

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

Katedra společenských věd

Diplomová práce

Bc. Lenka Rešlová

Racionalismus a Empirismus z hlediska teorie poznání

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci s názvem *Racionalismus a Empirismus z hlediska teorie poznání* vypracovala samostatně, a že veškerá použitá literatura je uvedena v závěru práce.

V Olomouci dne: _____

Bc. Lenka Rešlová

Poděkování

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce PhDr. Petru Zimovi, Ph.D. za metodické vedení, poskytnuté rady, propůjčené materiály a poskytnuté informace při zpracování diplomové práce.

Obsah:

Úvod	6
1 Empirismus	7
1.1 Francis Bacon	9
1.1.1 Původ	9
1.1.2 Vzdělání, růst („kariéra“).....	9
1.1.3 Jeho život	10
1.1.4 Filosofie	11
1.1.4.1 Základní myšlenky teorie poznání	12
1.1.4.2 Nauka o induktivním myšlení	15
1.1.4.3 Baconova cesta experimentálního poznání	17
1.1.4.4 Vědění je moc/Teorie a praxe	20
1.1.5 Náboženství	22
1.1.6 Tvorba	23
1.1.6.1 Eseje	24
1.1.6.2 Nové Organon	25
1.1.7 Hodnocení myšlenek a názorů Francise Bacona	26
1.2 David Hume	28
1.2.1 Původ	28
1.2.2 Vzdělávání	29
1.2.3 Jeho život	29
1.2.4 Filosofie	30
1.2.4.1 Kritika kauzality	34
1.2.4.2 Kritika pojmu substance	38
1.2.5 Morálka a náboženství	40
1.2.6 Tvorba	41
1.2.7 Hodnocení	43

2	Racionalismus.....	44
2.1	René Descartes.....	45
2.1.1	Původ, vzdělání.....	45
2.1.2	Jeho život.....	45
2.1.3	Filosofie.....	48
2.1.3.1	Descartovo chápání matematiky.....	49
2.1.3.2	Metafyzika.....	50
2.1.3.3	Dualismus, interpretace matematiky a mechaniky.....	51
2.1.3.4	Metafyzické předpoklady teorie poznání.....	53
2.1.3.5	Pochybování.....	54
2.1.3.6	Metodická pochybnost.....	60
2.1.3.7	Důkazy Boží existence.....	63
2.1.3.8	Vliv a vývoj kartezialismu, kritické poznámky.....	66
2.1.4	Pokus o zhodnocení Descartovy tvorby.....	67
2.1.4.1	Pravidla pro vedení rozumu.....	68
2.1.4.2	Rozprava o metodě.....	70
2.1.4.3	Meditace o první filosofii.....	77
2.1.5	Hodnocení.....	79
2.2	Benedikt Spinoza.....	81
2.2.1	Původ, vzdělání.....	81
2.2.2	Jeho život.....	81
2.2.3	Filosofie.....	83
2.2.3.1	Nauka o svobodě.....	84
2.2.3.2	Předpoklady teorie poznání.....	90
2.2.4	Spinozova tvorba.....	95
2.2.5	Hodnocení, vliv, kritika.....	97
3	Možnost využití témat empirismu a racionalismu v hodinách OV a ZSV.....	99

3.1	Témata racionalismus a empirismus ve výuce na základní škole.....	99
3.2	Racionalismus a empirismus v hodinách základů společenských věd	100
	Závěr.....	102
	Prameny a literatura.....	103
	Anotace/Annotation.....	105

Úvod

Moje práce je zaměřena na dva filosofické směry, které navzájem popírají pravdivost poznání toho druhého. Onu tematiku jsem si zvolila především proto, že mě zajímaly pohledy obou směrů a jejich představitelů proč právě rozum/smysly mají tu „moc“ na naše poznání a jaký byl ten důvod, proč naopak nepřijímali možnost poznání z onoho druhého pohledu (směru).

Práci jsem rozdělila do tří kapitol. První kapitola je věnovaná empirismu a jeho hlavním představitelům. Na začátku jsem tedy stručně definovala co to empirismus vůbec je, na co se zaměřuje a vymezila jsem jeho základní přístup ke gnozeologickým otázkám. Druhá kapitola je potom věnovaná směru, který šel jako protiklad ruku v ruce s empirismem, a tím je racionalismus. I když pojetí tohoto směru spadá až do antiky, tak jeho oficiální začátek řadíme na přelom 17. a 18. století. Také u tohoto proudu jsem vymezila jeho pojetí a zaměření jak v užším, tak širším slova smyslu a stejně jako u empirismu, tak i zde jsem si vybrala dva představitele, kterými jsem se dále zabývala.

V obou kapitolách, jak už jsem zmínila, se věnuji hlavním představitelům daných směrů. U empirismu jsem si jako prvního filosofa vybrala Francise Bacona, který mě zaujal především svými idoly. Druhý z vybraných empiriků je David Hume, pro kterého je veškeré poznání spojováno se zvykem. Z racionalistů jsem si vzhledem ke své kombinaci, matematika a společenské vědy, nemohla vybrat nikoho jiného než René Descarta, který přišel s analytickou geometrií a jehož funkce „děsí“ žáky na školách dodnes. Poslední z vybraných filosofů, který se řadí k racionalismu je Benedikt Spinoza, ten na začátek veškerého vědění staví rovnici: substance = Bůh = příroda. U všech představitelů se podrobněji zabývám jejich životem, filosofií, tvorbou, celkovým pohledem nejenom na svět, ale také na filosofii empirismu/racionalismu, dále náboženstvím (pojetí Boha), morálkou, etikou, rozumem, smysly a mnoho dalšího.

Poslední kapitolu jsem se rozhodla věnovat otázce využití empirismu a racionalismu v dnešním školství, neboť využití daného tématu je nespočet. Bohužel, už ne každý si to plně uvědomuje, a to jak ze strany pedagogů, tak i žáků. Provázanost například mezi racionalismem a matematikou, především pak u pojetí Descartovy nebo Leibnizovy matematiky, je zcela nepochybné. Proto si také troufám říct, že empirismus a racionalismus mohou ovlivňovat naše jednání a chování, ačkoliv si to my sami ani neuvědomujeme.

1 Empirismus

Empirismus pochází s řeckého slova *empeiria*, což v překladu znamená zkušenost. Je to název pro souhrn gnozeologických teorií vysvětlujících původ, povahu, metody platnost (kritéria) lidského poznání ze smyslové zkušenosti. Obvyklá charakteristika empirismu, která tvrdí, že empirik pokládá za jediný pramen poznání zkušenost je však značně nedostačující. Neboť i mnoho racionalistů souhlasí s Lockovou tezí, že „nic není v rozumu, co by dříve nebylo ve smyslech“.

Rozdíl mezi empirismem a racionalismem se ani nedá srovnávat s rozdílem mezi idealismem a materialismem. U racionalismu můžeme totiž nalézt materialisty, stejně tak jako idealisty. Novověký empirismus, ke kterému řadíme například Bacona, Hobbese, Locke, aj., představuje mimo jiné materialistickou reakci na idealistický (středověký) racionalismus, kde většina moderních empiriků vystupuje proti vědeckému materialismu ze stejných idealistických míst, z jakých se proti Baconovu a Hobbesovu materialismu vystoupili Barkeley a Hume. Materialistický popřípadě idealistický charakter empirismu nám vyplývá z jejich pojetí vztahu mezi zkušeností a jejím předmětem. Stejně jako materialistický, tak i idealistický empirik uznává za jediný pramen poznání zkušenost. Avšak materialistický empirik zároveň uznává za pramen zkušenosti objektivní, na zkušenosti nezávisle existující svět, idealistický empirik pokládá za pramen poznání současně za objekt poznání a převádí veškerou objektivní realitu na subjektivní obsahy vědomí.

Na druhé straně empiristický či racionalistický rys teorie poznání vychází z rozdílného vztahu mezi zkušeností (smyslovou) a abstraktním (pojmovým) myšlením. Oba tyto směry zdůrazňují důležitost rozumu v procesu lidského poznání, avšak racionalisté chápou zkušenost jako beztvárný materiál, ze kterého až aktivní rozum vytváří skutečné poznatky, kdežto empirikové dávají rozumové činnosti pouze pasivní (mechanické, asociální) spojování počitků a vjemů v představy a pojmy, ale svojí poznávací hodnotu dostávají až tehdy, jsou-li odvozeny přímo ze zkušenosti a zkušeností také ověřitelné. (srov. Bendlová, 1966, s. 100)

Z pohledu tohoto rozdílu mezi empirismem a racionalismem, se mohou určit i ostatní specifické rysy empirismu neboli jeho konkrétní přístup k základním gnozeologickým otázkám.

Smyslem empirického poznání, podle kterého je jediným pramenem poznání zkušenost, stojí na popření jakýchkoliv vrozených idejí a jakýchkoliv racionálních

předpokladů, které činí naši zkušenost možnou. Již Hume tvrdil, že všechny jednoduché ideje jsou jen kopiemi jednoduchých smyslových dojmů, nebo kombinací jednoduchých idejí. Všechny pojmy, jsou tedy pouhým zobecněním naší zkušenosti, jak tvrdí všichni důslední empirikové. S daným pojmem souvisí averze některých empiriků vůči jakýmkoliv formám iracionálního či intuitivního poznání.

Empirismus není nutně relativismus, avšak důraz, který klade na zkušenost jako základ poznání, důsledkem je nejenom popření „absolutních“ pravd, ale také spolehlivosti poznání, jež potlačuje oblast zkušenosti. Učení, pro které jsou i zákony logiky a matematiky pouze výsledkem aposterioriho, empirického poznání objektivního světa, zhušťuje tento svět na svět zkušenosti a snaží se z něj eliminovat vše, co by bylo nedostupné bezprostřednímu smyslovému názoru, tedy nepoznatelnost věci „o sobě“ nebo „metafyzično“. Můžeme tedy říci, že oproti relativismu je fenomenalismus bezprostředně spjat s důsledným empirismem. Empirická nedůvěra v rozumové pravdy může často dospět až k racionálnímu skepticizmu, který hledá pramen všech omylů v činnosti rozumu, kdežto čistě racionalisté zdůrazňují tzv. smyslové klamy. Nejvíce charakteristickým rysem empiristického učení o povaze a struktuře poznání je však jeho úzké pojetí zkušenosti. Praxe jako východisko, cíl a kritérium poznání je empirikům zcela neznámá ačkoliv pragmatikové pravdu s jejími praktickými důsledky směřují a to v případě ať už jde o záměnu smyslové zkušenosti za její jednodušší formu nebo o její východisko.

Za vědeckou metodu poznání považují empirikové nejčastěji indukci, po vzoru Francise Bacona, vycházející z pozorování a experimentu. Některé současné empirické směry usilují o vytvoření nové metody, avšak stále jde spíše o obměnu induktivních postupů, které zakládají na novém hodnocení významu hypotézy, než aby se odklonili od tradiční empirické metodologie.

Různá empirická pojetí pravdy a jejich kritérií závisejí na netrialistickém či idealistickém obsahu daného učení. Empirikové se na pravdu dívají jako na shodu poznatků se skutečností, a jejichž kritériem je zkušenost. Důležitost „smyslu“ výroků je nejčastěji pak jejich verifikovatelnost, to znamená přeměnu na výroky, které je možné ověřit za pomoci bezprostřední zkušeností. Jiný než idealistický empirismus v současné filosofii neexistuje. Díky tomu se také všechny současné empirické teorie pravdy pohybují v subjektivně idealistickém kruhu, kde nejsou schopni poznat pravdu o pravdě, ačkoli v učení o redukujícím

světě ne pouhou zkušenost je otázka (problém) pravdy neřešitelný, neboli jedná se o pseudoproblém. (srov. Bendlová, 1966, s. 100–101)

1.1 Francis Bacon

1.1.1 Původ

Francis Bacon se narodil 22. ledna roku 1561 v Londýně. Pocházel z rodiny, ve které se její členové už v dřívějších generacích uplatňovali v královských službách přímo u dvora. Jeho otec působil jako jeden z nejvyšších dvorních hodnostářů a nějaký čas také zastával funkci lorda-strážce velké státní pečeti.

1.1.2 Vzdělání, růst („kariéra“)

Studoval na univerzitě Cambridge, kde nastoupil již ve svých šestnácti letech. Zastaralý způsob učení, a Aristotelovo pojetí logiky ho však brzy začalo nudit. Odchází proto do Paříže, kde stráví tři roky u anglického velvyslance a domů se vrací až po otcově smrti roku 1579.

Jeho největším plánem bylo vybudovat vědeckou organizaci, která by koordinovala teoretické úsilí většího počtu vědců, v zájmu praktického využití výsledků bádání. To ovšem nemohl uskutečnit bez státní podpory, proto se Bacon snaží uchytit u dvora a zalíbit se panovníkovi. Usiloval tedy o to, aby získal od anglického krále náklonnost nejprve jako politik, a později aby ho král podporoval i v jeho vědeckém výzkumu.

Po otcí zdědil nepatrný majetek. Ten však nestačil na to, aby mohl vstoupit do politiky přímo, a tak začíná studovat práva, díky kterým dosáhne svého cíle oklikou.

Jeho prvním úspěchem bylo, když se stal ve svých třiceti čtyř letech (roku 1595) poslancem dolní komory parlamentu a poté, už měla jeho kariéra vzestupnou tendenci. Později dosáhl i na různá čestná politická postavení v úřadu. Roku 1613 se stal vrchním návladním, roku 1617 lordem, strážcem velké pečeti a nakonec, za vlády Jakuba I., zastává roku 1618 úřad lorda kancléře. V těchto letech ho navíc král, za své služby, povýšil na barona z Verulamu.

Přes jakýkoliv zájem o svou politickou kariéru ho nepřestala zajímat filosofie, která ho upoutala už v raném mládí. Filosofickými úvahami se zabýval po celou dobu života a svá filosofická stanoviska, které našel v mládí, pak po zbytek života rozpracovával. Ovšem to, že někdo svoje dílo započal v mládí a až ve vyzrálém věku ho rozpracoval dál, nebylo zas až tak něco neobvyklého. (srov. Bondy, 1996, s. 25)

1.1.3 Jeho život

Bacona můžeme považovat za člověka, který byl nejen velmi dobře přizpůsobivý, ale také rafinovaný. Jeho vypočítavost ovšem nesouvisela pouze s jeho osobními zájmy, ale také se zájmy státu. Při procesu s hrabětem z Essexu, který byl obviněný ze zrady, se Bacon postavil na stranu koruny. Přestože se vědělo, že Bacon je hraběti zavázán nejvyšší vděčností, tak mu to nezabránilo, aby u soudu převzal roli žalobce. Zda už tuto funkci vzal dobrovolně nebo proti své vůli, se však nedozvíme. (srov. Röd, 2001, s. 21)

Svůj životní styl postavil na potřebě peněz, které doslova vyhazoval z okna, aby se mohl reprezentovat. A když šlo Baconovi o dosažení svých osobních cílů, neznal téměř žádné morální hranice. Mluví za něho nespočet přijatých úplatků, které sice v té době nebyly nijak neobvyklé, přesto se mu to stalo v roce 1621 osudným.

Byl zapleten do korupčního procesu, zbaven všech hodností a odsouzen na doživotí. Dostal uloženou velkou pokutu a jeho majetek byl dán ke konfiskaci. Odseděl si však jen pár dní a pokuta mu byla prominuta. Majetek mu nebyl nikdy odebrán, ale dveře od královského dvora, se mu tímto navždy zavřely. K této životní Baconově kapitole existuje spousta spekulací. Jedna z nich pojednává o tom, že vše bylo domluveno s králem Jakubem I., který tímto činem měl zamaskovat svůj vlastní politický nebo finanční skandál. Ať už to však bylo jakkoli, král Jakub I. se k Baconově obvinění a udělenému trestu zachoval nevysvětlitelně shovívavě. Zbývajících pět let svého života strávil Bacon v ústraní na venkově, kde se věnoval svému filosofickému bádání a vědecké činnosti ještě intenzivněji než kdy dřív. (srov. Bondy, 1996, s. 25–26)

Ke své nevydařené politické kariéře Bacon prohlásil: „Muži ve vysokém postavení jsou služebníky v trojím ohledu; souží hlavě státu, své pověsti a svému úřadu, takže nedisponují svobodně ani svou osobou, ani svým jednáním, ani svým časem... Vzestup k postavení je namáhavý a vynaložená námaha nás přivádí k námaze ještě větší; mnohdy je to vzestup nekalý a mnozí dospívají k poctám nepoctivým jednáním. Půda je kluzká a cesta zpět znamená buď pád, anebo alespoň vyhasnutí.“ (Störig, 2007, s. 232)

Francis Bacon zemřel předčasně dne 9. června roku 1626 z nachlazení, které dostal při experimentování se zmrazováním potravin.

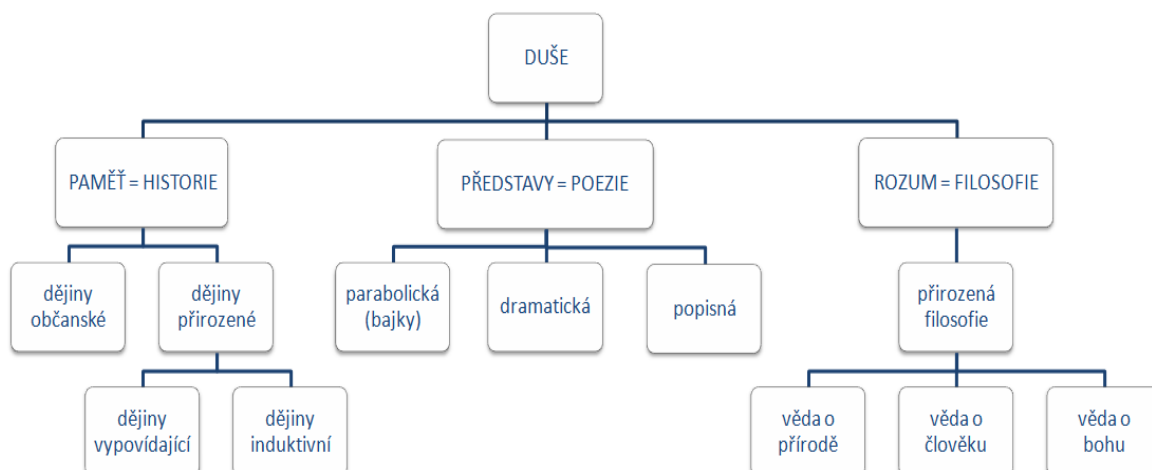
1.1.4 Filosofie

Hlavní myšlenkou jeho filosofie není člověk, nýbrž především poznání přírody a její podřízení moci člověka. Zároveň se však zajímal i o společenské vztahy mezi lidmi. (srov. Alexandrov, 1952, s. 118)

Bacon zastává názor, že věda nemusí využít každé jednotlivé tvrzení k tomu, aby se dosáhlo pokroku lidstva. Tím se liší od utilitarismu, který poměřuje každý jednotlivý výsledek vědeckého úsilí za jeho bezprostřední užitek. (srov. Röd, 2001, s. 24)

Předmětem Baconovy filosofie je Bůh, příroda a člověk. Toto trojí dělení vychází z karteziánského rozlišení substancí a přechází do Wolffova rozdělení speciální metafyziky na kosmologii, psychologii a přirozenou teologii. Z této podoby se dále posouvá do tří idejí čistého rozumu u Kanta, kterými jsou svět, duše a Bůh a následovně do tří postulátů praktického rozumu jako byla svoboda, nesmrtelnost a Boží existence. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 107)

Obrazy předmětů, které vnímáme za pomoci smyslů, v nás zůstanou a zprostředkovává je dál naše duše. Ta se k nim může chovat trojím způsobem: může je hromadit v paměti, nebo je napodobovat v představách, anebo je v neposlední řadě schopna zcela nově zpracovat za pomoci rozumu v pojmy. Podle Bacona, jsme schopni na tomto trojím dělení lidské duše stanovit novou klasifikaci věd. Lidská paměť je dle Bacona základem pro historii, představy, v níž se odráží poezie a nakonec rozum, do kterého spadá filosofie. Dějiny Bacon dále dělí na dějiny občanské a dějiny přirozené, ty se poté ještě dělí na dějiny vypovídající a na dějiny induktivní. Filosofie se dělí na přirozenou filosofii, která se skládá z učení o přírodě, učení o člověku, které neobsahuje jenom to, co se týče člověka jako jednotlivce, ale i to, co zahrnuje celou společnost a poslední členění je učení o Bohu. Poezie se člení na parabolickou (bajky), dramatickou a popisnou.



Z rozdělení všech věd, byla základem pro Francise Bacona „philosophia prima“ (první filosofie). Přesto, že tento termín přejímá od Aristotela, dostává u něho (stejně jako o něco později u Descarta) zcela jiný význam. U Aristotela, znamenala „první filosofie“ metafyziku – završení filosofického poznání (nauku o bytí). Kdež to u Francise Bacona byla tzv. „první filosofie“ formální věda o základech, které má za úkol rozkrýt první a nejobecnější principy všech věd. „Nejvyšší principy lze však podle Bacona získat indukcí z empirických věd, pokud právě předpokládáme, že v základech všech věd spočívají společné, obecně platné principy, kterých se můžeme dobrat induktivně.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 105)

Podle Bacona má u filosofie největší postavení filosofie jako nauka o universálních základech vědění obecně. Tvoří takzvaně kořeny stromu věd, bez kterých by neměla oporu. Avšak jako cíl vědy můžeme použít pouze ty disciplíny, které mohou své výsledky prakticky využít, tedy antropologie a sociologie. Tímto svým pojetím metafyziky jako první filosofie ovlivnil nejenom Hobbese, ale i Descarta, kteří od něho později převzali obraz stromu věd. (srov. Röd, 2001, s. 22) „Části lidského vědění se k sobě mají jako části stromu, které mají všechny stejně důležitou funkci, i když ovoce nesou jen větve. Je také nutné starat se o kořeny, chceme-li sklízet plody. V oblasti vědění přísluší funkce kořenů první filosofii, jejíž principy nelze žádným způsobem prakticky aplikovat.“ (Röd, 1996, s. 42)

Svojí „první filosofii“ se mu však nepodařilo plně rozpracovat. Najdeme ji pouze rozvedenou v metodologii spisu *Novum Organum*, ve kterém Bacon nejprve analyzuje teorii indukce a snaží se tak o zajištění epistemologických a metodologických základů empirických věd.

1.1.4.1 Základní myšlenky teorie poznání

Přestože Bacon kritizoval Aristotela, nezabránilo mu to v tom, aby svou teorii poznání založil na jeho předpokladech o existujících formách skutečnosti, které poznání uchopují. Poznání proto může vznikat pouze tehdy, je-li zbaveno subjektivních deformací a formy jsou skutečností. „Poznání“ tedy znamená „zobrazování existujících struktur“, nikoli jejich konstituování pomocí hypotetických principů, které podle Bacona stále jen předkládají zkreslené „anticipace“.“ (Röd, 2001, s. 25)

Podle Bacona však existuje pouze jediné „pravé“ poznání. Tímto pravým poznáním má na mysli poznání příčin. Svým pojetím poznání nahrazuje scholastické poznání, které za svůj cíl činí ovládnutí přírody (tento cíl, je také Baconem označován jako nedosažitelný), avšak Bacon tvrdí, že přírodu může ovládnout pouze ten, kdo ji v poznání naslouchal. Neboli

vůči formě skutečnosti se musíme chovat vnímavě, tak abychom ji mohli lépe poznat, a pak opíráním se o poznání můžeme vytvářet prognózy a jistým způsobem se chovat v praxi.

Bacon prosazoval názor, že snažit se změnit kauzální následky je zbytečné až nesmyslné, ale můžeme podle něj nastolit takové výchozí podmínky, za nichž nastanou určité kauzální zákony. Všechno ostatní pak podle něho zařídí příroda. (srov. Röd, 2001, s. 26)

Dvě základní otázky, které Bacon přímo rozvedl, byly „teorie omylů“ a „srovnávací tabulky“. Přestože obě otázky se již v 19. století zdály vědcům naprosto triviální, tak je důležité připomenout, co se vždy tradovalo - protože genialita filosofa, se pozná především tak, že to, co samotný filosof považuje za nové, je později bráno jako samozřejmé a nám se může jevit jako triviální. (srov. Bondy, 1996, s. 28)

V první otázce „teorii omylů“ se zabývá vědeckými a filosofickými pracemi a jejich poznáním, a podle Bacona všechny pocházejí ze čtyř zdrojů. Těmto omylům dává název „idola“. Všemi čtyřmi idoly se pak zabývá ve své destruktivní části svého pojednání v Novém Organonu. (srov. Bacon, 1990, s. 29) Idoly, které pak naplňují mysl, máme buď získané, nebo vrozené. Do lidských myslí se získané idoly dostaly dvojnásobným způsobem. Jednak to bylo z filosofických nauk a škol, a zadruhé se převrátila pravidla důkazů. Naproti tomu, vrozené idoly jsou již v samotné podstatě rozumu, který je oproti smyslům na omyly mnohem náchylnější. (srov. Bacon, 1990, s. 59)

Ačkoliv se lidé líbí sami sobě a v obdivu ke své mysli sahají až k obdivu božské dokonalosti, je naprosto jisté, že: „... jako nerovné zrcadlo mění paprsky věcí podle svého vlastního tvaru a zakřivení, tak i mysl, působí-li na ni věci prostřednictvím smyslů, vkládá a přiměšuje svou přirozenou povahu do přirozené povahy věcí tehdy, když si vybavuje a vymýšlí svoje pojmy, a přitom má ten nejlepší úmysl, nevědouc o tom.“ (Bacon, 1990, s. 59)

První z těchto předsudků se nazývá „*Idola tribus*“ – neboli idoly lidského rodu. Jedná se o antropologické předsudky, které pramení z lidské přirozenosti. Řadíme zde názor, že všechno dění v přírodě jde k nějakému cíli. (srov. Bacon, 1990, s. 87)

Bacon si uvědomil, jak jsou důležitá vědecká paradigmatata pro posuzování pozorovaných dat. Poukazuje na fakt, jak jsou naše soudy ovlivňovány našimi pocity a vůlí. Navíc varoval před pokušením nekriticky důvěřovat bezprostředním smyslovým dojmům, kdy

se necháváme ovlivnit jejich intenzitou namísto toho, abychom je posuzovali za pomoci vědeckých teorií.

