

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2015

Martin Drhlík

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Spor racionalismu a empirismu v nové teorii poznání
Bakalářská práce

Autor: Martin Drhlík
Studijní program: B6101 Filozofie
Studijní obor: Filozofie a společenské vědy
Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Tůvec, Ph.D.

Hradec Králové 2015



Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta

Zadání bakalářské práce

Autor: Martin Drhlík

Studium: F10432

Studijní program: B6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie a společenské vědy

Název bakalářské práce: **Spor racionalismu a empirismu v novověké teorii poznání**

Název bakalářské práce AJ: The Dispute between Rationalism and Empiricism in Modern Theory of Knowledge

Anotace:

Cílem této práce je srovnání racionalistické a empiristické teorie poznání v novověké filosofii a kritické zhodnocení výsledků této debaty, zejména s ohledem na Kantovu kritickou filosofii. První část se bude zabývat rozdíly mezi oběma teoriemi, které budou předvedeny na srovnání zvolených představitelů kontinentálního racionalismu a britského empirismu. V této práci bude konkrétně vysvětleno: 1) proč racionalismus upřednostňuje dedukci, zatímco podle empiristů vzniká naše poznání induktivně; 2) proč se spor týkal zejména otázky vrozených idejí; 3) co znamenala metafora 'nepopsané desky' a v čem lze kritizovat pojetí mysli jako tabulky, do níž se otiskují impresy vnějších předmětů. V závěrečné části pak bude zhodnoceno Kantovo překonání dogmatických tezí jak racionalistické, tak i empiristické teorie poznání. Literatura Descartes, R. Rozprava o metodě, Praha: Svoboda, 1992 Descartes, R., Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi, Praha: Oikoymenh, 2003 Locke, J., Esej o lidském rozumu, Praha: Svoboda 1984 Spinoza, Etika, předmluva ke III. Části + 2. tvrzení III. části, Praha: Dybbuk 2001 Leibniz, G. W., Monadologie, Praha: Svoboda, 1982 Hume, D., Zkoumání o lidském rozumu, Praha: Svoboda, 1996 Kant, I., Kritika čistého rozumu, Praha: Oikoymenh 2001 Röd, W., Novověká filosofie. Sv. I., Praha: Oikoymenh, 2001 Röd, W., Novověká filosofie. Sv. II, Praha: Oikoymenh, 2001 Cottingham, J., The rationalists, Oxford: Oxford University Press, 1988 <http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>

Garantující pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd,
Filozofická fakulta

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Oponent: prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc.

Datum zadání závěrečné práce: 8.10.2013

Prohlášení

Prohláuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval pod vedením
vedoucího bakalářské práce samostatně a uvedl jsem všechny použité
prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne

Anotace

DRHLÍK, Martin. Spor racionalismu a empirismu v novověké teorii poznání. Hradec Králové : Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2014, 60 s.

Bakalářská práce řeší problematiku sporu racionalismu a empirismu v novověké teorii poznání. Prezentace a srovnání teorií racionalismu a empirismu je založeno na důležitých citátech vybraných reprezentantů z řady významných filozofů těchto směrů. Cílem této práce je zodpovězení otázky, zda existuje spolehlivá metoda poznání.

Klíčová slova: racionalismus, empirismus, vrozené ideje.

Annotation

DRHLÍK, Martin. The Dispute between Rationalism and Empiricism in Modern Theory of Knowledge. Hradec Králové : Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2014, 60 p.

Bachelor Degree Thesis.

The thesis solves dispute between rationalism and empiricism in modern theory of knowledge. Presentation and comparison of rationalism and empiricism is based on relevant quotations selected representatives from leading philosophers these directions. The aim of this work is to answer the question whether there is a reliable method of knowledge.

Keywords: racionalism, empiricism, innate knowledge.

Pod kování

Rád bych pod koval svému vedoucímu bakalářské práce Mgr. Onději
Mecovi, Ph.D. za odborné vedení, za pomoc a rady při zpracování této
práce.

Obsah

ÚVOD.....	7
1 GNOZELOGICKÝ PROBLÉM JAKO ÚSTŘEDNÍ OTÁZKA NOVOVĚKÉ FILOZOFIE	8
2 RACIONALISMUS VERSUS EMPIRISMUS V TEORIÍCH POZNÁNÍ.....	11
2.1 Základní rysy racionalistické koncepce poznání.....	11
2.1.1 Nezpochybnitelné poznání	11
2.1.2 Gnozeologický optimismus	12
2.1.3 Univerzální věda.....	13
2.2 Základní rysy empiristické koncepce poznání	13
2.2.1 Gnozeologický skepticismus.....	13
2.2.2 Hypotetický charakter poznání	14
2.3 Metody a hranice našeho poznání.....	15
2.3.1 Deduktivní metoda poznání.....	16
2.3.2 Induktivní metoda poznání	21
2.3.3 Přirozená hranice lidského poznání.....	23
2.3.4 Přirozené překážky pravdivého poznání.....	26
2.4 Problematika idejí	30
2.4.1 Charakteristika idejí.....	31
2.4.2 Rozlišování idejí.....	33
2.4.3 Spor o vrozené ideje.....	43
3 PŘEKONÁNÍ DOGMATICKÝCH TEZÍ EMPIRISMU A RACIONALISMU V DÍLE IMMANUELA KANTA	51
3.1 Čisté versus empirické poznání.....	51
3.2 Apriorní poznatky	53
3.3 Poznání smyslového světa	55
ZÁVĚR.....	56
Seznam použité literatury	60

ÚVOD

Ve své bakalářské práci jsem se rozhodl v novat úst ednímu tématu novov ké filozofie, a sice sporu v teorii poznání mezi racionalistickou a empiristickou koncepcí. Domnívám se totiž, že mnoho zásadních témat ve filozofických diskuzích moderní doby povstává právě z otázek objeviv-ích se v dílech novov kých myslitel , a že odli- né p ístupy k nastoleným témat m pramení z p íklonu diskutujících k jedné ze dvou novov kých koncepcí v teorii poznání, tedy z p íklon ní se bu k tradi ní m p ístup m racionalismu, nebo empirismu.

Hlavní otázkou této práce je, zda existuje spolehlivá metoda pravdivého poznání sv ta. Prezentací a komparací názor vybraných p edstavitel teorie poznání se pokusíme rozhodnout, který z hlavních dvou teoretických p ístup - racionalismus a empirismus, nabízí p esv d iv j-í argumenty pro e- ení vybraných otázek filozofie poznání.

První kapitulu jsem pojal do jisté míry jako p edmluvu k diskutovanému problému. Pokusil jsem se nastínit dobový kontext, tedy stav intelektuálního prostředí na p elomu st edov ku a novov ku. Práv vymezení p ístup a my- lenkových koncepcí novov ku proti p edcházející d jinné epo- e na za átku práce pom že tená i lépe pochopit p em ny v pohledech na smysl, úlohu a vztahy mezi hlavními pilí i intelektuálního prostředí, tedy mezi filozofií, v dou a teologií.

Úst ední kapitulu bakalářské práce jsem uvedl stru ným popisem základních rys teorií racionalismu a empirismu. Následuje ást v nující se metodám, které vybraní filozofové považovali za cestu k pravdivému poznání, a to zejména s d razem na jejich chápání role deduktivního a induktivního postupu ve filozoficko- v deckém bádání. Nedílnou sou ástí zkoumaného problému jsou také postoje zvolených filozof k otázce hranice lidského poznání, tedy k nalezení pomyslné d licí áry mezi oblastí, kde si na jedné stran lze klást smysluplné otázky a nárokovat si na n rozumn zd vodnitelné odpov di, a na druhé stran oblastí, kde jífl na

smysluplné otázky není slov k dáno nalézat uspokojivé vysvětlení. Jinými slovy, co všechno máme v dějství a do jaké míry jsme my lidé, jakofto p irozen nedokonalé a omezené bytosti, schopni pochopit svět, tedy v cí a události v něm. Nalézt řešení na výše nastolené otázky nám pomůže rozbor problematiky idejí, tedy předem t myslí, skrze které si interpretujeme svět kolem nás. Domnívám se, že byste neřešili otázku, zda je předivější racionalistická či empiristická koncepce poznání, nabídne spor o tzv. švrozené ideje, či respektive síla předivosti obou teorií v obhajobě svých stanovisek.

Práci uzavřu kapitolou, v které stručně shrnu reakce I. Kanta na překonání dogmatismu v obou teoriích.

1 GNOZELOGICKÝ PROBLÉM JAKO ÚSTŘEDNÍ OTÁZKA NOVOVĚKÉ FILOZOFIE

Poátky novověké filozofie, tedy filozofie 17. století, bývají historiky označovány za dobu *epochálního zlomu*. Tradiční scholastická vysvětlení se pod náporom dynamického rozmachu v oblasti vědy a techniky stávaly zastaralými a zkosnatými. Nové přírodní objevy a proměny v hospodářském a společenském životě si vyžadovaly odpovídající teoretická vysvětlení. S přeměnou základních teoretických a praktických postojů k světu docházelo k přehodnocování kritérií pravdivého poznání.¹

Intenzivní rozvoj vědy a techniky podnítil vznik velkolepých vizí více či méně dokonalého ovládnutí přírody člověkem, tedy požadavek po maximálním využití úniky přírodních a společenských sil pro civilizaci potřeby. Tato optimistická novověká vize, kontrastující s teologizujícím chápáním lidské podstaty jako neschopné a podřízené bytosti s přirozenou omezeností a neschopností dosáhnout pravdivého poznání, se odráží

¹ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 9.

v teoretických konstrukcích velkých myslitelů této a jiné epochy. Výsledky zkoumání přírody a společnosti mají být využity pro praktické účely lidstva, pro jeho pokrok. Jinými slovy, nepotřebujeme švédů pro vědu, nýbrž plody vědeckého zkoumání využít v praxi.² Například René Descartes svou nespokojenost se stavem dosavadního vědění demonstroval výtem oblastí lidského vědění, které je rozdílné a pro praktický lidský život neúčinné. Obrazně řečeno, vyhlásil válku dosavadnímu pojetí filozofie, protože na kládném tématu se dosavadní velcí myslitelé nebyli schopni shodnout. Lidské vědění má v sobě potenciál, nejen sklízet *špíředary ducha, nýbrž ovoce studia*.³

Mnozí filozofové tehdejší doby vzhlířeli k metodám matematiky a matematické fyziky, které se měly stát základním vodítkem pro vědecké zkoumání. Důsledkem těchto metod byla tendence k mechanistickému vysvětlování přírody, která ostře kontrastovala s teologickým chápáním přírodních jevů.⁴

Zásadní role při vývoji typických rysů filozofie 17. století patří *teorii zkušenosti*. Ve filozofii moderní doby se má obecně za to, že o jakékoli filozofické, a zvláště metafyzické otázce, můžeme diskutovat aťpo vyjasnění si toho, kam aťnaše poznání založené na zkušenosti sahá a za jakých předpokladů je poznání možné. S touto problematikou souvisí též otázka oprávněnosti našich soudů o skutečnosti, tedy jejich nároku na objektivní platnost. Nezbytným předpokladem pro vyřešení problému se stala analýza našeho jazyka, tedy charakter pojmů a struktura vysvětlování, kterou používáme ve vědě.⁵

² RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 10-11.

³ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 10.

⁴ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 15.

⁵ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 18.

U novověkých filozofů začalo převažovat nahlížení na vědomí člověka jako na součást autonomní sféry vlastních prožitků. Vnímání přestalo být chápáno pouze jako jednosměrný akt, při kterém nezprostředkovaně poznáváme vějí předměty. V souladu s tím se přestalo pohlížet na člověka jako na čistě pasivního aktéra ve vztahu subjektu (poznávající) a objektu (poznávané). Novověcí myslitelé začali chápat vnímání předmětů jako proces, při kterém si uvědomujeme své vlastní dojmy. Jinak by to nevnímáme přímou věc samu o sobě, nýbrž si špouze uvědomujeme naši subjektivní zkušenost s předmětem. Teprve tuto naši zkušenost můžeme podrobit zkoumání, nakolik odpovídá vějímu větu.

S novověkým pojetím gnozeologie jako vědomí o bezprostředním poznávání předmětů v podobě obsahů naší mysli souvisí emancipace od závislosti poznání z autority i zjevení. Člověk je kompetentní budovat své poznání *na základěch výlučně svých vlastních*.⁶ Avšak i filozofové, kteří ono východisko z autentické zkušenosti přijali za své, do svého učení vnášeli prvky, které toto východisko překračují. Dobrým příkladem nám bude spor o vrozené principy, ideje, které podrobně probereme v samostatné kapitole.

Zatímco mnoho středověkých filozofů spatřovalo úlohu filozofie spíše jako služky pro ospravedlnění teologických špravid, v novověku takové pojetí filozofie prakticky mizí. Přestává se špoustovat uvnitř teologie v souladu s jejími potřebami a rozvíjí se spíše vedle i proti samotné teologii.

V atmosféře středověkého myšlení, tedy tradičních teologických představ, a moderního vědeckého přístupu, vznikají v dílech novověkých filozofů nové gnozeologické koncepce, které tento vývoj reflektují.

⁶ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 7. (předmluva Milana Sobotky).

2 RACIONALISMUS VERSUS EMPIRISMUS V TEORIÍCH POZNÁNÍ

Podle Stanfordské encyklopedie filozofie tkví epistemologický spor mezi racionalismem a empirismem primárně v odpovědi na otázku: V jakém rozsahu je naše vědomí závislé na smyslové zkušenosti? Zatímco racionalisté obecně tvrdí, že máme určitá vědomí (poznatky a pojmy), která jsou získávána nezávisle na smyslové zkušenosti, empiristé odmítají připustit jakýkoliv jiný zdroj vědomí než ten, který by pocházel primárně ze smyslové zkušenosti.⁷

V následujících podkapitolách této části práce se pokusíme vyložit několik základních rysů, které jsou pro racionalismus a empirismus v teorii poznání typické.

