in: *The Philosophical Review*, 71, 1962, str. 504–11.
- Frankfurt, H. G., *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press 1988.
- Garber, D., *Descartes and Occasionalism*, in: S. Nadler (vyd.), *Causation in Early Modern Philosophy*, Penn State University Press 1993, str. 9–26.
- Gaukroger, S., *Cartesian Logic. An Essay on Descartes Conception of Inference*, Oxford University Press 1989.
- Gennaro, R., *Higher-Order Theories of Consciousness. An Overview*, in: Týž (vyd.), *Higher-Order Theories of Consciousness. An Anthology*, Amsterdam – Philadelphia 2004, str. 1–13.
- Glombíček, P., *K roli prvního principu v Descartově filosofii*, in: *Filosofický časopis*, 5, 2003, str. 725–738.

- Glombíček, P., *Ke vztahu vědomí a myšlení u Descarta*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *Scientia et conscientia*, Plzeň 2005, str. 36–53.
- Gloy, K., *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*, in: *Fichte Studien*, 1, Amsterdam – Atlanta 1990.
- Goldman, A. I., *A Theory of Human Action*, Prentice Hall 1970.
- Goldman, A. I., *Consciousness, Folk Psychology, and Cognitive Science*, in: *Consciousness and Cognition*, 2, 1993, str. 364–82.
- Gorham, G., *Descartes on the Innateness of All Ideas*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 32, 3, 2002, str. 355–388.
- Grüne, S., *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt a. M., 2009.
- Gurwitsch, A., *Marginal Consciousness*, in: R. M. Zaner (vyd.), *The Collected Works of Aron Gurwitsch*, III, Springer 2010.
- Hatfield, G., *Descartes and the Meditations*, Routledge 2003.
- Hatfield, G., *The Cartesian Circle*, in: S. Gaukroger (vyd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing 2006, str. 122–141.
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filozofie*, III, přel. J. Bednář – J. Husák, Praha 1974.
- Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in: Týž, *Gesamtausgabe*, XLI, Frankfurt a. M. 1975nn.
- Heidemann, H., *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, Berlin 1998.
- Heintel, E., *Zum Problem des „Ich“*, in: *Fichte Studien*, 7, Amsterdam – Atlanta 1995, str. 71–101.
- Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: D. Henrich – H. Wagner (vyd.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt a. M. 1966, str. 188–232.
- Hill, J., *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“ („cogitare“)?* in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *Scientia et conscientia*, Plzeň 2005, str. 55–69.

- Hill, J., *Cogitare u Descarta. Odpověď Tomáši Marvanovi*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *Scientia et conscientia*, Plzeň 2005, str. 84–99.
- Hill, J., *Descartes and the Doubting Mind*, Continuum 2012.
- Hintikka, J., *Cogito, ergo sum: inference, nebo performance?*, in: P. Glombíček – J. Kuneš (vyd.), *Cogito, ergo sum*, přel. P. Glombíček, Praha 2006, str. 47–85.
- Hommes, U., *Sicherheit als Maß der Freiheit? Descartes' Idee der „mathesis universalis“ und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in: M. Riedel (vyd.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg 1974, str. 501–521.
- Huemer, M., *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield 2001.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1888.
- Hume, D., *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. J. Moural, Praha 1996.
- Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004.
- Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, přel. H. Janoušek – E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban, Praha 2006.
- Huxley, T. H., *Lessons in Elementary Physiology*, London 1866.
- Chappell, V., *Descartes on Substance*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing 2008, str. 251–270.
- Chomsky, N., *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York – London 1966.
- James, W., *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*, přel. R. Bělohrad, Brno 2003.
- Janzen, G., *The Reflexive Nature of Consciousness*, Amsterdam – Philadelphia 2008.
- Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: AA, VII.
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001.

- Kant, I., *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in: AA, IX.
- Kant, I., *Logik Blomberg*, in: AA, XXIV.
- Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout – J. Navrátil, Praha 1992.
- Kant, I., *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, in: AA, VIII.
- Kenny, A., *Descartes. A Study of His Philosophy*, St. Augustine's Press 2009 (1968).
- Kollert, L., *Fichtův koncept bezprostředního sebevědomí. Příspěvek k diskusi o sebevědomí absolutního Já v raném vědosloví*, in: *Reflexe*, 45, 2013, str. 41–63.
- Kriegel, U., *Consciousness and Self-Consciousness*, in: *Monist*, 87, 2, 2004, 185–209.
- Kuhne, F., *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Hamburg 2007.
- La Croix, R. R., *Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible*, in: *The Canadian Journal of Philosophy*, 14, 1984, str. 455–475.
- Laertios, D., *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995².
- Lähteenmäki, V., *Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes*, in: S. Heinämaa – V. Lähteenmäki – P. Remes (vyd.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Springer 2007, str. 177–200.
- Larmore, Ch., *Descartes and Skepticism*, in: S. Gaukroger (vyd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing 2006, str. 17–29.
- Lehrer, K., *Theory of Knowledge*, Westview Press 1990.
- Lehrer, K., „*Why Not Scepticism?*“, in: *The Philosophical Forum*, 2, 1971, str. 283–98.
- Leibniz, G. W., *Monadologie*, in: Týž, *Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982.
- Lichtenberg, G. Ch., *Sudelbücher, Heft K, 76*, in: W. Promies (vyd.), *Georg Christoph Lichtenberg. Schriften und Briefe*, II, München 1967nn.
- Locke, J., *Esej o lidském chápání*, přel. M. Dokulil, Praha 2012.