V těchto jeho úvahách můžeme vidět jeho náklonnost k empirismu. V praxi se s tím můžeme setkat u omezenosti smyslů a dvěma rozumovými chybami, kterým jako lidé často podléháme. Jedná se o účelnosti našeho uvažování a o velkou míru abstraktního zevšeobecňování. A právě účelnost považuje Bacon za naprosto neslučitelnou s filosofickou a vědeckou prací, to také častokrát dával najevo. Zdůrazňuje, že to, o co jde, zejména pak ve vědě, je hledání příčin, nikoliv hledání účelu, což je mimochodem pravý opak. Pro další vývoj bylo užitečné upozornění Bacona na metodologickou nespolehlivost senzualismu, které znal především od Telesia, ten byl jedním z jeho „současných“ filosofů a Bacon si ho nesmírně vážil. (srov. Bondy, 1996, s. 29)

Jako druhý z omylů udává Bacon „*Idola specus*“ – idoly jeskyně. Jedná se o individuální omyly, které jsou spojeny s psychologickými povahami každého jednotlivce a specifickými podmínkami výchovy jedinců, kteří se díky těmto omylům navykli dívat na přírodu „ze své“ jeskyně. Tohoto omylu se podle Bacona můžeme zbavit pomocí pozorování a kolektivní zkušenosti. (srov. Bacon, 1990, s. 87) Lidský duch je velmi proměnlivý, zmatený a nahodilý. „Správně to formuluje Hérakleitos, když říká, že lidé hledají vědění ve svých malých světech, a nikoli ve světě velkém čili obecném.“ (Bacon, 1990, s. 88)

Třetí z omylů, kterého se dopouštíme je nazýván „*Idola fori*“ – idoly tržiště. Jedná se o jednu z nejnepříznivějších omylů, kterých se můžeme dopustit. Vznikly z forem soužití a svazků mezi lidmi. K těmto omylům dochází především špatným nebo nedostatečným definováním pojmů, ke kterým dochází při běžné jazykové komunikaci mezi lidmi. „Lidé si sice často namlouvají, že řeč je podmíněna výlučně rozumem, ale ta ve skutečnosti zpětně působí na rozum.“ (Röd, 2001, s. 28) Bacon to vysvětluje tím, že jazyk nám slouží především ke každodennímu dorozumívání se mezi sebou a nikoli k vědeckému poznání. Tento idol nenapraví definice ani vysvětlování, i když se mnoho učenců tímto brání. „Slova prostě rozum znásilňují a všechno uvádějí ve zmatek a lidi svádějí k nespočetným a zbytečným sporům a myšlenkám.“ (Bacon, 1990, s. 88)

Avšak výrazy každodenního života se stávají dle Bacona nebezpečnými pouze tehdy, když jsou bez kontroly a zpřesnění využívány ve vědeckém kontextu, kde nám právě naopak záleží na jednoznačnosti a přesnosti jazyka. A navíc o tomto z omylů můžeme říci: „Nepochybně jde o problém, který, jak znovu zjišťujeme po původní euforii, nevyřeší ani

počítače a bude vždy vědu a filosofii ohrožovat – ale tím ji také nutit ke stálému sebekorigování.“ (Bondy, 1996, s. 29) Těmto idolům, jak říká Bacon, můžeme vzdorovat za pomoci abstraktní a slovní novověké učenosti (ne však středověké).

K poslednímu, čtvrtému typu omylů patří „*Idola theatri*“ – idoly divadla. V těchto omylech jde především o nekritické přejímání názorů autority, zejména v tradiční filosofické systémy. „Řídě se autoritou starých, nepřijímá člověk věci tak, jak ve skutečnosti existují, nýbrž zaujatě, s předsudkem.“ (Alexandrov, 1952, s. 125) Tyto omyly se do lidských myslí dostaly z různých filosofických učení a z nesprávného používání pravidel dokazování. Podle Bacona za pomoci bezprostředního zkoumání přírody a zkušeností, je člověk schopen se vyvarovat těmto druhům omylů. (srov. Bacon 1990, s. 88)

První dva typy idolů (rodu a jeskyně) považujeme za přirozené vlastnosti rodu a podle Bacona, je jich těžko zbavuje, kdežto zbylé dva idoly (tržiště a divadla) pak chápeme jako rozumem získány. Poukazuje však na fakt, že posledního idolu, divadla, se nezbavíme vůbec. Avšak ať už jsou tyto omyly přirozené nebo získané, pronásledují člověka na jeho cestě k vědeckému poznání. V člověku tyto lživé ideje pak vzbuzují milné představy o přírodě.

V překonání těchto iluzí vidí Bacon hlavní podmínku pro vybudování nové vědy. Další z příčin, která brání přetvoření věd je přílišná úcta k minulosti a autoritě starých filosofů. Bacon nijak nepopírá jejich práci a přínos, avšak rázně odsuzuje až otrockou podřízenost starověkým autoritám. Tvrdí: „Minulost, soudí, nesmí hrát úlohu soudce přítomnosti. Minulost je dětství lidstva; „zlatý“ věk je ještě před ním. Nemusíme se obávat rozchodu s míněním filosofů minulých století, tento rozchod je dokonce nevyhnutelný.“ (Alexandrov, 1952, s. 125–126) Podle Bacona je důležité, abychom otevřeli cestu novým směrem, než kterým doposud šli staří filosofové.

1.1.4.2 *Nauka o induktivním myšlení*

Abychom se vyvarovali těmto omylům, museli bychom podle Bacona pracovat pouze s induktivními metodami. Avšak sama indukce, která je známá přinejmenším už od dob Aristotela – ten jí ovšem podřazuje sylogismu, je nám málokdy ve vědecké práci účinná. Proto často narážíme na fakt, že při vědeckých pracích jsme povinni doplnit induktivní metodu o deduktivní myšlení. Tomuto doplnění „úplné indukce“ o dedukci pak říkáme tzv. „neúplná indukce“. O problému, že „úplnou indukci“ můžeme ve vědě využít jen zřídka kdy, se vědělo a asi vždy vědět bude, avšak existence neúplné indukce tu bude navždy.

Samotný Bacon k vyřešení tohoto problému nikterak nedošel, ač nepatrně k výsledku přispěl. Přišel s metodou, které se později říká eliminační indukce – k té se později vrátíme. Ještě předtím, si ale musíme rozlišit dva způsoby hledání pravdy, které nám určil Bacon.

První způsob vychází z několika pozorování dílčích případů, které pak vedou k nejobecnějším větám, ze kterých se dále odvozuje více obecných vět. Druhý způsob vede stupňovitě od velkého množství výpovědí o pozorovaném k obecnějším větám. Díky rozumu, který má sklon k zobecňování, dává proto přednost prvnímu způsobu hledání pravdy. Nutno dodat, že: „Empirický výzkum formální logiku spíš nutně předpokládá, než že by jí chtěl zrušit.“ (Röd, 2001, s. 31)

„Zobecnění tedy nelze chápat jako “usuzování” z n na $n+1$ případů, ale zakládá se na poznání obecných “forem“, resp. bytostné struktury zkoumaného jevu. Sbírání, klasifikace a porovnávání pozorovaných dat slouží jen k postižení “forem”, které jsou jako takové vždy obecné; je tedy sice nutnou, ovšem nikoli dostatečnou podmínkou formulace obecných vět, resp. zákonů.“ (Röd, 2001, s. 32)

Podle Bacona, připadá-li si empirik „ztracen“ v přírodě, která „se podobá velikému labyrintu s množstvím nevidaných cest, zamotaných uzlů, ve všech možných směrech se křížících a navzájem se splétajících vchodů oklik,“ (Alexandrov, 1952, s. 128) Proto data, ze kterých se má při zobecňování vycházet jsou působením věcí na smysly a při porovnávání a vyzvedávání společných vlastností dány výkonem rozumu. Avšak „Ani smysly ani rozum nejsou absolutně spolehlivé: smysly mohou klamat, rozum se může nechat oklamat.“ (Röd, 2001, s. 32) Takže nelze použít ani samostatně těchto schopností abychom dosáhli správného poznání. Pouze za využití obou dispozic zároveň – empirické a racionální neboli experimentální a rozumové – toho můžeme dosáhnout, a tak omezit nevýhody, které jednotlivě nesou. O Baconově učení napsal později Karl Marx „... smysly jsou neklamné a jsou zdrojem všech poznatků. Věda je empirickou vědou a spočívá v používání racionální metody na smyslové údaje.“ (Alexandrov, 1952, s. 128)

Francis Bacon je považován za jednoho z prvních teoretiků induktivní metody. Avšak význam své metody jednostranně přecenil. Měl v úmyslu rozšířit indukci na všechny obory zkušenosti, a tak veškeré poznání převést na zkušenost. V tomto jeho úmyslu můžeme vidět specificky empirické východisko jeho myšlení. Hlavní problém veškeré indukce se doposud ještě neprojevil v plném rozsahu. Je to však problém, který má vysoké postavení v diskusích o základech empirických věd od dob Kantových až do dnes. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002,

s. 106) „Indukci Bacon zjevně považuje za jistý druh odvozování, s jejíž pomocí lze získat nehypotetické obecné věty, případně zákony.“ (Röd, 2001, s. 33)

Avšak v tomto případě se mýlil stejně jako Aristoteles, který se domníval, že obecné principy nazíráme, kdežto Bacon předpokládal, že je nalézáme. Oba podcenili fakt, že tyto principy jsou vynalézány, jak říká Popper. (srov. Röd, 2001, s. 33)

„Metafyzika jako souhrn nejobecnějších přírodněfilosofických zásad získaných empirickým zobecněním je podle Bacona částí filosofie přírody a jako takovou ji musíme odlišovat od první filosofie, která je vymezena jako nauka o kategoriích a nejobecnějších formálních axiómech věd.“ (Röd, 2001, s. 36) Formální axiómy jsou pak společné pro většinu věd a v jistých případech jsou stejné pro všechny vědy. Obsahují nejobecnější pojmy jako například „možné“ a „nemožné“, „hodně“ a „málo“, tak i formální axiómy jako „z rovného a nerovného vyplývá nerovné“ (tj. „jestliže $a \neq b$, pak $a + c \neq b + c$ “). (Röd, 2001, s. 36)

„Jsou-li předmětem philosophia prima základní pojmy a principy speciálních disciplín, nazývá se univerzální vědou (scientia universalis). Na rozdíl od ní není ale žádnou induktivní disciplínou, takže induktivní metoda není obecně aplikovatelná“ (Röd, 2001, s. 36)

To vše má za následek, že se Bacon nevěnoval v dostatečné míře formální logice a matematice. Díky čemuž by zjistil, že ani ony nepostupují zcela induktivně. Jeho jednostranné zaměření na zkušenostní vědy způsobilo, že vyčlenil z induktivní metody pouze první filosofii jako formální vědu. Avšak přes všechno jeho snažení není jeho funkce první filosofie, jako filosofie obecně zcela pochopitelná. Postupem až Thomas Hobbes navázal na jeho pojetí první filosofie a přejímá jeho úmysl a upřesňuje ideu philosophia prima.

1.1.4.3 Baconova cesta experimentálního poznání

Poznání, má jít, podle Bacona, cestou, kterou ji určíme sami (není nahodilá). Protože zkušenost, která se nám naskytne nahodile, nemá pevně dané cíle. Tuto nahodilou zkušenost můžeme přirovnat k bloudění v temnotách, kdy nalezení správné cesty je jen náhodou. „Pravá zkušenost naproti tomu nejprve zažehává světlo, pak tímto světlem osvětluje cestu. Začíná seřazenými, utříděnými, promyšlenými vjemy, z nich získává obecné věty a zakládá na nich nové experimenty.“ (Röd, 2001, s. 36)

Podle Bacona je zapotřebí, abychom si na přírodě vynutili určité jevy pomocí experimentálních změn podmínek a ne jenom čekat na to, co se nám ukáže a my to zaregistrujeme. „Jako Próteus nabýval různých podob jen tehdy, byl-li spoután, tak i příroda

podníčená a uchopená umělými prostředky se ukazuje zjevněji, než když zůstane ponechána sama sobě.“ (Röd, 2001, s. 36–37)

U plánovaného výzkumu zaměřeného na odhalování forem věcí u experimentální zkušenosti považoval Bacon za podstatné dané postupy, u kterých je důležité vzít v úvahu i jejich negativní případy: (srov. Röd, 2001, s. 37) Vracíme se tedy zpátky k pojmu eliminační indukce. U prvního postupu musíme uvést a uspořádat do tabulky veškeré zajímavé jevy určitého druhu, kterým se říká „pozitivní instance“ a u nichž můžeme najít zkoumanou, „přirozenou vlastnost“. Vytváříme tedy „tabulku pozitivních instancí“. Jako příklad si můžeme dát všechny případy světla, u kterých současně můžeme pozorovat teplo.

Jako další krok je zapotřebí uspořádat do „tabulky negativních instancí“ všechny dané jevy, ve kterých se zkoumaná přirozená vlastnost nevyskytuje, neboli hledáme negativní instanci. Jakýkoliv vynechaný bod v tabulce negativních instancí by nám mohl zvrátit výsledky a platnost závěrů. Tady jako příklad uvedeme měsíční světlo, ze kterého nezískáme teplo ani nejsilnější čočkou.

A jako poslední je potřeba „vytvořit tabulku všech případů, v nichž se jedna přirozená vlastnost mění v závislosti na stupni jiné přirozené vlastnosti (tabula graduum), např. teplota v závislosti na rychlosti molekulárního pohybu.“ (Röd, 2001, s. 37) Díky ní, si za pomoci rozumové analýzy vyloučíme ty případy, jež nepatří mezi pozitivní. A to už je základ pro první pevné východisko k dalšímu poznání. Bohužel, výš jak nad toto „první vinobraní“ jak je nazývá, se Bacon nedostal.

Vytvoření takovýchto tabulek má za následek přehlednost a možnost k vytvoření předpokladů pro induktivní zobecnění. Díky tomu můžeme najít vlastnosti, které se vyskytují nebo nevyskytují spolu s danými jevy a poté se s nimi mění, nebo naopak nemění. Nalezení hledané „přirozené vlastnosti“ se uskuteční tak, že vyloučíme všechny momenty, které tam nepatří. „Protože např. existuje teplo bez světla a světlo bez tepla, nemůže být přirozená vlastnost tepla identická s přirozenou vlastností světla, nýbrž musíme ji hledat v něčem, co se vždy vyskytuje zároveň s teplem a mění se přímo úměrně s ním (jako např. rychlost korpuskulárního pohybu).“ (Röd, 2001, s. 37–38)

Svoji tabulkovou metodu prezentoval ve svém díle *Nové Organon* na případě fenoménu tepla – avšak výsledky z hlediska filosofické a vědecké metodologie byly zcela zmatené. (srov. Bondy, 1996, s. 30)

Bacon pracuje také s myšlenkou, že k pokroku poznání se dojde přes nápravu omylů. Stojí za tvrzením, že pravda se mnohem snadněji dokazuje přes omyly než zmatení. Proto by měl mít rozum volnost, aby si mohl za pomoci tří přípravných tabulek sestavit pozitivní výklad přírody. (srov. Röd, 2001, s. 38)

Velký význam přírodních věd zaznamenal Bacon ve své filosofii. „Pouze indukce může zajistit ideám přesnost.“ (Alexandrov, 1952, s. 127) Obecné pojmy mohou být odvozeny pouze správnou cestou ze zkušenosti. Hlavní podstatou všeho je, aby se našel správný způsob tvoření obecných vědeckých pojmů, protože „ani jeden obecný pojem není odvozen z pozorování a ze zkušenosti správnou metodou.“ (Alexandrov, 1952, s. 127) Až „poté, jakmile jsou objeveny první definice a opírají se o ně axiomy, stanovení indukcí, je možno bezpečně používat syllogismu. Ve všech případech, kdy používáme syllogistiky, je třeba dbát, aby pojmy, kterými operujeme, byly odvozeny metodicky a spolehlivě ze zkušenosti a pozorování.“ (Alexandrov, 1952, s. 127–128) „Pojmy jsou základem vědění, proto budou-li odvozeny z předmětů náhodně, bude také všechno, co bude na tomto základě vybudované, nepevné.“ (Alexandrov, 1952, s. 128)

Bacon také tvrdí, že: Empirik, který se spokojuje pouze se sbíráním faktů, připomíná mravence. Dogmatikové či racionalisté se zase podobají pavoukům, kteří ze sebe spřádají své konstrukce. Musíme se proto vydat zlatou střední cestou jako včely, které sbírají na květech materiál, a potom díky svým schopnostem ho zpracovávají.

Avšak za vším co Bacon udělal, stály tři jeho velké myšlenky, díky kterým doslova „obrátil svět“. Byl to *empirismus* – východisko a záměr správného filosofického i vědeckého poznání. Dále *indukce* – mínění, že tohoto zkušenostního poznání nemůžeme dojít žádnou spekulací neboli logickou dedukcí. V poslední řadě je tu *experiment* – je to metoda, díky níž můžeme a zároveň musíme ověřit správnost poznání: je důležité dodat, že Bacona neřadíme mezi senzualisty, kteří omezují poznání pouze na smyslové. Vždy přikládal rozumu jeho patřičné místo: „smysly totiž snadno klamou a rozum jediný je s to vyhodnotit výsledky i postup naší práce: jen jednostranný racionalismus, který spekulativně dedukuje, místo aby skutečně zkoumal realitu, je odsouzeníhodný.“ (Bondy, 1996, s. 28)

Při jeho práci mu šlo především o to, ukázat všem, že lze pracovat novým způsobem. To u Bacona znamenalo, oprostít se od všech starých filosofických modelů. Tuto jeho odvalu, jak sám často opakoval, ocenil ne jeden filosof, mezi nimi byl například i René Descartes.

K tomuto novému způsobu lze dospět pouze tak, že úplně svou mysl očistíme. Proto také sám Bacon začal svojí práci přes teorii idolů a pak si dával pozor, aby se ubíral cestou zkušenosti, nikoli dalších spekulací.

„Filosofie má vést k dosahování konkrétních cílů – její význam a smysl jsou v tom, že pomohou vědecké práci k tomu, aby vznikly nové objevy a vynálezy!“ (Bondy, 1996, s. 30) Můžeme v tom vidět zcela správně utilitaristické pojetí, které vždy anglická filosofie měla a má. Bacon u těchto cílů začíná průmyslem, a dále říká, že vědění je moc, a této moci může podle Bacona dosáhnout pouze za pomoci experimentu. Experiment však je možný zase v souladu s přírodou a nad přírodou může člověk vyhrát jen tehdy, pokud se jí naučí poslouchat. A tak se do popředí Baconovy filosofie dostává technika. (srov. Bondy, 1996, s. 30–31)

1.1.4.4 Vědění je moc/Teorie a praxe

Století, ve kterém Bacon žil, bylo především stoletím vynálezů a velkých objevů. Přesto se mu nelíbilo, že vládnoucí vědy se nesnaží vynalézat praktické prostředky a jsou opožděny životu a zkušenostem. Baconovým velkým cílem byla obroda věd za účelem zdokonalit vědu a lidské vědění. Bacon praví, že by byla přímo ostuda pro lidstvo, kdybychom nechali dopustit, aby po objevení mnoha zemí a moří, jsme zůstali svázáni starými objevy. Nejdůležitější vynálezy jako knihtisk, střelný prach a kompas změnilы obraz zeměkoule a tím způsobily tři zásadní převraty. Knihtisk nám ovlivnil vědu, střelný prach vojenství a kompas mořeplavbu. Proto věda musí předcházet praxi a zvládnout ukázat směr novým objevům a vynálezům. Neboli jde o hmotné blaho lidstva, které má poskytnout filosofie. Odmítá se Řecký teoreticko-kontemplativní ideál zření pravdy kvůli ní samé a nahrazuje se prakticko-technickou použitelností vědeckého poznání k ovládnutí světa člověkem.

„Natura non nisi parendo vincour.“ („Nad přírodou zvítězíme jen tehdy, jsme-li jí poslušní.“). Bacon tvrdí, že to je důvod ke zkoumání přírody. Je důležité zjistit, jak příroda působí a poté za pomoci experimentů se může odhalit, k čemu jí můžeme přimět. „indukce nám dává vládu nad světem v poznání jeho forem.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 106–107) U této myšlenky se Bacon odvolává na aristotelovskou nauku o formách, podle níž jsou formy věcí vlastním předmětem poznání přírody. Poznání však řadíme do rukou ovládnutí světa. Nyní už jde o bádání spjaté s praktickými účely, nikoliv o vědu zprostředkovanou jakýmkoliv vnějším účelem.

Stejně důležitá jako otázka ovládnutí přírody technickými prostředky je pro Bacona idea racionálního řízení politického a sociálního vývoje, u které je důležitý náčrt sociální vědy. Tato věda je už zaměřena na samotný výzkum. „Vědecký výzkum bude podle Bacona optimálně sloužit individuálnímu a sociálnímu užitku jen tehdy, bude-li racionálně organizován a provozován na základě dělby práce a zároveň bude-li využití jeho výsledků podrobena jisté kontrole. Jak organizaci vědecké práce, tak kontrolu využití jejich výsledků mají zajišťovat instituce podobné pozdějším vědeckým akademiím.“ (Röd, 2001, s. 24) Nejdůležitější je myšlenka vztahu vzájemné závislosti mezi společnostmi, jejímž cílům má věda sloužit, a vědeckými obcemi.

Baconovo chápání formy se zcela liší od definování pojmu u platoniků (kteří chápou formu jako transcendentální ráz) a peripatetiků (ti formu přidávají pasivní, interní hodnotě). Ti, co se domnívají, píše Bacon, „že hmota nemá naprosto žádné vlastnosti, že nemá žádnou formu a že je vůči formě lhostejná, dívali se na hmotu jako na prostitutku a na formy jako na ty, kdo ji vyhledávají.“ (Alexandrov, 1952, s. 131) Bacon tvrdí, že součástí hmoty samotné musí být nutně i forma, jejíž učení je z pohledu Bacona materialistické.

„Předmětem jak fyziky, tak i metafyziky forem je pouze příroda, hmota. Rozdíl mezi nimi je pouze v tom, že fyzika se omezuje na odhalení nejbližších příčin, zatímco učení o formách – metafyzika dosahuje poznání utajené podstaty přírodních zákonů.“ (Alexandrov, 1952, s. 131) Bacon na otázku, co se ponechá metafyzice, odpovídá: „Rozumí se, že nic, odpovídáme, co by bylo mimo přírodu, nýbrž nejdůležitější část přírody...fyzika se zabývá předměty, které jsou plně pohrouženy do hmoty a mění se, zatímco metafyzika zkoumá předměty abstraktnější a strnulejší.“ (Alexandrov, 1952, s. 131) Proto podle Baconova učení můžeme ovládat theorii (která z nás učiní pány přírody) pouze když poznáme formy. Z toho můžeme poznat, že středem Baconovy filosofie se stává poznání forem.

Do výuky forem, dává Bacon pozměněný obsah. Zaměřuje se především na materialistický a protischolastický ráz. „Baconovo učení o formách naznačuje přechod od kvalitativního chápání přírody k mechanismu. Avšak jeho analýsa, redukování kvalit na nejjednodušší prvky, zůstává na poloviční cestě, zachovává množství (i když omezeně) forem, druhů a pohybů.“ (Alexandrov, 1952, s. 132)

Z ekonomické stránky Bacon považoval za příliš podezřelé, jestliže někdo nečekaně zbohatl. Dále nesouhlasil s ekonomickým zneužíváním lidí v nesnázích. Bacon neuznával lichvu, jako braní ušlého zisku, vybírání úroku byl schopný omluvit pouze jako ústupek

tvrdosti lidského srdce. Peníze jsou mezi námi podle Bacona proto, aby byly vydávány na morálně pozitivní účely, nikoliv na libovolné transakce. (srov. Röd, 2001, s. 44)

Nejenom díky tomu, se nemůžeme na Bacona dívat jako na utilitaristu, přestože jeho praktická činnost zaujímala utilitaristické stanovisko. Ale i v jeho praktické funkci, byl jeho utilitarismus motivován především etikou. To je patrné i z jeho prohlášení: „Protože jsem věřil, že jsem se narodil ke službě lidstvu (ad utilitates humanas) a že zájem o veřejné záležitosti patří k těm věcem, na něž mají všichni právo a jež jsou všem přístupné jako voda a vzduch, provedl jsem zkoumání týkající se toho, co by člověku mohlo co nejvíce prospívat, a uvažoval jsem o tom, k čemu bych se na základě své povahy nejlépe hodil. Zjistil jsem ale, že nic není pro lidstvo tak záslužné jako vynalézání nových věcí a technik, s jejichž pomocí lze zlepšit život člověka.“ (Röd, 2001, s. 44).

1.1.5 Náboženství

O Baconově víře v Boha můžeme zcela pochybovat, protože je zcela na místě podotknout, že se on sám jak s křesťanstvím, tak s vírou v Boha pravděpodobně zcela rozešel. „Jeho známý výrok, že přiblížíme-li se k vědě, tak nás to nejdříve odvádí od Boha, jdeme-li však ve vědě hlouběji, že nás to opět zpět k Bohu přivádí, ...“ (Bondy, 1996, s. 28) O tomto jeho tvrzení můžeme pravděpodobně říci, že bylo vyřčeno převážně proto, že v době, kdy v Anglii vládl pro ateisty ještě trest smrti, si Bacon takzvaně hlídal záda.

Baconův zájem tedy nepatřil ani Bohu, ani člověku a společnosti – i když prospěch člověka a celé společnosti mu po celou dobu ležel na mysli, ale utřídit a rozpracovat tyto své myšlenky nestačil. Jeho zájem tedy spadl na vědu o přírodě, kde se v této oblasti zajímal o vše.

Bacon zastával teorii dvojí pravdy. Rozděluje vědu na teologii a filosofii a podle něho mají být oblasti kompetencí těchto dvou částí vědy odděleny. Předmětem teologie je Bůh, avšak je pošetilé si myslet, že ho můžeme poznat čistým rozumem. A podle Bacona je bezvýznamné snažit se aplikovat náboženskou koncepci (vůli) na lidský rozum. Přesto Boha uznává za příčinu všech podnětů a bytostí, stvořitele člověka a světa.

Nicméně stejně tak jako umění ukazuje umělce, tak i Boží výtvoři nám ukazují něco o jeho moudrosti a moci nikoli však o jeho podobě. Z této myšlenky Bacon vyvozuje, že Bůh je pouze výtvořem naší víry. „Dejte víře, co její jest,“ opakuje Bacon křesťanské přiznání.“ (Alexandrov, 1952, s. 121) A stále apeluje na oddělení věd filosofie a teologie. Přeje si, aby

každá z těchto věd omezila svoji činnost pouze na své vymezené území. „Theologie má za svůj objekt Boha a dosahuje ho pomocí zjevení; filosofie studuje přírodu, opírajíc se o zkušenost a pozorování.“ (Alexandrov, 1952, s. 121) Tímto rozdělením věd, omezuje Bacon ideologii feudální církve, neboť ona si činila nárok nad všemi odvětvími vědami.