2.1 Základní rysy racionalistické koncepce poznání

2.1.1 Nezpochybitelné poznání

Racionalisté obecně zakládají vědomí na axiomech, tedy výrocích, jejichž pravdivost považují za natolik jistou, že není potřeba jejich univerzální platnost odvodovat. Racionalisté hovoří o jistých základních i prvních pravdách (*šzásadáchõ*, *šprincipemõ*, *šaxiómechõ*), které pochopíme vlastní intuicí jako naprosto jisté a nezpochybitelné. Dokazování i vyvracení pravdivosti těchto prvních principů se stává nepotřebným aktem, nebo co nahlédneme intuitivně, si nepotřebujeme zdůvodňovat. Stejně tak další výroky, které jsou z těchto základních, intuicí nahlédnutých pravd

⁷ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] Stanford: Center for Study of Language and Information, 1995-2014 [cit. 2014-10-24]. ISSN 1095-5054. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/>.

bezprostředně odvozeny (tzv. šteorémyō), mají povahu stejné pravdivostní jistoty.

2.1.2 Gnozeologický optimismus

Jelikož racionalistická koncepce v dy nevyžaduje prokázání platnosti svých prvních principů, znamená to, že předpokládá princip jistého, tedy dokonalého vědění.⁸ Pro racionalisty je naprosto klíčová víra ve schopnost člověka silou abstrakce vytvořit takový myšlenkový systém, který plně odráží objektivní strukturu skutečnosti. Jinými slovy, byli přesvědčeni, že vědomě vypovídají vety odvozené ze základních nezpochybnitelných principů, vypovídá také o skutečnosti nezávisle na subjektu. Skutečnost můžeme reálně popsat jen prostřednictvím znázornění přes plně axiomatizovaný systém vědění.⁹

Jsme-li schopni rozumem pochytit nezpochybnitelné principy a z nich systematicky vyplývající poznatky, pak je nám přístupno nijak neohraničené poznání, které je zároveň nezprostředkované a nezkreslené.

S racionalistickou koncepcí poznání, jak již bylo řečeno, souvisí víra ve schopnost člověka vytvořit filozoficko-vědecký myšlenkový systém, který bude odpovídat objektivní struktuře skutečnosti. Racionalisté jsou obecně přesvědčeni, že klíčem k úspěchu člověka v procesu poznání je zvolení si takové vědecké metody, při jejímž následném uplatnění nemůžeme v cestě za poznáním chybovat. Racionalistický optimismus se tak projevuje nejen ve víře v existenci takové univerzálně platné metody, ale též ve schopnosti člověka takovou metodu nalézt a v domění při vědeckém bádání aplikovat.

⁸ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 80.

⁹ Tamtéž, s. 13.

2.1.3 Univerzální v da

S vírou v možnosti jedné metody, využitelné ve všech oblastech poznání, souvisí požadavek po ustanovení univerzální v dy. Tato metoda by byla uplatnitelná v celém spektru poznání. Její aplikací na všechny vědecké a filozofické oblasti by se sjednocovalo všechny lidské poznání do zahrnující univerzální v dy. Jelikož vzorem pro takovou metodu byla novověká matematika a matematická fyzika, mělo se nejen ve vědě, nýbrž i ve filozofii a metafyzice zato, že nelze postupovat jinak než metodou *šmore geometrico*, tedy po vzoru matematiky.¹⁰

Pro lepší představu provázanosti a vzájemné závislosti jednotlivých věd, které chce racionalista Descartes uvést v celistvý systém, se nabízí podobenství ke stromu. Metafyzice připisuje úlohu kořeni, fyziku přirovnává ke kmeni, speciální vědy k větvím a aplikované vědy k plodům stromu.¹¹

2.2 Základní rysy empiristické koncepce poznání

2.2.1 Gnozeologický skepticismus

Empiristické teorie zastávají výrazně skeptické stanovisko ke schopnostem lidského rozumu. Zpochybují jeden reprezentativní vztah mezi námi vytvořeným myšlenkovým (pojmovým) systémem a sv tem samém o sobě.¹²

Empiristi ti myslitelé nenárokují poznání schopnost odrážet skutečnou strukturu světa. Jejich vysvětlování skutečnosti má charakter hypotetický. Jejich metoda poznávání, založená na pozorování a experimentu, nemá

¹⁰ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 14.

¹¹ Tamtéž, s. 70.

¹² Tamtéž, s. 14.

v úmyslu odrážet skutečnou podstatu věci, nýbrž upozorovat určitě pravidelnosti přírodního dění, které lze zobecnit, a s takto získanými poznatky dále pracovat.¹³

2.2.2 Hypotetický charakter poznání

Jak již bylo řečeno, zatímco racionalisté věřili, že lidský intelekt v procesu poznávání věci dokáže odrážet jejich skutečnou podstatu, tedy objektivní strukturu světa, pro empiristy měl v deskriptivním popisu světa povahu hypotetických výpovědí z pozorování.

John Locke, jeden z teoretiků britského empirismu, se vymezuje proti přesvědčení racionalistů, že lze odvodit výroky o skutečnosti z evidentních vět, když tvrdí, že neexistují žádné nezpochybnitelné věty, které mají vypovídat o skutečnosti, nebo jakákoliv výpověď o ní vychází z empirického zobecnění, tudíž je stupeň jejich jistoty pouze hypotetický. Z tohoto důvodu odmítá možnost pojímat vědu racionalistickým způsobem, tedy jako množinu naprosto jistých vět. Soubor vět, s kterými vědecky pracuje, podle empiristů popisuje skutečnost pouze hypoteticky, jelikož lidský intelekt není schopen objektivně skutečnost racionálně a pouhou abstrakcí rozpoznat.¹⁴

Axiomatický postup je pro vědu nepřípustný, neboť se její věty liší od matematiky - netýkají pouze vztahů mezi pojmy. Vědu tedy z pohledu empiristů nelze matematizovat způsobem, který používali racionalisté. Pro empiristy je nesmyslné, aby postup vědeckého zkoumání vycházel ze zkušeností nijak nepodpořených, a tudíž neodvoditelných předpokladů.¹⁵

¹³ RÖD, W. *Novověká filosofie II*, s. 38.

¹⁴ Tamtéž, s. 36-38.

¹⁵ Tamtéž, s. 38-39.

Locke také odmítá racionalistický požadavek budovat vědu na základě axiomů proto, že by výchozí poučky nikterak nerozšiřují naše poznání.¹⁶ Odmítá tvrzení o bezpodmínečné nenahraditelnosti role axiomů v našem poznání z toho důvodu, že spousta našich poznatků není vůbec závislá na nějaké obecnější poučce. Axiom, z kterého by takový výrok vycházel, proto není vůbec potřebný, respektive naše poznání nemá žádný informativní přínos. K příkladu k prokázání pravdivosti výroku $2 + 3 = 5$ nepotřebujeme znát obecnější tvrzení typu *šcelek se rovná v-ěm sv-ým částem*. Je totiž spousta lidí, kteří onu zmíněnou jednoduchou sčítací operaci zvládnou, a koliv o uvedeném obecnějším výroku nikdy neuvažovali. Jestliže *šcelek se rovná v-ěm sv-ým částem* by měl být jedním z axiomů pro možnost rozšiřujícího poznání, v tomto případě k poznání výroku $2 + 3 = 5$, a přitom ho spousta lidí ani nezná, potom takových domnělých axiomů mohou jejich zastánci nabídnout teoreticky nekonečné množství, avšak jejich potřeba bude smetena konstatováním, že nejsou známá spoustě lidem po celý život.¹⁷

2.3 Metody a hranice našeho poznání

Chce-li někdo získat autoritu a důvěru pro výsledky svého bádání, měl by jasně stanovit způsob, prostřednictvím kterého k výsledkům dospěl. Před teoretiky filozofie poznání byl postaven stejný úkol: prezentovat metodu, podle které je třeba postupovat za účelem pravdivého poznávání světa. Role a vážnost metody nabývala ve spektru filozofů různého stupně dogmatičnosti. Na jedné straně extrému zde byly filozofy, kteří věřili, že našli takovou metodu poznání, kterou lze aplikovat na jakoukoliv vědeckou oblast, a tudíž bude vždy neomylně platit a její následné uplatnění nám zaručí, že v procesu poznání nemůžeme sebečím

¹⁶ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 331.

¹⁷ Tamtéž, s. 330.

chybovat. Skeptický přístup má za to, že žádná univerzálně spásná metoda neexistuje, respektive ji člověk nikdy nepozná, protože každá metoda stanovená je pouze více či méně zaujatým způsobem myšlení, plněm předsudků a skrytým předsudky.

V podkapitolách této části práce se pokusíme vyložit přístupy zvolených filozofů k metodám poznání, a to zejména s důrazem na roli deduktivního a induktivního postupu ve filozoficko-vědeckém zkoumání.

2.3.1 Deduktivní metoda poznání

René Descartes

Jak již bylo uvedeno výše, racionalista Descartes předpokládá možnost vytvoření jedné vědecké a vyznačující se, která bude při použití správné metody zkoumání sklízet plody vědy. Uplatněním takové metody dojde k zreformování dosavadních věd, respektive souboru poznatků, které byly doposud pokládány za vědecky jisté. Dosavadní poznatky je nutno metodicky přezkoumat, přehodnotit a takto opravené sjednotit do uceleného systému poznání. Metoda, kterou zamýšlená reforma vědy vyžaduje, nemá být dle Descarta založena na klasickém aristotelském principu sylogistické logiky, nýbrž bude vycházet z matematického způsobu dokazování:¹⁸ *š Ony dlouhé et z docela prostých a snadných důvodů, jejichž geometrové obvykle uflívají, aby do-li svých nejnesnadnějších závěrů, daly mi popud k názoru, že všechny věci, jež se mohou stát předměty lidského vědění, následují po sobě stejným způsobem,ž* praví Descartes, a pokračuje slovy: *škdyfl se jen vyhneme tomu, přijímat za pravdivou c nepravdivou, a kdyfl zachováváme vědy po údek, jakého je potřeby k vyvozování jedné ch z druhých, neměly být nic tak vzdáleného, aby se toho nakonec nedosáhlo,*

¹⁸ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 69.

*ani tak skrytého, aby to nebylo objeveno.*¹⁹ Descartes v tomto dodatku tvrdí dvě zásadní věci: jednak je člověk schopen schopností svého intelektu v domě rozlišovat pravdu od klamu (gnoseologický optimismus), jednak lze správným uflíváním a směřováním rozumu deduktivní cestou postupně dosáhnout vřezahrnujícího poznání (nezpochybnitelné poznání).

Člověku, který v tomto smyslu správně vede svůj rozum, se otevírá *šmofnost z vřtovat postupně své znalosti a pozvedat je ponnáhlou k nejvyššímu stupni.*²⁰

Descartes svou metodu shrnuje do čtyř základních pravidel, o kterých prohláší, že bude-li se jich dogmaticky držet, nemůže být na cestě hledání pravdy oklamán. První pravidlo spoívá ve vyvarování se před ukvapenými soudy, tedy do svých soudů zahrnovat jen to, co se nám bude intuitivně jevit tak *jasně a zřetelně*, že o tom nebude sebestmeně pochybnosti. Druhé pravidlo pofladuje každou otázku po vzoru matematiky rozdělit na co nejmeně části, aby byla co nejsnazě k rozřešení. Třetí pravidlo nabádá systematizovat své myšlenky postupně od nejjednodušších k složitěji poznatelným. A konečně čtvrté pravidlo doporučuje mít o všem zkoumaném dokonalý přehled a nic zjištěného neopomenout.²¹

Descartovy nezpochybnitelné výchozí principy se jednak nezdvodují, ale též slouží jako poslední slánek v řetězci zdvodnitelných výroků. Mají tedy funkci konečné autority. Celá řádka hypotetických výroků je z pohledu této deduktivní koncepce nevřdecká, neboť zdrojem výroků hypotetického charakteru je pouhé zobecňování pozorovaného. Rozsah vědění se zuřluje na vědění dokonalé, tzn. na jasné a nezpochybnitelně poznávané.²²

¹⁹ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 17-18.

²⁰ Tamtéž, s. 8.

²¹ Tamtéž, s. 17.

²² RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 82.

Jasně a nezpochybnitelné soudy nejsou pronášeny na základě smyslového pozorování, nýbrž intuitivně. Ze základních, intuitivně poznatelných principů nemůžeme dedukcí odvozovat soudy dále. Pouze intuice a dedukce jsou jedinými prameny poznání. Jinými slovy: *šPrvní principy a eventuálně bezprostředně z nich plynoucí v ty jsou nahlíženy intuitivně. V ty, které plynou z principu zprostředkovaně, lze získat pouze dedukcí.*²³

Když Descartes hovoří o požadavku *šnezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasné a zřejmé mém duchu*²⁴, vyloučí ze spektra poznatků, které dle něho musí být nezpochybnitelně pravdivé, všechny ty, o nichž soudy vynášíme pouze na základě smyslové zkušenosti. Nemůžeme-li odvodit poznatků, kterými jsme zpraveni vnímáním svém, tedy prostřednictvím našich smyslů, musí to být nějaká schopnost vycházející výlučně z nás samých, díky níž můžeme intuitivně pravdivě vypovídat. Jak již bylo naznačeno výše, Descartes považoval za výlučnou cestu poznání schopnost intuice a deduktivní v deskriptivní postup. Nyní uděláme krok zpět, abychom si vyjasnili, z jakého důvodu Descartes popisuje intuici a dedukci v teorii poznání prvenství.

Zkušenosti nejsou spolehlivým zdrojem poznání, protože závisí na podobě smyslových vjemů, které nás mohou klamat nejen z důvodu perspektivy, tedy úhlu pohledu a vzdálenosti, z kterých objekt pozorujeme. Například nemůžeme intuitivně závěry o velikosti slunce pouze z toho, jak je vidíme. Pouhé smyslové poznání je tedy nedostatečné a často i klamné. Slovo *škloud* podléhá nesmyslným fantazijním představám, které jsou v naší myšlence složením ve smyslovém světě samostatných částí v jeden celek. Odtud máme představu jako například vyběžené bytosti, které jsou vytvořeny z více druhů živočichů, i další bizarní kombinace jako

²³ Tamtéž, s. 82.

²⁴ DESCARTES R. *Rozprava o metodě*, s. 17.

jednoroflec, létající k a dal-í. Obrazotvornost, jakofito my-lenkový akt konec konc vytvo ený ze smyslových záflitk , je téfl klamným zdrojem poznání. Descartes tedy kategoricky odmítá roli obrazotvornosti a smysl p i procesu pravdivého poznání, respektive p i proná-ení soud o skute nosti, a dovolává se výlu n (svému vlastnímu) rozumu. š*Rozum nám nikterak nediktuje, fle to, co vidíme nebo si p edstavujeme, je pravdivé,*²⁵ shrnuje autor.