- Mach, E., *Die Analyse der Empfindungen*, Jena 1886.
- Machamer, P. – McGuire, P. J., *Descartes's Changing Mind*, Princeton University Press 2009.
- Marion, J.-L., *Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures*, in: J. Cottingham (vyd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press 1992, str. 115–139.
- Marion, J.-L., *On Descartes' Metaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theology in Cartesian Thought*, přel. J. L. Kosky, The University of Chicago Press 1999.
- Markie, P. J., *Hlavalam cogito*, in: P. Glombíček – J. Kuneš (vyd.), *Cogito, ergo sum*, přel. P. Glombíček, Praha 2006, str. 89–125.
- Markie, P. J., *The Cogito and its Importance*, in: J. Cottingham (vyd.), *Descartes*, Oxford University Press 1998, str. 50–78.
- Marvan, T., *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta*, in: J. Fiala – M. Polák (vyd.), *Scientia et conscientia*, Plzeň 2005, str. 70–83.
- Miles, M., *Descartes's Method*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing 2008, str. 145–163.
- Moural, J., *Hyperbolická skepse a cesta ke 'cogito' v Descartových Meditacích*, in: *Filosofický časopis*, 5, 2003, str. 739–755.
- Moyal, G. J. D., *Hintikka on the cogito. Some Difficulties with 'Existential Inconsistency'*, in: *Studia Leibnitiana*, XLII, 2, 2010, str. 208–228.
- Nadler, S., *The Doctrine of Ideas*, in: S. Gaukroger (vyd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing 2006, str. 86–103.
- Nelson, A., *Cartesian Innateness*, in: J. Broughton – J. Carriero (vyd.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing 2008, str. 319–333.
- Olson, M. A., *Descartes' First Meditation. Mathematics and the Laws of Logic*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 3, 1988, str. 407–438.
- Palkoska, J., *Zlotřilý démon vítězný? Leibnizova kritika Descartovy koncepce 'cogito' jako prvního principu*, in: *Filosofický časopis*, 5, 2003, str. 765–784.

- Pascal, B., *O umění přesvědčovat*, in: P. Horák (vyd.), *Svět Blaise Pascala*, přel. P. Horák – S. Sousedík, Praha 1985.
- Patočka, J., *Pochybnosti o existencialismu (Několik poznámek)*, in: I. Chvatík – P. Kouba (vyd.), *Fenomenologické spisy I*, Praha 2008.
- Patzold, D., *Hegels Bild von Descartes*, in: D. Heidemann – Ch. Krijnen (vyd.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 2007, str. 84–100.
- Perry, J., *The Problem of the Essential Indexical*, in: A. Brook – R. C. DeVidi (vyd.), *Self-reference and Self-awareness*, Amsterdam – Philadelphia 2001, str. 143–159.
- Peters, J. R., *The Logic of the Heart. Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*, Baker Academic 2009.
- Polanyi, M., *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press 2009 (1966).
- Röd, W., *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie*, Bonn 1971.
- Röd, W., *K problému prvního principu v Descartově metafyzice*, in: P. Glombíček – J. Kuneš (vyd.), *Cogito, ergo sum*, přel. J. Kuneš, Praha 2006, str. 15–46.
- Rorty, R., *Filosofie a zrcadlo přírody*, přel. M. Ritter, Praha 2012.
- Rozemond, M., *The Nature of the Mind*, in: S. Gaukroger (vyd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing 2006, str. 48–66.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, New York 1949.
- Sartre, J.-P., *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. O. Kuba, Praha 2006.
- Sartre, J.-P., *Transcendence ego*, in: Týž, *Vědomí a existence*, přel. J. Čapek – M. Petříček, Praha 2006.
- Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (MA) 1994.
- Shoemaker, S., *Self-Reference and Self-Awareness*, in: *Journal of Philosophy*, 65, 1968, str. 556–579.
- Shoemaker, S., *The First-Person Perspective and Other Essay*, Cambridge University Press 1996.

- Schäfer, R., *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Würzburg 2006.
- Sloterdijk, P., *Philosophical Temperaments*, přel. T. Dunlap, Columbia University Press 2013.
- Sobotka, M., *Descartes v současném zrcadle*, in: *Reflexe*, 31, 2006, str. 130–140.
- Sobotka, M., *K Hegelově logice*, in: J. Moural – M. Sobotka – M. Znoj (vyd.), *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha 1994, str. 219–245.
- Šír, Z. (vyd.), *Řecké matematické texty*, přel. R. Mašek – A. Šmíd, Praha 2011.
- Thiel, U., *Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 2, 2, 1994, str. 75–115.
- Thiel, U., *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press 2011.
- Tugendhat, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt 1979.
- van Gulick, R., *Inward and Upward. Reflection, Introspection, and Self-Awareness*, in: *Philosophical Topics*, 28, 2, 2000, str. 275–305.
- Voss, S., *Husain Sarkar. Descartes' Cogito. Saved from the Great Shipwreck*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 43, 4, 2005, str. 491–492.
- Weinberg, J. R., *Cogito, Ergo Sum. Some Reflections on Mr. Hintikka's Article*, in: *The Philosophical Review*, 71, 4, 1962, str. 483–491.
- Williams, B., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Routledge 2005 (1978).
- Wilson, M. D., *Descartes*, Routledge 1978.
- Wittgenstein, L., *Modrá a hnědá kniha*, přel. P. Glombíček, Praha 2006.
- Wittgenstein, L., *On Certainty*, přel. G. E. M. Anscombe – D. Paul, Oxford 1969.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, Praha 2007.
- Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press 2005.

Zahavi, D., *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, in: S. Heinämaa – V. Lähteenmäki – P. Remes (vyd.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Springer 2007.

Zöllner, G., *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge 1998.