Ke které z těchto dvou věd řadí Bacon učení o člověku? Je tedy člověk předmětem vědeckého vědění nebo předmětem víry? Bacon v první řadě rozlišuje v člověku dvě duše. Duši rozumnou a duši smyslnou. Jedna z nich vznikla Božím dechem, kdežto druhá je svou podstatou hmotná, jednu z těchto duší má pouze člověk, druhou mají všechny organické bytosti. „U zvířat je tělo orgánem smyslové duše, u člověka je orgánem duše rozumové.“ (Alexandrov, 1952, s. 121) Po tomto přesvědčivém dělení duší řadí Bacon rozumnou duši do oblasti teologie. „Náboženství přísluší, aby rozřešilo, je-li tato duše vrozená nebo náhodná, smrtelná nebo nesmrtelná, je-li spojena s hmotou nebo je-li na ní nezávislá.“ (Alexandrov, 1952, s. 121) Rozumná duše podle Bacona nepodléhá vědeckému zkoumání a všechny pokusy tomu tak učinit pouze zapříčiní omyly a spory.

V té době, však byla teorie dvojí pravdy jedinou možnou cestou ke zdůvodnění vědeckého poznání přírody. Předáním „racionální duše“ do rukou teologie se staví Bacon ke studiu člověka a jeho psychickým vlastnostem spíše z materialistického hlediska. (srov. Alexandrov, 1952, s. 122) Oproti rozumné duši, považuje Bacon smyslovou duši za „skutečně tělesná substance, skutečná hmota.“ (Alexandrov, 1952, s. 122) Z podání Bacona je smyslová duše „...tělesná podstata, rozředěná však teplem, a v důsledku toho neviditelná; je podobná kapalině a povahově příbuzná vzduchu a ohni.“ (Alexandrov, 1952, s. 122) Hlavním sídlem duše je mozek, přesto má duše schopnost se pohybovat po celém těle po nervech a tepnách.

1.1.6 Tvorba

Bacon napsal celkem více jak třicet filosofických spisů, avšak většina z nich vyšla až po jeho smrti. Jedním z jeho ústředních děl bylo *Advancement of Learning* (Podporování učení) z roku 1605, které zveřejnil latinsky. Bacon si anglický text nechával přeložit do latiny, přesto některé anglické texty si zvládal přeložit sám, nebo je dokonce latinsky přímo napsal. Bacon psal latinsky především díky tomu, že se stále mezi učenici držela naděje, ve které se latina udrží mezi univerzálními dorozumívacími jazyky.

1.1.6.1 Eseje

Již roku 1597 vydává Bacon svůj první spis „*Essaye morální, ekonomické a politické*“. Dílo Eseje jsou pokládány za jedny z nejlepších děl anglického písemnictví. Napsal je také v době, kdy se chtěl uvést u krále a do jisté míry i předvést před ostatními.

Jejich námět je velmi pestrý. V díle vyjadřuje například Bacon svůj vztah k různým formám státní správy a ke společenským třídám. Šlechtu Bacon považuje za zbytečnou a tvrdí, že demokratická třída se obejde i bez ní. Toto tvrzení u Bacona vychází z domněnky, že šlechta ne vždy stojí na straně státu – i když zvyšuje jeho lesk, zmenšuje jeho moc a utlačuje lid.

Dílo Eseje není příliš zaměřeno hlubokým filosofickým směrem, nýbrž jde autorovi zejména o zachycení řešení lidských a společenských vztahů, které lidi nabádají, jak by se měli chovat. Nebo mu jde o rozbor rozmanitých věcí v životě člověka.

Dále si v jeho díle může povšimnout propojení náboženství s antickou tradicí. To je považováno za cíl všech humanistů. Patrné je to především díky citátům, které kniha skrývá od latinských a řeckých autorů a místy prokládaných také citátů z bible. Přesto ale Baconovo pojetí je naprosto odlišné od antických předchůdců i křesťanské tradice. Základní rozdíl je především v tom, že Bacon považuje za hlavní měřítko hodnocení lidského chování stát. Má však na mysli stát jako instituci a nikoliv stát jako panovníka. A těchto názorů se drží, ať už jde o království nebo republiku.

Především díky zaměření na hodnotící kritérium, které je v podobě dobra státu se mění i podmínky poměrování lidského jednání a lidských skutků. Bacon ve své práci neschvaluje zlo pro ziskuchtivost, bezúčelné hromadění peněz a další. Přesto ale hodnotí dané skutky nejprve vždy podle společenské prosperity, ať už je pozitivního, nebo negativní vlivu. Bacon zastává také názor, že za jistých okolností, můžeme špatné lidské vlastnosti využít k dobru věci.

Zajímavostí u díla je, že Bacon ani nenaznačuje otázku, která pátrá po smyslu a účelu lidského života. Z autorů, kteří ho inspirovali svými myšlenkami, bych zmínila například Aristotela, Cicera, Senecu, Horatia a třeba Tacita.

Nebudu rozebírat všechny jeho jednotlivé eseje, ale ráda bych vyzdvihla některé pasáže, které mne zaujaly. Hned v první kapitole s názvem O pravdě, se mi líbilo: „Je potěšením stát na mořském břehu a vidět lodi zmítané vlnami; je potěšením stát v okně hradu

a pozorovat bitvu a klání těch dole; avšak žádné potěšení se nevyrovná tomu, když stojíš na svrchované půdě Pravdy (na vrchu, kam nesahá ničí pravomoc a kde vzduch je vždy jasný a čirý) a vidíš omyly a bloudění, mlhy a bouře tam dole v údolí.“ (Bacon, 1985, s. 8) V další kapitole O smrti, se nechal inspirovat Senecou, když řekl: „... pohřební obřady děsí víc nežli sama smrt.“ (Bacon, 1985, s. 10) Také v eseji O radách zmiňuje, že: „Nejhlubší důvěra, jakou může člověk pojmout k člověku, je důvěra v jeho radu.“ (Bacon, 1985, s. 68) Avšak pro mě je velkým gestem Baconovo tvrzení, že: "Velikost člověka je v tom, že dovede přijít křivdu.“ (Bacon, 1985, s. 17) A poslední z příspěvků nám praví: „Nic není určité moudřejšího, než přesně vědět, kdy máš co začít a kdy s čím přestat.“ (Bacon, 1985, s. 73)

Baconovo mládí bylo do velké míry ovlivněno demokritovským materialismem, ačkoli později jeho vliv značně ustoupil. Eseje však ukazují jeho smysl pro krásu a jeho nadání – jelikož byl státním úředníkem, musel ukázat, že je víc než šikovným právníkem a řečníkem. A díky svému dílu Eseje, se stává jedním z nejdůležitějších představitelů literárního žánru založeného Montaignem. (srov. Bondy, 1996, s. 34)

1.1.6.2 *Nové Organon*

Jak už jsem zmínila na začátku, v díle *Nové Organon*, které je sepsáno roku 1620 se objevuje Baconova „tabulková metoda“ na které vysvětluje fenomén světla. Egon Bondy o zbytku jeho díla *Nové Organon* dále mluví jako o povídání.

Právě v tomto „povídání“ můžeme nalézt plno jeho neutříbených myšlenek, výroků, různých formulací a kratších partií, které mají záslužnou roli na tom, že iniciovali pozdější generace. Baconovy myšlenky jsou více či méně rozsety do většiny jeho prací, kde se často vyskytují skoro až ve vizionářské podobě. Jeho myšlenky se převážně týkaly kritiky „autorit“ – především pak Aristotela, a útokem na univerzitní pseudoučenost. (srov. Bondy, 1996, s. 30)

Bacon se snaží překonat aristotelsko-scholastickou filosofii induktivní zkušenostní vědou. Proti *Organonu* (což v překladu znamená „nástroj“) aristotelovské logiky staví *Novum Organum*, které má působit jako nová logika a metodologie.

Od roku 1607 se snaží naplňovat plán vědecky encyklopedického díla *Instauratio magna scientiarum* („Velké obnovení věd“). Jeho plánem bylo, aby dílo obsahovalo šest částí. 1. Rozdělení věd; 2. *Nové organon*; 3. Popis přírody a pokusů jakožto základ filosofie; 4. Stupnice rozumu; 5. Předchůdci čili *Anticipace druhé filosofie* a 6. *Druhá filosofie* neboli

Účinná věda. Avšak kromě *Novum Organum* dokončil pouze první část – roku 1605 vydává knihu „O pokroku věd“, kterou později znova přepracoval a roku 1623 ji vydává pod názvem „O důstojnosti a pokroku věd“. Tato kniha se pak stala první částí „Velikého obnovení věd“. Třetí částí mělo být *Instauratio*. Mělo to být dílo, které by obsahovalo soubor materiálů k dějinám přírody. Avšak třetí část nebyla nikdy realizována, přestože Bacon zanechal nespočet svých náčrtů přírodovědného charakteru.

Zbývající části zůstaly nerealizovány. Proto se můžeme jen domnívat, že dílo „Velké obnovení věd“ bylo s největší pravděpodobností koncipováno tak, aby ho mohli dokončit jiní.

Z ostatních Baconových spisů stojí za připomenutí „Myšlenky a pozorování“, „Dvanáct thesů o výkladu přírody“, „O moudrosti starověku“, „O nebi“, „O příčinách a principech. Mezi Baconova díla také patří spisy „Dějiny větrů“, „Dějiny života a smrti“, „Dějiny Jindřicha VII.“ a utopie „Nová Atlantis“ – tímto dílem se Bacon řadí k novověkým utopistům. Dílo *Nová Atlantis* byla vydaná roku 1627 a v tomto literárním druhu se objevuje nespočet možností pro společenskou kritiku.

Jako nedokončené zůstala spousta Baconových spisů. Přesto to, co se mu podařilo uskutečnit, stojí pořád daleko za jeho původně vysokými nároky. Můžeme zde však vidět jeho patrné metodické i filosofické záměry. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 105)

1.1.7 Hodnocení myšlenek a názorů Francise Bacona

Za jeho nejvýznamnější práci je považováno Velké obnovení věd (*Instauratio magna*), které pochází z roku 1620. Jeho součástí je také spis *Nové Organon*, které bylo pojmenováno podle scholastického souhrnu Aristotelových logických spisů *Organon*. Bacon se sám považoval za nového Aristotela filosofie a vědy – to má za následek záměrně vybraný název díla *Organon*. Je povšimnutelné, že mnoho generací po něm, ho opravdu za nového Aristotela považovalo.

Přibližně pětadvacet let po Baconově smrti jeho obsah děl nevyvolával žádný velký vliv, až zhruba od poloviny 17. století do konce 18. století začala Baconova sláva prudce růst. Nejen filosofové, ale i vědci ho považovali v té době za zakladatele moderní doby. V této době, ačkoli je to po jeho smrti, je Bacon označován za „osvoboditele vědomí“ a „novým Aristotelem“ převážně pak na území anglické vědecké akademie *Royal Society*, která byla založena roku 1645, pod vlivem Baconova díla *Nová Atlantida*. Také v nejedné encyklopedii

je vyzdvížen na první místo. Přesto všechno, v 19. století nastává zvrát. Na Bacona se začíná snášet, zvláště pak v kruzích vědců, nelibá kritika.

Je to období, kdy metody věd již byly fixovány a tak jak kdysi on hovořil o Aristotelovi, tak se začalo mluvit o něm. V dnešní době si už můžeme uvědomit omezenost vědecké metodologie v 19. století a můžeme poměrně přesně zařadit a hodnotit Baconovo dílo. Jedna strana jeho práce ho řadí na sklonek epochy scholastiky a ne na začátek novověké filosofie a vědy. Ačkoli to vypadá striktně, vše je zdůvodnitelné. Přesto všechno, zde stojí i druhá strana, která jednoznačně uznává jeho myslitelskou iniciativu. Proto v něm právem můžeme vidět velkého průkopníka nové doby.

I při hodnocení jeho metodologie se mnohé názory vědců a filosofů v 19. století dosti rozcházejí. Podle názoru K. Fischera, který považoval Bacona za průkopníka empirické filosofie, resp. experimentální metody se postavil J. von Liebig s tvrzením, že Bacon nevidí až tak do podstaty této metody. A proti těm, kteří chtěli v Baconovi vidět moderního metodologa, vystoupili A. Koyré a E. J. Dijksterhuis. V neposlední řadě, se ke kritikům připojil i K. R. Popper, který zdůrazňoval, že Baconova nauka o indukci se značně rozchází s postupem přírodních věd. (srov. Röd, 2001, s. 40)

Proti kritice Poppera a J. von Liebiga se však dá ohradit, protože Bacon roli obecných principů v experimentální vědě zcela nepřehlédl, stejně tak i využití hypotéz, které podle něho mají ve vědeckém světě svoje místo. „Empirický badatel musí podle něho postupovat spíš jako včela, která neshromažďuje bez výběru, ale záměrně.“ (Röd, 2001, s. 40–41)

Bacon zastával názor o pochopení nemožnosti neteoretického pozorování skutečnosti. Na začátku indukce nemůže stát nahodilé, nýbrž plánované pozorování. Indukce tedy stojí na vymezení, která jim dávají určitý směr. (srov. Röd, 2001, s. 41)

Jeho tvrzení, že „poznání přírody není možné bez vztahů k faktům zkušenosti.“ (Röd, 2001, s. 41) Bylo správné. Tahle jeho myšlenka ovlivnila řadu vědců a filosofů 17. a 18. století. Někteří z těchto vědců potom zastávali i mnohem radikálnější názor, že pozorování není pouze nezbytné, ale pouze dostačující pro vědecké poznání. Za tohle pojetí by měl Bacon určitě nést část viny, protože to byl právě on, kdo poukazoval ve směru naivního induktivismu. (srov. Röd, 2001, s. 41)

A když pozdější kritika hovoří o tom, že Bacon nerozvinul ze základních myšlenek nové vědy ani subjektivnost smyslových kvalit a univerzální mechanický výklad skutečnosti, tak ani aplikaci matematiky, mají kritici pravdu.

Ale pokud se na Baconovo dílo podíváme ze strany jeho zaměření, poplatnost scholastice a aristotelismu, může se nám jevit jeho dílo veliké až skoro určující. „Koperníka odmítl, Galileiho nestudoval a odbyl mávnutím ruky, o Kellera se ani nezajímal, Vesalia a Harveye, kteří tolik poskytli pro mechanický výklad živých organismů, neuznával, Gilberta (zkoumání magnetismu) bagatelizoval, matematiku neznal vůbec a její význam nechápal (byla pro něho jen pomocnou disciplínou pro fyziku), pojetí zákona, jak jej vypracoval Galilei, mu bylo zcela cizí.“ (Bondy, 1996, s. 33) Po tomhle zjištění si klidně můžeme říci, že Bacon se svými teoriemi klidně mohl vystupovat i na sklonku středověku a žádný zvláštní rozruch by nikterak nevzbudil.

Nepřiměřenost jeho obdivu a vlivu, který ovlivnil nespočet generací v 17. a 18. století nám může jenom potvrdit fakt, že Francis Bacon byl skutečnou velkou osobností. (srov. Bondy, 1996, 26) Jiný zdroj zase neklade tak velký význam na jeho vliv jako na základy pro budoucí filosofii: „Bezprostřední Baconův vliv nebyl příliš velký. Přispěl nicméně k tomu, že individuální myšlení přírodních věd zaznamenalo průlom rovněž ve filosofii, a k tomu, že především v Anglii připravil půdu empirismu.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 107)

Bacon žil v době, kdy se každý vědec snažil nalézt spolehlivou metodu. On sám se pokoušel nalézt metodu, při jejímž použití zajistí dosažení skoro úplného rozřešení a poznání všech přírodovědných problémů. Většina intelektuálů první poloviny 17. století měla představu. Představu, že když najdou onu metodu, tak už bude jen otázkou jedné či dvou generací, kdy dostaneme odpověď téměř na vše. Jejich optimismus byl neuvěřitelný. Až na konci 17. století se však zjistilo, že tak jednoduché to asi nebude. Naopak, začalo se objevovat víc a víc otázek a dosažení onoho konce se posunulo do nedohledna.

1.2 David Hume

1.2.1 Původ

David Hume byl v podstatě samouk, který pocházel z nebohaté měšťanské rodiny žijící ve Skotsku. Narodil se 26. dubna roku 1711 v Edinburghu. Jeho dětství se odehrává na venkovském rodinném sídle, které bylo poznamenáno náboženským presbyterianismem a politickou stranou bojující proti královské moci. Krátce po jeho narození mu v roce

1713 umírá otec a až do roku 1722 je plně v rukou soukromých učitelů. (srov. Röd, 2004, s. 397)

1.2.2 Vzdělávání

Během let 1722–1726 navštěvuje Hume Edinburskou univerzitu, a pak do roku 1734 se oddává studiu soukromě. Ačkoliv si jeho rodina přála, aby se věnoval právu, jeho zájmy spíš směřovaly ke studiu filosofie a literatury. Za to mluví i jeho rozhodnutí, které učinil již ve svých osmnácti letech a to, že se stane učencem, filosofem. Je to také doba, ve které začíná sbírat i jiné náboženské vazby, než jakým byl vystaven ve svém dětství. (srov. Röd, 2004, s. 397)

Avšak studium filosofie, v které tolik věřil, ho zklamalo. Neuspokojilo ho očividně tak, jak předpokládal, protože ve svém dopise z roku 1734 píše: „Kdo je obeznámen s filosofy či kritiky, ví, že ani v jedné z těchto disciplín neexistuje nic jistého a že neobsahují nic jiného než nekonečné spory, a to i pokud jde o základní otázky.“ (Röd, 2004, s. 398)

Proto se Hume ubírá do samostudia filosofických nauk, ze kterých získává dostatek sebedůvěry, díky níž je přesvědčen a odhodlán, že najde novou cestu k pravdě. (srov. Röd, 2004, s. 399)

1.2.3 Jeho život

Jeho hlavním cílem bylo získat místo na pedagogické půdě, avšak toto snažení vyšlo vniveč. Proto se na dočasnou dobu dostává k místu společníka u duševně nemocného markýze, kterého jako tajemník doprovázel během tažení v letech 1746 do Francie a do Vídně do Turína roku 1748 na jeho diplomatické cestě. Přesto se však Hume nesnaží opustit filosofickou dráhu. (srov. Röd, 2004, s. 399)

V průběhu života zastával různá postavení. V roce 1763 vycestuje Hume do Versailles, kde působí jako mírový vyslanec na jednání, která ukončila sedmiletou válku o severoamerické kolonie. Mezi francouzskými filosofy a literáty byl přijat s velice kladnými ohlasy. V té době pobýval dost času v Paříži, kde se setkával s nejrůznějšími předními francouzskými mysliteli, především pak s Rousseauem. Jeden rok také obsadil místo státního podsekretáře pro zahraniční politiku v anglické vládě. (srov. Störig, 2007, s. 268)

V letech od 1752–1757 zastává místo knihovníka v Edinburské knihovně advokátů, kde směřuje svoji práci především k historii (zde se také rodí jedno z jeho mnoha děl – šestisvazkové Dějiny Anglie). Pár let před tím, než se Hume stahuje do soukromí, působí na

místě sekčního šéfa na ministerstvu, bylo to místo, které by v dnešní době odpovídalo náměstkovi ministra. Tento post pak zaujímal v letech 1767 až do roku 1768.

Přestože jej konzervativci vinili z ateismu a přehnaného moralismu, jeho charakter mluvil za vše. Ve společnosti byl dost oblíbený, přesto mu bylo znemožněno pedagogicky se jakkoliv angažovat. Až v pozdějším věku se mohl stát knihovníkem na edinburské univerzitě. (srov. Bondy, 1996, s. 70)

Poslední roky svého života pak Hume tráví v ústraní v blízkosti svých přátel. Při onemocnění nevyléčitelnou nemocí hledí smrti vstříc s klidem a bez myšlenek na posmrtný život. David Hume umírá dne 28. srpna roku 1776 v Edinburghu. (srov. Störig, 2007, s. 268)

1.2.4 Filosofie

David Hume odmítá racionalistickou kompetenci vědy a poznání a sám se řadí k empirismu, kde se také snaží o jeho výstižné rozvinutí. „Protože tedy byla filosofie prima ve smyslu racionalismu, totiž jako souhrn na zkušenosti nezávislých principů, v Humových očích nedostatečná, považoval za nutné hledat nové založení filosofie a vědy.“ (Röd, 2004, s. 400) V první řadě se však zajímal o etiku, filosofii společnosti a estetiku. Zde také nachází hledaný základ a to v nauce o člověku. Na této nauce je závislá nejenom logika, ale také i matematika a filosofie přírody. (srov. Röd, 2004, s. 400)

Období 17. a 18. století byla doba, kdy všichni velcí filosofové usilují nějakým způsobem o reformu vědy za pomoci nové metody. I Hume se snažil podrobit metodu o člověku metodické reformě, neboli snažil se eliminovat pozůstatky racionalismu a má zájem o to, abychom se drželi čistě empirických postupů. „Tak jako je nauka o člověku jediným pevným základem ostatních věd, tak spočívá také jediný jistý základ, který této vědě můžeme dát, ve zkušenosti a pozorování.“ (Röd, 2004, s. 401)

Úspěšné metody, které byly uplatňovány v přírodních vědách, mají určovat také vědu o člověku, na niž bude závislá také „morální“ věda. Předtím, je ale nutné, aby se vzdal pokusu o poznání lidské podstaty a jejího ducha, protože jediné tak bude moci hovořit o empirické nauce. Záměrem Huma, je oproštění od veškerého dogmatického druhu. Filosofie, by měla podle něho přezkoumat nárok věd na poznání. V tomhle se skrývá myšlenka, aby filosofie nepřijímala neoprávněné nároky a oprávněné naopak zajišťovala. Tahle myšlenka mu měla napomoci se vyhnout dvěma extrémům. První z nich se snaží zabránit zmenšení vědy na

pouhou rétoriku a ten druhý šel proti jejímu zničení neomezenou skepsí. (srov. Röd, 2004, s. 401)

Sám Hume do jisté míry chápal svoji filosofii jako skepsi, která byla zastávána ve střední platónské Akademii. Jeho skepse zaujímá názor nedosažitelnosti dokonalého vědění. Tím se liší od stoupců racionalismu. Jde tu především o rozum, který boří veškeré filosofické jistoty i jistoty všedního druhu. Výsledkem Humova filosofického východiska je tedy ona skepse. (srov. Röd, 2004, s. 401)

Tvrdí, že pokládání za pravdivou nějakou „nejvyšší bytost“ je nadměru nesmyslné. Přesto uznává, že existence něčeho vyššího, nad naše vědomí, může existovat. Ale i přesto zdůrazňuje, že nemáme žádný prostředek, kterým bychom tuto domněnku (jejich existenci) mohli dokázat. Hume to přirovnává ke krásnu. Tvrdí, že kdyby se to dalo nakrásně racionálně ukázat, tak bychom stejně poznali pouze obraz v našem vědomí, ale samotné věci už ne. Jejich podoba, by pro nás byla nepoznatelná. A to by šlo v tomto případě o empiricky ověřitelné věci, ze kterých bychom měli smyslové dojmy, ale o co hůř to musí jít například s abstraktními pojmy? Pojmy jako je například Bůh či nesmrtelná duše. „To jsou jen výplody našich představ vytvořené jako číré fantómy z neoprávněného sdružování našich idejí, fantómy, jimž empiricky nic neodpovídá.“ (Bondy, 1996, s. 72) Jediné co můžeme, je v ně věřit. To je však podle Huma už věc citu. Ani empiricky ani racionálně je dokázat neumíme. (srov. Bondy, 1996, s. 72)

Hume tvrdí, že opravný vliv můžeme očekávat pouze od „přirozenosti“, která nás nutí žít a konat. V tomhle případě mohl mít na mysli prožití vlastní krize, kterou prožil v roce 1734, přesto se s ní zvládl vypořádat a to jen díky aktivnímu životu. V Humových myšlenkách to ale neznamená oproštění od filosofie vůbec. Podle jeho názoru, by zřeknutí se filosofie mělo za následek jen ohraničení vnitřního uspokojení a přijmutí pokory. (srov. Röd, 2004, s. 401 - 402)

Hume neuznával racionalismus a to nejen v jeho užším slova smyslu, ale i jeho obecný postoj. To znamená přesvědčení o možnosti dokonalého vědění, tak i názor, že poznání je poslední hodnotou. Naopak Hume zdůrazňoval, že vědění se nehledá pouze kvůli samotnému vědění, ale také kvůli praktickým cílům. Jedna z mnoha funkcí poznání je právě v tom, že nám pomáhá se orientovat ve skutečnosti. Z toho taky vyplývá, že definitivní pravda je potom mnohem víc, než v co jsme doufali. V praxi Hume značí za dostačující, pokud dovedeme rozvinout systém předpokladů, které by obstály před kritikou, a tím uspokojili ducha. Díky

tomu nemůže být Hume přiřazován k racionalistickému osvícení, avšak jeho filosofie byla spojena s osvícenskou tendencí. (srov. Röd, 2004, s. 402)

Hume se snaží rozvinout a dokončit Lockovu empirickou teorii poznání stejně jako se o to už předním snažil George Berkeley. Základy pro celkový systém věd chce získat za pomoci rozvinutí nauky o člověku. Humovi jde především o teoreticko-poznávací založení lidského vědění. Tvrdí, že jediným zaručeným zdrojem poznání je pozorování a zkušenost, což je metoda přírodních věd. Dále by se podle něho měla empiricko-experimentální metoda přesunout na duchovní vědy, které jsou složeny především z filosofie a etiky.