Nad azenost intuice p ed dedukcí je v teorii Descarta zaji-t na také proto, fle dedukce jakofito proces odvozování vede ke správným výsledk m pouze tehdy, je-li zárove kaflký jednotlivý krok š*intuitivn nahlédnut jako korektní.*²⁶ Röd si v-ak v-ímá zajímavého paradoxu v tomto vztahu intuice a dedukce, a sice v ne-rozdílu mezi rolí intuice a dedukce. Jestlifl totifl kaflký jednotlivý krok dedukce musí být zárove intuitivn jistý, jak m fleme oba my-lenkové procesy od sebe odd lit? Tvrdí, fle š*u jednoduchých odvození m fle být deduktivní vztah uchopen bezprost edn a nezávisle na pam ti, takfle dedukce p echází v intuici.*²⁷

Descartes tedy v í, fle správn utvo ené soudy o skute nosti reáln odpovídají bytostné struktu e skute nosti. Chceme-li sv t skute n pravdiv popisovat, musíme vycházet ze základních princip , p es které procesem odvozování dojdeme k dal-ím a dal-ím poznatk m. Tyi kou této pyramidy jsou soudy, které jsou proná-eny na základ intuice. Tyto intuitivn utvo ené výroky jsou základní, tedy nad nimi ufl nestojí fládné jiné soudy, z kterých by byly odvozené. Dal-í úrovn této pyramidy jsou jifl vytvo eny ze soud , které jsou odvozovány dedukcí z výpov dí, které jsou nahlífleny ryze intuitivn . Mnoffinu v t, kterou zkoumáme (ov ujeme jejich v deckost), musíme analyzovat tak, fle kafldou sloflenou v tu jednotliv

²⁵ DESCARTES, R., *Rozprava o metod* , s. 31.

²⁶ RÖD, W. *Novov ká filosofie I.*, s. 88.

²⁷ Tamtéfl, s. 88. (pozn. pod aroú . 41).

rozdlíme na co nejmenší části, tedy na co nejjednodušší v ty. Tyto jednoduché v ty, pokud mají být považovány za v decké, respektive pokud nám mají odrážet v decké poznání, musejí logicky vycházet z v t jim nadazeným. V et zci výrok je nutné, aby výpov di byly v souladu s primárními intuitivně nahlíženými v tami.²⁸

G. W. Leibniz

Další racionalista Leibniz svému předchůdci připomíná, když tvrdí, že si lze snadno představit nějakou bytost, která by byla nepřetržitě ve stavu spánku, a koliv by se sama domnívala, že vše, co vnímá, je realita. Je to další z řady argumentů pro tvrzení, že smysly mohou soustavně klamat a vydávat nám za skutečnost něco, co je čistě fantazie. Z toho Leibniz vyvozuje, že *šmusí být něco, co stojí nad smysly a co odlišuje pravdu od zdání.*²⁹

Teorii o nadazenosti rozumového poznání před smyslovým, respektive že pravdivého poznání se nám dostává spíše z rozumu než vnímáním smyslových předmetů vně nás, Leibniz dále podepírá tvrzením, že *kdybychom objevili ve snu nějakou demonstrativní pravdu, a jistě matematickou i jinou, byl bych si jí jist právě tak, jako kdybych byl lž.*³⁰

Co je však oním zdrojem poznání, které stojí nad smysly? Poznání jistých pravd nehypotetického charakteru nám zajišťuje dle Leibnize špírozené světlo, nikoliv smyslová zkušenost. Přiznává však smysl tomu, že nás mohou poučit o tom *šco jest, nikoli však co musí být nebo co nemůže být jinak.*³¹ Například pouhá zkušenost s tělesem, které při volném pádu padá k Zemi, nás poučí o tom, že těleso při spuštění padá k zemi. Avšak nemáme žádnou jistotu, že tomu tam bude podobně, protože kde chybí

²⁸ ROD, W., *Novověká filozofie*, s. 82.

²⁹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 137.

³⁰ Tamtéž, s. 138.

³¹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 139.

rozum, tam pouhá smyslová zkušenost nezaručí, že tomu tak nikdy nebude jinak, a ufl v bec nám neodhalí skutečný důvod i p í inu této zákonitosti. Smyslová zkušenost je možná součástí poznání, av-ak bez pomoci rozumu nám z racionalistického hlediska je k ní emu, nebo její výpov di jsou pouhá zobecnění z etnosti případ sob podobných. Leibniz tak navrhuje experimenty a metodu indukce jako cestu k vdeckému poznání.³²

Leibniz z pozice racionalismu shrnuje důvod, proč je indukce jako postup vdeckého bádání nepřijatelná: *šProtože nás totiž smysly a indukce nikdy nepouují o úpln obecných pravdách ani o tom, co je absolutn nutné, nýbrž pouze o tom, co jest a co nastává ve zvlátních případech, a poznáváme-li nicmén nutné a obecné vdecké pravdy o ímž jsme práv povzneseni nad flivo ichy o plyne z toho, že jsme tyto pravdy odvodili z části z toho, co je v nás samých.*³³ A pokračuje: *šP ece v-ak p ípou-tím, že jsou pro nás v na-em stavu vn j-í smysly p í my-lení nutné, ale kdybychom fládné nem li, nemysleli bychom í Smysly nám skýtají materiál pro rozumové uvařování a i do na-ích nejabstraktn j-ích my-lenek se neustále vm -ují smyslové slofky, av-ak rozumová úvaha si fládá je-t n co jiného než to, co je smyslové.*³⁴ Zde ufl se objevují první ko ínky nedogmatického uvařování o vztahu smysl a rozumu v procesu poznání, které byly uceleny ji rozvedeny v díle Immanuela Kanta, kterému bude v nována poslední kapitola této práce.

2.3.2 Induktivní metoda poznání

Základním procesem empirist ve snaze po hromadění poznatk je proces indukce. Z jakého důvodu odmítají deduktivní metodu poznání?

³² Tamtéž, s. 139-140.

³³ Tamtéž, s. 141.

³⁴ Tamtéž, s. 141-142.

Empiristé, za jejichž reprezentanta jsem si pro účely této podkapitoly vybral Bacona, kritizují deduktivní metodu poznání, protože se domnívají, že takový způsob uvažování implicitně apriorně vychází z nějakého předobrazu, ke kterému aby dospěli a ve výsledku dospěli, uměle předskakují dleřité mezikroky ve svém zkoumání. Podle Bacona tímto způsobem dochází ke konstrukci hypotetických struktur, které poznání neprospívají nijak jiným, než k samotnému předem špirovaným předobrazům. (Vímne si zde zajímavého zápasu o chápání role šhypotéz. Racionalisté považují za pouhou hypotézu všechny poznatky, které nám nejsou dány intuicí a potažmo dedukcí z prvních intuitivně nahlížených pravd. Jinými slovy, věnovaně je podle nich pouze hypotetické, nejisté. Na druhé straně stojí Bacon, který hypotetizaci v procesu poznání dává za vinu právě způsobu uvažování, které vychází z apriorních, věnovaně neověřených pravd. Pro skeptické empiristy obecně pak šhypotéza nemá negativní konotace, neboť žádné jiné než hypotetické poznatky konečně nedostaneme). Bacon proces poznávání chápal jako proces šzobrazování existujících struktur.³⁵ Implicitně tedy Bacon předpokládá, že pravdivé poznatky o světě si nevytváříme, nýbrž je objevujeme a odkrýváme, zobrazujeme.

Metoda pravdivého poznání, které nebude zasafeno omyly (tzv. šidoly, o kterých detailně pojednáme v podkapitole 2.3.4.), je podle Bacona tzv. šspráva indukce, což je proces, v kterém peřlivě dostatečném množství pozorovaného iníme zobecující výpovědi. Varuje před unáhleným zobcováním z malého, dířního množství pozorovaných případů. Bacon apeluje na vybudování dostatečného množství pozorovaných faktů pro empirická zobcování, což nám bude obranou před zanářením předsudků a omylů (šidoly) do vědeckých soudů.³⁶ Bacon však ono šdostatečné

³⁵ RÖD, W. *Novovká filozofie I*, s. 25.

³⁶ RÖD, W. *Novovká filozofie I*, s. 30.

množství nikterak konkrétně ji nekvantifikuje, takže stáváme se u konkrétního v daného postupu rozhodnout, zda splňuje kritéria šprávné indukce.

Induktivní postup je empiricky laděným filozofem blízký již ze samotné definice, nebo indukce automaticky přetváří s primární úlohou smyslového pozorování. Jinými slovy, indukce je empirická metoda poznání. Každý čistě induktivní postup, má-li vést k nějakému výsledku, nemůže dedukci zcela opomenout. Prvky dedukce v rámci indukce jsou nutné v mezích, při kterých po dostatečném kvantu pozorovaného musíme uinit zobecnění výpovědi, abychom z indukce vyvozované jedné věci mohli postoupit k pozorování druhé atd. Šlo by o induktivní metoda proto nikdy nemůže být od násos dedukce odtržena. Naproti tomu dle sledu deduktivní metoda ve své ideální formě indukci nepotřebuje, nebo nezobecnění ze smyslového pozorovaného a nevyhází od jednotlivého k obecnému, nýbrž naopak.

2.3.3 Přirozená hranice lidského poznání

Jako přímou náležitou se dle jinými filozofie táhne otázka po hranicích poznatelnosti světa. Pomineme-li oba póly krajního tvrzení, tedy že svět je lidským intelektem poznatelný absolutně, respektive Pyrrhovu skepsi ve smyslu: šnic nelze poznat, otevírá se před námi prostor pro širokou diskuzi o hranici poznání.

Diskuze vychází z předpokladu, že některé věci světa jsou v mezích našeho chápání, tedy o nich máme smysluplné výpovědi, ale právě za touto mezí již existuje oblast světa, v které je člověk jakožto přirozeně omezené a nedokonalé bytosti pravdivé poznání zapovězeno.

Racionalisté

A koliv racionalisté obecně věří v neomezenou možnost lidského poznání v případě, že postupujeme metodicky správně, přesto jejich

filozofie implicitně vychází z předpokladu existence oblastí světa, v kterých si člověk nemůže dlat nárok na jejich poznatelnost, protože je nedokonalou bytostí, nikoliv dokonalým bohem. Podle Descarta je důkazem naší nedokonalosti samotný fakt, že poznání postupně nabýváme, nikoliv víme, jako dokonalý bůh, všechno a naráz definitivně. Člověk potenciálně může nabývat další a další poznatky. Nikdy však jeho poznání nebude úplné, což vychází ze samotné definice člověka jako nedokonalé bytosti.³⁷

Nabízí se tedy otázka, v kterých oblastech lidského zkoumání je možno nalézt pravdu v karteziánském slova smyslu, tedy kde je možná absolutní jistota pravdivosti výroku.

Podle Descarta máme dosáhnout absolutně pravdivého poznání pouze u předmětů, které *šmohou být poznány se stejnou jistotou, jaká p íslu-í matematickým d kaz m.*³⁸ Při zkoumání takových předmětů v dělac pracuje s veličinami ádu a míry, tudíž zde kromě matematiky (aritmetiky a geometrie) máme za adit také výroky z oboru astronomie, akustiky, optiky, mechaniky a z dalších podobných věd. Soubor věd hodných pravdivého zkoumání, tedy těch věd, které pracují s ádem a mírou, Descartes sduřloval pod jednotné označení *šmathesis universalis.*³⁹ Jinak řeeno, Descartes se zdráhá považovat jakoukoliv věc za pravdivou, aniž by se mu *šnezdála jasn j-í a jist j-í, neřbyly vývody geometr .*⁴⁰

Podle Descarta je zdrojem omylu situace, kdy mé myšlenky (chápavost) zabloudí do sféry ne-poznání. Touha po poznání tedy musí být v souladu s povahou části světa, kterou poznávám. V opačném případě se podle

³⁷ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 46.

³⁸ RÖD, W. *Novověká filozofie I*, s. 80.

³⁹ Tamtéž, s. 80.

⁴⁰ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 32.

Descarta nutn mýlím, protože usuzuji ve stavu, *škdy v le sahá dál neřl* *chápavost.*⁴¹

Ukážkou situace, p i které naráříme na p esah na-í chápavosti, je kup íkladu diskuze o šnekone nuř, která je podle Descarta mimo na-í rozli-ovací schopnost proto, že je troufalé si nárokovat schopnost pochopení šnekone nař, jestliže jsme sami kone nými bytostmi.⁴² Ze stejného hlediska se jeví jako zbyte ná téř snaha poznat skute né zám ry, které si B h p i tvo ení sv ta vyty il.⁴³

Takto tedy Descartes p íblířuje onu hledanou p írozenou hranici lidského poznání. Zárove nám autor poskytuje návod, kterak se vyvarujeme p ed vyná-ením chybných úsudk , a sice tehdy, jestliže by se *řv le ve vyná-ení soud drřela jen toho, co jí chápavost ukazuje jasn a rozli-en .*⁴⁴ Descartes v tomto p ípad e demonštruje jíř zmín nou první metodologickou pou ku o vyvarování se p ed ukvapenými soudy o v cech, které bychom dostate n nepoznali.

Empiristé

Empiristé nenárokují rozumu schopnost neomezeného, tedy dokonalého poznání ve smyslu racionalismu. P esto p ed nimi stojí tentýřl úkol - stanovit pomyslnou hranici lidského poznání.

Rozsah na-eho v d ní je dle empirist omezen na oblasti, v kterých je nám p ístupno ínit zku-enostní soudy. Soudit m řete pouze o tom, co m řeme pozorovat, tedy co se m ře stát objektem na-eho zářmu. Podle Locka jsou to ideje, které konstituují na-e poznání, a které nabýváme bu z vn j-ku, nebo z proces , odehrávajících se v na-em nitru.⁴⁵

⁴¹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 55.

⁴² DESCARTES, R. *Princípy filozofie*, s. 56.

⁴³ Tamtéřl, s. 57.

⁴⁴ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 58.

⁴⁵ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 74.

Hume tvrdí, že šp íroda nás udržuje ve velké vzdálenosti od v-ech svých tajemství a dovolila nám pouze znalost n kolika povrchních kvalit p edm t ; naopak ty síly a principy, na nichž veskrze závisí p sobení on ch p edm t , p ed námi skrývá. 46 Hume, obdobn jako Descartes, vychází z jakéhosi implicitního p edpokladu, že existuje stvo itelská síla (b h, resp. p íroda), která nám nedovoluje nahlédnout do podstaty ádu sv ta (p írodního d ní), pon vadfl na-e lidská p irozenost je omezená a odvozená. Jestliže nám jsou p ístupné pouze (p írodní) jevy, vyplývá z toho pro Huma, že hranice poznatelnosti sv ta nem že p ekro it horizont smyslové zku-enosti.