Hume do značné míry vychází z Johna Locka a snaží se jít jeho cestou a to i co se týče jednotlivostí. Dá se tak u něho všimnout kritické analýzy lidských poznatků. Dále přejímá od Locka dvojí pramen obsahů našeho vědomí „sensation“ a „reflection“ a rozdíl mezi jednoduchými a složenými ideami. S jednoduchými idejemi Hume pracuje, stejně jako Locke - jako pasivními obrazy či počitky předmětů. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 136)

Dále však Hume od Locka upouští a tvrdí že *imprese* neboli „*impressions*“ jsou aktuální počitky vnějších smyslů jinak řečeno otisky smyslově vnímaných předmětů. Kdežto ideje neboli „*ideas*“ jsou reprodukováné smyslové poznatky. Jsou to představy, které v nás vyvolávají jistou vzpomínkou, proto ideje nechápe ve vlastním slova smyslu. Ideje tedy můžeme brát jako slabší představy, méně jasné a živé vzpomínky. Na smyslové vnímání také Hume přenáší celou oblast pojmového myšlení. Pojem tedy chápeme jako reprodukovanou představu něčeho, co se nám již dříve „vrylo do paměti“, něco méně zřetelného za pomoci obrazotvornosti, „vybledlý“ smyslový obraz. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 137) Díky tomu Hume neustále zdůrazňuje, že ideje vycházejí pouze z dojmů (neboli *imprese*), které získáváme za pomoci našich smyslů. „Jelikož smysly jsou nedostatečným verifikačním kritériem, jde o to zjistit, zda je v rozumu něco, co by mohlo naše smyslové poznání verifikovat nebo nějak jinak podložit a garantovat aspoň určitou správnost našich idejí.“ (Bondy, 1996, s. 72)

Díky Lockovu dělení na ideje složené a jednoduché máme podle Huma schopnost sami přetvářet obsah našeho smyslového vnímání. To se děje za pomoci kombinování představ, a tak dochází ke složeným idejím. V této souvislosti se dále zabývá psychologickými zákonitostmi, které při vytváření složených idejí působí. Sdružování idejí se snaží objasnit za pomoci psychologické asociace, tedy tak, že obsahy zkušeností, které vnímáme za určitých situací a v určitém vztahu či spojení, jsou s psychologickou nutností

představovány jako spojené. Představa jednoho, nám vyvolá představu něčeho druhého – jsou na sebe vázány asociativně. A s tímto tvrzením souhlasil jak Hume, tak i Locke. Avšak Hume je podrobuje mnohem důkladnější analýze než Locke. Zkoumá navíc vztahy a principy, podle kterých k tomuto sdružování dochází. Říká tomu principy asociace idejí a uznává pouze tři principy sdružování („association“). (srov. Störig, 2007, s. 269)

- 1) Princip podobnosti a odlišnosti - podobné si představíme ve spojení s něčím podobným. Díky danému principu vzniká matematická věda. Jejím základním oborem je spojování představ a všechny její zákony mají původ v této slučovací metodě rozumu. Můžeme je proto s obecnou platností odvodit a dokázat za pomoci rozumu.
- 2) Princip prostorové a časové souměznosti - to, co si spojíme v prostoru a času, tak si dokážeme představit ve vzájemném propojení.
- 3) Princip kauzálního spojení jako příčina a účinek - při představě účinku si vybavíme (asociujeme) představu příčiny.

Všechny vědy, které se nezabývají sdružováním představ, ale fakty, tedy všechny vědy kromě matematiky, můžou vznést nárok pouze na takové poznatky, které lze přímo odvodit z impresí.

Díky tomu měřítku, co právě Hume má, přistupuje k celé řadě vědeckých, zvláště pak filosofických pojmů a snaží se zjistit, zda danému měřítku vyhovují. Za pomoci paměti a představivosti, které jsou bohužel uzpůsobeny tak, že se může stát, že při sdružování představ se mohou velmi snadno mýlit. Může se proto velmi snadno stát, že určitým idejím podsouváme nesprávné impresie nebo naopak. Z toho pak vyplívají všechny druhy omylů. Takovému klamu může dojít například tak, že ideu, kterou právě máme, spojíme s nesprávným dojmem jenom díky tomu, že pravý a původní dojem se nám mezitím z paměti vytratil. To stejné platí i k smyslovému klamu. Tyto omyly jsou však do značné míry dost individuální a právě zkušenost se nám je snaží eliminovat, pro vědu přesto nemají příliš velký význam. Přesto existují omyly, kterým podle Huma podléháme všichni. Jsou to takzvané „idoly lidského rodu“, kterými se inspiroval od Francise Bacona. V těchto omylech mají svůj původ, podle Huma, ty neobecnější pojmy dosavadní filosofie a vědy. (srov. Störig, s. 269)

Z doposud zjištěného se může zdát, že Hume vidí veškeré naše myšlení pouze ve smyslové představě a že pojmového uchopení esenciálních struktur nebo zákonitostí již není možné. Avšak ve vnitřní zkušenosti naráží na skutečnost, která ho posouvá jiným směrem. Hume začíná rozlišovat v obsahu našich představ vztahy idejí (relations of ideas) od

faktických okolností (matters of fact). Tomu rozlišení se věnuje především v díle Zkoumání, to ze začátku znamená to samé jako rozlišení, kterého si můžeme všimnout u Leibnize mezi pravdami rozumu a faktuálními pravdami. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 138)

Víc k tomu píše: „Všechny předměty lidského rozumu či zkoumání mohou být přirozeně rozděleny na dva druhy, totiž na vztahy idejí a faktické okolnosti. Prvnímu druhu přísluší vědy jako geometrie, algebra a aritmetika a krátce všechny tvrzení, jež jsou jistá na základě nahlédnutí nebo důkazu. ... K větám tohoto druhu lze dospět pouhým myšlenkovým výkonem bez závislosti na tom, zda cokoliv ve vesmíru vůbec existuje. I kdyby v přírodě nebyl žádný kruh nebo trojúhelník, pravdy dokázané Euklidem by navždy podržely svou jistotu a pravdivost a zřejmost.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 138)

Ke vztahům mezi idejemi řadí Hume nejen veškeré bezprostřední poznání (individuální) a poznání našimi úsudky zprostředkované (důkazné), ale také i zákony aritmetiky a geometrie, které se nevztahují na reálně existující jednotliviny. Jsou totiž platné samy o sobě nezávisle na existenci předmětů. I kdybychom neznali žádný kruh nebo trojúhelník, přesto by se geometrické vědy vyjadřovaly o trojúhelníku či kruhu nezměnitelnou platností. Zabývá se zde však otázkou, zda se již nepřekračují obecně platné pravdy rozumu empirického principu poznání.

Druhou skupinou obsahů vědomí jsou faktuální pravdy (matters of fact). Některé typy faktů nelze výlučně dokázat pouze z pojmu, proto je zapotřebí jiného druhu dokazování. V těchto případech Hume říká, že se musí vycházet z nějakého bezprostředně daného faktu a za pomoci kauzality odhalit fakt jiný. Zde se rázně obrací proti racionalistickému názoru, který tvrdí, že z pojmu (ideae innatae) lze ryze analyticky usuzovat na skutečnost. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 138 - 139). Nastává zde otázka, jak se Hume dívá na pojem kauzalita. Ta má totiž zásadní význam na kterékoliv zprostředkované poznání faktů.

1.2.4.1 Kritika kauzality

Podle Huma nelze kauzální souvislost mezi příčinou a účinkem vidět a priori, tedy poznání bez zkušenosti před ní, jinak analýzou pojmu příčiny. Z nějaké věci, nikdy za pomoci analýzy nevyplyne věc jiná jako její účinek. Leibniz rozpracoval analytický princip racionalismu a právě proti němu se staví Hume. Bondy to ve své knize Evropské dějiny VXII. a VXIII. století shrnuje následovně: „Rozum není s to žádnými intelektuálními operacemi zjistit – a tím méně dokázat – že existuje nějaký vztah příčiny a účinku mezi čímkoli, např. mezi ohněm a horkem. Rozum v tomto případě nesvede naprosto nic. Než

nějak spojit asociace na smyslové vjemy, které jsme v případě ohně a horka měli.“ (Bondy, 1996, s. 73) Proto oporu pro svůj postoj hledá v reálné různosti příčiny a následku. Tato reálná různost také podporuje různost logickou. „Jeden určitý pojem není obsažen v jiném, a proto z něj ani nemůže být analyticky odvozen. Kámen padá k zemi, je-li volně vypuštěn. K tomuto postřehu se však nedobereme ze samotného pojmu kamene – proč se nepohybuje vzhůru či jiným směrem? Pokud by se tak dělo anebo pokud by to bylo myslitelné (představitelné), nejednalo by se nicméně o spor s pojmem kamene; jen by to odporovalo empiricky pozorovaným skutečnostem.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 139)

Takže pro běžné myšlení představuje kauzalita příčinnou souvislost. Neboli že jedna událost (změna) souvisí v prostoru a čase s událostí druhou a hovoříme, že první změna zapříčinila změnu druhou, jako její nutný následek. K tvrzení, že spojení právě těchto dvou změn je nutné, nám pomůže nějaká impresie, která by se dala vykázat a ukázala by nám toto spojení jako příčinné a nutné. Hume však tvrdí, že taková impresie ve vnějším vnímání neexistuje, stejně tak jako v případě pojmu substance. „Vše, co vnímám, je – vedle kvalit – jenom současnost a následnost (koexistence a sukcese) určitých počitků.“ (Störig, 2007, s. 270) Například při pozorování kulečnickových koulí, kdy jedna pohybující se koule vrazí do koule nehybné. Zaměříme-li se pouze na to, co vnímáme, pak můžeme pouze vidět, že po nějaké události A následovala událost B. Díky vnímání jsme tedy schopni pozorovat pouze následnost a nikoliv příčinnost. A proto Hume zdůrazňuje, že se nikde nenajde vnější vjem nutného kauzálního spojení. (srov. Störig, 2007, s. 270–271)

To samé potom musí platit i pro ostatní dění v přírodě. Kde nemůžeme jejich nutnost nahlédnout a priori, ale pouze a posteriori (z pozdějšího) ze zkušenosti. Proto klade Hume velký důraz na zkušenost.

Vzniká však otázka, co nám poskytuje zkušenost? Díky čemu jsme schopni získat poznání příslušné příčinné souvislosti mezi věcmi? A právě podle Huma jde o jakýsi pravidelný sled zkušeností. Pokud totiž sledujeme nějaký děj poprvé, nemůžeme určit, zda jejich setkání bylo nahodilé nebo před sebou máme kauzální spojitost. Avšak sledujeme-li toto dění pořád dokola v časové a prostorové souvislosti, získáme představu o tom, že mezi danými situacemi je nějaká vnitřní, nutná příčinná souvislost. Toto vnitřní nutkání je pouhý zvyk v nás. Stejně tak jako u pojmu substance, v nás vyvolává představu kauzálního vztahu a my ho proto vnímáme jako vnitřní impresi. „Vždy, když se kámen nebo jakákoliv jiná věc pohybuje volným pádem, padá směrem k zemi; vždy, když nad oheň umístím kotlík s vodou,

voda se zahřeje a uvede do varu.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 140) Z toho právě vyplývá, že jde o zvyk, díky kterému si představujeme tyto jevy spojené v časovém sledu. (srov. Störig, 2007, s. 271)

Právě tento zvyk v nás vzbuzuje očekávání. Vzhledem k tomu, že tedy vždy očekáváme, že po události A nastane událost B a z toho vyvozujeme, že nastane-li událost B, předcházela jí událost A můžeme v podstatě říct, že naše vědění o přírodních dějinách není v podstatě žádné vědění. My sice nevíme, zda tyto události budou platit i v budoucnu, ale věříme tomu, nevycházíme tedy z rozumového nahlédnutí vnitřně nutného kauzálního spojení jednoho jevu s druhým, nýbrž jde pouze o fakt, že jsme přivykli jistému pravidelnému dění událostí. Z toho vyplývá pouze psychologická nutnost spojovat jeden jev s druhým a očekávat tento sled událostí i v budoucnosti. Tato víra je nám oprávněná vzhledem k množství pozorovaných případů. „Pro praktické použití podržují tedy kritizované pojmy i podle Huma svou platnost a oprávněnost“ (Störig, 2007, s. 271) Hume se smířil s faktem, že se mu ani nemůže povést takto hluboce zakořeněné a zakotvené představy jakkoliv vyvrátit. Říká, že těmto myšlenkám začne podléhat i filosof hned, jakmile přestane přemýšlet a začne žít každodenním životem. Přirovnává to k astronomovi, který v běžném životě mluví o „zapadání“ a „vycházení“ Slunce, i když ví, že je to právě Země, která obíhá kolem Slunce a nikoli naopak.

Pojem kauzality (jedna věc „zapříčiní“ věc druhou, neboli vyvolá odpovídající důsledek) proměňuje subjektivní nutnost v objektivní. Hume říká, že to co je fakticky dáno potom (post hoc) je vysvětleno jako nutné proto (propter hoc) nicméně smyslovému vnímání je dán vždy jen časový sled jedno po druhém (unum post aliud) a nikoli nějaká kauzální souvislost jedno skrze druhé (unum per propter aliud), proto tvrdí, že nejsme schopni žádným způsobem poznat kauzální dění a jen díky zvyku se domníváme, že v budoucnu můžeme očekávat to samé. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 139–140)

Hume se správně domníval, že kauzalitu nejsme schopni poznat pouze za pomoci smyslové zkušenosti, protože smyslově je nám dána pouze časová následnost jevů, ale ne kauzální souvislost mezi věcmi. Jde vidět, že Hume byl v tomto pojetí striktní empirik. Přesto to ale neznamená, že kauzální souvislosti neexistují. Protože kauzální dění nemusíme vidět nebo slyšet, nebo dokonce ho jakkoli smyslově vnímat. Humův důsledek by platil právě za předpokladu, že by se veškeré poznání redukovalo pouze na poznání pomocí smyslového

vnímání. Ale máme tady ještě rozumové poznání, které by mělo schopnost smyslové vnímání jakkoli překročit. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 140)

Vzhledem k tomu, že Hume nesouhlasí s tvrzením, že to, co se stalo doposud, neznamená, že tomu bude i v budoucnu, nenapadá tím ale pouze pojem kauzality, ale také vlastní postup přírodních věd, podle kterého z častých zkušeností usuzujeme na zákonitosti a který označujeme jako indukci. Díky tomu Hume otevřel problém, který nejen překračuje otázku kauzality, ale také se dotýká založení zkušenostních věd vůbec. „Pouhé shromáždění faktů jako takové nemůže ospravedlnit stanovení zákonů, nýbrž vyžaduje nadto zdůvodnění, že máme co činit s esenciálním a nutným vztahem.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 141)

Poslední jistotu, která zbyla ze scholastické metafyziky, nám vyvrátil Hume. „Poznáváme jen to, co je v našem vědomí.“ (Bondy, 1996, s. 74) A ve vědomí neexistují žádné vrozené ideje, nýbrž jen data z našich smyslů. Přesto z těchto dat nemůžeme vyvodit ani tolik, že existují nějaké věci mimo naše vědomí. A nemáme ani záruku, že se obrazy v našem vědomí skládají k sobě na základně určité zákonitosti. „Věrohodnost našeho vědomí je rovna nule.“ (Bondy, 1996, s. 74) Proto nemůžeme ani předpokládat nějaký kauzální vztah.

Jedna fáze filosofického myšlení se uzavřela a to trojím způsobem:

- 1) V umírněné verzi – kde se o Huma později opírá celý pozitivismus. Poslední věta z Humova Zkoumání a zároveň první paragraf pozitivistické filosofie zní: „Jediným předmětem abstraktní vědy je množství a číslo“ – co nadto jest, jest „sofistika a sebeklam“ a může se hodit do kamen...“ (Bondy, 1996, s. 74)
- 2) Používání všech variant iracionalismu – uvolnila cestu filosofům, kteří se obrátili zády k tehdejší metafyzice a to od doby utilitarismu až to New Age Science. A co z této radikální verze může vzejít? To už ví jenom Hume. Ví, že „svoboda je jen pocit“ (a platí jen u individuálního člověka), ví také, že z jeho úvah plyne, že „člověk i po spáchání nejhorších zločinů je tak čistý jako v okamžiku svého narození: ani jeho povaha není jeho činy dotčena, protože z ní nepocházejí a hanebnost skutků nemůže být důkazem pro špatnost povahy“, neboť „žádným lidským činům, jimž chybí svoboda, nemůžeme přiznat mravní kvality...“ atd.“ (Bondy, 1996, s. 74–75)
- 3) Zachránit co se dá, se pokusil Imanuel Kant, když napsal, že Hume ho probudil z dogmatického spánku - velké probuzení způsobil Hume svým skepticismem a argumentací, kterou nezaměřil proti zdravému lidskému rozumu, ale proti dogmatickým filosofům a metafyzikům, kteří se snaží předstírat vědění tam, kde není.

Co se týče věd, tak jim Hume uznává jejich oprávněnost, matematice jako analytické nauce o kvantitativních vztazích našich představ, přiznává přímo absolutní jistotu. A pokud se empirické vědy zaměřují pouze na fakta, tak jim dává jistotu téměř jako matematice, tedy vysoký stupeň pravděpodobnosti. Díky tomu Hume vypracovává podrobnou teorii pravděpodobnosti. (srov. Störig, 2007, s. 271)

1.2.4.2 Kritika pojmu substance

Také u kritiky substance se Hume snaží navazovat na Johna Locka. Pojem substance se zakládá na časově trvalém, prostorovém spojení jevů, kdežto u pojmu kauzality se jedná o pravidelný sled v časové posloupnosti dění. Hume tvrdí, že to co poznáváme, jsou výhradně jen smyslově vnímané vlastnosti v jistém neměnném spojení. „Vnímám „něco“ jako tak a tak dlouhé, široké a vysoké, jako tvrdé a hladké, hnědě zbarvené; když na to poklepu, slyším určitý zvuk: psací stůl, u něhož sedím a na němž píšu. Ale vidím, slyším a nahmatávám nikoli určitou věc (svůj psací stůl), nýbrž mám jen svazek počitků různých smyslových čidel (zraku, čichu, hmatu ap.) v trvalém spojení. Pouze to je obsah počitků („impressions“), které přijímáme.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 141) Vlastnosti, které se nám jeví v neměnném spojení, řadíme k nějakému společnému nositeli, tedy k předpokládané neznámé substanci.

Výraz „substance“ by se měl nově definovat tak, aby odpovídal empirickým pojmům. S touto souvislostí pokládá Hume řečnickou otázku: „Filosofům, kteří se ve svých úsudcích často opírají o rozdíl mezi substancemi a akcidenty a zjevně míní, že o nich máme jasné ideje, bych chtěl položit otázku, zda je idea substance odvozena z vnějších, nebo z reflexních impresí?“ (Röd, 2004, s. 409) Hume předpokládá, že se idea substance zakládá na reflexních impresích, neboť za pomoci vnímání získáváme různorodé chutě, vidíme kvality barev, tónů, ..., ale ne substance. Nicméně při sebepozorování zkusíme pouze ty pocity nebo afekty, které nemají žádný charakter substancí. (srov. Röd, 2004, s. 409)

Vzniká tedy otázka, co zbude, vezmu-li z tělesa všechny kvality, které jsou nám zprostředkovány impresemi? Johne Locke na tuto otázku odpovídá následovně: „Za kvalitami je něco skutečného, působícího, substance. Ta v nás vyvolává impresi, ovšem přímo a pochopitelným způsobem pouze impresi primární.“ (Störig, 2007, s. 269) Vedle toho Barkeley tvrdí: „Nezbude nic (mimo Boha). Existuje pouze mysl a její impresi.“ (Störig, 2007, s. 269) U těchto tvrzení se Hume přiklání k Barkeleyho tvrzení. „Neexistuje žádná impresi, říká, která by nám kromě kvality prostředkovala i nějakou substanci za touto

kvalitou.“ (Störig, 2007, s. 269) Proto substanci nemůžeme nikdy slovně vnímat nebo dokonce i zjistit, proto je tento předpoklad nesprávný. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 141)

„Tak nám nezůstává žádná idea substance, která by byla něčím jiným než ideou spojení zvláštních vlastností, a nemáme na mysli ani nic jiného, když mluvíme nebo když se přeme o substancích.“ (Röd, 2004, s. 409) Je proto důležité pracovat pouze se „substancemi“ jako se souborem jednoduchých idejí (které jsou spojené obrazovostí a společným jménem), protože jinak zaměříme vlastnosti k něčemu, k čemu pak budou směřovat a na čem se zakládá jejich spojení. Potom můžeme o tom mluvit jako o práci s fikcemi a na něčem takovém nemůžou existovat impresy. Hume se navíc vůbec nesnaží vzít v úvahu možnost, že by se u pojmu substance mohlo jednat pouze o hypotetický konstrukt. (srov. Röd, 2004, s. 409)

Jeho další otázka však zní: „Odkud tedy představa substance vstupuje do našeho myšlení?“ (Störig, 2007, s. 269–270) Podle Huma však představivost dokáže pouze spojovat impresy a z nich odvozené ideje. Z toho vyvozuje, že představa substance může vycházet pouze z nějaké impresy. Avšak Hume dodává, že tato představa nevychází z vnějšího vnímání – ty pozorují pouze kvality a jejich spojení – ale z vnitřního vnímání, kde dochází k činnosti rozumu pozorujícího sama sebe. Daná představa pak pochází z vnitřní potřeby se připoutat k nějakému nositeli. Počitek tohoto nutkání v nás je impresy a díky nesprávnému přiřazení k vnějším vjemům z toho vychází (pochází) pojem substance. Tohle to tvrzení především platí u Huma o tělesné substance, avšak k tomu přidává i substanci myslící o duchu. Díky rozšířením této kritiky, Humova filosofie překračuje Berkeleyho. (srov. Störig, 2007, s. 270)

Tak jako nepředpokládá Hume obecnou substanci duše, tak ani nepřepokládá (neuznává) duchovní substanci duše či substanciální Já. Duše i Já spadají do obsahů vědomí. Proto nemáme žádný důkaz, domnívat se, že předpoklad substanciálního nositele obsahů je správný. To samé platí i pro trvalé spojení fenoménů na tajemný základ, jako nesprávný úsudek předpokladu substance. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 141–142)

Hume i v případě kritiky pojmu substance poukazuje na meze smyslového poznání. Jeho závěr tkví v tom, že nepoznáváme skutečné reálné věci, se kterými se setkáváme, ale pouze jakési smyslové fenomény. „Celý náš svět poznání se tak rozplývá do smyslových kvalit, které nemají objektivní realitu. Proměňuje se v ryze smyslově-fenomenální svět – skutečnost již není dosažitelná.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 142)

S kritikou pojmu substance se mimo jiné můžeme setkat v Humově díle Pojednání o lidské přirozenosti. Zajímavostí, které si můžeme u Humovy filosofie všimnout, je že se častokrát snaží ostatní nabádat k dokázání opaku jeho tvrzení, avšak si je předem jistý, že to nikdo nedokáže. (srov. Bondy, 1996, s. 73)

1.2.5 Morálka a náboženství

Hume se snaží vybudovat přirozenou morálku, která by vycházela výlučně ze zkušenosti. O takové morálce pojednává ve svém Zkoumání o zásadách mravnosti. Říká: „To, že činíme obecně mravní rozlišení mezi dobrem a zlem, mezi právem a bezprávím, je skutečnost, již zakoušíme a která vyvrací každý etický skepticismus.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 143) Vzniká však zde otázka, odkud mravní hodnotové „soudy“ pocházejí. Zásadní měřítko pro posuzování tkví podle Huma především v tom, zda jsou nám nějak užitečné nebo příjemné. Jeho etika je v jistém smyslu utilitaristicko-hédonistická, dobro a zlo se zakládá pouze na libosti a nelibosti.

Pro osobní rozvoj je hlavním cílem mravního jednání všestranný rozvoj osobnosti, který je doprovázen uspokojením. Nad tím však existují ještě sociální ctnosti, které především uplatňujeme v lidském soužití. Díky tomu jsme schopni cítit radost i smutek druhých a především obecné blaho přijímáme za svůj vlastní zájem. Jedná se tedy především o vlastnosti vcítění a sympatie.

Hume svoji morálku (mravní hodnotu) přisuzuje k psychologickému uspokojení. Tedy popírá svobodnou vůli a rozlišení mezi přirozenými vlohami a svobodně získanými ctnostmi. On proto nevidí rozdíly mezi nutným a dobrovolným, přirozeným a mravním a ostatním jednáním. V celé této podstatě zpochybňuje svébytnost mravního jednání. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 143)

Co se týče etiky, spoléhal David Hume především na cit, protože jakékoliv transcendentní rozumové garance etiky pro něho byli nepřijatelné. „...poněvadž každá cikánka podle své planety hádá, viděl jako základní lidský cit sympatii ke druhým a sympatii k osudu a práci celého lidstva.“ (Bondy, 1996, s. 75)

Ve své filosofii náboženství si Hume klade dvě otázky. První otázkou je rozumové zdůvodnění náboženství a druhá otázka se zabývá psychologickým původem a dějinným rozvojem náboženství.

První otázka odkazuje především na poznání Boha. O něm Hume pojednává v Rozmluvách o přirozeném náboženství. V tomto díle nalezneme tři přátele, kde jeden z nich obhájí křesťanskou víru ve Zjevení, ten druhý skeptické stanovisko a třetí zastává deismus osvícenství. Všechny diskuse, které byly postaveny na důkazech Boží existence, jdou však k závěru, že o Bohu se nadá nic říci s jistotou a veškeré důkazy znova spadají do rozporu a na otázku možnosti rozumového poznání (zdůvodnění) náboženství musí být skepticko-agnostické. „Rozumovými důkazy nelze náboženství ospravedlnit.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 144)

Na druhou otázku (psychologický původ historického náboženství lidstva) můžeme najít odpověď v Humových Přirozených dějinách náboženství. Tam se tvrdí, že původ není v rozumovém myšlení, ale pouze v potřebách citu. Například strach z neúspěchu, z nedostatku štěstí, zdraví, strach z budoucího neštěstí, úzkost před smrtí, touha po uspokojování životních potřeb a plno dalšího vede člověka právě k tomu, že věří v božské síly, které následně uctívá. Touto úvahou Hume započal kritiku náboženství. V náboženské koncepci považoval za první podobu náboženství polyteismus, který musel předcházet monoteismu. Podle něho náboženství vzniká z určité melancholie a nikoliv z pozitivních vitálních pocitů. (srov. Bondy, 1996, s. 75)

Ale ani u monoteismu Hume nesouhlasí s rozumovým základem. Tvrdí, že i ten se rodí ze strachu a úlisnosti. Díky tomu dává za pravdu, že se náboženství spojuje s nejnižšími instinkty lidské přirozenosti. Fenomén náboženství se Humovi jeví jako věc naprosto nepochopitelná a neřešitelná. Díky tomu máme mnoho pochybností a rozpaků v našem úsudku. Proto tvrdí, že jedinou vhodnou odpovědí je opět skepticko-agnostické stanovisko. Náboženství chápe jako nemoc, před kterou se dá ochránit pouze uchýlením se do filosofického myšlení a vzdorovat tam veškerým formám pověr a předsudků. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 144)

David Hume se nikterak neřadí čistě mezi ateisty, přesto ale nepocituje žádné nutkání k potřebě náboženského citu či Boží existence.

1.2.6 Tvorba

Během svého pobytu ve Francii vydal již ve svých dvaceti-šesti letech svoje nejvýznamnější dílo Pojednání o lidské přirozenosti (A Treatise on Human Nature). Svůj dlouholetý plán napsat spis Pojednání o lidské přirozenosti uskutečnil v Remiši, především pak v La Flèche, kde navštěvoval kolej Descartes.

Jeho první dvě díla vyšla v Londýně roku 1739, ale rozhodně neměla takový ohlas, jaký Hume očekával. Ve své autobiografii, která mu vyšla roku 1776, prohlašuje o svém zklamání z knihy: „... z tiskařského listu vypadlo mrtvé, aniž by se mu dostalo alespoň toho znamení, že by mezi náboženskými horlivci vyvolalo mručení.“ (Röd, 2004, s. 398) Dílo nikoho nezajímalo a nikdo ho nečetl. Bylo poměrně dlouhé a ne příliš snadno čtivé. Ve spise se převážně zaměřil na kategorii nesmrtelné duše a tím šel v podstatě proti Bohu. Hume proto dlouho neotálel a v letech 1741–1742 vydává dva svazky esejů O morálce, politice a literatuře (Essays, Moral and Political). U těchto svazků se zaměřil, aby bylo dílo pěkně čtivé a ne příliš provokativní. Hned se stalo velice úspěšným. Dílo pojednává o Humových rozvinutějších myšlenkách z oblasti filosofie, estetiky a politiky. Tato forma jeho zpracování již dokázala zaujmout širší okruh lidí.

Po tomto úspěchu pak jistě dobu cestoval ve službách po kontinentu. Přesvědčen o tom, že jeho první dílo Treatise (Pojednání o lidské přirozenosti) nedošlo úspěchu ne díky obsahu, ale díky jeho formě, vydává roku 1748 myšlenky onoho prvního díla v nové podobě a pod názvem Filosofické eseje o lidském rozumu (Philosophical Essays concerning Human Understanding), později pod názvem Zkoumání o lidském rozumu (An Enquiry Concerning Human Understanding). Nyní se však snažil toto dílo napsat literárně schůdněji a s přepracovaným zaměřením. Humovým nejlepším, nejhlubším a nejradikálnějším dílem se stal tedy jeho první spis Pojednání o lidské přirozenosti, avšak ten se zřídka vydává a také překládá. Proto si svoji oblibu získalo až jeho první zpracování a ona jedna část Zkoumání o lidském rozumu. Zásadní rozdíl, mezi prvním svazkem a oním přepracovaným dílem je v přesunutí důrazu na problém kauzality. (srov. Bondy, 1996, s. 71)

V roce 1751 se znova pokouší o předělání svojí třetí knihy Treatise a vydává Zkoumání o zásadách mravnosti (An Enquiry Concerning the Principles of Morals). A dále, roku 1752 vydává Political Discourses, kde v jedné ze svých esejí O penězích dává základy kvantitativní teorii peněz.

Z filosofického hlediska pak napsal ještě dvě díla zaměřené na přirozené náboženství. Mezi ně patří menší spis Přirozené dějiny náboženství (The Natural History of Religion) vydané roku 1757, které byly později rozšířeny o Dialogy o přirozeném náboženství (Dialogues concerning Natural Religion), které vychází až po jeho smrti v roce 1779.

Když pomíneme čistě jeho filosofické práce, tak Hume napsal také šestisvazkové „Dějiny Anglie“, které byly vydány v letech 1754 až 1762. Prosazuje v nich

protimonarchistické stanovisko a najdeme v nich i eseje z oblasti etiky, politiky a ekonomie. Právě přijetí místa v Edinburské knihovně ho motivovala k napsání tohoto díla, které ho nejen značně proslavilo, ale také mu zajistilo finanční blahobyť.

Jeho první životopis sepisuje skotský filosof a ekonom Adam Smith, který byl mimo jiné zakladatel moderní ekonomie a představitel skotského osvícenství. S Davidem Humem se navíc velmi dobře znal a byl jeho dobrým přítelem.

1.2.7 Hodnocení

Některými autory je považován za jednoho z největších anglických filosofů (aspoň novověku). Jinými je naopak kritizován za nedostatečné odpovědi a jeho povrchnost, protože v podstatě celý život jen těžil z jedné knihy – Pojednání o lidské přirozenosti. Na otázky, proč nikdy nepokračoval v této tvorbě dál, však odpovídal, že už je příliš starý, lenivý, nebo dost bohatý. Přesto ale pracoval na jiných pracích jako například anglických dějinách. (srov. Bondy, 1996, s. 70)

2 Racionalismus

Pojem racionalismus je latinského původu. Tento směr se jednoznačně staví na stranu lidského rozumu, vyzvedává rozumové schopnosti a přirozené poznání člověka. Také předpokládá racionální postizitelnost skutečnosti. V průběhu staletí vystupoval racionalismus v rozličných podobách a to vždy v souvislosti se společenskou a myšlenkovou situací (ve které se dále rozvíjel, řešil úkoly a vystupoval proti ostatním směrům) dané doby. V tomto smyslu můžeme racionalismus chápat v několika významech, které ačkoliv spolu souvisejí, tak jejich průnikem je prázdná množina (nijak se nekryjí).

V užším (původním) slova smyslu znamená racionalismus jistý způsob řešení otázky původu a podstaty lidského poznání a je tedy jistým gnozeologickým stanoviskem proti empirismu, který poznání vidí ve zkušenosti (především ve smyslovém poznání). Racionalismus se domnívá, že skutečné poznání vychází z racionálního myšlení, které jako jediné je zárukou jeho nespornosti a jistoty, také že právě funkce a útvary rozumu společně s racionální metodou mají rozhodující význam při budování filosofického systému.

Upřednostňování rozumu si můžeme všimnout už v antické filosofii například v elejské škole, u Demokrita, Sokrata, Platóna, Aristotela a mnoho dalších. Z jistého pohledu můžeme tvrdit, že racionalistická byla ve své gnozeologii také scholastika. Ta na jedné straně odmítala zkušenost, na druhé straně zase mystiku a její snahou bylo dokázat racionálními prostředky pravdy víry (v tomto případě se však jedná o racionalismus ve službách fideismu).

Avšak racionalismus jako takový vzniká až v 17. a 18. století, kdy se teprve rozpracovává racionalistická metoda poznání, především pak u Descarta, Spinozy a částečně i Leibnize, Wolffa a mnoho jiných. V 19. a 20. století se racionalismus v gnozeologii uplatňuje v novokantovství a do jisté míry také ve fenomenologii, avšak v moderním myšlení už nemá takový význam antagonistismus racionalismu a empirismu v gnozeologii a to především proto, že síla racionalismu slábne. (srov. Bendlová, 1966, s. 368)

V širším slova smyslu tedy racionalismus znamená obecné stanovisko rozumu jako přirozeného vědeckého a filosofického poznání. Z toho vyplývá, že zastává stanovisko, které zdůrazňuje význam vědy, vzdělání, osvěty a kultury, přitom odmítá „nadpřirozený rozum“, což znamená náboženská víra, pověry, nevzdělanost a zaostalost.

I přes jisté záměry v antice a renesanci, se racionalismus utváří jako tento obecný postoj v 17. a 18. století. Mluví se o něm jako o „světlu“, které překonává „tmu“ nevědomosti a pověr, a jež zajišťuje neustálý pokrok lidské společnosti. Pro rozum totiž neexistují žádné nerozřešitelné problémy nebo meze jeho uplatnění, při racionalizování světa. Tento postoj osvícenského racionalismu byl do značné míry viděn ještě v 19. století, ale na přelomu 19. a 20. století, to je období, kdy končí vzestupná (optimistická) fáze kapitalismu, se začíná značně buržoazní myšlení odvracet od racionalistického postoje. Díky tomu v soudobém nemarxistickém myšlení neexistuje výraznější proud, jež by se hlásil k racionalismu a to jak v užším nebo širším slova smyslu. Přesto marxistická filosofie se drží racionalistických tradic a udržuje jejich historickou podmíněnost a jednostrannost. (srov. Bendlová, 1966, s. 368-369)

2.1 René Descartes

2.1.1 Původ, vzdělání

René Descartes, Seigneur du Perron, se narodil 31. března roku 1596 ve šlechtické starofrancouzské rodině v La Haye v Touraine. Brzy po svém narození, přibližně v jednom roce, přichází o svou matku, a tak se o něho stará babička. (srov. Röd, 2001, s. 62)

V roce 1606 začal studovat na uznávané privilegované škole - jezuitské koleji v La Flèche, kde se mu dostává rozsáhlého vzdělání, které probíhalo v duchu tehdejší doby. Avšak Descarta toto učení nijak nenaplňovalo, neboť podle něho mělo nesystematický a neplodný charakter. Díky tomu si ze školních studií odnáší pouze pocit marnosti a to ze všech vědních oborů kromě matematiky. Té se snaží věnovat dál a již ve svém mládí přišel na objev analytické geometrie. Přesto u vědění začíná pociťovat, že samotná matematika mu stačit nebude. Jeho přáním se tedy stává, aby mohl získat „jasné a jisté poznání všeho, co je užitečné k životu“ (Röd, 2001, s. 63), ale zpočátku se mu to nedařilo. Někdy v letech 1612–1615 opouští La Flèche a začíná studovat v Poitiers, kde roku 1616 získává licenciát práv.

Období, kdy se Descartes začíná prvně zabývat filosofií je dobou, ve které ještě nejsou vydané ani hlavní spisy Galileovy nebo Baconovy. Takže neměl před sebou žádné učení, ze kterého by mohl čerpat a na něž by dál navázal, kromě scholastické školské filosofie, kterou se však naučil opovrhovat.

2.1.2 Jeho život

Díky své touze po cestování se přihlásil k vojsku, jako dobrovolník, u Mořice Nassavského, který byl jedním z předních vojevůdců té doby. Rozhodujícím se mu stalo

setkání, ke kterému došlo během pobytu v Holandsku. Setkal se zde s Issakem Beeckmanem, který mu předal jistou ideu matematické fyziky. Jeho vliv ho natolik ovlivnil, že se pokusil o odvození zákona druhé mocniny pro volný pád, a to pouze za pomoci matematiky. (srov. Röd, 2001, s. 63)

Ve svém životě střídal období, kdy byl raději sám v naprostém ústraní a soustředění se situacemi, kdy byl plný dobrodružství a nestálosti. V letech, která strávil v Paříži, se účastnil společenského života, typického pro jeho vrstvu ze které pocházel, se najednou na dva roky uchýlil do soukromí. Tak, že jeho bydliště v Paříži neznali ani jeho nejbližší přátelé. Učinil tomu především proto, aby se mohl plně věnovat studiu matematiky. (srov. Störig, 2007, s. 239)

Roku 1619 odchází do jižního Německa, kde se připojuje k vojsku Maxmiliána I: Bavorského. Jako důstojník do císařské armády, díky níž se pravděpodobně účastní i bitvy na Bílé hoře (avšak toto tvrzení je stále historiky nepotvrzeno). Nebyla to však první armáda, do které se přihlásil, již o dva roky dříve vstoupil do vojska Mořice Oranžského (v tomto případě bojoval na straně povstalců a protestantů proti španělským Habsburkům, kteří se snažili ovládnout nizozemské území). Období, kdy slouží pod Maxmiliánem Bavorským, je pro něho značně intenzivní, díky němuž prožívá vnitřní drama. Někdy v listopadu (buď roku 1619, nebo 1620 – informace se dosti rozcházejí), kde jak píše, se v zimním táboře mohl ve svém pokoji zcela soustředit a meditovat, díky čemuž dospěl k řešení. Byla to noc z 10. na 11. listopadu a zdály se mu sny, které považoval za prorocké. Rozhoduje se proto zasvětit svůj život vědě a filosofii. Úvodí větou v jeho zápiscích bylo: „Když jsem byl 10. listopadu pln nadšení a našel jsem [nebo: nacházel] základy nějaké [nebo té] úžasné vědy ...“. (Röd, 2001, s. 64)

Nacházely se různé interpretace snů, ve kterých se Descartes vidí, jak ho prudký vítr zahání do kostela koleje, následně se strhne déšť, který je doprovázen jiskry a hřměním a nakonec jak se předčítá báseň, jejíž název zní: Jakou životní cestou se dám? Objektivní výklad proto nebude zcela možný, neboť je jisté, že jim Descartes dal osobitý význam. „... byl přesvědčen o tom, že mají naznačovat sestoupení ducha pravdy a že ho mají přivést na cestu vědy.“ (srov. Röd, 2001, s. 64)

Podrobněji o svém zjištění píše ve svých dílech *Meditace o první filosofii* z roku 1641, o něco stručněji v *Rozpravě o metodě* vydanou roku 1632 a nalezneme k tomu i něco v jeho závěrečném díle *Principy filosofie*, které vyšly roku 1644. (srov. Bondy, 1996, s. 100)

„Byl jsem právě v Německu, kam mne přivolaly války, jež posud tam nejsou ukončeny; a když jsem se vracel z korunování císařova k vojsku, počínající zima mne zadržela v ležení, kde, nenacházeje žádných styků, jež by mne rozptylovaly, a nemaje ostatně naštěstí žádných starostí ani vášní, jež by mne znepokojovaly, zůstával jsem po celý den uzavřen sám v teplé světnici, maje tak všechnu volnost obírat se svými myšlenkami. A tu především mne napadlo uvážit, že často není tolik dokonalosti v dílech, složených z několika částí a vytvořených rukou rozličných mistrů, jako v dílech, na nichž pracoval jen jediný.“ (Descartes, 1992, s. 13)

O jeho údajné účasti bitvy na Bílé hoře píše Zikmund Winter ve svém románu *Mířt Kampanus*. „Krev vojáků Šlikova pluku stříkala vojsko na bělostnou zeď obory Hvězda. Jezdectvo Katolické ligy se prakticky bez odporu hnalo motolskou kotlinou směrem k pražským hradbám. Byla neděle 8. listopadu 1620 krátce po poledni. René Descartes sledoval tento apokalyptický výjev bez mrknutí oka. Jeho myšlenky o smyslu života musely mít v tomto okamžiku červenou barvu.“ (Dolina, 2016, s. 30)

S jeho rozhodnutím zasvětit svůj život vědě souviselo také opuštění armády. Zde nastávají spekulace, že pokud vůbec někdy nastoupil do vojska Ligy, tak ji s největší pravděpodobností opustil ještě před bitvou na Bílé hoře, která byla 8. 11. 1620. Přestože některé nejstarší biografické informace to popírají. (srov. Röd, 2001, s. 65)

Po tomto období následovalo několik let cestování po celé Evropě. Nejprve strávil jistý čas v severním Německu a Dánsku, poté ve Francii a nakonec pobyl jistý čas v Itálii. Někdy roku 1625 se vrací zpět do Paříže, kde se sdružuje v kruhu vědců s P. Marinem Mersennem, který se stává jeho přítelem. Vzhledem k tomu, že se chtěl nerušeně věnovat své filosofické a vědecké práci, stěhuje se roku 1628 do Holandska. Toto období trvalo skoro dvacet let a je považováno za jeho nejplodnější. Celou dobu pobýval v Holandsku kvůli většímu pocitu vnější i vnitřní nezávislosti, které nenalézal ve své rodné Francii. Během těch let žil Descartes na mnoha místech, ale se světem byl v kontaktu jenom díky svému pařížskému příteli Mersennovi, který za něho vyřizoval veškerou jeho rozsáhlou korespondenci. (srov. Störig, 2007, s. 239)

Descartova díla si velice oblíbila Švédská královna Kristina. Avšak některé otázky, které se vztahovaly k jeho dílům, si přála vysvětlit osobně, a tak za velmi výhodných a lichotivých podmínek ho pozvala roku 1649 do Švédska, Stockholmu a on její pozvání rád přijal. Vzhledem ke královnině zájmu o filosofii si Descartes sliboval materiální podporu

svých výzkumů. Snažil se totiž o urychlení výzkumů a k tomu by potřeboval spolupracovníky. Již ve spise *Rozprava o metodě* popisuje nutnost spolupráce a koordinace úsilí vědců. Navrhl králově plán *Assemblée de savants*, což mělo představovat určitý druh akademie věd. Avšak severské klima mu nijak neprospívalo. Při jedné z cest za královnou se nachladil a dostal zápal plic. Dne 11. února roku 1650 umírá ve Stockholmu a jeho plán vytvoření akademie se neuskutečnil. (srov. Röd, 2001, s. 71)

„Na přání královny byla od jeho těla oddělena hlava a lebka vypreparovaná. Údajně měla po nějaký čas zdobit její stůl.“ (Dolina, 2016, s. 31) René Descartes byl pochován ve Stockholmu a jeho ostatky byly převezeny do jeho rodné Francie až po sedmnácti letech. Od roku 1819 jsou pohřbeny v kostele *Saint-Germain-des-Prés*.

2.1.3 Filosofie

O Descartových prvotních úvahách můžeme vědět především díky A. Bailletovi, který napsal první velkou Descartovu biografii. Dále pak od Fouchera de Cariel, jež vycházel z jeho raných záznamů – později nazvané *Cogitationes privatae*. A v neposlední řadě z deníku Beeckmana a jeho korespondence s Descartem. (srov. Röd, 2001, s. 63–64)

V jeho začátcích filosofie je patrné, že zpočátku věřil v převahu básnického entusiasmumu nad racionálním vysvětlením. Takzvaná „semena poznání“, která jsou v nás uložena a podle jeho mínění se vyvíjejí prostřednictvím imaginace než rozumu. Jeho přesvědčení také tkvělo v tom, že zastával názor, v kterém popisuje, jak ve všech věcech je jedna aktivní síla, kterou označuje jako „lásku“ nebo „harmonii“. Tyto ideje se nacházejí ve spise *Olympica* a odkazují nás k renesančním spekulacím, kde nehrají už žádnou roli v jeho rozvinuté metafyzice. (srov. Röd, 2001, s. 64–65)

Brát Descarta jako pokračovatele scholastiky by bylo zcela nevhodné, neboť v jeho učení můžeme vidět vztah teorie a praxe daný způsobem, který je pro scholastiku cizí a navíc dává matematice a matematické přírodní vědě role, které jim tradice nepřiznává.

Descartes se odchýlil od ideálu soběstačné teorie, díky tomu se můžeme domnívat, že na něho značně zapůsobil vliv Francise Bacona. Stejně jako on, se snaží nasměrovat člověka tak, aby se mohl stát vládcem přírody. Od jeho induktivní teorie poznání se však zcela distancuje. Na rozdíl od Bacona nemůžeme Descarta spojovat s renesancí, ale můžeme ho jednoznačně přiřadit k moderní filosofii. A to převážně kvůli jeho vztahu k matematice a matematické přírodovědě. Jeho analytická metoda mohla být ovlivněna Galileim, avšak si ji

interpretoval svým specifickým způsobem, tak aby ji mohl uplatnit nejen v oblasti vědy, ale také ve filosofii a metafyzice. (srov. Röd, 2001, s. 72)

Už Georg W. F. Hegel tvrdil, že počátek moderní filosofie spadá k Descartovu období. „Husserl rozpoznal i to, jak jsme již naznačili, že v kartesiánské metafyzice (resp. v první filosofii) jde především o problém poznání.“ (Röd, 2001, s. 73)

2.1.3.1 *Descartovo chápání matematiky*

Descartes je jedním ze zakladatelů analytické geometrie a zavedl také obecnou metodu koordinát. Z obsahu Descartovy analytické geometrie jsou patrné jeho rozsáhlé znalosti v oblasti funkcí (pojmu funkce), které byly doposud v matematice něčím novým. Současná věda pak od něho převzala soustavu algebraických veličin, avšak zde pracuje již s nepatrnými změnami. Díky svým metafyzickým předpokladům mohl rozpracovat koncepci charakteru matematických zdůvodnění a vědeckých vysvětlení. (srov. Röd, 2001, s. 87–88)

O matematice dále tvrdí, že vychází z nejjednodušších pouček, neboli axiomat, a postupnou dedukcí dostáváme stále složitější problémy. Kontrola těchto složitějších problémů se potom dá vždy provést jejich následovným „rozebráním“ na základní axiomata. Tyto jednoduché věty jsou zřejmé v tom smyslu, že v nich jsou patrná nahlédnutí do souvislosti „přirozenosti“, neboli základních ideálních zkušeností. Evidence neznamena subjektivní pocit přesvědčení, ale intuitivní poznání objektivních struktur. Z intuitivně získaných předpokladů můžeme vyvodit důsledky.

Matematika je jasná věda, proto v ní ale nemůže (a ani to nejde) pracovat s nejasnými pojmy, které bychom si libovolně sami zvolili, nebo náhodně odněkud převzali. Takto získané pojmy, by se nedaly nijak analyzovat, a proto ani rozebrat. Efektivně se dá pracovat s matematickou jasností v mechanické fyzice (ta byla v té době jediná). Ale v oblasti teorie poznání, nebo oblasti filosofie se nevědělo, kde jsou základní bezpečné pojmy a axiomatická východiska. Avšak dedukce vede k nezpochybnitelným výsledkům pouze tehdy, máme-li každý krok odvozování intuitivně brán jako korektní. Pak bude mít intuice přednost před dedukcí. (srov. Bondy, 1996, s. 99–100)

Také v mechanice přichází s něčím novým. Poukázal na relativnost pohybu a klidu, zformuloval obecný zákon akce a reakce a také zákon o zachování množství pohybu při nárazu dvou pevných těles. (Jovčuka, 1976, s. 163)

V kosmologii vychází z myšlenky o přirozeném vývoji sluneční soustavy, které jsou podmíněny vlastnostmi hmoty a pohybem jiných, různorodých částic. Právě v kosmologii více než v kterékoliv jiné části svojí fyziky, podle slov Marxe, „připisuje hmotě samostatnou tvůrčí sílu“. (Jovčuka, 1976, s. 163) Jako základní formu pohybu kosmické hmoty považuje vířivý pohyb jejich částic.

Descartes se snaží vyvarovat konfliktu s teologi, a proto prohlašuje, že by chtěl veškeré souvislosti popisovat tak, jako kdyby vyprávěl něco smyšleného. Především díky tomu publikuje některé dílčí části svého matematického a vědeckého úsilí až roku 1637. Jedná se o spis *Géometrie*, ve kterém se zabývá analytickou geometrií a který do značné míry ovlivnil další vývoj. Dále spis *Dioptrique*, v němž se snaží rozvíjet své myšlenky k lomu světla a spis *Météores*, ve kterém za pomoci předchozího spisu a teorie podává vysvětlení duhy. (srov. Röd, 2001, s. 68–69)

2.1.3.2 *Metafyzika*

Jeho zájem sepsat tak brzy metafyzické dílo nasvědčovalo tomu, že se z něj postupně stával vědec, který se již nedistancoval od metafyzických otázek, i když matematické a vědecké otázky stály vždy v popředí jeho zájmu.

V jednom z dopisů pro Mersenna z 15. dubna roku 1630 zdůrazňuje Descartes význam metafyziky se zřetelem na fyziku: „Domnívám se ale, že všichni, jimž Bůh propůjčil užívání rozumu, jsou zavázáni k tomu, užívat jej v první řadě k tomu, aby poznali Boha a sebe. Proto jsem chtěl začít svá zkoumání; a řeknu Vám, že bych nedokázal nalézt základy fyziky, kdybych je nehledal tímto způsobem.“ (Röd, 2001, s. 67) V tomto smyslu si pokládá otázku: „... jakým právem vztahujeme věty z oblasti přírodních věd ke struktuře skutečnosti nezávislé na myšlení.“ (Röd, 2001, s. 67) Zmíněná otázka spadá do metafyziky a to především proto, že zde není objektivní platnost vět – díky tomu již nemůže být zodpovězena přírodovědeckými prostředky. (srov. Röd, 2001, s. 66–67)

Descartes odmítá materialistickou teorii. Domnívá se totiž, že homogenní matérie jsou nekonečně dělitelné. Jeho teorie vzniku světa je založena na předpokladu vířivého pohybu matérie, díky níž se původně rozptýlená matérie zkoncentrovala do nebeských těles. (srov. Röd, 2001, s. 68)

Vztah mezi metafyzikou, fyzikou a speciálními přírodními vědami se Descartes snaží řešit přirovnáním systému věd ke stromu. Pod pojmem fyzika si představoval nauku o matérii

a obecných zákonech o pohybu. Pod speciálními přírodními vědami si můžeme představit vědy, jako jsou mechanika, anatomie, fyziologie, psychologie a odpovídající aplikované vědy jako technika, lékařství, morální filosofie. Kořeny si představuje jako metafyziku, kmen náleží fyzice, větvím speciální vědy. Plodům pak připisuje aplikované disciplíny. Základní myšlenka těchto přirovnání pak zněla následovně: „Tak jako plody nesbíráme z kořenů ani z kmene stromů, nýbrž pouze z jejich větví, také užitek filosofie závisí na těch jejích částech, které chápeme až jako poslední.“ (Röd, 2001, s. 70) Jako příklady uvádí techniku, která se užívá jako mechanika, lékařství jako užitá fyziologie, nebo anatomie a etika jako užitá psychologie jsou právě ony části stromu věd, které jsou bezesporu prakticky důležité.