2.3.4. P irozené p ekáfky pravdivého poznání

Francis Bacon

Bacon zavádí nauku o tzv. *idolech*, což jsou subjektivní deformace v na-í mysli, které nám p ekáflí, respektive nás omezují v pravdivém poznání. Podle Bacona vzniká poznání tak, že skute ná forma v ci je v rn odráflena v na-í mysli. Idoly jsou p ekáfkami, které znemož ují autentické poznání t chto bytostných forem skute nosti. 47

Bacon rozli-uje ty i zdroje t chto duchovních klam (lat. *idola mentis*), a to idoly rodu (*idola tribus*), idoly jeskyn (*idola specus*), Idoly trflí-t (*idola fori*) a idoly divadla (*idola theatri*).

Idoly rodu jsou zdrojem omylu, kterému podléháme proto, že jsme lidé. Máme druhov specifické, tzv. antropomorfní nahlíflení na sv t. P edstavy o sv t , které jsou limitovány a determinovány povahou na-í lidské p irozenosti, považujeme za objektivn platné, respektive nás v každodenním nekritickém flivot nenapadne (a napadnout ani nem že),

⁴⁶ HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 58.

⁴⁷ RÖD, W. *Novov ká filozofie I*, s. 25.

že se v cí chápané lidskou optikou mohou lišit od skutečnosti.⁴⁸ Slovy Bacona je *šlidský rozum jako nerovné zrcadlo, jež p ijímajíc paprsky v cí, sm -uje svoji p irozenost s p irozeností v cí a tím ji pok ivuje a poru-uje.*⁴⁹ Tím chce autor mimo jiné íci, že mylná zam ůjeme povahu v cí samé s lidskou p edstavou o ní.

Lidský rozum pod tíhou rodových myšlenkových klam ůp edpokládá v t-í ád a rovnováhu ve v cech, nejljaké tam skute n nalézá,⁵⁰ což podle Bacona vede k vymyšlení si v p írod neexistujících vztah ů a paralel mezi v cími. Odtud v-echny ty p edstavy o dokonalých nebeských t lesech atd.⁵¹

Pod tento zdroj omylu spadá na-ě mylná p edstava o existenci ú elných souvislostí v p írod , potaflmo ve vesmíru. To znamená, že máme sklon p írodnímu d ní podsouvat jakýsi smysl, ád a cíl, pon vadfl i ve spole nosti lidí jednáme ú eln ů a hledáme ve svém flivot pro svá kaflodenní konání n jaký smysl. Tato antropomorfní p edstava je pro nastupující trend ve filozoficko-v deckém uvaflování nep ípustná, nebo podkopává autoritu d sledného vysv tlování p írodního d ní mechanistickým zp sobem. Dále pod tento druh klamu myslím fleme za adit soubor myšlenkových zvyklostí (paradigmat), kterými jsme vedeni p í v deckém zkoumání a následném souzení. Hluboce v nás zako en né p edpojatosti brání p ípustit jiný, alternativní zp sob vysv tlování. Následkem pak bývá ignorování i marginalizování takových poznatk ů, které nejsme schopni a ochotni vysv tlit v rámci zab hlého zp sobu uvaflování.⁵²

⁴⁸ RÖD, W. *Novov ká filozofie I*, s. 26.

⁴⁹ BACON, F. *Nové organon*, s. 87.

⁵⁰ Tamtéfl, s. 89.

⁵¹ Tamtéfl.

⁵² RÖD, W. *Novov ká filozofie I*, s. 27.

Bacon souasn kritizuje i jakousi lidskou lenost opravit svá dívjí mín ní o vci, t ebafe jedinec získal nové a p esv d iv j-í informace. Takové nové poznatky rad ji šodstraní a zavrhne, podléhaje p itom veliké a zhoubné p edpojatosti, jen aby z stala nedot ena autorita on ch d ív j-ích záv r .⁵³ Jelikořl lidský rozum není prost vliv afekt a v le, je asto p im n v it tomu, emu v it chce. šProtofe nemá dost trp livosti k objevování, zavrhuje v ci nesnadné, dále v ci st ízlivé,í odmítá v ci paradoxní, pon vadřl podléhá b řněmu mín ní.⁵⁴

Idoly rodu tedy mají p vod v p irozenosti lidského ducha - v jeho p edpojatosti, omezenosti smysl a zp sob vnímání, a v podléhání afekt m.⁵⁵

Dal-ími zdroji omylu jsou *Idoly jeskyn* . V-ichni lidé nepodléhají pouze souboru společ ných klam myslí z p irozenosti lidského rodu, nýbrřl je kařdý jednotlivec v podru í klam ryze individuální povahy. Bacon tvrdí, fe štato jeskyn láme a zkresluje sv tlo p írody, a to jednak proto, fe kařdému je vlastní zvlá-tní p irozenost, jednak proto, fe se mu dostalo odli-né výchovy a stýkal se s jinými lidmi,í etl jen ur ité knihy a m l v úct rozmanité autorityí .⁵⁶ Lidská du-e kařdého individua je tudířl ovlivn na náhodnými vn j-ími faktory, jejichřl kombinace determinuje jednotlivce ve zp sobu specifického nahlířlení na sv t, respektive zp es uje podobu individuálních klam , kterými je individuum zatířeno. Odli-né preference (sympatie a antipatie) jednotlivých v dc tudířl ovliv ují výsledky jejich bádání, p ed ímřl Bacon zvlá-t varuje: šObecn vzato musí kařdý, kdo se v nuje zkoumání p írody, ned v ovat v-emu, co jeho rozum nejvíce vábí a poutá.⁵⁷ Bacon se odvolává na slova Hérakleitova, fe

⁵³ BACON, F. *Nové organon*, s. 89.

⁵⁴ Tamtéřl, s. 91.

⁵⁵ Tamtéřl, s. 93.

⁵⁶ Tamtéřl, s. 87.

⁵⁷ BACON, F. *Nové organon*, s. 95.

*šlidé hledají v d ní ve svých malých sv tech, a nikoliv ve sv t velkém ili obecném.*⁵⁸

Idoly *jeskyn* tedy mají p vod ve specifických odli–nostech kařdého jedince, jenřl pramení z jedine né zvlá–tnosti du–e, t la, výchovy, zvyk a dal–ích nahodilostí.⁵⁹

Idoly *trří–t* mají na rozdíl od p edchozích dvou idol ist sociální p vod. Vznikly historicky ve vzájemné interakci mezi lidmi, a sice prost ednictvím jejich dorozumívacího prost edku ó e i. Rozum je –kodliv zanesen mnořinou slov, která jsou výsledkem –patné a nevhodné abstrakce. *šSlova prost rozum znásil ují a v–echno uvád jí ve zmatek,* tvrdí Bacon, nebo ve slovech spat uje zdroj mnoha nesmyslných disputací.⁶⁰

Idoly *trří–t* povařuje autor za nej–kodliv j–í ze v–ech druh idol , nebo si je v dom síly slov na lidský rozum. Upozor uje, ře a koliv lidé b řn v í ve slova jako v dokonalý nástroj popisu reality, m ře se jejich síla v kone ném d sledku obrátit proti lidem samotným. Diskuze mezi lidmi, a mezi velkými u enci obzvlá– , asto naráří na bariéru slov, protoře jejich spory vedou asto k pouhému sloví ka ení.⁶¹

Idoly, které do rozumu pronikly skrze slova, jsou dvojířo druhu. Za prvé, pouříváme slova, která nerepresentují řládný reálný objekt, tedy není nic, co by jim odpovídalo. P íkladem budíř slova jako *š–t st nař*, *šprvní hybatelř*, *šdráhy planetř* a dal–í výmysly. Klamu pramenícímu z t chto druh slov se m řeme zbavit relativn snadno ó prost je p estaneme pouřívát sou asn s odvrhnutím ř zných chybných teorií, na kterých je vářnost t chto slov postavena.

⁵⁸ BACON, F. *Nové organon*, s. 88.

⁵⁹ Tamtéřl, s. 93.

⁶⁰ Tamtéřl, s. 88.

⁶¹ BACON, F. *Nové organon*, s. 96.

Druhou mnohlinou idolu z chybné abstrakce jsou slova, která dobře reprezentuje výraz *švlhkýō*, nebo tak označujeme takové množství případů, které jsou vzájemně natolik odlišné, že se jednotlicí význam tohoto označení rozplývá do neurčitosti.⁶²

Poslední typ myšlenkového klamu Bacon nazývá *idoly divadla*. V lidských myslích jsou zakotveny z rozmanitých filozofických systémů, principů a tvrzení různých vědců. *Idoly divadla* jsou autorem označeny proto, že všechny tradiční filozofické systémy mu připadají jako smyšlený scénář na divadelních prknech.⁶³

2.4 Problematika idejí

Není to svět objektivních podmínek, který je člověku dán bezprostředně, nýbrž mezi člověkem a věcí samou o sobě šleflí ideje, které tu sehrávají úlohu jakéhosi zprostředkovatele mezi člověkem jako subjektem vnímání, a objektivní realitou. Idea je tedy poznávána přímo, zatímco svět objektivních věcí, tedy soubor jednotlivých objektů nezávislých na našem vědomí, nepřímo.

Domnívám se, že tak lze co nejobecněji charakterizovat to, co novověcí filozofové nazývali *šidejemiō*. V této kapitole dáme prostor vybraným filozofům jako ukázkám rozdílnosti pojetí problematiky idejí, tzn. jejich charakteristiky, názoru na způsob jejich nabývání, dělení na pravdivé a nepravdivé ideje a v neposlední řadě bude pojednáno i o klíčové problematice stětu racionalismu a empirismu, a sice sporu o tzv. *švrozenéō* ideje.

⁶² BACON, F. *Nové organon*, s. 96.

⁶³ Tamtéž, s. 88.

2.4.1 Charakteristika idejí

René Descartes

Pro Descarta je *idejí* v pravém slova smyslu představa kterékoliv věci, člověka, vybájené bytosti, Boha, ale též objekt naší touhy, přání atd. Pokud takto uvažujeme o ideji jako představě samé o sobě, je podle Descarta nemohoucí, kterou z idejí označit za nepravdivou. Chyba spočívá (pouze) v tom, pokud usoudím, že některé ideje, které mám v mysli, reprezentují nějakou věc ve vnějším světě.⁶⁴ Ideje tedy u Descarta nerepresentují v naší mysli nutně nějaký vněší předmět, nýbrž jsou (pouze) výrazem naší představy, která nemusí mít se skutečnou (objektivní) věcí nic společného.

Baruch Spinoza

Spinoza za *ideje* považuje myšlenkové obsahy vyjádřené pojmy. Pravdivými idejemi ovšem nejsou jakékoliv pojmy, které nás napadnou, nýbrž jejich struktura musí být izomorfní k bytostné struktuře skutečnosti.⁶⁵ Pojmy tohoto systému jsou tzv. *šbytočné pojmy*, a jejich význam je určen tzv. *šreálnou definicí*. Reálné definice určují dvě skupiny věcí: *šstvo eně* a *šnestvo eně*. Pojem *šstvo eně* v cí je definován tzv. *šgeneticky*, tedy určením podmínek, které pojem vymezuje, jako například *kruh*, který je vymezen jako množina všech bodů roviny, které mají od středu vzdálenost menší nebo rovnou poloměru. Druhou skupinou jsou pojmy *šnestvo ených* věcí. Jelikož nejsou *šstvo eně*, nemůžeme je ani geneticky popsat. Musíme je chápat z nich samotných, tedy bez závislosti na cokoliv vnějším, což má za následek to, že je ani nemůžeme pojmenovat podle něho jiného. Tyto věci jsou tedy pojmově i existenci

⁶⁴ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 37-38.

⁶⁵ ROD, W. *Novověká filosofie I*, s. 285.

neodvoditelné. Pojem šnestvo eněů v ci jsme schopni vytvořit pouze idejemi istého intelektu, nebo jsou nenázorné (např. idea *Boha*).⁶⁶

Ideje z reálných definic jsou pojmy *reálných jsoucen*. Logická souvislost těchto pojmů odpovídá bytostné souvislosti skutečnosti. Tedy souvislost pojmů je výrazem souvislosti skutečnosti.⁶⁷ Reálná jsoucná nejsou smysly zachytitelné v ci. Jsou věčné a neměnné. Poznat je můžeme jen čistým intelektem a to tak, že je pojmem jako součástí skutečnosti v její podstatě, nezávislé na proměnlivém času a prostoru.

Pravdu Spinoza definuje jako shodu ideje, která je vyjádřením přímým pojmem, s věcí, kterou označuje (ideát). Pravdivost idejí je tedy zaručena odpovídajícím vztahem ke svým ideátům, které jsou zprostředkované Bohem. Pravdivé ideje, které Spinoza nazývá idejemi *adekvátními*, jsou nahlíženy rozumem.⁶⁸ Pravdivost idejí, je-li můžeme nahlédnout výlučně vlastní duchovní silou, je garantována samotným bohem.

Naproti tomu *ne-pravdu* podle Spinozy odhalíme tak, že ideu, respektive její pojmové určení, není možné do systémové struktury pojmů zařadit.⁶⁹

John Locke

Jako *ideu* označoval Locke všechny objekty lidské mysli, tedy podněty, kterých si je člověk v domě a přemýšlí o nich. Lidská mysl se bezprostředně nezabývá ničím jiným, než idejemi.⁷⁰ Jinými slovy, *ideou* Locke rozumí věc, co podle něho *šloufí k označení věcho toho, co je objektem rozumu, když člověk myslí a co člověk míní výrazy jako ,věidina÷ ,pojem÷ ,představa÷ nebo k vyjádření věhokoli, čím se zabývá mysl*

⁶⁶ ROD, W. *Novověká filosofie I.*, s. 285 a 286.

⁶⁷ Tamtéž, s. 286.

⁶⁸ Tamtéž, s. 288.

⁶⁹ Tamtéž, s. 289.

⁷⁰ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 74.

*p i p emý-lení.*⁷¹ Röd si v-ímá, fle v uvedené definici je pojem šrozumõ zjevn pouflit ve významu šv *domí obecn õ*, nikoliv n jaké zvlá-tní aktivní schopnosti.⁷²

2.4.2 Rozli-ování idejí

V této podkapitole rozebereme pohledy vybraných filozof na téma, jakými zp soby je na-e mysl vybavována idejemi a podle jakých kritérií tyto ideje roz le ovali.