Z Descartových předpokladů tedy vyplývá, že metafyzika nemůže mít žádné přímé využití v praxi. Avšak nepřímě pro ni využití má. Zajišťuje vztah přírodovědeckých teorií k realitě a tím se umožňuje sagesse (moudrost) jako „dokonalé vědění o všech věcech, které člověk dokáže poznat jednak proto, aby měl pravidla pro život, jednak proto, aby si zachoval své zdraví, ale také proto, aby vynalezl všechna umění“. (Röd, 2001, s. 71)

Descartes považoval metafyziku nejen za prostředek, kterým by se měly kompenzovat nedostatky základů přírodních věd, ale metafyzika měla také tvořit rámec, v němž by byla obecně vysvětlena povaha a šíře poznání skutečnosti. (srov. Röd, 2001, s. 73)

2.1.3.3 Dualismus, interpretace matematiky a mechaniky

„Mou „substancí“ je myšlení. Nemohu totiž sebe sama definovat ani jako člověka, ani jako vlastní tělo, neboť v tom všem může být pořád ještě naprostý klam.“ (Bondy, 1996, s. 102) Ani tělem nebo něčím jiným si však Descartes není prozatím vůbec jistý, ba dokonce se začíná domnívat, že je něco úplně jiného. Znovu přichází s dualismusem těla a duše avšak v mnohem příkřejší podobě, než jak jsme ho mohli zaznamenat ve scholastické filosofii (například sv. Augustina). Členění je přísně logické. Uznává zde dvě na sobě nezávislé substance – nemateriální a materiální. Základní vlastností nemateriální substance je myšlení, kdežto materiální je rozprostraněnost. Karl Marx charakterizoval jeho učení následovně: „svou fyziku úplně oddělil od své metafyziky. Uvnitř Descartovy fyziky je hmota jedinou substancí, jediným základem bytí a poznání.“ (Jovčuka, 1976, s. 162)

Již v samotném pojmu rozlehlost je dána možnost pohybu. Nicméně musí být dán první impulz, který ale nemůže pocházet ze samotných těles, nýbrž pouze od Boha. „Celkové množství pohybu, které bylo světu těles uděleno Bohem, zůstává proto stejné – první předtucha zákona o zachování energie!“ (Störig, 2007, s. 242) Díky tomu můžeme celou

fyziku sestrojít přísně matematicky ze tří pojmů: rozlehlost, pohyb a klid. Proto také všechno, včetně procesů v živých tělech, lze interpretovat matematicky a mechanicky. (srov. Störig, 2007, s. 242)

Descarta můžeme považovat za racionalistu. Především pak v jeho kosmologickém učení (o vzniku a vývoji hvězdné soustavy), dále pak ve fyzice a ve fyziologii. Klade velký důraz na hypotézu o přirozeném vývoji života na Zemi podle přírodních zákonů. Dospívá například k zajímavému závěru u zvířat. Jelikož pojem ducha omezuje Descartes pouze na myšlení a protože zvíře v tomto smyslu nemyslí, nemůže se nijak účastnit duchovního světa. Tím nás také Bůh, jak tvrdí Descartes, odlišil od zvířat. Proto o zvířatech tvrdí, že to jsou čisté mechanismy neboli pouhé stroje. Uvádí příklad, že když je třeba zvíře bito a nařiká, nenaznačuje nám to o nic více, než když zmáčkne klávesu na varhanech a ty se rozezvučí. Jeho myšlení v tomto směru bylo naprosto důsledné, ačkoli pro některé nepřijatelné. Později k jeho závěru přispěli také materialisté, kteří tvrdí, že ani člověk není nic jiného než obzvláště složitý stroj, který se řídí podle mechanického zákona. (srov. Störig, 2007, s. 242)

Avšak pro Descarta je toto tvrzení už přehnané, on sám má v člověku rozlehlost a myšlení, tělo a ducha svázány. Ale na otázku jak si něco takového můžeme představit, že obě mohou vystupovat v jedné bytosti v těsném propojení a dokonce na sebe moci i působit, když obě substance nemají nic společného, už Descartes odpovédět neumí.

Učením o člověku je potom zakončena jeho kosmologie a fyzika. „Člověk je reálným spojením neživého tělesného mechanismu s rozumovou duší, obdařenou vůlí a myšlením.“ (Jovčuka, 1976, s. 164) Stav těla a tělesných orgánů je podle zkušenosti podmíněn stavem duše a zase naopak. Z Harveyovy teorie krevního oběhu vychází Descartova fyziologie, kterou si hned po jejím vydání osvojil a její význam pochopil. U své práce se nezaměřil pouze na teorii, ale také na různorodé výzkumy, jako například sám provedl různé pitvy jak na zvířatech, tak i na lidech. Stanovil také schéma pohybových reakcí, které byly jedním z prvních vědeckých popisů reflexního aktu. Podle něho nervy slouží jako vodiče: „jedny vykonávají činnost centripetální, od vnějšího impulsu k mozku; druhé, centrifugální, od mozku k údům uváděným do pohybu. Ve stroji lidského těla není třeba předpokládat žádnou „vegetativní“ nebo „cítící“ duši a žádný jiný princip pohybu a života kromě krve a jemné látky.“ (Jovčuka, 1976, s. 164)

V oblasti psychologie, teorii poznání a v učení o bytí se Descartes snaží obdobně, jako Francis Bacon, vycházet od pochybování o hodnověrnosti všeho, co se až dosud považovalo za nepochybné vědění.

„Protože pochybuji, myslím. Proto existence mého pochybování spolehlivě ukazuje existenci myšlení.“ (Jovčuka, 1976, s. 162). Tato jeho myšlenka spočívá především v tvrzení, že podle jeho přesvědčení je existence myšlení nepochybnější a spolehlivější pro nás než existence těla nebo hmoty. Jinak řečeno, svou ideu se snaží vysvětlit gnozeologicky a nikoli ontologicky, tedy jako charakteristiku našeho poznání bytí a ne pouze jako charakteristiku bytí. V učení o bytí tvrdí, že vedle materiální substance existuje také substance duchovní. Navíc k tomu přidává, že nad oběma substancemi stojí Bůh. (srov. Jovčuka, 1976, s. 162–163)

2.1.3.4 *Metafyzické předpoklady teorie poznání*

Racionalistická koncepce vědy zcela ovládla Descartovo myšlení. Podle této koncepce by měla „věda“ v přísném slova smyslu znamenat systém vět, které buď nevyžadují důkaz, tj. nelze je dokázat, a tehdy je nazýváme zásady, nebo také principy či axiomy. A nebo to jsou systémy vět, které jsou odvozeny právě z oněch zásad jako teorémy. U zásad proto existuje předpoklad, že jejich evidence nevyžaduje žádný důkaz. S racionalistickou koncepcí vědy se pojí předpoklad principiálně nekorigovatelného a v tomto smyslu dokonalého vědění. Dává si proto za cíl, že vypracuje obecně platnou metodu, která bude sloužit pro všechny vědy a především pak, pro filosofii. Tato metoda by však měla stát na základech matematiky. S tím se pojí racionalistická koncepce vědy, která tvrdí, že z jedné jediné všezahrnující univerzální vědy, jsou odvoditelné veškeré zásady dílčích věd. Tato univerzální věda pak zahrnuje všechny vědní disciplíny. Proto se Descartes domníval, že je možné odvodit nejvyšší zásady filosofie přírody za pomocí metafyzických premis. Avšak toto tvrzení se překrývá s dalším, které tvrdí, že metafyzika je teorií (vědecké) zkušenosti. Druhý aspekt metafyziky nás poukazuje do budoucnosti.

Jako vědu ve vlastním slova smyslu uznával původně pouze aritmetiku a geometrii. Později se však vzdal teorie, že pouze tyto dvě disciplíny mohou být vědou, i když je i nadále považoval za příkladné vědy. Podle Descarta ten, kdo hledá pravdu, se smí má zabývat pouze předměty, jež jsou poznány s jistotou matematických důkazů. Mělo by tomu tedy tak být ve veškerých vědách, co mají společného s řádem a mírou. Tím má na mysli, že to platí, také kromě aritmetiky a geometrie, pro astronomii, optiku, akustiku, mechaniku a mnoho dalších.

Descartes nazývá vědu methesis universais, má to být věda, jejímž předmětem se může stát právě míra a řád. Pramen hodnověrnosti vědění může být pouze rozum. (srov. Röd, 2001, s. 80)

Ve své autobiografické části se přiznává, že tato univerzální matematika měla velký význam pro jeho duchovní vývoj. „Se zřetelem k univerzální matematice zformuloval metodická pravidla, o jejichž nutnosti mluví v Pravidle IV“. (Röd, 2001, s. 81)

Pro Descartovu koncepci vědy získává na významu požadavek posledního zdůvodnění, které se nachází v Pravidlech pro vedení rozumu. Na tomto základě je možné z vědy vyřadit pouze všechny pravděpodobné věty. Vědeckost v plném slova smyslu si tedy nemohou nárokovat hypotetické teorie. To nám omezuje rozsah vědění na dokonalé vědění, což znamená, že vědě může náležet pouze to, co poznáme zcela nezpochybnitelně. Tak tomu je u soudů, které provádíme na základě intuice a také u soudů, které jsou vyvozeny dedukcí na základě prvních soudů. „Intuice a dedukce jsou jedinými způsoby poznání“. (Röd, 2001, s. 82) Hlavním principem je to, aby se daly analyzovat složené věty, tak že se dá prozkoumat jejich logická závislost na intuitivně jasných principech. Máme-li logický řetězec, tak po axiómatech následuje dedukce, jejíž každý jednotlivý článek je také hodnověrný. Intuici nemůžeme nijak řídit, avšak dochází k ní právě tehdy, když se za pomoci metodických pravidel, nebo také pomocí jemného logicko-matematického vyjádření podaří zmenšení složených vět na dostatečně jednoduché věty. Přesto je zde ale zapotřebí síla paměti, která nám pomůže s jasnou a přesnou představou celého řetězce článků. Díky tomu, mají před deduktivními úvahami přednost evidentní výchozí teze – intuice. (srov. Jovčuka. 1976, s. 165)

Avšak pouze tehdy, bude-li se rozum řídit pravdivou metodou, může teprve dosáhnout hodnověrného vědění a to ve všech oblastech.

2.1.3.5 Pochybování

Podle Baconových slov: „Věda prospívá všem a slouží pokroku – ulehčuje práci technickými prostředky a umožňuje seberealizaci – také v sociální oblasti.“ (Störig, 2007, s. 240) Avšak podle Descarta má filosofie dát vědě pouze spolehlivý základ. Tomu se však může stát pouze racionální cestou, nikoli odvoláváním na víru. A dále se snaží nalézt takovou matematickou metodu, která by absolutně vylučovala omyl. Zde si pokládá otázku: „Jak dospějeme k jistému poznání? Které výroky či soudy mají nárok na neporušitelnou platnost?“ (Störig, 2007, s. 240) Tuto otázku si o několik desítek let později pokládá i Immanuel Kant ve své transcendentální filosofii. O čem vlastně ale pojednává Descartova specifická metoda?

Vše co můžeme zpochybnit, tak nemůžeme považovat za větu „vědy“, a už vůbec jí nemůžeme považovat za základní větu. Tím dává Descartes základ, pro zformulování zásady metodické pochybnosti. (srov. Röd, 2001, s. 82)

Jedna z jeho základních myšlenek byla, že na světě nemáme o ničem žádnou jistotu nebo bezpečné poznání. Tvrdí, že smysly nás neustále klamou a logicky vyplývající předpoklad tedy je, že nás klamou naprosto dokonale a důsledně. Proto nám nemůžou zaručit ani existenci vnějších věcí a tedy i celého vnějšího světa. Existence jakýchkoliv věcí mimo mne je nedokazatelná a proto o ni mohu pouze pochybovat, díky tomu ji nemohu brát jako prokázanou.

„Má-li být všechno poznání odvozeno z nejjednodušších principů, musím si napřed sjednat jistotu o nepochybnosti svého východiska. Co je však jisté? Abych mohl bezpečně postupovat kupředu, nemohu zprvu pokládat za jisté nic. Budu pochybovat o všem, abych zjistil, co ob stojí před touto radikální pochybností. Pochybovat musím nejen o všem, co jsem se naučil ve školách, z knih anebo stykem s lidmi, nýbrž i o tom, zda tento svět, který mne obklopuje, skutečně existuje, anebo je pouhým výmyslem, a zda jej vnímám takový, jaký je – vždyť vím, že člověk je často obětí mnohých smyslových klamů. A pochybovat musím rovněž o tom, co se zdá být vůbec nejjistější, o principech matematiky, protože je možné, že náš lidský rozum nedostačuje k poznání pravdy a trvale nás uvádí v omyl.“ (Störig, 2007, s. 240)

V úvahách jde Descartes ještě dál a tvrdí: „Přesto mám nepochybně dojem, že věci kolem mne a celý svět existují. Je to jen dojem, jež je nutno zpochybnit ještě dál. Neboť to nemůže být dojem trvalého snu, v němž se také domnívám, že něco je, a přitom je to jen halucinace. Nemohu žádným způsobem dokázat, že se mi věci mimo mne a celý svět jenom nezdají.“ (Bondy, 1996, s. 100)

Začne si uvědomovat některé nepochybné pravdy, jako že $3 + 3 = 6$ a jiné, což se vztahuje na všechny matematické pravdy. Ale nemůže to považovat za důkaz existence věcí mimo mne. Udává v tomto smyslu „zlomyslného démona“, který zařídil všechno tak, aby člověk byl v neustálém klamu a ve skutečnosti, kde by zdánlivě platné a nezvratné matematické zákony platily, by byly omyl. Tvrdí, že démon mohl zařídít, aby se pouze mýlil anebo ho stvořil prostě takovým, že vnímá věci mylně a chybně. Nic tedy nemáme jisté. Nic kromě nutnosti o všem pochybovat. (srov. Bondy, 1996, s. 100–101)

Descartes tedy dochází k pevnému, jasnému a zřetelnému poznání a tvrdí, že je-li vše opravdu tak, a jsme-li jen produktem zlého démona, tak i přesto platí věta: „Jsem – existuji.“ (Bondy, 1996, s. 101) Pokud se ve všem mýlím, nebo jsem klamán, neznamená to však, že tu existuje nějaký subjekt, který se mýlí – a to jsem já.

Tento subjekt se však musí dále prozkoumávat, avšak již teď je patrné, že on je jediná jistota. Dále o subjektu můžeme říct, že je mnohem bezpečnější jistotou, než věci mimo mne a než nějaký svět kolem mne. Pouze v tom, že jsem subjekt (tedy v sobě samém), se podle Descarta nemohu klamat. (srov. Bondy, 1996, s. 101)

„Jsem – existuji.“ Co tím ale Descartes myslel? „Jsem myslící (pochybující) subjekt.“ (Bondy, 1996, s. 102) „Začnu-li však filosofovat tím, že všechno uvedu v pochybnost, existuje tu přece jen něco, o čem nejen pochybovat nemohu, nýbrž co je dokonce tím jistější, oč silněji pochybuji. Totiž prostý fakt, že teď, v tomto okamžiku, pochybuji, tj.: myslím. Vše, co svými smysly přijímám z vnějšího světa, by mohl být klam, vše, co mohu myslet, může být nesprávné – avšak v pochybování jsem si jist sebou jako myslící bytostí.“ (Störig, 2007, s. 240) A právě z tohoto radikálního pochybování vznikla jeho slavná věta „*cogito ergo sum*“ – myslím, tedy jsem. Tento výrok můžeme považovat za nalezení výchozího bodu, který už je v dostatečné podobě.

Descartes dále tvrdí, že právě v této jistotě má kritérium a vzor pravdy. Zdůrazňuje, že pokud budeme poznávat něco stejně tak bezprostředně, jako onu větu, tak to musí být stejně tak jisté. Objevíme-li ještě něco, co by bylo stejně tak jisté, dostaneme tak základy k vybudování opravdové filosofii. Vzniká tedy otázka. Existuje něco, co by odpovídalo daným požadavkům? Podle Descarta ano. „... je to Bůh. Mám v sobě ideu Boha jako nekonečné, všemocné a vševědoucí bytosti.“ (Störig, 2007, s. 240)

Platí-li tvrzení „myslím, tedy jsem“, pak Descartes tvrdí, že je duchem, neboť myšlení je činností ducha. V čistém myšlení poznává navíc sílu, která se mu nedostává od poznávání za pomoci smyslů, neboť ty na něho působí nejasně a nezřetelně. „Vyvozuji tak základní metodologické pravidlo, že pravdivé je jen to, co poznávám jasně a zřetelně (*clare et distincte*).“ (Bondy, 1996, s. 102) A zpětnou vazbou se mu také potvrdilo, že takovému poznání je možné jedině v myšlení.

V myšlenkových úvahách se snaží Descartes postoupit dál a uvažuje nad tím, zda mu dosažená jistota toho, že je myslící duch a z něho odvozené metodologické pravidlo

o pravdivosti toho co poznávám jasně a zřetelně, nějak pomůže se orientovat ve vlastních představách a úvahách, které ho vedou k domněnkám o existence věcí mimo nás. Jelikož k nám tyto představy přicházejí prostřednictvím smyslů, naše dosažené poznání nám nijak nepomůže. Proto předměty vnějšího světa jsou nezaručené a nemusejí vůbec existovat, a i kdyby existovaly, nemusí to znamenat, že je naše dojmy správně reprezentovaly. Takže pokud má být dokázána existence něčeho mimo náš subjekt, musí to vyjít pouze jako výsledek myšlenkové činnosti. Těmito myšlenkami se Descartes pohybuje na straně racionalismu.

Jeho cílem je dokázat Boží existenci, protože tvrdí, že bez Boha by skončil čistý racionalismus v solipsismu – tj. subjektivně idealistická teorie, která popírá existenci vnějšího světa. Ten je výtvozem pouze našeho vědomí a představivosti, a proto uznává pouze existenci vlastního „Já“. (srov. Bondy, 1996, s. 102)

Ve vlastních úvahách se Descartes zabýval jednoduchými přirozenostmi různě. Jednou o nich tvrdil, že je jich mnoho a začal je rozdělovat do více tříd, jindy zase o nich mluvil, že je jich přísně vzato málo. Nakonec se v jeho „zralých“ dílech o jednoduchých přirozenostech ani nezmiňuje. Přesto z toho ale nemůžeme usuzovat, že by se daného pojmu vzdal. Můžeme se totiž domnívat, že je omezil na dvě přirozenosti, a to na natura corporea a natura intellectualis (tělesná přirozenost a intelektuální přirozenost). (srov. Röd, 2007, s. 83–84)

Abychom dospěli k pochopení tělesné přirozenosti, potřebujeme podle Descarta názorné ideje, které uchopíme za pomoci využití čistého intelektu na to, co máme již názorně dáno. Se základní závislosti ideje tělesné přirozenosti na obrazotvornost souvisí fakt, že na podstatě jeho předpokladů nemůže existovat matematika, která by byla čistě nenázorná. (srov. Röd, 2001, s. 84)

Dále Descartes tvrdí, že metafyzika je nezávislá na názornosti. Díky tomu se domníval, že: „... metafyzické poznání má nejen takový stupeň jistoty jako matematické poznání, ale dokonce vyšší“ (Röd, 2001, s. 85) Domnívá se, že je to proto, jelikož se uskutečňuje bez pomoci obrazotvornosti. U poznání se Descartes drží čistě ve stopách tradice, neboť nadřazuje čistě racionální poznání názornému poznání. Tato tradice sahá od Permanida k Platónovi až k Augustinovi. A proto požadoval, obdobně jako ostatní zástupci této tradice, aby metafyzika odpoutala intelekt od smyslů. Věděl, že tento požadavek bude těžko splnitelný, přesto si však za ním stál, neboť podle jeho názoru pronikání obrazotvornosti do oblasti metafyziky je rozhodujícím zdrojem omylů.

Dále pak nachází ideje dvou substancí stvořených, které nelze jako takové dokázat ani převádět na jiné ideje. První z nich je duch, neboli myšlení. To chápe jako zcela neprostorové a netělesné. Druhý je svět těles. Avšak svět těles neexistuje tak jako si ho představují naše smysly. Ty nám ukazují jako kvality věcí například barvu, chuť, tvrdost a teplotu, avšak právě to nevyhovuje Descartovu požadavku „jasnosti a zřetelnosti“. Smyslovou zkušenost, stejně jako většina myslitelů racionalistického proudu, podceňuje a bere jako příliš nejasnou. Jediné poznání, které pokládá za plnohodnotné je takové, jež myslící rozum může vyjádřit ve zcela rozumových, matematických pojmech. U světa těles plní vlastnost vyplnění prostoru. Rozprostraněnost v prostoru je tedy bytostným určením tělesného světa. (srov. Störig, 2007, s. 242)

K metafyzickému poznání kartesiánské teorie poznání náleží též předpoklad přirozeného (vrozeného) vědění. Jedná se o principy metodických vědění, nebo vědění o pravdách. Můžeme si všimnout, že pokud mluví o „prvních semenech“ poznání, které jsou podle něho vrozené, pak neměl na mysli pod pojmem vrozené aktuální poznatky, podobně jako ideje nazýval „vrozenými“ pouze tehdy, utvořil-li je intelekt nezávisle na zkušenosti. Jinak řečeno vrozené ideje jsou v duši pouze potencionálně a nikoli aktuálně. (srov. Röd, 2001, s. 85)

Descartes, předpokládal, ostatně jako všichni racionalističtí filosofové, že veškerá skutečnost je uspořádaným celkem. Dále, že existují obecné myšlenkové struktury, jež by odpovídaly struktuře bytostné. Proto by měla existovat možnost ji vždy platně poznat. Descartovu filosofii nemůžeme interpretovat v subjektivistickém smyslu. Pokud budeme očekávat jistou provázanost bytostných struktur se strukturami poznání, pak s nimi souvisí, platónská teze o primátu bytí obecně ve vztahu ke jsoucnu, neboli jde o převahu nekonečného bytí nad bytím konečným (a to vše v nejširším slova smyslu). To ale neznamená, že by obecné mělo být poznáváno dříve než zvláštní, právě naopak Descartes to spíše popíral. Dle jeho mínění poznáváme obecné pouze ve zvláštním, proto formulace univerzálních zásad může platit pouze jako druhotný výklad daných náhledů, ke kterým se dospělo za pomoci poznání dílčí skutečnosti. (srov. Röd, 2001, s. 85–86)

Přestože v jeho rámci mají podstatnou funkci, nezavádí dané předpoklady jako premisy systému. Díky tomu se je nesnaží nijak vysvětlit a ani z nich nedělat předmět své kritické reflexe. Mimo zamlčených předpokladů existují v karteziánské filosofii také explicitní předpoklady. „Nejsoucno nemůže mít žádné atributy, tj. “To co má atributy, je –

substanciálním – jsoucnem” nebo princip kauzality.” (Röd, 2001, s. 86) Povahu těchto jednoduchých pojmů (*notiones communes*), ve kterých věřil nejen Descartes ale i stoici, nelze snadno určit. Charakterizuje je jako formy spojení, díky nimž jsou spojovány jednoduché přirozenosti. Proto je taky považujeme za vrozené ideje, které jsme schopni přirozeným světlem rozumu uchopit. (srov. Röd, 2001, s. 86)

Avšak na rozdíl od jiných věčných pravd, jsou čistě formální. Například zásada: „z ničeho nic nevzniká“ nebo „tataž věc zároveň nemůže být a nebýt“. (Röd, 2001, s. 86) Ani podle Descartova mínění však nelze rozhodnout, zda se jedná o vrozené principy intelektu, nebo získané vzhledem do podstaty skutečnosti. Nejenže chápal jako Boží výtvar věčné pravdy, ale také Boží akt označil za absolutně svobodný. „Bůh mohl stvořit jiný řád pravd, ale pak by také jinak uspořádal lidský intelekt, protože evidentní soudy intelektu musí být díky Boží pravdivosti vždy objektivně platné.“ (Röd, 2001, s. 86)

Jeho předpoklady, vyžadují kritické zdůvodnění – pokud je chceme uplatnit s nárokem na objektivní platnost. Jestli-že se však nechtějí vystavit kladení otázek, tak se jejich platnost musí očekávat závisle na metafyzickém založení teorie poznání. To se ovšem Descartovi neustále vyčítalo. Klade se tedy otázka, zda se v kartesiánské filosofii předpokládá platnost jistých principů. Bez ohledu na tvrzení, s nimiž filosofie počítá o univerzálnosti pochybnosti je odpověď kladná. Nemohl pochybovat univerzálně v tom smyslu, že by mohly vyvstat pochybnosti týkajících se obyčejných pojmů. Jeho pokus o zdůvodnění platnosti objektivních soudů, který na základě rozlišených pojmů neprobíhá bez předpokladů, je založen na tom, že některé soudy mají objektivní platnost nezávisle na metafyzické teorii, která byla s jejich pomocí rozvinuta. (srov. Röd, 2001, s. 87)

Ve strukturách vědeckého vysvětlení zdůrazňuje, že argumenty nemají za pomoci faktů dokazovat obecné principy. Mají se naopak popisovat jako případy zákonů. Za vysvětlení principů považuje shodu mezi důsledky odvozenými z vysvětlujících principů a pozorovanými skutečnostmi. O hypotetickém charakteru mluví Descartes v souvislosti s teoriemi jednotlivých věd. Říká, že jsou uznávány na základě vysvětlování a předpovídání. Dále se domníval, ve smyslu racionalistické koncepce vědy, že hypotetický charakter specializovaných věd, můžeme zvládnout pouze tak, že se pokusíme odvodit jejich předpoklady z metafyzických vět, které již chápal jako hypotézy, ale bral je za evidentní vědy. Přiklání se proto k názoru, že je možná apriorní přírodověda, a zkušenost má pouze podřízenou roli. Přírodní zákony popisují pouze souvislosti intuitivně poznatelných

„přirozeností“ na kterých lze pozorované skutečnosti provádět a tak je i vysvětlovat. Nejjednodušším z těchto přirozeností v daném oboru rozumíme „rozlehlost“ a „pohyb“. Z toho plyne, že přírodověda může být vyjádřena prostředky analytické geometrie a kinematiky. V kontextu s „přírodní silou“ má na mysli „základní vztahy mezi pohyby, které přicházejí v úvahu jako příčiny fyzikálních procesů“. (Röd, 2001, s. 90) Avšak ve vědě, která se všechno snaží redukovat na přírodní síly, již není místo na teleologické výklady. (srov. Röd, 2001, s. 89–90)

Jeho základní myšlenka může být shrnuta následovně: „jak řád podstaty věcí, tak řád myšlenek rozumu závisí na jednom společném principu (Bohu), a proto si oba řády navzájem odpovídají, a soudy, které obsahují jen rozlišené ideje, a tedy nezávidí na mimorozumových představách, mohou odpovídat skutečnosti.“ (Röd, 2001, s. 91)

Podobně jako Kantova metafyzika, tak i Descartova kartesiánská metafyzika je z části teorií vědecké zkušenosti, ale z části také speciální metafyzikou. Přesto je ale patrné, že i když ne zcela důsledným obratem přidává k pojetí metafyziky – jako teorie zkušenosti, zlom v dějinách filosofie, přestože to, co inicioval, se plně rozvinulo až o století později. (srov. Röd, 2001, s. 91)

2.1.3.6 Metodická pochybnost

Aby mohla existovat věda, v Descartově předpokládaném slova smyslu, tak se za vědění, nemůže považovat nic, co by nebylo absolutně jisté a imunní proti pochybnosti. Věty, jejichž základ je tvořen za pomoci hypotéz, musíme při tvorbě vědeckých systémů odložit, i když jejich předpoklad správnosti je nadměrně vysoký.