John Locke

Locke považoval ve svém díle za st flejní otázku, jaký p vod mají na-e ideje. Zkoumal, jakým zp sobem lov k, resp. jeho rozum, dospívá ke svým idejím a z jakého zdroje tyto ideje získává.⁷³

Dle Locka ve-kerý š*materiál pro sv j rozum a poznáváníõ*⁷⁴ získáváme ze zku-enosti. V-echny na-e poznatky mají empirický základ. P edstavíme-li si mysl jako istý papír bez jakéhokoliv vtisku, tedy bez jakékoliv ideje, vyvstává otázka, jakými cestami je jimi na-e mysl vybavována. Cesty jsou dv : Jednak se na-e mysl zabývá vn j-ími objekty, které p sobí na ná-smyslový poznávací aparát, jednak se zabývá vnit ními innostmi na-í myslí. Pouze t mito dv ma zp soby vznikají ve-keré ideje, kterými je vybavována na-e mysl, ili rozum. Ideje tedy získáváme bu smyslovým vnímáním, nebo reflexí.⁷⁵

V t-inu na-ích idejí získáváme z vn j-ího sv ta, tedy z objekt , které zachytí na-e smysly. Tyto smysly zachytitelné objekty ná- smyslový poznávací aparát registruje a následn p evádí do mysli jako vjemy v cí

⁷¹ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 42.

⁷² RÖD, W. *Novov ká filosofie II*, s. 42.

⁷³ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 74.

⁷⁴ Tamtéfl.

⁷⁵ Tamtéfl.

v různých stupních z etelnosti, a to v souladu s tím, jakým způsobem na nás zaznamenané objekty působí. Odtud získáváme ideje, kterými označíme barvu, teplotu, hustotu a další ideje smyslových kvalit. *Škdyfl eknu, fle je smysly dodávají do mysli, míním tím, fle z vnějších objektů dodávají do mysli to, co tam pak ony vjemy vyvolává. Tento významný zdroj v těchto idejích, které máme, je zcela závislý na vnějších smyslech, jimiž je předvedeno do rozumu; nazývám ho smyslovým vnímáním,*⁷⁶ upřesňuje Locke.

Vedle idejí ze smyslového vnímání je druhým zdrojem idejí *švnímání* *inností na vlastní mysli v nás samých, kdyfl se zabývá ideami, které před tím získala.*⁷⁷ Z tohoto autorova výroku jasně vyplývá, že se jedná o zdroj, který je prvně uvedenému zdroji podřízen, nebo mu vřídí působení jakýchkoli materiálů, tedy objektů, který je dodaný prostřednictvím smyslového vnímání. Teprve poté, co smysly vnímaný objekt v nás vyvolá vzruch, začne v našem rozumu proces vlastního uvědomování, respektive přehodnocování. Mluvíme zde o takových procesech, které bychom nazývali *švnímání*, *šmyšlení*, *špochybování*, *špoznávání*, *šchtění* a mnoho dalších *inností* a procesů, ke kterým by rozum nemohl dospět pouze na základě vnějších objektů. Locke tuto *innost* rozumu nazývá *šreflexí*. Všechny z reflexe poskytované ideje jsou pouze takové, které si mysl vytvoří rozvařlováním o svých vlastních *innostech* uvnitř sebe sama. *ŠJednak vnější materiální věci jako objekty smyslového vnímání, a jednak innosti na vlastní mysli uvnitř jako objekty reflexe, jsou pro mne jedinými východisky, odkud vzešly všechny naše ideje,*⁷⁸ shrnuje Locke, a dodává: *ŠVnější objekty vybavují mysl ideami smyslových kvalit, kterými*

⁷⁶ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 75.

⁷⁷ Tamtéfl.

⁷⁸ Tamtéfl.

*jsou ve-keré r zné vjemy, které v nás ony kvality vyvolávají; a mysl vybavuje rozum ideami o svých vlastních innostech.*⁷⁹

Locke tedy d razn od sebe odd luje vn j-í zdroj poznání, p i kterém na-i mysl chápe ist jako pasivní p ijíma informací, a zdroj idej z vlastních du-ěvních proces . V poslední kapitole, která bude v nována Kantovi, nám bude napov zeno, zda je takto pojatá d sledná diferenciacce moflná.

David Hume

Hume rozd luje percepcce, cofl je jeho obecný výraz pro v-echny v domé obsahy lidské mysli, tedy jako pojem šideaõ u Locka, do dvou t íd ó šmy-lenkyõ (i šidejeõ) a šimpreseõ. Základní kritérium rozli-ení spo ívá v mí e autenticity jejich vtisku do mysli. Imprese jsou nám dány jaksi nezprost edkovan . Jedná se o bezprost ední a nijak neut íd né obsahy mysli, kterými jsme vybavováni v moment , kdy n co šsly-íme, vidíme, poci ujeme, milujeme, nenávidíme, touflíme nebo volíme.⁸⁰ My-lenky, tedy ideje, jsou afl takovými obsahy mysli, které jsou utvo eny reflexivním zpracováním impresí. Jsou tedy mén bezprost ední a ovlivn ny specifickými ut i ovacími funkcemi lidské mysli.⁸¹

Zatímco racionalisté typu Descarta i Leibnize uvád jí p íklady idej fantastických stvo ení za ú elem znev rohodnit zku-enostní poznání skrze obrazotvornost ze smyslových záfltk , Hume tak íní proto, aby demonstroval, fle šve-kerá tvo ívá moc mysli nezahrnuje nic víc nefl schopnosti spojovat, p esouvat, zv t-ovat a zmen-ovat materiál, který poskytly smysly a zku-enost.⁸² Jinými slovy, cht l poukázat na absenci

⁷⁹ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 76.

⁸⁰ HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 39.

⁸¹ Tamtéfl.

⁸² HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 40.

tv r í innosti rozumu, pokud mu není p edlohou p vodní zku-enostní profitek (imprese) nebo z n ho odvozená idea.

Oba zmín ní p edstavitelé empirismu, Locke i Hume, tedy rozli-ují dva základní druhy idejí podle jejich p vodu, a sice na skupinu idejí, které v nás vyvolávají vn j-í objekty p sobící nezprost edkovan na-na-e smysly, a na ostatní ideje, které si upravujeme p sobením vnit ní innosti na-í myslí, tedy rozumem.

Na p íkladu dvou vybraných zástupc racionalismu se pokusíme zjistit, v kterém hledisku spat ovali oni základní rozd lení idejí.

Baruch Spinoza

Spinoza rozli-uje t i druhy poznání a t i zp soby poznání, které si m feme interpretovat jako zdroje p vodu vytvá ení idejí, respektive poj m z idejí.

První druh poznání Spinoza nazývá *šmín ním i vytvá ením p edstav*.⁸³ Tímto druhem poznání si vytvá íme obecné pojmy dv ma zp soby, a sice *z jednotlivých v cí a ze znak*. Jednotlivé v cí jsou na-emu rozumu p ivád ny smysly, což z hlediska svého anti-emprického zam ení autor nem fce považovat jinak, než za zdroj nejistý a klamný. Vjemy t chto jednotlivin jsou nám dány bez jakékoliv uspo ádanosti, tedy nahodile a zmaten . Hovo í-li Spinoza o vytvá ení poj m *ze znak*, míní tím takové p ípady, jako *kdyfl šp i poslouchání nebo tení se rozpomínáme na ur ité v cí a vytvá íme si o nich n jaké ideje podobné t m, jejichfl prost ednictvím si o v cech vytvá íme p edstavy*.⁸⁴ Pro autorovu teorii poznání má tedy tento druh poznání podruflný význam, nebo se zabývá pouze smyslovými vjemy, které nic ne íkají o bytostné struktu e skute nosti. Jsou pouze

⁸³ SPINOZA, B. *Etika*, s. 88.

⁸⁴ Tamtéfl.

nahodilosti v prírodě, které lze sice empiricky zobcovat, ale v racionalistické teorii práva proto nevedou k jistému poznání.⁸⁵

Dalším druhem poznání je poznání z rozumu. Jeho prostřednictvím docházíme nutně k pravdivému poznání. Jeho obsahem jsou *adekvátní* ideje. Jestliže bylo poznání prvního druhu poznáním jevu, je tento druh poznáním *in*.⁸⁶

A konečně tímto druhem poznání Spinoza nazývá v daném intuitivním. Zde, prostřednictvím intelektu, dokážeme postihnout bytostnou strukturu skutečnosti jako celek, být jaksi snad v cíli, vidět v-ě šnarázě.⁸⁷

*š Poznání prvního druhu je jedinou příčinou nepravdivosti. Poznání druhého a třetího druhu je nutně pravdivé.š*⁸⁸

G. W. Leibniz

Leibniz, a racionalista, se kriticky staví ke karteziánskému stanovisku, *šv-ě, což n jaké v cíli jasné a z eteln zachycují, je pravdivé, neboli lze to o ní vypovídat.š*⁸⁹ Namísto pouhého rozlišení idejí na *jasné* a *nejasné* podává daleko komplikovanější a rozvíjenější dva druhy idejí, tedy znak a kritérií poznání. První stupeň poznání dělí na *štemnéš* a *šjasnéš*. V druhé úrovni dělí *jasné* poznání na *šzmatenéš* a *šz etelnéš*. Další úrovně jsou druhy z *etelného* poznání, a sice poznání *šneadekvátníš* a *šadekvátníš*. Poslední rozlišení dělí *adekvátní* poznání na *šsymbolickéš* a *šintuitivníš*.⁹⁰

Temné poznání v cíli způsobuje, že nahlíženou v c jsme schopni si zapamatovat na základě určitých druhových znaků, což ovšem nepostačuje k tomu, abychom tuto v c dokázali poase poznat jako

⁸⁵ ROD, W. *Novověká filozofie I*, s. 290.

⁸⁶ TIPPELT, H. *Vztah ideje a afektu u Spinozy*, s. 37.

⁸⁷ ROD, W. *Novověká filozofie I*, s. 290.

⁸⁸ SPINOZA, B. *Etika*, s. 89. (2. kap., tvrzení 41.)

⁸⁹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 42

⁹⁰ Tamtéž, s. 38.

jedine nou mezi v cmi stejného i podobného druhu. Autor zde nabízí p irovnání ke vzpomínce na ur itou kv tinu i zví e, nebo si tímto zp sobem vytvá íme pojem, o n mfl p itom nemáme fládné ur ité vymezení, cofl jsou poznatky, kterých se nám dostává ve –kole, a p i osvojování si jich je bereme jako samoz ejmé. Oproti tomu *jasné* poznání v ci nám dovolu je si ur itou v c zapamatovat tak, abychom si p edstavovanou v c dokázali vybavit do takové míry, aby byla v na–í myslí od v cí stejného i podobného druhu rozli–ená.⁹¹

Zmatené poznání, jelikofl je druhem poznání *jasného*, sice zaru uje, fle dokáfleme spolehliv rozeznat konkrétní v c mezi jinými podobnými, nicmén nejsme schopni u init úplný vý et znak , které odli–ují jedno od druhého. Podstatné znaky, které takovou v c skute n od ostatních odli–ují, ur it podle Leibnize ani nem fleme, nebo se zam ujeme na znaky, které zaznamenáváme výlu n cestou smyslového nazírání. Tento handicap m fleme pocítit nap íklad v situaci, kdy se snaflíme nevidomému lov ku vysv tlit, co znamená, ozna íme-li n co za š erveně. Stejn tak znak uvedené povahy m fleme p ed ostatními srozumiteln demonstrovat pouze tím, fle je k v ci p ivedeme a p im jeme, aby v c vst ebali zrakem, íchem, p ípadn ji ochutnali, nebo u nich abstrakcí vyvolat dojem vzpomnutí na vjem, který jim v c p ipomene na základ podobnosti. P i z *etelné* p edstav dokáfleme ur it vý et posta ujících odli–itelných znak . Tento vý et Leibniz nazývá *šnominální definicí*, kterou je schopen u init lov k o v ci, jenfl bývá sou ástí jeho specializovaného zájmu. Nap íklad takovou definici jsou schopni u init zlatníci o zlat .⁹² D leflitým momentem zde je, fle z *eteln* poznanou v c,

⁹¹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 38.

⁹² Tamtéfl, s. 38-39.

například zmiňované zlato zlatníkem, jifi poznáváme více než jedním smyslem, tedy zachycujeme jaksi její bytostnou strukturu.⁹³

Z *etelné* poznání může být buď *neadekvátní*, nebo *adekvátní*. V prvním případě se jedná o stav, kdy z etelně poznávaná věc je utvořena ze složených pojmů, jejichž jednotlivé prvky mohou být poznávány pouze jen občas poznávány zmateně. Autor dává za příklad opět zlato, jehož prvky (váha, barva a jiné) jsou poznávány tzv. *neadekvátně*. Pokud i tyto složené prvky, tedy věc, co vchází do z etelného pojmu, je chápáno z *etelné*, pak hovoří o poznání *adekvátním*.⁹⁴

Autor ovšem následně přiznává, že se domnívá, že nezná příkladu, kdy by naše mysl nějakou věc poznávala do takové míry, kterou označuje za *adekvátní* poznání. Maximálně se mu připodobuje poznání matematické, tedy poznání čísel a geometrických útvarů. Exemplární příklad může být naše poznání o tisíciúhelníku. Neuvažujeme o něm tak, že bychom považovali za nutné vysvětlit celou jeho strukturu, tedy stranu po straně a úhel po úhlu, nebo je takový útvar natolik komplikovaný pro vysvětlení celého najednou, že *šnem fíeme, je-li n jaký pojem velmi složený, myslet zároveň všechny znaky, které do n ho vstupují.*⁹⁵ Jinak bychom víme a jsme schopni všechny jeho části vyjmenovat, ale protože je to nepraktické, postaráme si pro usnadnění s předvedením představy o věci do symbolické roviny. Leibniz takové *adekvátní* poznání nazývá *symbolickým* i *slepým*. Kde je však možné myslet věc v celku, tedy zároveň všechny jeho části, tam Leibniz hovoří o poznání *intuitivním*, které je nejdokonalejší a nejjistější.⁹⁶

⁹³ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 17. (předmluva Milana Sobotky).

⁹⁴ Tamtéž, s. 39.