Nejprve se při hledání spolehlivých základů vědění musel Descartes zaměřit na skeptické výhrady proti spolehlivosti vnímání a souzení, které byly již předloženy v antice a znovu přijaty v 16. a 17. století. To činí především proto, jelikož pochopil, že chce-li mít vědu ve smyslu racionalistické koncepce, tak veškeré výhrady musí být odstraněny. (srov. Röd, 2001, s. 91)

Jednou z funkcí metodické pochybnosti je překonání skepse radikalizací, která vede k jejímu zvratu. Dále slouží k odstranění předsudků. Především pak těch, které jsou podmíněny tradicí a Baconovým idolům, hlavně idoly tržiště a idoly divadla (viz. kapitola Francis Bacon) – eliminování funkce pochybnosti. Potom se snaží přijmout opačné pozice (korektivní funkce), které umožňují korigovat postoje, jež tyto předsudky způsobily.

Především je podstatná, ze systematického hlediska, jen pochybnost o objektivní platnosti soudů, které se týkají skutečností nezávislých na myšlení. „V tomto smyslu je pochybnost předpokladem k založení metafyziky, a tedy filosofického systému, protože připravuje formulaci prvního principu jakožto absolutně nezpochybnitelné a skepsi nepodléhající věty.“ (Röd, 2001, s. 92) Danou funkci pochybnosti můžeme nazvat konstruktivní. (srov. Röd, 2001, s. 92)

Metodická pochybnost se nejenom ve vědě, ale i v běžném životě týká, s ohledem na konstruktivní funkci, instinktivně přijímaného předpokladu, že idejím náleží určité na nich nezávislé objekty. Neboli ideje tyto objekty jistým způsobem reprezentují a tím je jsme schopni správně posuzovat. Descartes se snažil prosazovat univerzalitu, a díky takto stanovené metodické pochybnosti ji takto lze vztahovat. „Pochybnost je tedy universální v tom smyslu, že bez výjimky zpochybňuje vztah reprezentace mezi idejemi a objekty. Pochybnost není zcela universální, protože se netýká všech předpokladů našeho poznání.“ (Röd, 2001, s. 93) Díky tomu se nedostává do rozporu s požadavkem všeobecné pochybnosti, když nepochyboval o jistých domněnkách prvního principu „(jako o větě: “Aby mohl člověk myslet, musí být“).“ (Röd, 2001, s. 93) Tyto věty nepodléhají pochybnosti, neboť nejsou definovány s nárokem na objektivní platnost. Nejedná se tedy o soudy o nějaké skutečnosti jako například u matematických vět, které se podle něho týkají skutečností a díky tomu, mohou být zpochybněny. (srov. Röd, 2001, s. 93)

Metodická pochybnost ze systematického hlediska se týká především vztahu reprezentace (pravděpodobně mezi věcmi a idejemi). To je zřejmé z několika podmínek v jeho druhé meditaci, kde Descartes například tvrdí: „Teď však už vím, že jsem a že je přitom možné, aby všechny ty představy a všeobecně cokoliv, co se vztahuje k přirozenosti těla, nebylo nic než sny“. (Descartes, 2003, s. 30) Přesto ale zdůrazňuje, že o existenci těchto obrazů nelze pochybovat. Neboť to, že myslím (něco zpochybňuji, tvrdím, atd.) je stejně tak zřejmé jako to, že jsem. „I kdyby tedy mohla být zpochybněna existence věcí, k nimž vztahuji své zrakové, sluchové aj. představy, o výskytu těchto představ pochybovat nemohu.“ (Röd, 2001, s. 94)

Descartes vychází z toho, že ideje jsou buď názorové představy, nebo nenázorové pojmy. Zpochybnit lze výskyt objektů pouze „za“ idejemi a korespondenci idejí a struktury objektů pak rozlišuje na čtyři fáze pochybnosti.

- 1) Můžeme pochybovat o tom, že názorné představy mohou své objekty, odpovídajícím způsobem, reprezentovat. Přítomnost klamů spojených s vjemy povoluje pochybnost, neboť klam se dá rozpoznat pouze až zpětně. Tedy o každém aktuálním vjemu musíme zásadně přiznat, že se může jednat o klam.
- 2) Dá se pochybovat také o tom, že jistý objekt může odpovídat názorným představám. Tato pochybnosti je možná, díky existenci halucinacím. Ty stejně jako iluze nemůžeme v okamžiku jejich výskytu jakkoli rozpoznat. Descartes se snaží poukázat na to, že všechny naše prožitky, by vlastně ve skutečnosti mohli mít snovou povahu prožitků. Poukazuje na to, že předměty, které označujeme za „skutečné“ mohou být jen obsahy představ, kterým neodpovídá na myšlení nezávislé objekty. Přesto nechtěl v žádném případě tvrdit, že nepřiměřeně sníme. (srov. Röd, 2001, s. 94)
- 3) Dále můžeme pochybovat o tom, že pojmy mohou náležitě prezentovat své objekty. Aby mohl poukázat na danou pochybnost, použije hypotézy, že jsme Bohem klamatelem klamáni pokaždé, při souzení na základě rozlišných pojmů věříme, že si můžeme být jisti, jsme nuceni soudit. Své hypotézy se snaží dokázat na příkladech vět, které by se podle jeho hypotézy daly zpochybnit. Jako například věta: „Čtyřúhelník má čtyři strany.“ (Röd, 2001, s. 95) Danou větu lze za pomoci významových postulátů, které uplatňují užívání termínu, jež se v ní vyskytují, označit za pravdivou. Proto ten, pro koho jsou dané postuláty běžné, už o dané větě nepochybuje. To samé platí i pro analyticky pravdivé věty. Descartes musel vycházet z jiných předpokladů než my, jestliže se domníval, že pochybování o takových to větách je možné. Domníval se, že všem jasným a rozlišným pojmům mohou odpovídat „pravé a neměnné přirozenosti. Jako například u pojmu čtyřúhelník. „Pochybnost na základě hypotézy genius malignus spočívá na předpokladu, že náš duch by mohl být zařízen tak, že by se řád idejí, i přes vysokou subjektivní evidenci idejí, rozcházel s řádem „přirozenosti“.“ (srov. Röd, 2001, s. 95)
- 4) V poslední řadě můžeme pochybovat o tom, že pojmům odpovídá nějaký objektivní řád. I zde se možnost pochybnosti opírá o hypotézu všemocného a zlého démona. Který na nás může působit, tak že bychom s nárokem na objektivní platnost soudili na základě vzhledu do vztahů mezi jasnými a rozlišenými pojmy aniž by existovaly poznatelné objekty, o kterých bychom věděly, že mohou platit. (srov. Röd, 2001, s. 95)

Jak u pojmů, tak i u vjemových představ se pochybnosti můžou týkat buď předpokladu, existence idejí, které jsou reprezentovány, nebo předpoklad, že ideje reprezentují objekty. „Kdyby neexistovaly žádné inteligibilní objekty, které by mohly být reprezentovány rozlišenými idejemi, pak by bylo vše, co na základě takových idejí myslíme, zejména matematika, pouhým snem, ovšem nikoli snem obrazotvornosti, nýbrž snem rozumu.“ (Röd, 2001, s. 95)

2.1.3.7 Důkazy Boží existence

Descartes se také pokoušel dokázat Boží existenci a posteriori - vycházel tenkrát z výpovědi o skutečnosti a opíral se o kauzální princip. A snažil se také provést důkaz a priori za pomoci analýzy pojmu Bůh. Avšak s oběma formulacemi přišel záhy po sobě. Vystaly domněnky, s jakou rychlostí byl schopný odstranit skepsi metodické pochybnosti, tak aby se mohl ujistit o Boží existenci. Přesto ale nemohl postupovat jinak, neboť chtěl postoupit dál od sebejistoty k poznání světa. Jelikož nárok na objektivní platnost u soudů, může být pouze tehdy, dokáže-li se, spekulativní hypotéza genius malignus, odstranit důkazem existence pravého Boha. (srov. Röd, 2001, s. 101)

Hlavní forma důkazů Boží existence prvního typu: „je skutečností, že mezi našimi idejemi se nachází idea Boha, tj. nekonečně dokonalé bytosti, resp. že jsme přinejmenším schopni si takovou ideu utvořit.“ (Röd, 2001, s. 101) S přijetím faktu, že princip kauzality je nezpochybnitelný musíme také přijmout, že tato idea má příčinu, u níž její formální realita je stejně velká, jako objektivní realita. Tato idea navíc nemůže pocházet z vnějšího světa, neboť toto vnímání nám ukazuje pouze přírodní věci. Proto si Descartes nemůže onu ideu vytvořit sám. „... jak by bylo možné, abych já jako konečná a nedokonalá bytost mohl sám ze sebe vypracovat ideu nekonečné a dokonalé bytosti?“ (Störig, 2007, s. 241) „... onu nekonečnou dokonalost, která je jako myšlenkové učení (objective, resp. repraesentative) obsažena v ideji Boha, musí mít příčinu této ideje ve skutečnosti, tzn. pouze Bůh může být příčinou ideje Boha, stejně jako konečná bytost, která dokáže myslet ideu nekonečna, může existovat jen díky tomu, že byla Bohem stvořena, případně je jím udržována.“ (Röd, 2001, s. 102)

Zjednodušení můžeme vidět u druhé varianty kauzálního důkazu Boží existence: díky předpokladu, že udržování konečných bytostí je kontinuálním, novým Božím tvořením a dále díky tomu, že je dokázána existence alespoň jedné konečné bytosti – totiž já sám – můžeme

tvrdit, že Bůh existuje jakožto původce a udržovatel konečného jsoucná. (srov. Röd, 2001, s. 102)

Tato úvaha měla nespočet kritiků. Někteří namítají, že Descartes nebyl oprávněn k tomu předpokládat platnost objektivního principu kauzality ještě předtím, než byla překována přehnaná pochybnost proti universálním větám. Dále namítají, že obsahy představ se dali pojmout jako věci, na které by se dal aplikovat princip kauzality. A v neposlední řadě, se jako kritika nabízí záměna ideje nekonečna dokonalé bytosti s nekonečně dokonalou ideou. Obzvláště, když termín „nekonečný“ dále užívá ve smyslu aktuálního nekonečna. (srov. Röd, 2001, s. 102)

Nezávisle na zmíněných předpokladech však sepisuje základní myšlenku Boží existence, která je částí jeho díla *Meditace o první filosofii*. Zde prohlašuje, že vlastní nedokonalost a závislost získáváme poznáním při soustředěném přemýšlení o Já, a dále poznáme nekonečnou dokonalost bytosti, na kterém Já je závislé. (srov. Descartes, 2003, s. 48–49)

Zde se již neklade důraz na to, že ideu Boha může podřídít principu kauzality, i přesto, že kauzální povaha tohoto argumentu je stále v platnosti, když Descartes zdůrazňuje: „Celá síla argumentu je v tom, že poznávám, že bych nemohl existovat s takovou přirozeností, jakou mám, totiž s idejí Boha v sobě, kdyby Bůh také opravdu neexistoval – ten Bůh, jehož idea je ve mně, to jest ten, jež má všechny dokonalosti, jež neuchopuji, ale mohu se jich nějak dotýkat myšlením, a jež nepodléhá vůbec žádným nedostatkům.“ (Descartes, 2003, s. 50)

I zde však můžeme vidět nekauzální argument, kdy Descartes tvrdí, že idea konečných věcí má přednost před ideou nekonečných věcí. Díky tomu mohou být pojmy konečných jsoucnů utvářeny pouze tím, že je určitým způsobem omezena idea nekonečného bytí. Obdobně o tom mluví Spinoza a o něco později také Hegel. (srov. Röd, 2001, s. 103)

„Zejména o pojmu mne samotného jakožto rozumové bytosti platí, že jej lze vytvořit pouze omezením ideje nekonečné natura intellectualis. Poznávám-li se jako konečná a nedokonalá bytost, i kdyby to bylo jen neadekvátním způsobem, je to možné pouze za předpokladu, že přinejmenším implicitně disponuji ideou nekonečnosti a dokonalosti.“ (Röd, 2001, s. 103) V tomto smyslu můžeme rozumět, jak Descartes označuje ideu Boha za vrozenou a zásadně ji odlišuje od všech pojmů, které jsou vytvořeny na základě pozorování, nebo myšlení. Idea se nazývá vrozená právě tehdy, pokud „Já“ nezávisle na ní nemůže být

nijak pochopena, nebo nezávisle na ní nemůže existovat, protože se v jádru neliší od „Já“. Přirovnává to k příkladu, kdy autor podepíše své dílo, aby ho označil za své, ale tím se i onen podpis stává součástí díla. (srov. Röd, 2001, s. 103)

V páté meditaci připojuje k aposteriornímu důkazu apriorní důkaz Boží existence. Bůh je zde definován, jako nekonečná, dokonalá bytost a ona existence, je chápána jako jedna z těchto dokonalostí. Přitom dokonalost, zde není chápána jako morální kvalita, ale totéž co „neredukovatelné pozitivní učení“. (srov. Descartes, 2003, s. 61–65) Za pomoci všech takovýchto učení definuje Descartes Boha. Takže existence, která je pojatá jako jedno z těchto učení můžeme o Bohu vypovídat v analytickém soudu. (srov. Röd, 2001, s. 103–104)

Tak mohou vzniknout dva problémy. První nám říká, že základní definice Boha nemusí být bezrozporová, a ten druhý se pojí s otázkou, zda může být existence dávana jako dokonalost v předpokládaném slova smyslu. Jeho důkaz se zakládá na Platónském předpokladu, „... že v jasných a rozlišených pojmech - a od pojmu Boha se požaduje, aby byl takovým pojmem – je uchopena „pravá a neměnná přirozenost“.“ (Röd, 2001, s. 104) Podle Descarta patří k Boží přirozenosti spojení absolutní dokonalost a existence, stejně tak, jako přirozeností trojúhelníku je součet jeho vnitřních úhlů 180° . (srov. Röd, 2001, s. 104)

Po zavedení pojmu Boha do myšlenkových úvah se Descartes vypořádává nečekaným způsobem s předchozími formulovanými pochybnostmi o realitě smyslového světa. „K vlastnostem dokonalé bytosti musí nutně náležet i pravdivost. Kdyby Bůh nebyl pravdivý, nebyl by dokonalý. Je tedy nesmyslné, aby mne chtěl pravdymilovný Bůh klamat a předstírat před mým zrakem tento svět pouze jako klamný přelud.“ (Störig, 2007, s. 241)

Tímto tvrzením však nastává otázka, že je-li bůh tím, kdo nám ve své pravdivosti zaručuje u lidí pravdivostní poznání, proč tedy přes to všechno lidé někdy bloudí a upadají v omyl? Tímto pro něho vyvstává problém teodicey, neboli ospravedlnění dobrotivého Boha vzhledem ke zlu. Tímto problémem se již zabývali jeho předchůdci v oblasti etiky, avšak Descartes se na tuto problematiku dívá z jiné oblasti a to prostřednictvím teorie poznání. Z pohledu etiky se myslitelé snažili na danou otázku odpovědět, že pokud Bůh chtěl vytvořit dokonalý svět, musel dát člověku jistou svobodu, avšak tuto svobodu může člověk užívat bohužel také nesprávně, a proto se z ní může stát pramen zla.

2.1.3.8 Vliv a vývoj karteziálního, kritické poznámky

Descartes je považován za otce moderní filosofie a od jeho učení se odvíjí Spinozovy i Leibnizovy systémy. Jeho myšlenky pak byly dále rozpracovány okazionalisty a francouzskými jansenisty, kteří se zaměřili na propojení Descartových myšlenek s náboženskými idejemi. (srov. Störig, 2007, s. 242)

Descartes kromě Boha uznává pouze dvě substance, které jsou od sebe zcela odlišné. Jedná se o čisté myšlení (neprostorové a netělesné) a čistou rozlehlost bez jakéhokoliv myšlení, které však musí být v člověku jistým způsobem spojeny. „Když se rozhodnu pohnout rukou a ta se pohne, jak může proces odehrávající se v mém duchu být příčinou pohybu v tělesném světě (navíc když suma pohybu v tělesném světlá být podle Descarta konstantní)? Když letící pták vyvolá tím, že ho vnímám, v mém myšlení představu letícího ptáka – jak se může tělesný proces stát příčinou procesu myšlení?“ (Störig, 2007, s. 242–243) Jedná se tedy o psychofyzický problém – otázka vztahu tělesné a psychické stránky v člověku. Avšak podle Descarta příčinné spojení není možné. Proto zde nastupují okazionalisté, kteří zastávají názor, že se oba procesy setkávají, i když spolu nemusí souviset příčinně. To ovšem působí jako zázrak – boží zázrak. Bůh je ten, co ve mně vyvolává představu přelétávajícího ptáka, Bůh při příležitosti mého volního aktu pohybuje mou rukou atd. Tato koncepce se může zdát do jisté míry „vymělkovaná“, avšak zcela v souladu s důsledky základní Descartovy koncepce. Nejvýznamnějšími představiteli okazionalismu jsou Arnauld Geulincx a Nicolas Malebranche. Ačkoliv se jejich stanoviska v jednotlivých částech zcela odlišují, jejich základní myšlenka, která je výše naznačena, je pro ně společná. (srov. Störig, 2007, s. 243)

Ve Francii vzniká duchovně náboženské hnutí jansenismus, které je pojmenované po svém zakladateli Corneliusi Jansenovi (1585–1638). Byl to profesor v Lovani a později také biskup v Ypres. Představitelé tohoto hnutí se snažili oživit Augustinovy myšlenky na katolické půdě. Jejich snahou bylo prohloubení a očištění náboženského života, přičemž v této snaze vedli ostré boje s tehdy vlivnými jezuity. Jednou z nejvýznamnějších osobností byl myslitel Blaise Pascal (1623–1662). Stejně jako Descartes byl i Pascal geniální matematik – zakladatel počtu pravděpodobnosti. Dále obhajoval karteziánský matematický ideál „jasnosti a zřetelnosti“ poznání. Můžeme ho považovat za člověka hluboce věřícího, poznamenaný silným pocitem hříšnosti a nicotnosti člověka. Mimo logiku, pak hájí věc lidského srdce, které má podle něho svou vlastní logiku. (srov. Störig, 2007, s. 244)

U kritiky Descartova myšlení se můžeme setkat s názory, že nepochyboval se vši vážností. Jak píše jeden kritik „před sebou samým a před svými čtenáři předvádí divadlo pochybování, v němž jsou hlavními postavami já a Bůh.“ (Störig, 2007, s. 244) Z těchto myšlenek můžeme usoudit, že o realitě a poznatelnosti vnějšího světa důkladně nepochybuje.

Descartovo radikální oddělení ducha mělo velký vliv na další vývoj evropského myšlení. Na jedné straně stálo myšlení a na straně druhé svět těles (včetně lidského těla). To bylo východiskem pro vznik materialismu, který uznává pouze realitu světa těles a stejně tak i pro jednostranný idealismus.

Podle Descarta je tělo člověka pouhým mechanismem, který můžeme přirovnat ke stroji. Dokonce tak mluví i o všech živých bytostech, které jsou podle jeho názoru pouhými mechanismy, avšak v člověku je navíc spojení s myslí. K tomuto důsledku dospívá převážně proto, že spojuje duši s myšlením a intelektem, ale už zapomíná na Aristotela a jeho dělení duševního života. (srov. Störig, 2007, s. 244–245)

2.1.4 Pokus o zhodnocení Descartovy tvorby

Galileo Galilei byl italský fyzik a astronom, který významně ovlivnil Descarta. Ten sepsal všechna svá díla v Holandsku. Avšak jeho úvahy nad filosofií mají zárodky již v jeho raném období. Galileovy spisy značně pobouřily katolické církevní kruhy, které byli naprosto přesvědčeni o své pravdě ohledně geocentrického modelu sluneční soustavy. Ona myšlenka, že by Země obíhala kolem Slunce, byla pro ně nepřijatelná. Galileo byl tedy uvězněn a ve druhém procesu, byl vystaven mučení a velkému psychickému nátlaku. V té době mu již bylo 69 let a trpěl vážnou nemocí. Nakonec, pod hrozbou smrti své myšlenky odvolal, ale i přesto byl odsouzen k doživotnímu vězení. (srov. Dolina, 2016, s. 31)

První z jeho děl se mělo jmenovat Svět (*Traité du monde*). Už bylo téměř dokončeno, když se Descartes dozvěděl o odsouzení Galileiho roku 1633. Vzhledem k obavám o podobný konflikt s tehdejší katolickou církví, své dílo zničil. Přesto některé jeho části se objevují v jeho pozdějších pracích. I po napsání druhého díla měl stejné obavy z následků, a proto své dílo, *Rozprava o metodě jak vést správně rozum a jak hledat pravdu ve vědách*, vydává roku 1637 anonymně. Své hlavní dílo vydává o čtyři roky později pod názvem *Meditace o první filosofii*. A ta práce o metafyzice, v němž se zaměřuje na důkaz Boží existence a nesmrtelnosti duše. Svůj spis věnoval teologické fakultě pařížské univerzity, ale ne proto, aby se chránil před církví, nýbrž se domníval, že svými myšlenkami o náboženství napomůže

ostatním. Přesto se tomu však neubráníl a jeho knihy patřily mezi zakázané nejenom protestantskou církví, ale také i státem.

Roku 1644 pak vydává dílo Principy filosofie (*Principia philosophiae*), které zahrnují systematický výklad jeho myšlenek. Když byl Descartes v holandském exilu, seznámil se s falckou hraběnkou Alžbětou, pro kterou pak napsal spisy *Dopisy o lidském štěstí a Vášeň duše*. Alžběta Falcká byla mimořádně vzdělaná žena, která studovala na univerzitě v Leidenu. S Descartem si léta dopisovala a panovaly také domněnky, že mezi nimi existoval jistý platonický vztah. (srov. Störig, 2007, s. 239)

2.1.4.1 Pravidla pro vedení rozumu

Pravidla byly sepsaná roku 1628 a autor se v nich snaží rozvinout myšlenky pro vytvoření základu pro univerzální vědy. Je zde zahrnuto 26 pravidel a pravděpodobně toto dílo obsahuje i náčrty z dřívějších let. Kromě metodologických pravidel a příkladů, jejíž uplatnění se najde v oblasti matematiky a věd, obsahuje tato práce také nástin jeho teorie poznání a několik metafyzických odkazů, u nichž však, ale nelze vidět žádný systematický vztah. Krátce poté, co se Descartes přestěhoval do Holandska, vznikl metafyzický náčrt, o němž mluví ve své korespondenci, se nedochoval. (srov. Röd, 2001, s. 66)

Pravidlo I.

„Cílem bádání má být vedení rozumu k vynášení pevných a pravdivých soudů o všem, co se mu naskytne.“ (Descartes, 2000, s. 9)

V prvním pravidle se Descartes zabývá bádáním. Cílem tohoto bádání by pak měla být náprava lidského ducha a vynášení pevných soudů. Tvrdí, že při vynášení soudů se člověk až příliš ukvapuje a to je hlavním problémem lidského poznání. „Kdykoli lidé zjistí nějakou podobnost mezi dvěma věcmi, mají ve zvyku obě věci, a to i v tom, v čem se liší, posuzovat podle toho, co odhalili jako pravdivé u jedné z nich.“ (Descartes, 2000, s. 9) Klade na důraz, že žádný člověk nedokáže být dobrý ve všech dovednostech. Proto zdůrazňuje, že dobrým řemeslníkem nebo umělcem může být pouze ten, kdo se své činnosti věnuje důkladně, nikoliv ten, který svou práci dělá pouze na půl. Avšak posuzovat vědy podle onoho měřítka by bylo zcela mylné. „Neboť veškeré vědy nejsou nic jiného než lidská moudrost, která je stále jedna a tatáž, ... není tudíž třeba poutat rozum do nějakých mezí, vždyť poznání jedné pravdy, tak jako zvládnutí jedné dovednosti, nás neodvádí od vynalézání další, spíše tomu napomáhá.“ (Descartes, 2000, s. 9) Tuto překážku zmiňuje záměrně hned na začátku. Uvědomíme-li si

tento problém hned na začátku, pak se mu můžeme také vyvarovat. A jako základní podmínku správného bytí člověka považuje pěstování moudrosti. (srov. Descartes, 2000, s. 9–11)

Pravidlo VIII.

„Vyskytne-li se v řadě zkoumaných věcí něco, co náš intelekt není s to dostatečně dobře nahlédnout, je třeba se u toho zastavit, nepokračovat ve zkoumání následujících věcí a vyhnout se tak zbytečné práci.“ (Descartes, 2000, s. 63)

Předcházející tři pravidla se zaměřovala na uspořádání. Toto osmé pravidlo nyní ukazuje, kdy je naprosto nezbytné a kdy je naopak pouze užitečné ono uspořádání. Důležité tedy je, abychom prozkoumali celý stupeň, než se rozhodneme postoupit k dalšímu. Dále je podstatné, avšak ne nutné, abychom všechny věci v daném stupni zkoumali po pořádku.

Descartes uvádí příklad, který považuje ze všech za nejznamenitější. „Jestli-že si někdo vezme za úkol prozkoumat všechny pravdy, na jejichž poznání stačí lidský rozum (což, jak si myslím, musí udělat jednou za život všichni, kdo vážně usilují o dosažení zdravé mysli), ten pomocí uvedených pravidel přijde určitě na to, že nic nemůže být poznáno dříve než intelekt, protože na něm závisí poznání všeho ostatního, a nikoli naopak.“ (Descartes, 2000, s. 67) Přijde mu až pošetilé, jestliže se někdo snaží zkoumat třeba pohyb nebeských těles, i když si předtím nijak nezjistil (nebo se nad tím ani nezamyslel), zda je lidský rozum vůbec na takovéto bádání připraven.

I u sebe samotného si můžeme povšimnout, že pouze intelekt je schopen vědění. Přesto ho tři jiná vědění mohou podporovat, nebo naopak překážet. Jedná se o představivost, smyslové vnímání a paměť. U samotných věcí ho zajímá, jak se jich dotýká intelekt: „... v tomto smyslu je rozdělíme na ty, jejichž podstata je nejjednodušší, a na složité či složené.“ (Descartes, 2000, s. 73)

„V celém tomto pojednání budeme s úsilím sledovat všechny cesty, které se lidem otvírají k poznání pravdy, a ukazovat jejich snadnost, a to takovým způsobem, že kdokoli se této celé metodě dokonale přiučí, i kdyby měl rozum jakkoli průměrný, přece uvidí, že mu není vůbec nic nepřipustné a že ve srovnání s ostatními lidmi není více toho, co by nevěděl vinou slabosti rozumu či nedostatku vědomosti.“ (Descartes, 2000, s. 73)

Pravidlo XI.