⁹⁵ Tamtéž, s. 40.

⁹⁶ Tamtéž, s. 39-40.

Abychom pochopili, jak Leibniz odlišuje *pravdivou* ideu od *nepravdivé*, je nutné nejprve rozlišit ufil vý-e zmín nou *nominální definici* od *reálné definice*. ekli jsme si, fle nominální definici je schopen u init lov k o v ci, o které dostate n n co ví, v na-em p ípad zlatník o zlatu. *Nominální* definice ur uje v c tak, fle je u in n ur itý vý et znak , který v c odlišuje od jiné, tedy znak , které jsou pro v c charakteristické a ur ují její povahu. Reálná definice podává znaky, šz nichfl vysvítá možnost v ci.⁹⁷

P i z *etelne* p edstav dokáfleme ur it vý et posta ujících odlišitelných znak . Tento vý et Leibniz nazývá *šnominální definicí*, kterou je schopen u init lov k o v ci, jenfl bývá sou ástí jeho specializovaného zájmu. Pravdivost v ci nem fle zaru it její nominální definice, pokud možnost této v ci není jistá odjinud. Z toho vyplývá následující kritérium pravdivosti ideje: *šIdea je pravdivá, je-li pojem možný; je nepravdivá, obsahuje-li pojem spor. Možnost v ci v-ak poznáváme bu a priori, nebo a posteriori.*⁹⁸ Možnost v ci víme a priori nap íklad tehdy, jestlifle je nám známo, jakým zp sobem vyrobit ur itý p edm t. V tomto p ípad analyticky zji- ujeme pravdivost ideje tak, fle ji rozlofíme na jiné zaru en pravdivé pojmy, o kterých zároveň víme, fle mezi t mito pojmy navzájem ani v kařdém jednotliv není řládny spor. O možnosti v ci a posteriori víme, jestli máme s její existencí praktickou zku-enost.⁹⁹ Slovy existencialistické filozofie bychom mohli íct, fle možnost existence první v ci je zaru ena primární znalostí její esence, kdefito možnost existence druhé v ci je zaru ena tehdy, jsme-li seznámeni s její existencí d ív, nefl s její esencí.

⁹⁷ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 41.

⁹⁸ Tamtéřl, s. 42.

⁹⁹ Tamtéřl.

*ŠKdykoliv tedy máme adekvátní poznání, máme i apriorní poznání
možnosti, jestliže se totiž provedla analýza až do konce, a není-li patrný
fládný spor, je prokázána možnost pojmu.*¹⁰⁰

Po u in ném výkladu se nám poda ilo osv tlit, pro , jak jsme uvedli na
za átku výkladu u Leibnizovi, kritizuje Descartovu tezi o tom, *že šv-e,
co z n jaké v cí jasn a z eteln zachycují, je pravdivé, neboli lze
to o ní vypovídat,*¹⁰¹ nebo toto prohlá-ení neobsahuje pořádek
po bezrozpornosti ideje. To znamená, že pouhé jasné a z etelné nahlédnutí
v cí nesta í. Modelovým p íkladem, kdy bychom odsouhlasili pravdivost
ideje po porozum ní, je pojem *šnejrychlejší pohyb.*¹⁰² Z eteln tomuto
pojmu rozumíme, tedy víme, co takovým pojmem šcht l básník íctě, av-ak
je evidentn vnit n rozporný, nebo míra rychlosti se vztahuje vřdy k jiné
rychlosti a vřdy mohou být podmínky nastaveny tak, aby byl z pohybu
rychlého u in n pohyb je-t rychlejší.

Leibniz ve své odpov di na otázku, jakou roli v poznání hrají smysly
a *šzda v na-ích my-šlenkách je n co, co nepochází ze smysl* ,¹⁰³ postupuje
následovn :

Leibniz se ztotořl uje s p írovnáním, *že špouřlíváme vn j-ích smysl tak
jako slepec své hole,*¹⁰⁴ jelikořl tvrdí, že nás smysly sice pou í
o vlastnostech v cí jako barv , chuti, tvaru atd., av-ak nám nedají poznat
povahu t chto vlastností (*šsmyslové kvality nelze popsát anebo definovat,
lze je poznat pouze tím, že je ukářleme*¹⁰⁵), ani povahu v cí samé. Tyto
smyslové kvality nám v c nijak nevysv tlují, z ehořl vyvozuje existenci
odli-ných kvalit, jejichřl poznání nám umořlní v c poznat. Existují v-ak

¹⁰⁰ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 42.

¹⁰¹ Tamtéřl.

¹⁰² Tamtéřl, s. 41.

¹⁰³ Tamtéřl, s. 134.

¹⁰⁴ Tamtéřl.

¹⁰⁵ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 144 (pozn. pod árou . 2).

i kvality v ci, které poznáváme více smysly najednou, tzv. šobecným smyslemō, který zachycuje nap íklad íslo a tvar. Pro z *etelné* poznání ísel a tvar je ale pot ebné, aby se ke smysl m p idal i rozum. Vnímání více smysly najednou zaji–uje tzv. švnit ní smyslō, jehoŃl funkcí je *p edstavivost*. Ideje z p edstavivosti jsou kombinací pojm z jednotlivých smysl , které jsou *jasné* a *zmatené*, s pojmy z *obecného smyslu*, které jsou *jasné* a z *etelné*. P edm ty matematických v d jsou tvo eny práv z t chto jasných a z etelných idejí, tedy idejí z p edstavivosti. Obecnost matematických pravd ov–em nem fle z povahy racionalistických pozic vycházet pouze z idejí, které jsou jen okrajov závislé na smyslech. Leibniz proto tvrdí, fle matematické pravdy musí být podep eny také n ím, co vychází pouze z rozumu.¹⁰⁶

Krom p edm t smysl a objekt p edstavivosti existuje také n co íst inteligibilní povahy, tedy n co, co tvo í p edm t samotného ístého rozumu. Tyto p edm ty vycházejí z my–lenky na šmne *samotného*, v níŃl *si uv domuji smyslové p edm ty a svou vlastní, k nim se váŃŃcí innost*.ō¹⁰⁷

Rozumová schopnost vytvá et si ideje ze sebe samého, tedy ze sebereflexe, p im je Leibnize k výroku, který je dopln ím prohlá–ení Johna Locka, fle šnic *nem fle být v rozumu, co d ív nebylo ve smyslechō*, respektive ho dopl uje následovn : š*V rozumu není nic, co by nepocházelo ze smysl , vyjma sám rozum nebo toho, kdo rozumí*.ō¹⁰⁸

Leibniz tedy d lí pojmy na ty, které ozna ují p edm ty výlu n smyslové, dále na ty, které jsou kombinací smyslové a inteligibilní povahy (náleŃí tzv. šspole nému smysluō), a kone n na výhradn inteligibilní, které mají základ v rozumu opro–t ného od vn j–ích vliv . š*První i druhé jsou p ístupny p edstavivosti, t etí jsou v–ak nad ni povzneseny. Druhé a*

¹⁰⁶ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 134-136.

¹⁰⁷ TamtéŃl, s. 137.

¹⁰⁸ TamtéŃl.

*t etí jsou inteligibilní a z etelné, první jsou naopak zmatené, a koli jsou jasné, a lze je znovu poznávat,*¹⁰⁹ shrnuje autor.

Zatímco tedy empiristé ideje d lí podle jejich p vodu, zdá se, že racionalist m je blif-í komplikovan j-í roz le ování, a sice d lené do více druh a zp sob podle toho, jak s nimi rozum pracuje. Jejich dal-í roz le ování odráfí údajnou v rohodnost a míru jejich reprezentativnosti v í okolním objekt m.

2.4.3 Spor o vrozené ideje

Domnívám se, že spor o vrozené ideje je možná nejd leflit j-í ástí konfliktu mezi racionalismem a empirismem. Postoj obou teorií p ímo stojí a padá s obhájením si svého stanoviska.

Vrozenými idejemi ozna ujeme takové ideje í p edstavy, kterými je lidská du-e údajn vybavena bez pot eby p edchozí zku-enosti. Jádro sporu je v této otázce jasné: existují nebo neexistují takové ideje?

Pro racionalisty mají vrozené ideje klí ový význam, nebo jsou nezbytnou sou ástí teorie o možnosti apriorního poznání. Vrozenými idejemi zd vod ují objektivní platnost neempirických soud , tedy soud z *istého* rozumu.

Karteziánská filozofie se opírá jednak o p edpoklad, že m feme mít pravdivé v d ní o p edm tech, ale téfl v d ní o metodických principech, tedy jistotu správného metodického postupu p í hledání pravdy ve sv t .¹¹⁰

Descartes

Podle Descarta jsou nám v-echny ideje svým zp sobem vrozené, nebo a vnímáme tu í onu ideu, vfdy je odvozena od ideje Boha, která nám je

¹⁰⁹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*, s. 137.

¹¹⁰ RÖD, W. *Novov ká filozofie I*, s. 85.

vrozena. Ie ideje Boha reprezentuje n co skute ného, je dle Descarta více jisté, neff existence jakékoliv jiné v ci, kterou si jen m fleme p edstavit, jako nap . lidské t lo, meteorologická t lesa, zemský povrch atd. š*P edev-ím jifl to, co jsem d íve vyslovil jako pravidlo, fe totiž v ci, které zcela jasn a z eteln chápeme, jsou v-echny skute né, je podep eno toliko tím, fe B h jest, ili existuje, fe je dokonalou bytostí, a fe v-e, co je v nás vychází od n ho,*¹¹¹ tvrdí Descartes. Descartes tedy dokazuje existenci vrozených idejí jednak samotnou existencí Boha, jehoff idea je mi vrozená a od které v-echny ostatní ideje jsou odvozené, a jednak z toho, fe pokud bychom vrozenou ideu Boha nep edpokládali, nem li bychom z epistemologického hlediska fládnou záruku (d kaz), fe cokoliv na sv t existuje, respektive fe n jaká idea skute n reprezentuje existující v c.

Descartes své tvrzení o nezbytnosti existence (respektive vrozenosti ideje) Boha podepírá e nickou otázkou: š*Vnímání Boha je ve mn n jak prvotn j-í neff vnímání mne samého. Vfdy jak bych chápal, fe pochybuji, fe po n em toufím, tj. fe mi n co schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mn nebyla fládná idea dokonalej-ího jsoucna, ze srovnání s nímff bych uznal své nedostatky?*¹¹² Descartes vychází z premisy, fe cokoliv mén dokonalého musí pocházet z dokonalej-ího. Z Boha jakoffto substance, nad níff není nic dokonalej-ího, proto nem fe být nic, co by z n ho nebylo odvozeno. Je proto nemoffné, abych ideu Boha m l sám od sebe (nebo jsem mén dokonalý neff B h), abych ji m l od jiných lidí (také jsou mén dokonalý neff B h). Od koho jiného by tedy taková idea mohla pocházet?¹¹³

Descartes kone n dokazuje vrozenost ideje Boha vylu ovací metodou: š*Nena erpal jsem ji totiž smysly ani jsem ji nezískal ne ekan , jak se stává u idejí smyslov vnímatelných v cíí ; ani jsem si ji nevybájl, nebo z ní*

¹¹¹ DESCARTES, R. *Rozprava o metod* , s. 30.

¹¹² DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 45.

¹¹³ Tamtéff, s. 47.

nemohu v bec nic ubrat ani k ní p idat; a tedy nezbyvá, fle je mi vrozená, stejn jako je mi vrozená také idea mne samého,õ a pokračuje tvrzením, fle š není p eci nic divného, fle do mne B h tuto ideu vložil, když mne tvo il, aby byla vti-t na jako um lcova zna ka jeho dílu.õ¹¹⁴

Locke

Locke své tvrzení, fle pouze smyslové vnímání a reflexe jsou výlu nými prameny idejí, demonstruje na p íkladu dít te. lov k na po átku svého flivota není vybaven fládnými ideami, dokud není šzasafleñõ prvotním smyslovým vjemem. Do té doby není jeho mysl schopna rozpoznat nic, nebo do ní není šdodánõ fládný materiál k poznávání. První ideje se objevují s prvními zku-enostmi se smyslovým sv tem. Objekt zachycený smyslem provádí do na-í mysli jakýsi švtiskõ, skrze který v nás vyvolává vjem. Locke se domnívá, fle p i p ijímání t chto prvních idejí z vn j-ích objekt na-e mysl provádí takové innosti, které b fln nazýváme švnímáníõ, šuvařlováníõ, šzd vod ováníõ, a vzhledem k sm ru Lockovy filozofie mořlná p ekvapiv i šrozpomínáníõ¹¹⁵, což je pojem, který se ve filozofické tradici spojuje s platónským mimosmyslovým sv tem idejí. Pozd ji se mysl za ne zabývat svými vlastními procesy, p i emfl zahájí proces nabývání souboru idejí jiného typu, tedy zmín né šideje z reflexeõ. Není jiného zdroje v-eho na-eho poznání, nefl vtiskõ vyvolaných v na-ích smyslech vn j-ími p edm ty a vlastní inností mysli.¹¹⁶

Záslouhou uzp sobení mysli p ijímat vtisky jednak z okolního sv ta, jednak z vnit ních proces , je umořfl n pomyslný výchozí bod, díky kterému jsme schopni nabývat pov domí o v-ech dal-ích idejích, které v tomto sv t m flme nabýt. šV-echny vzne-ené my-lenky, ty ící se nad mraky a dosahující p ímo do nebeských vý-in, za ínají práv zde sv j

¹¹⁴ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 49.

¹¹⁵ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 79-80.

¹¹⁶ Tamtéřl, s. 80.

vzestup a zde také mají svou oporu: v celé oné široké oblasti, po níž se potuluje mysl,¹¹⁷ míní Locke.

Do d jin filozofie se takto pojímaná mysl bez po áte níh vtisk proslavila jako teorie šnepopsané deskyō (lat. štabula rasaō).

P ijmemeli tuto teorii, která praví, že na-e mysl je istým pasivním p íjemcem informací zven í, znamená to mimo jiné, že s kterýmkoliv lov kem se od narození dá jakkoliv ú elov manipulovat. Jsou to totiž ostatní lidé, kte í, jakmile ono dít za ne chápat sv t kolem sebe, mu p edkládají své domn lé pravdy a zásady, v nichfl dít posléze výchovou a praktickým p íkladem permanentn utvrzují. Neexistují fládné vrozené dispozice, kterými by byla specifi nost mysli dosud neovlivn ného dít te determinována.¹¹⁸

Locke pro podep ení své teorie šnepopsané deskyō podrobuje úvahy o vrozených idejích zdrcující kritice poukazováním na problémy, které se s teorií vrozenosti pojí.

Za první, samotní zastánci teorie vrozených idejí (tzv. *innatismu*) nejsou schopni nalézt n jakou obecnou zásadu, která by byla společným jmenovatelem všech vrozených idejí. Locke tvrdí, že jakýkoliv pokus společnou zásadu nalézt ztroskotá, nebo ji lze v konečném d sledku vysv tlit i bez p edpokladu vrozenosti.¹¹⁹

Za druhé, se Locke vypo ádává s názorem na vrozenost t ch zásad, které jsou považovány za vrozené vtisky proto, že s nimi lidé souhlasí po celém sv t .¹²⁰ Tvrdí, že takové všeobecné uznávané zásady p írozené do mysli vti-t ny nejsou, nebo nejsou známi d tem a du-evn zaostalým jedinc m. š íci, že je n jaká p edstava vti-t na do mysli, a zároveň íci, že si jí mysl

¹¹⁷ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 80.

¹¹⁸ Tamtéfl, s. 58-59.

¹¹⁹ RÖD, W. *Novov ká filozofie II*, s. 40.

¹²⁰ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 43.

*není v doma a fle si ji dosud nikdy neuv domila, znamená prom nit takový vtisk v nic. O fádném výroku nelze íci, fle je v mysli, pokud ho nikdy nepoznala nebo pokud si ho v bec nikdy nebyla v doma.*¹²¹ Pokud bychom p eci jen p ipustili fakt, fle existují v rozumu vrozené pravdy, a koli nejsou vnímány, nebyli bychom schopni nalézt zp sob, jak odli-it pravdy vrozené od získaných.¹²²

Za t etí, nesouhlasí s tezí, fle ony principy odhaluje logické my-lení, nebo : *šp edpokládat, fle logické my-lení takto odhaluje vti-t né pravdy, znamená tolik jako íci, fle uplatn ní logického my-lení odhaluje lov ku to, co ufl znal d ív. A jestliffe lidé od samého za átku a p ed uplatn ním rozumu on mi vrozenými pravdami disponují, a p esto si je neuv domují, dokud nepouflijí logického my-lení, pak to fakticky je totéfl jako tvrdit, fle je lidé zárove znají i neznají.*¹²³

Za tvrté, Locke odmítá ztotofl ovat vrozenost s *implicitním v d ním*. íci, fle o n jaké v t víme implicitn d íve, nefl je vy ena, neznamená více, nefl fle s ní souhlasíme, jakmile ji mysl dokáfle porozum t. Tyto *švýchozí pou kyō* nám nejsou známy p ed prvotním vy ením, resp. p ed prvním zaslechnutím. T flko je tak m fleme povaflovat za vrozené. Navíc, jestliffe s n kterými výroky souhlasím a pochopím jejich význam po prvním zaslechnutí, nedokazuje to jejich vrozenost, ba naopak. *šVfdy kdyby byly vrozeny, pro by m ly být p edkládány k úvaze, aby dosáhly souhlasu, kdyfl ufl by vzhledem k p irozenému a p vodnímu vtisku (kdyby n co takového bylo) byly v rozumu a musely by tedy být známy d íve?*¹²⁴

¹²¹ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 44.

¹²² Tamtéfl, s. 44.

¹²³ Tamtéfl, s. 45.

¹²⁴ Tamtéfl, s. 47-48.

Za páté, jestliže n které zásady bychom považovali za vrozené, museli bychom za vrozené uznat i pojmy, kterými tyto zásady označíme. Např. princip sporu (štatáfl v c nem flé být i nebýtō) nem flé být považován za vrozený, nebo by museli být vrozené i ideje šidentityō a šnemošnostiō. Pokud by tomu p esto tak bylo, museli by takovými idejemi disponovat všichni lidé, tedy i d ti. Stejn tak je tomu s pojmy jako šcelekō, š ástō, š ísloō i šB hō.¹²⁵

Za šesté, kritika vrozenosti idejí a v t souvisí s tzv. šekonomií myšleníō, tedy s redukcionistickým principem, který vylučuje p edpoklady, které se prokáflou jako nepot ebné. Jestliže p vod v-ech pojmu lze nalézt v empirických p edstavách, resp. v-echny poznatky m fléme p evést na výpov di o zku-enostech, pak je p edpoklad vrozených idejí a v t p ebyte ný.¹²⁶

Za sedmé, p ipu-t ní vrozených pravd svádí k p ed asné rezignaci ve snaze po poznání, proto flé podsouvá tezi, flé kone ným poznáním jífl disponujeme.¹²⁷ Ve skute nosti je kařlý poznatek pro nás p edm tem pou ení, tudífl takový poznatek je nám dán nikoliv p ed narozením i p i narození, ale afl v pr b hu flivota, a sice nikdy d íve ne fl p i prvním zaslechnutí. Afl poté si takovou informaci, s kterou jsme byli práv obeznámeni, vyhodnocujeme a p isuzujeme jí (ne)pravdivost.¹²⁸

Za osmé, pokud by n které principy byly vrozené, jak je možné, flé jimi nejsou obda ené nap íklad d ti? Námitce, flé je nedostate né argumentovat d tskou du-í, do které jako dosp lí lidé šnevidímeō, p edchází Locke poukázáním na to, flé stejn tak m fléme uvažovat o du-ěvn chorých i primitivních lidech, proto flé ani ti nejsou evidentn údajnými poznatky obda eni od narození. Dokonce u t chto skupin by se p ítomnost

¹²⁵ RÖD, W. *Novov ká filosofie II.* s. 41.

¹²⁶ Tamtéfl.

¹²⁷ Tamtéfl, s. 42.

¹²⁸ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 49.

nejobecnějších vrozených poušek musela projeviti ze všech lidí nejviditelněji, protože jejich duše a paměť je přirozeně nejméně zatížena zvyky, myšlenkovými stereotypy a jinými sociálními vlivy.¹²⁹

Za deváté, Locke se vypořádává s myšlenkou o vrozenosti ideje Boha. Tvrdí, že pokud máme tendenci n jaké ideji připsat vrozenost, pak je to právě idea Boha více, nežli kterákoliv jiná.¹³⁰

Podle Locka neobstojí fakt, že představa Boha se objevuje po celém světě. Příčinou toho, proč se idea Boha objevuje v myslích lidí, souvisí pouze s osvojováním si jazykové výbavy této společnosti, do které se člověk narodí. Že se tato idea rozšířila po celém světě, je důsledkem obecného rozumu a zájmu označovat ono neurčitě, neuchopitelné a vědomé jsoucí. Přenesení ideje Boha z generace na generaci pak mylně nahrává představě o její nutné vrozenosti.¹³¹

Podle Locka nestačí obecné uznání ideje Boha jako důkaz její vrozenosti, protože bychom za vrozené museli uznat i další obecně sdílené představy. Uvádí, že za takového předpokladu bychom museli za vrozenou považovat i ideu ohně, nebo si lze těžko představit člověka, který by nesdílel ideu Boha zároveň i s idejí ohně.¹³²

Další argument pro vrozenost božské ideje můžeme spočívat v tvrzení, že pojem i představa Boha pochází od Boha jakožto *žňak Boha vyražený na jeho vlastním výtvoru, aby člověk připomínal jeho závislost a jeho povinnost*.¹³³ Locke shledává tuto myšlenku problematickou, nebo by člověk ideu boha musel mít *vyrytou* do své mysli už od dětství, ale tak tomu není. Nehledě na skutečnost, že pod tímto označením *Boh* si lidé často

¹²⁹ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 50-51.

¹³⁰ Tamtéž, s. 61.

¹³¹ Tamtéž, s. 62.

¹³² Tamtéž, s. 63.

¹³³ Tamtéž.

představují něco naprosto odlišného, ba protikladného. To si představit, že by Bohem do každé lidské mysli vryl odlišnou představu o sobě samém. *„Pouhá shoda na nějakém jménu i zvuku stačí prokázat, že existuje nějaký vrozený pojem Boha,“*¹³⁴ uzavírá Locke.

Jak již bylo naznačeno výše, podle Huma jsou všechny myslitelné ideje, tedy jak ideje odpovídající nějaké skutečné věci i fantazijní představa, konečně odvozeny mocí mysli *„spojuvat, přesouvat, vztažovat a změňovat materiál, který poskytly smysly a zkušenost.“*¹³⁵ Tvrzení, že není žádný prostor pro ideje, které by nám mohli být vrozené, tedy že žádné ideje nepochází odjinud, není ze smyslové zkušenosti, Hume podepírá dvěma argumenty na konkrétních příkladech:

Za prvé, podrobíme-li zkoumání celou škálu idejí od těch nejjednodušších po nejsložitější, vždy shledáme, že se dá kterákoliv *„rozložit na takové jednoduché ideje, je-li byly okopírovány z předchozích pocitů i prožitků.“*¹³⁶ Dokonce i tak komplikovaná idea, pro racionalisty *„idea všech idejí“*, která dle jejich slov je důkazem vrozenosti alespoň jakých idejí, tedy idea Boha, je vytvořena schopností mysli kombinovat více jednoduchých idejí v ideu složitější. Konkrétní idea Boha je námi utvořena *„neomezeným přidáváním příslušných kvalit dobrosti a moudrosti.“*¹³⁷

Druhý argument spoívá v absenci určitých idejí u lidí, kteří mají porážku na kterýsi orgán, kterými jsou obvykle příslušné ideje do mysli dopravovány. Navíc takto handicapovanému člověku stačí vyvoláme alespoň abstraktní představu věci. Od narození nevidomý jedinec si nedokáže v mysli vyvolat žádnou představu barvy, ani mu ji druzí nemohou

¹³⁴ Locke, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 63.

¹³⁵ HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 40.

¹³⁶ Tamtéž, s. 41.

¹³⁷ Tamtéž.

fládným popisem zprost edkovat. Stejn tak si neutvo íme fládnou relevantní p edstavu chuti vína, pokud jsme ho nikdy p edtím neochutnali.¹³⁸

Hume v-ak p ípou-tí jednu výjimku, a sice schopnost p edstavit si odstín n jaké barvy, jeho fl šexistenciõ intuitivn tu-íme po zhlédnutí celého spektra barev, a koliv nám takový odstín nikdy nebyl p edtím zprost edkován smysly.¹³⁹ P esto fl uvedení (proti)p íklad zmi uje Hume jen na okraj s tím, fl mu není pot eba v novat pozornost a p ehodnocovat kv li n mu své stanovisko, které podep el relativn p esv d ívými d kazy ve prosp ch tvzení o neexistenci idejí neempirického p vodu, p esto m fl tento (proti)p íklad do ur íté míry vzbuzovat pochybnosti, jestli zde v p ípad onoho odstínu jde také o ideu, která je utvo ená *špojováním, p esouváním, í , materiálu poskytnutým smyslyõ*. P esto se domnívám, fl i zastánci teorie vrozených idejí by o uznání vrozenosti n eho takového, jako je ur ítý odstín modré, st flí uvaflovali.

3 P EKONÁNÍ DOGMATICKÝCH TEZÍ EMPIRISMU A RACIONALISMU V DÍLE IMMANUELA KANTA

V této kapitole stru n pojednám o Immanuelu Kantovi a jeho roz e-ení dogmatických východisek racionalismu a empirismu. Zjistíme, jakými zp sobem poznáváme nejen smyslový sv t, ale téfl metafyzické pravdy, tedy sféru sv ta smyslové zku-enosti uzav enou.

3.1 ísté versus empirické poznání

Kant na-e poznání rozd luje na š ístéõ a empirické. Vzhledem k lov ku je zku-enostní poznání v fldy prvotní, proto fl jím proces na-eho poznání

¹³⁸ HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 41.

¹³⁹ Tamtéfl, s. 42-43.

za íná. Jinak to ani není možné, protože kde není vn ěho podn tu, tam není co poznávat. V moment , kdyfi smyslem zachytitelné v cí na nás p sobí, jednak v nás vzbuzují p edstavy t chto v cí p esn tak, jak je bezprost edn vnímáme, jednak zam stnávají rozvařovací slofku na-eho rozumu, která se t mito nijak šneopracovanýmiõ vjemy zabývá.¹⁴⁰ Toto základní rozli-ení poznatk na bezprost ední vjemy a rozumem zpracované ideje se zdá být vzhledem k p edchozím autor m nejbliže rozd lení na *imprese* a *ideje* v podání Huma.

Av-ak Kant následn relativizuje dominantní postavení zku-enosti. Domnívá se, že výrok: *šv-echo na-e poznání za íná zku-enostiõ* v bec neznamená totěfi, co výrok *šv-echo poznání pochází ze zku-enostiõ*. P ipustíme-li možnost, že i n jaký ná-empirický poznatek m že být slofen jednak z bezprost edního dojmu, jednak z ásti vytvo ené výlu n ze sebe samého, t fiko bychom snadno dokázali rozli-it tuto druhou slofku od celé slofeniny. Hypotetická možnost existence poznatku, který by se vymykal p vodnímu rozd lení, tedy poznatku ze smyslové zku-enosti a poznatku smyslovou zku-eností šjenõ podníceného, p im je Kanta se tázat po st flejním problému jeho gnozeologického u ení, a sice: *šExistuje n jaký takový poznatek nezávislý na zku-enosti, a dokonce na v-ech smyslových dojmech?õ*¹⁴¹

Kant zde pokládá otázku, jejífi kladná odpov by m la vřdy pouze hypotetický charakter. Tvrdí-li totiž, že ve-keré na-e poznání za íná zku-eností, není možné poznatek *a priori* poznat *a priori*. Jinými slovy, táže se po existenci ístého neempirického poznatku, nikoliv po možnosti ho dokázat reáln odli-it od poznatk empirických. Pokud ano, nemohla by platit základní Kantova premisa o tom, že v-echo na-e poznání za íná zku-eností. Jinak e eno, táže se po poznatku *a priori* samém o sob ,

¹⁴⁰ KANT, I. *Kritika ístého rozumu*, s. 33.

¹⁴¹ Tamtéfi, s. 34.

nikoliv po poznatku, který bychom dokázali jako *a priori* *ur it*. Lépe
eno, spekuluje nad možností poznatku *a priori*, který bychom dokázali
mezi ostatními rozli-ít za p edpokladu, že bychom nebyli existencemi, které
jsou v zajetí výlu n empirického poznání. Tím se li-í od zastánc teorie
vrozených idejí, kte í p edpokládají možnost vrozenost vrozených idejí
poznat.

Kant rozli-uje poznatky do t í skupin. Za první, poznatky ze zku-nosti,
tedy *a posteriori*. Za druhé, poznatky *a priori*, které jsou nezávislé na
zku-nosti jen áste n . A kone n poznatky ist *a priori*, které jsou
nezávislé na naprosto jakémkoliv empirickém vjemu. Nap . v ta š*Kařldá
zm na má svou p í inu*ž je v tou druhého druhu, nebo obsahuje pojem
zm na, který je odvozen ze zku-nosti.¹⁴²

3.2 Apriorní poznatky

Kant hledá společný jmenovatel všech apriorních poznatk , a shledává
ho ve spln ní dvou podmínek. Za první, v ta musí vypovídat o n jaké
nutnosti. Pravdivostní hodnota výroku musí být nutn kladná. Pokud je tato
v ta dedukována z v ty jiné, která je též nutn pravdivá, jedná se o znak
isté *a priority*. Za druhé, v ta musí obsahovat soud nehypotetického
charakteru, tedy obsahovat soud, který je š*my-ten v p ísné obecnosti*.ž¹⁴³

Mezi soudy, které spl ují ob podmínky, tj. jsou istými soudy *a priori*,
pat í ve-keré matematické v ty. Kant sem po ítá i v tu: š*Kařldá zm na musí
mít n jakou p í inu*,ž¹⁴⁴ a koliv jsme uř zmínili, že ji Kant vylu oval proto,
že obsahuje pojem š*zm ny*ž, který je odvozen ze zku-nosti. (!)

¹⁴² KANT, I. *Kritika ístého rozumu*, s. 35.

¹⁴³ Tamtéř.

¹⁴⁴ Tamtéř, s. 36.

Dalším důkazem existence soud a priori je fakt, že zkušenostní vztahy nemohou donekonečna záviset na dalších zkušenostních vztazích. Kant argumentuje otázkou: *Š odkud by zkušenost měla sama brát svou jistotu, kdyby všechny pravidla, podle nichž postupuje, byla vždy jen empirická, a tedy nahodilá? Empirická pravidla lze stejně považovat za první zásady.*¹⁴⁵

Kant dále poukazuje na množinu poznatků (vyjádřených pojmy), jejichž neempirický povod je jistý už jen tím, že tyto poznatky překračují hranice smyslového světa. Zkušenost nám tudíž nemůže (ne)pravdivost těchto poznatků nikdy odhalit. Tyto poznatky jsou výkonem našeho čistého rozvažování. Jedná se o pojmy jako *bílá, svoboda a nesmrtelnost*.¹⁴⁶ Z obecnějšího hlediska je povodem některých pojmů, například pojem *těžesaru* *a priori* i tím, že si můžeme odmyslet všechny jeho vlastnosti, které s jeho pojmem máme spojené prostřednictvím zkušenosti, tj. barva, hmotnost, hustota atd. Přesto nic stále zůstává, a to je představa onoho těžesaru v prostoru.¹⁴⁷

Kant nastoluje otázku: *Š jak vlastně mohlo rozvažování ke všem těmto apriorním poznatkům dospět a jaký rozsah, platnost a hodnotu mohou mít?*¹⁴⁸ Autor připomíná, že naše zkoumání těchto poznatků překračuje zářitek zkušenosti. Proto je nemohlé, aby naše poznatky na tomto poli byly vyvráceny či potvrzovány z pozic zkušenosti.

Kant ale vzápětí krotí přehnanou víru ve schopnosti (čistého) rozumu při rozšiřování hranic poznání. Fascinace z výsledků poznání z rozvažování bez pomoci zkušenosti nás může lehkovážně svést k nekritickému rozšiřování spektra poznatků, které mylně považujeme za apriorní a jisté. Připomíná také přístup Platona, který dle Kantova názoru zbytečně zúžil

¹⁴⁵ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 36.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 37.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 36.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 37.

spektrum možného poznání tím, že z nich naprosto kategoricky vyloučí smyslový svět. Převedením pozornosti do sféry *istého rozvažování* se vlastně odtrhnul od jakékoliv kontroly, respektive možné názorové sebereflexe. Platnost takových poznatků tudíž nelze ověřovat, nebo jsou odtržené od reality.

Kant ve svém výkladu následně přechází k rozsáhlému rozboru rozdílu mezi analytickými a syntetickými pojmy.¹⁴⁹ Rozbor této důležité části jeho teorie poznání však považuji (vzhledem k velké náročnosti a rozsahu) za téma nad rámec této práce.

3.3 Poznání smyslového světa

Zatímco pro poznání metafyzických pravd se z povahy jejich poznatků nutně omejdeme bez smyslových zážitků, pro poznání existence věcí a jevů ve smyslovém světě je logicky nezbytný empirický podklad. Kant charakterizuje zkušenost jako *šsntézu vjemů, která není sama obsažena ve vjemech, nýbrž obsahuje syntetickou jednotu jejich rozmanitosti v jednom vědomí*.¹⁵⁰ Smyslové předmety ve svém souboru na nás tedy působí jako navzájem nahodilé vjemy. Zkušenost, kterou můžeme povrchně nazvat jakýmsi šprocesem, nám vjemy v podstatě neuspůsobené podobně sjednocuje do jakéhosi strukturovaného celku, který ale stále nevykazuje to, čemu ono spojení je objektivní. Teprve zasazení syntézy těchto vjemů do kategorií *prostoru* a *asu* tuto existenci potvrzuje.¹⁵¹

Co z toho pro nás důležité vyplývá? Zkušenost se smyslovými předmety se uskutečňuje jen za předpokladu jejich šsasazení do kategorií *prostoru* a *asu*. Jinak řečeno, zkušenost je možná právě a pouze za předpokladu existence kategorií *prostoru* a *asu*, tedy metafyzických

¹⁴⁹ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 39.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 153.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 153-154.

poznatk , které sami o sob nevnímáme empiricky, nýbrfi pouze jako nutný předpoklad poznání předmet zku-enosti. Reálný (smyslový) svět tedy nemůžeme poznávat pouze prostřednictvím empiricky doložitelných předmet , ale právě ve spojení s poznatky *a priori*, které ono poznání smyslových předmet umožňují.

Podle Kanta je tedy pravdivé (v decké) poznání sv ta empiristické povahy. Samo zku-enostní poznání však nutně vyžaduje apriorní slofkku. Jelikož ale poznatky *a priori* nutně pocházejí z istého rozvařování, je šuceleně pravdivé poznávání sv ta závislé na apriorních poznacích, které teprve umožňují zkoumat smyslový svět.

ZÁV R

V této práci jsme si představili odlišné přístupy racionalismu a empirismu ke-ení některých zásadních otázek novověké teorie poznání. Pro uvedení do problematiky jsme si nastínili stav společnosti a intelektuálního myšlení na přelomu 18. a 19. století, abychom lépe pochopili, proč právě teorie poznání byla ve středě zájmu nastupující filozofické generace.

A koliv teorie racionalismu i empirismu reagovaly na stejné výzvy doby, v první řadě na požadavek šv de t ní filozofie, lišily se ob teorie jifi v samotném vymezení toho, co je v da, a jaké výsledky od ní očekávat. Podle racionalistů by měla být v da vystav na na systému výrok , jejichž pravdivost nelze zpochybnit. Konstrukce tohoto systému v t je založena na předpokladu několika nezpochybnitelných princip (axiom), od kterých bychom po vzoru matematiky deduktivní metodou odvozovali další v ty s nezpochybnitelnou pravdivostní hodnotou. Empiristé odmítají axiomatický postup ve v d , protože se domnívají, že výroky o skute nosti nelze odvodit z evidentních v t, protože fládné nezpochybnitelné v ty neexistují. Jakákoliv výpov o skute nosti totiž vychází z empirického

zobecnění, tudíž stupeň jistoty pravdivosti jakéhokoliv výroku je pouze hypotetický.

Další spor spočíval v odpovědi na otázku, zda existuje paralelismus mezi strukturou našeho myšlení (pojmy) a bytostnou strukturou objektivní skutečnosti. Racionalisté tvrdí, že ano. Postupujeme-li ve vědeckém zkoumání podle správné metody, nemůžeme při jejím následném aplikování chybovat. Empiristé zpochybují reprezentativní vztah mezi myšlenkovým (pojmovým) systémem a strukturou světa. Vysvětlování skutečnosti má totiž vždy pouze hypotetický charakter. Skutečnou metodou není nic jiného, než pozorování a experiment. Výsledkem jsou pouze zobecnění (kdykoliv verifikovatelné) výroky o skutečnosti.

Dále nás zajímalo, jakou úlohu hraje dedukce a indukce v teoriích racionalistů a empiristů. Jelikož racionalisté tvrdí v nezpochybnitelné pravdy, nemůže být jejich metoda jiná, než deduktivní, protože jen takto mohou nepřikládat váhu filozofickým zobecněním, která vycházejí z pozorovaných dat. Odpor racionalistů k indukci je logický i proto, že nepřikládají primární význam smyslové skutečnosti. A co jiného je indukce, než zobecnění pozorovaných dat našimi smysly? Pro empiristy je indukce naopak jedinou přípustnou metodou, neboť soudí, že poznání má výlučně hypotetický charakter, tedy je založené na zobecnění pozorovaného, takže nikdy není definitivní. Empiristé si takto uvědomují skutečnost, že nemáme žádný vysvětlení pro víru v to, že přírodní dění probíhá stále podle stejných pravidel. Pouze vliv zvyku způsobuje, že podvědomě předpokládáme nějaká vnitřně neměnná pravidla přírody.

Existenci hranice lidského poznání vysvětlují racionalisté i empiristé obdobně, a sice z podílenosti člověka v Bohu. Dokonalý Bůh jako stvořitel celého světa mohl stvořit jen méně dokonalé bytosti i vci, než je on sám. Z tohoto hlediska je vysvětlována omezenost našeho vědění poukazováním na naši přirozenou nedokonalost. Z výroků poufitych v této práci bychom mohli usoudit, že rozdíl mezi oběma teoriemi v této oblasti je

pouze ten, že racionalisté roli Boha vyjadrují více explicitně, kdežto empiristé hovoří spíše o nedokonalosti rozumu, nikoliv olovka jako takového.

Ušroky prostor jsme v práci v novali problematice idejí, tedy myšlenkovým obsahem, skrze které si interpretujeme sv t. Problematika švrozených idejí se ukázala být asi nejvtí t ečí plochou ve sporu racionalismu a empirismu, nebo s (ne)obhájením si svého názoru na (ne)existenci vrozených idejí stojí a padá autorita vzájemně konkurujících koncepcí. Pro racionalisty je předpoklad vrozených idejí zásadní, nebo jen tak mohou obhájit základní princip svého učení, a sice předpoklad možnosti poznání *a priori*, respektive nedělitost úlohy zkušenosti v teorii poznání. Empiristé naopak vrozené ideje odmítají, nebo každé poznání má svůj zdroj ve smyslové zkušenosti.

Závěrem bychom se s pomocí jeho nedogmatického přístupu k úlohám rozumu a smyslu v teorii poznání pokusili šobrousitě hrany sporu mezi racionalismem a empirismem. Kant na-e poznání dělí na šistě a empirické. Zkušeností ná-proces poznávání vnějšího světa vřdy za íná, av-ak to neznamená, že ve-keré poznání pochází ze zkušenosti.

Kant se táfle po existenci *a priori* poznatk . Jejich společný jmenovatel shledává jednak v nutné pravdivosti, jednak v podmínce přísne obecnosti. Tyto poznatky mají objektivní pravdivost. Je to právě apriorní sloflka našeho poznání, která teprve umožní uje empirické poznání smyslového světa. Nezbytnou podmínku pro poznání smyslového světa prostědnictvím naší zkušenosti shledává Kant v kategoriích *prostoru* a *asu*, které jsou špozadímě pro samotnou možnost empirické zkušenosti s vnějšími objekty.

Má-li být zodpovězena hlavní otázka této práce, ve které jsme se tázali po existenci spolehlivé metody pravdivého poznání, domnívám se, že nejspokojivější odpověď jsme našli právě u Kanta, který propojil úlohu zkušenosti s apriorní sloflkou poznání v jednotný a neoddelitelný celek.

Podle Kanta se totiž poznání uskutečňuje prostřednictvím smyslového názoru, avšak bez rozvažovací (tj. rozumové) schopnosti by žádné poznání nebylo možné. Ve stínu této Kantovy úvahy se jednostranný důraz racionalistů na úlohu rozumu, respektive empiristů na úlohu smyslové jeví dogmatický a omezený.

Seznam poufíté literatury

Primární literatura:

BACON, Francis. *Nové organon*. 2. vydání. Praha : Svoboda, 1990, 223 s. ISBN 80-205-0107-X.

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpov di*. 1. vydání. Praha : Oikoymenh, 2003, 535 s. ISBN 80-7298-084-X.

DESCARTES, René. *Princípy filozofie*. 1. vydání. Bratislava : Pravda, 1986, 351 s.

DESCARTES, René. *Rozprava o metod* . 3. vydání. Praha : Svoboda, 1992, 67 s. ISBN 80-205-0216-5.

HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. 1. vydání. Praha : Svoboda, 1996, 235 s. ISBN 80-205-0521-0.

KANT, Immanuel. *Kritika ístého rozumu*. 1. vydání. Praha : Oikoymenh, 2001, 567 s. ISBN 80-7298-035-1.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. 1. vydání. Praha : Svoboda, 1982, 175 s.

LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. 1. vydání. Praha : Svoboda, 1984, 403 s.

SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. 2. vydání. Praha : Dybbuk, 2004, 285 s. ISBN 80-86862-02-X.

Sekundární literatura:

RÖD, Wolfgang. *Novov ká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. 1. vydání: Praha : Oikoymenh, 2001, 383 s. ISBN 80-7298-039-4.

RÖD, Wolfgang. *Novov ká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. 1. vydání. Praha : Oikoymenh, 2004, 579 s. ISBN 80-7298-109-9.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online] Stanford: Center for Study of Language and Information, 1995 ó [cit. 2014-10-24]. ISSN 1095-5054. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/>

TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy. Instrumentáln -holistická interpretace*. 1. vyd. Ústí nad Labem : Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyn v Ústí n. Labem, 2010. 208 s. ISBN 978-80-7414-261-1. 208.