„Poté, co jsme našli několik jednoduchých výroků a zjistili, zda je z nich možno dojít k nějakým dalším závěrům, bude užitečné je projít plynulým a nikde nepřerušným pohybem myšlení, promyslet jejich vzájemné vztahy a pokud je to možné pojmout jich zřetelně více společně; naše myšlení tím nabude mnohem větší jistoty a schopnost našeho rozumu se velmi rozšíří.“ (Descartes, 2000, s. 89)

Jedenácté pravidlo zaměřil Descartes na intuici a dedukci. Avšak není to první zmínka o nich, již ve třetím a sedmém pravidle o nich pojednává. V jednom dává intuici do protikladu k dedukci, a v jiném zase jako protiklad výčtu. Výčet již definoval jako výsledek shrnutí z mnohých a disjunktivních věcí. A právě tam také zmínil, že jednoduchá dedukce jedné věci z druhé se uskutečňuje za pomoci intuice. (srov. Descartes, 2000, s. 89)

Na rozdíl od dedukce, myšlenková intuice potřebuje jasné pochopení prvního výroku. Ale co je také důležité, aby toto pochopení proběhlo v celku a to v jednom okamžiku a nikoliv postupně, tak jak se tomu děje u dedukce. Dedukce se tedy neuskutečňuje v jednom okamžiku. Díky tomu je schopna zahrnout pohyb našeho rozumu – odvozování jednoho z druhého. Avšak, budeme-li předpokládat, že nám u dedukce nejde o pohyb, ale o konečný cíl, ke kterému jsme schopni dospět díky rozumovému pohybu. Proto ji můžeme vidět intuicí, jestliže je jednoduchá a průhledná. Druhá dedukce, je složitější a nejasnější. Označil ji výčtem neboli intuicí. Avšak ji nelze pojmout najednou, neboť je závislá na paměti. Může se nám proto zdát, že tyto operace splývají v jedu, a to díky tomu, že se podporují. (srov. Descartes, 2000, s. 89–93)

2.1.4.2 Rozprava o metodě

Své učení o metodě rozšiřuje na racionalistických předpokladech a jeho myšlenky jsou dále rozvinuty právě v tomto díle, které bylo vydané roku 1637. Jeho metoda je založena na čtyřech požadavcích: 1) brát jako pravdivé jedině takové teze, které se jeví rozumu jasně a zřetelně a nevyvolávají žádné pochybnosti o své pravdivosti; 2) rozdělit jakýkoliv složitý problém na jednotlivé dílčí úkoly, ze kterých se skládá; 3) metodicky postupovat od známého a dokázaného k neznámému a nedokázanému; 4) nezapomenout na nic v logických člancích zkoumání. (srov. Jovčuka, 1976, s. 166) Dílo Rozprava o metodě je soubor šesti kapitol, které se zamýšlejí nad různými tématy.

V první kapitole nazvané **Úvahy, týkající se věd** se autor zabývá tím nejjzákladnějším, co je zapotřebí ke správnému uvažování, a také zdravým rozumem a jeho správným užíváním. Rozum neboli zdravý smysl je věc, kterou disponuje od přirozenosti každý člověk, a jen málokdo by ho chtěl více než ho má. Rozum, je tedy „... schopnost správně uvažovat a rozeznávat pravdivé od klamného ...“ (Descartes, 1992, s. 7) Descartes ale zdůrazňuje, že i když se lidé rozcházejí v různých názorech, přestože mají stejný rozum, neznámá to, že by jedni byli rozumnější než druzí, ale že každý člověk vede svůj rozum vlastní cestou. Jednotliví lidé neuvažují o stejných věcech, a proto nás pak nemůže překvapit, že dochází k rozdílným závěrům.

Důležitým aspektem dále podle Descarta je, abychom věděli, jak máme svůj rozum používat, abychom došli k co nejlepším výsledkům. Vytvořil proto metodu, za jejíž pomocí jsme schopni rozvinout své znalosti do vyšší úrovně podle toho, jak nám to životní okolnosti dovolí. Jeho metoda je založena v podstatě na stejném principu, jako dřívější humanitní vědy, a to na jasné a bezpečné znalosti. Avšak dále tvrdí, že jeho metoda nás vede k výsledkům, nad nimiž se už nebude zapotřebí dále pozastavovat, než budou prohlášeny za pravdivé. Použije-li se tato metoda bez předsudků a má-li pevné základy, jako například matematika, můžeme jí nalézt v základech samotné přírody nebo v nitru hledajícího.

Druhá kapitola se nazývá **Základní pravidla metody**. V této části Descartes přemýšlí o metodě, díky níž by mohly vzniknout ty nejlepší věci. Ať už duchovní, nebo materiální povahy. Díla, která vznikla rukama pouze jednoho tvůrce, považuje Descartes za dokonalejší než ty, na jejichž tvorbě se podílelo více autorů. U podobných prací totiž nenajdeme takovou provázanost a promyšlenost a u děl od jednoho tvůrce, kde do sebe vše krásně zapadá. Podobně je to také se zákony. Ty, které se utvářely postupně, nejsou zdaleka tak dokonalé, jako zákony, jež vytvořil jediný rozumný zákonodárce. Jako příklad uvádí Spartu, která nebyla dokonalá díky svým zákonům, nýbrž však díky tomu, že její zákony pocházely od jednoho člověka. Díky tomu, se nejbližší k pravdě dostávají právě ty myšlenky, které pocházejí od jednoho člověka. Problém nastává tehdy, když si uvědomíme, že jsme od malička ovlivňováni svou výchovou a názory druhých, které na nás jistým způsobem působí a právě proto, nemůžeme naše úsudky považovat za pevné a čisté. (srov. Descartes, 1992, s. 13–14)

Považuje tedy za správné, abychom znova přehodnotili své dosavadní vědomosti, které jsme získali na základě názorů druhých, a získané úsudky podrobně kriticky

prozkoumali. Pouze tehdy je totiž člověk schopný přijmout nové poznatky a staré odvrhnout na základě nově získaných informací, které již mají svůj pevně získaný základ. „Že však, co se týče všech nauk, jež jsem až potud přijal, nemohl jsem učinit nic lepšího, než rázem je odvrhnout a pak znovu přijmout buď jiné, lepší, anebo tytéž, když jsem je byl přezkoumal, užívaje měřítko zralého rozumu.“ (Descartes, 1992, s. 14)

Descartes si však uvědomuje, že lidé jsou různí a díky tomu, jsou ochotni přijmout i nějaké nedostatky, než aby znovu provedli nějakou zásadní změnu. Rozlišuje dva typy lidí. Prvním typem lidí jsou takoví, kteří mají o sobě větší mínění, než by měli mít a nechtějí si připustit opak. Takovým to lidem pak hrozí, že by mohli „... uhnout z obvyklé cesty, nikdy by se nemohli držet stezky, vedoucí přímo, a zůstali by v bludech po všechn svůj život ...“ (Descartes, 1992, s. 15) Za druhý typ jsou považováni lidé, kteří jsou až příliš skromní a mají dost rozumu uznat, že nejsou schopni příliš rozeznat pravdivé od nepravdivého. Musí se proto spokojit s následování jiných lidí, než aby se sami snažili hledat jinou, lepší cestu.

Ostatní názory, které se pak liší od těch našich, nemusí být nutně brány za horší. Naopak někdy právě mohou naznačovat větší využití rozumu.

Nejprve se Descartes snaží vycházet z geometrie analýzy a algebry, avšak naráží nejen na mnoho pravdivých pravidel, kterými se nechává inspirovat, ale nalézá také řadu pravidel nepravdivých. Zjišťuje, že není zcela jednoduché tato pravidla od sebe oddělit a proto se rozhodne začít hledat úplně jiná pravidla, které by nebyla až tak složitá (především už proto, že ty předchozí vyžadovaly jisté znalosti z oboru). (srov. Descartes, 1992, s. 18)

Proto tvrdí, že existuje pouze jedna pravda o každé věci. Kdokoliv si onu pravdu nalezne, dozví se o ní tolik, kolik potřebuje vědět. „...například dítě, znalé aritmetiky, učinivše součet podle pravidel, může být jisto, že nalezlo v onom součtu, o který mu šlo, vše, co lidský duch může nalézt.“ (Descartes, 1992, s. 19)

Třetí kapitola nese název **Několik pravidel morálky, vyvozených z metody**. Aby Descartes mohl žít rovnou co nejméně, vytváří si prozatímní morálku, která se skládá ze tří-čtyř rad.

První z pravidel zní, aby se člověk podřídil zákonům a zvykům dané země, byl věrný náboženství, ve kterém ho vychovávali. Své názory se však snaží podrobit zkoušce. Rozhodl se proto, že jeho chování bude co nejmírnější a rozhodovat se hodlá podle názorů těch, kteří se mu budou jevit nejmoudřejšími, ale především i podle lidí, se kterými bude muset žít.

Musí si proto všimnout jejich skutků, protože lidé málokdy říkají opravdu to, co si myslí a jedině tam se mu jejich názory popravdě odhalí. U zákonů si všiml, že ne všechny mu dávají smysl. A proto si klade na mysl, aby se soustředil pouze na ty, které nepovažuje za výstřednost. Neboť všechno na světě se mění, tak i zákony, a proto hodlá své názory a jednání měnit k stále lepšímu. Obával se totiž toho, že by danou věc pokládal za správnou, i když by už dávno správnou být nemusela.

Další zásadou, kterou se Descartes hodlá řídit, byla, aby se stal rozhodnější a pevnější ve svých činech. Jít vždy tou nejpřímější cestou ke svému cíli a nezbloudit z ní. I kdyby člověk nedošel hned tam, kam opravdu chtěl, přesto se dostane často na místo, kde mu bude líp, než kde byl předtím. Někdy se v životě musíme rozhodnout hned. V tom případě „... je nepochybnou pravdou, že když není v naší moci poznat názory nejsprávnější, máme se přidržovat názorů nejpravděpodobnějších; ...“ (Descartes, 1992, s. 21)

Jiná jeho zásada zase říká, že máme přemáhat spíše sebe než svůj osud, smažit se změnit své touhy, než řád světa. V naší moci, jsou totiž pouze naše myšlenky. Jednat nejlépe totiž znamená, jednat tak jak jsme si mysleli, že je správné a netoužit po tom, o čem vím, že je mimo můj dosah. Pouze tehdy může být člověk spokojený. „...vše pro nás bezúspěšné je pro nás také naprosto nemožné ...“ (Descartes, 1992, s. 22)

V neposlední řadě pak poukazuje na nutnost výběru vhodného zaměstnání. On sám zůstává u filosofie, která mu dopomůže si „...užít celého svého života k pěstování rozumu a pokračovat podle svých možností v poznání pravdy ...“ (Descartes, 1992, s. 22) Proto také apeluje na neustálé vzdělávání, díky kterému jsme vždy o něco blíže k pravdě. Pro samotného Descarta je tou nejlepší cestou k tomuto poznání právě cestování, při kterém poznává nespočet kultur a odlišných lidí a může tak pozorovat jejich chování, díky čemuž si pak sám může utřídit své myšlenky a názory. Tedy svým vlastním pochybováním se Descartes dostává k pravdě.

Čtvrtou část knihy pojmenoval **Důkazy o jsoucnosti Boha a lidské duše, neboli základy metafyziky**. V této kapitole se snaží Descartes rozebírat veškeré závěry, ke kterým došel. Vše u něj začíná pochybováním. Zamýšlí se tedy nad vším, co se člověku jeví jako nejisté. Smysly pokládá za něco, co nás neustále může uvádět v omyl, navíc sám připouští, že i on sám může být oklamáván. A právě díky onomu pochybování dochází ke své první jistotě. Můžeme pochybovat o všem, ale to že jsme jako lidé schopni myslet, dokazuje naši existenci. Tím se stává jeho výrok „myslí, tedy jsem“ jeho první zásadou filosofie.

Dalším zjištěním přichází na domněnku, že je substancí, jejíž jedinou podstatou je myšlení. „...mám v úmyslu pochybovat o skutečnosti ostatních věcí, následuje docela zjevně a jistě, že jsem; že však, kdybych přestal myslit, i kdyby všechno ostatní, co jsem si kdy představoval, bylo skutečné, nemohl bych věřit ve svou existenci: z toho jsem poznal, že jsem substance, jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádné místo ani nezávisí na žádné hmotné věci.“ (Descartes, 1992, s. 27) Proto toto Já, neboli duše, čímž jsem díky ní, je naprosto odlišná od těla a lze jí naopak od něho mnohem lépe poznat. Navíc, kdyby tělo nebylo, tak i přesto by ona byla tím, čím jest. (srov. Descartes, 1992, s. 27)

Při uvažování nad tím, jakým způsobem dojdeme k pravdivému tvrzení, dochází Descartes k tomu, že rozumíme-li věcem naprosto jasně, pak je můžeme považovat také za skutečné. Důležitým bodem však zůstává je umět správně rozeznat. Descartes tvrdí, že díky tomu, že jsme schopni pochybovat je naše bytost nedokonalá: „...neboť jsem jasně viděl, že vědět je dokonalejší než pochybovat, pojal jsem úmysl hledat, odkud mi bylo dáno myslit na něco dokonalejšího, nežli jsem sám; a poznal jsem zřejmě, že to musila být nějaká bytost vpravdě dokonalejší podstaty.“ (Descartes, 1992, s. 27) Uvažuje tedy nad tím, že musí pocházet z něčeho dokonalejšího, než je ona sám. Protože dokonalejší nemůže být důsledkem něčeho méně dokonalého, neboli z ničeho nemůže pocházet něco. Dochází tedy k závěru, že onou dokonalejší bytostí je Bůh. A právě Bůh je tím, kdo do něj tuto dokonalejší ideu vložil. Ve svých úvahách dále dochází k tomu, že na světě nemůže být jedinou bytostí. Člověk se skládá z těla a duše, a právě složené věci vyžadují jisté závislosti, a tím jsou nedokonalé. Bůh však nemůže být nedokonalý. Z toho plyne, že ani nemůže být složen z těchto dvou přirozeností a veškerá existence všech bytostí je pak závislá jedině na Bohu. (srov. Descartes, 1992, s. 27–28)

Descartes své pochybování dále přenáší do oblasti geometrie. Pokládá si zde otázku, jak je možné vědět, že součet vnitřních úhlů v trojúhelníku je roven dvěma úhlům pravým, přestože daný trojúhelník nikdy neviděl. Dospěl proto k myšlence, že vše je způsobeno ideou dokonalé Bytostí, v níž je zahrnuta existence trojúhelníka stejně, jako v něm je idea, že všechny úhly jeho úhly se rovnají dvěma pravým. Tato myšlenka nespadá ale pouze k trojúhelníku nýbrž tvrdí, že stejně tak jako existuje Bůh, který je také onou dokonalou Bytostí, tak také existují jakékoliv geometrické důkazy. (srov. Descartes, 1992, s. 29)

Pokud se mnozí domnívají, že nejsou schopni poznat Boha, ba dokonce ani svou vlastní duši, tak je to podle Descarta především proto, že se nesnaží povznést svého ducha nad své smyslové vnímání. Je to převážně díky tomu, že lidé jsou zvyklí přijímat věci za pomoci představivosti, kterou můžeme chápat jako jistý druh myšlení, který je určen výhradně pro hmotné věci, a proto se také domnívají, „... že vše, co není představitelné, zdá se jim nepochopitelné.“ (Descartes, 1992, s. 29) Vychází tedy především z toho, co i filosofové prohlašovali ve školách jako zásadu, „... že totiž nic není v intelektu, co by napřed nebylo ve smyslech...“ (Descartes, 1992, s. 29) K utvrzení nějaké pravdy nám potom nestačí pouze smyslové představy, ale je zapotřebí použít rozumové chápání.

To, že věci, které chápeme existují, je dokázáno existencí Boha, který je dokonalou Bytostí. Proto vše, co je v nás do nás vložil on. A jenom díky nesprávným idejím, které v sobě máme, si můžeme uvědomovat naši nedokonalost. Proto všechno pravdivé může vycházet tedy pouze od Boha a on jediný ručí za jejich správnost. Vše nepravdivé pak vychází z nicoty. (srov. Descartes, 1992, s. 30)

Další závěr, ke kterému v této kapitole dochází, je jeho zaměření na sny. Sny, které si utváříme ve spánku, nás nesmějí nijak odvést od pravdivosti myšlenek, které jsme získaly v bdělém stavu. Přesto si však musíme dávat pozor, neboť „... necht' spíme anebo bdíme, nikdy se nemáme dát přesvědčit ničím jiným než evidencí svého rozumu.“ (Descartes, 1992, s. 31) Dále ještě zdůrazňuje myšlenku rozumu, aby se nezaměňovala se smysly, nebo obrazotvorností. Rozum nám nijak neurčuje, že to co vidíme nebo si představujeme je pravdivé, ale diktuje nám, že všechny naše ideje a představy musí mít základ v pravdivosti, neboť by je do nás Bůh nemohl jinak vložit. (srov. Descartes, 1992, s. 31)

Řád otázek přírodních je název páté kapitoly. Tu zaměřil Descartes na přírodní zákony, o jejichž existenci víme právě díky Bohu, který je stvořil a nám vložil do duše. Za nejsrozumitelnější část přírody považuje duši a Boha. S ohledem na rozsáhlost všech poznatků, které by chtěl Descartes zde pojmout, se soustředí „pouze“ na světlo a tělesa, které jsou na zemi. Ve svém uvažování si představuje jiný svět, který by teprve Bůh od počátku tvořil. Jako první se proto zabývá látkou. Vykládá si ji jako něco nejjasnějšího a nejsrozumitelnějšího kromě Boha a duše. Dále dochází k myšlence, že i kdyby Bůh nevložil do látky, ze které je země stvořena (složena), žádnou tíží „...všechny její částky by přesto směřovaly přesně k jejímu středu; ...“ (Descartes, 1992, s. 34) Přesto by však poloha nebes, hvězd a Měsíce způsobila příliv a odliv. Jako další zdroj světla kromě měsíce a hvězd uvádí

Descartes oheň. Snaží se vysvětlit veškerou jeho podstatu, jak vzniká, jak se živí a podobně. Bůh podle něho stvořil svět včetně jeho síly, a svou silou do něj Bůh může zasahovat i nadále. „...neboť i kdyby mu vůbec nebyl dal zpočátku jinou formu než formu chaosu, už proto, že určitv mu zákony přírodní, poskytl svou pomoc obvyklému přírodnímu běhu, možno věřit, aniž křivdíme zázraku stvoření, že se jenom tak všechny věci čistě hmotné mohly časem stát takovými, jaké je vidíme dnes.“ (Descartes, 1992, s. 34)

Od přírody přechází Descartes k člověku. Tělo člověka je složené z hmoty, orgánů a jejich funkcí. Ovšem všechny tyto funkce jsou spjaty s tělem a nikoliv s rozumem. U zvířat popisuje dané funkce také, jen zdůrazňuje absenci rozumové duše. Na funkci srdce se zaměřil také dosti zřetelně a popisuje jeho práci. Úkolem srdce je rozvést krev do celého těla a s touto souvislostí popisuje také komory srdce, všechny jeho části, veškeré žíly, vlasečnice, tepny a jiné. Pohyb srdce podle něho vyplívá ze složení a propojení všech orgánů, kterými neustále proudí teplá krev, jež se ohřála v srdci. Za pomoci dýchání je veden čerstvý vzduch do plic, kde se dále okysličuje a ředí krev, která pak následně putuje celým tělem. Pohyby našich údů zapříčiní tzv. „živočišní duchové“ (utváření krví), kteří za pomoci svalů a nervů dokážou rozhybat celé tělo. Jako důkaz existence těchto živočišných duchů uvádí pohyby ut'atých hlav. (srov. Descartes, 1992, s. 39–40)

Člověka pak přirovnává ke stroji, který je strojem nejdokonalejším, neboť jej stvořil Bůh. Kdyby se člověk snažil sestrojít stejně dokonalý stroj, lidské podoby by nikdy nedosáhl. Tento lidský stroj by nedokázal mluvit tak, aby své myšlenky mohl vyjádřit jiným anebo aby mohl reagovat na to, co mu jiní říkají. Kdyby tento stroj byl schopen vykonávat věci stejně tak dobře jako lidé, jeho nedostatky by se projevíly v neschopnosti jednat podle svého vědomí, nýbrž jen podle svých sestavených orgánů. Tímto také Descartes ukazuje další dva způsoby, kterými můžeme odlišit člověka od zvířete. „Neboť je pozoruhodné, že není tak tupých a hloupých lidí, nevyjímajíc ani šilence, aby nebyli schopni sestavit dohromady různá slova a složit z nich řeč, kterou by vyjádřili své myšlenky; a že naopak není vůbec zvířete, nechť by bylo sebedokonalejší a za sebeš'astnějších okolností zrozené, jež by činilo podobně.“ (Descartes, 1992, s. 41) Není to však díky tomu, že by zvířatům chyběly dané orgány, protože jak můžeme vidět například u papouška či straky, jak pronášejí daná slova a přesto nemohou mluvit jako my. Je to dané že nemyslí, nýbrž jen mluví. Protože se můžeme setkat i s lidmi od narození hluchoněmými, kteří sice nemluví, ale naopak si díky svému rozumu dokázali nalézt způsob, kterým se mohou dorozumět a ostatní lidé také za pomoci rozumu mají možnost přijít na to, aby jim rozuměli. (srov. Descartes, 1992, s. 41–42)

V neposlední řadě se pak snaží zabývat duší, která by podle něho nemohla být stvořena z hmoty. Tato duše by byla nejprve stvořena a až následně by byla spojena s tělem. Avšak naše duše, kterou každý člověk disponuje je nezávislá na svém těle a právě to, ji činí nesmrtelnou. (srov. Descartes, 1992, s. 43)

Poslední část knihy se jmenuje **Věci žádoucí pro pokrok v přírodním bádání**. Tímto spisem se snaží Descartes přispět k obecnému prospěchu lidí. Ve své metodě se snaží ukázat přístup, ve kterém bychom měli lépe vidět a pochopit zákonitosti přírody a na jejichž základě využít získané poznatky pro získání moci nad přírodou. (srov. Descartes, 1992, s. 45) V tomto smyslu by člověk měl uvažovat nejen nad zdokonalováním strojů, díky nimž se můžeme stát „pánem“ přírody, ale měli bychom také myslet na své zdraví, protože mít dobré zdraví znamená mít dobrého ducha. Descartes podporuje dělení se o své poznatky a tvrdí, že lidé by se pro dobro lidstva měli o své poznatky podělit, aby i ostatní z nich mohli vycházet a dál na ně navazovat, protože tak se v bádání dojde mnohem dál, než kdyby každý musel začínat znova – to je také důvod, proč tak činí právě on. Avšak zdůrazňuje, že také u znalostí musíme postupovat od nejobecnějších ke složitějším, tak jak nám praví první metoda, jedině tak se můžeme vyvarovat klamu.

Jeho hlavní myšlenka tedy je, hledání všeho, kde jako nejdokonalejší stojí dokonalá Bytost a tou je Bůh. Právě od něj pak pocházejí veškeré pravdy, které do nás vložil a jsou v nás tudíž od narození každý ve své duši.

Descartes také podporuje veřejnou formu bádání, neboť v bádání vidí potenciál všeobecného přínosu, jako je například medicína, nebo usnadnění manuálních prací. Avšak vidí, že sám není schopen dosáhnout tolika, jako za pomoci veřejné podpory.

„...řeknu však jen tolik, že jsem se rozhodl použít času života, který mi ještě zbývá, jedině k tomu, abych se snažil získat o přírodě nějaké znalosti toho druhu, aby se z nich mohla odvodit bezpečnější pravidla pro medicínu, než jaká jsme až posud měli; ...“ (Descartes, 1992, s. 54)

2.1.4.3 *Meditace o první filosofii*

V Meditacích položil Descartes metafyzický základ filosoficko-vědeckého systému. Jeho hlavní části pak rozpracoval ve spise Principy filosofie, které byly vydány roku 1644. V díle pojednává o filosofii přírody, kosmologii a fyzice. (srov. Röd, 2001, s. 70)

Z tohoto díla jsem si vybrala pouze dvě Meditace, které jsem pro ukázkou více rozebrala.

IV. Meditace: O pravdivém a nepravdivém

V předcházející kapitole se Descartes zabýval Bohem a jeho existencí. Nyní se své myšlenky snaží nasměrovat k tomu, co je pravdivé a nepravdivé. V úvahách o bohu dochází k závěru, že Bůh má všechny dokonalosti a z toho si vyvozuje, že není jeho záměrem uvádět nás v omyl (klamat nás). Proto ho začíná zajímat podstata nepravdivého. Přestože nerozumíme všemu, nemůžeme z toho dle Descarta vyvozovat soudy o tom, že Bůh neexistuje. Pouze na první pohled můžeme chápat klam jako schopnost bystrosti či moci, avšak to můžeme brát jako popření sama sebe. Přestože můžeme klamat druhé, tak v první řadě to uškodí pouze nám. Právě klam a lež považuje Descartes za nedokonalost a slabost člověka, kterých se dopouští úmyslně. Přesto zde ale připouští možnost klamů, kterých se můžeme dopustit nevědomky. I přesto, že nám Bůh nedal žádnou schopnost pochybovat, vyzoroval, že se tomu tak děje. Vztahujeme-li se k myšlence Boha, nemůže v nás být nic nedokonalého nebo chybného, neboť Bůh je tím nejdokonalejším – a něco nejdokonalejšího nemůže dělat nedokonalé. Když se však obrátíme zpět sami k sobě, můžeme zjistit, že jsme vystaveni nespočtu chyb. Příčinu těchto chyb můžeme najít v uvažování mezi ideou Boha (tedy nejvyšší jsoucno) a nějakými negativními idejemi ničeho (tedy něco, co je nanejvýš vzdáleno veškeré dokonalosti). Sebe samotného pak člověk pokládá za něco prostředního mezi Bohem a ničím. „To však stále ještě docela nestačí: chyba totiž není čistým popřením, ale zbaveností čili chyběním nějakého poznání, jež by ve mně nějak mělo být; a s přihlédnutím k Boží přirozenosti se nezdá možné, aby do mne Bůh vložil schopnost, jež by nebyla ve svém rodu dokonalá čili která by byla zbavena nějaké dokonalosti, která jí přísluší.“ (Descartes, 2003, s. 52)

Díky Bohu máme dle Descarta schopnost rozpoznat klamně od pravdivého. To však dokážeme pouze za předpokladu, že upřímně hledáme, pátráme a především se snažíme používat vlastní rozum, jinak by se u nás tato schopnost neprojevila. Pokud se na vše budeme dívat jako na součást celku, tohoto světa, můžeme uvidět věci, a také sami sebe jako dokonalé, neboť vše bylo stvořeno Bohem. Avšak budeme-li vše od Boha izolovat, vše najednou uvidíme jako nedokonalé, neboť to nebude součástí celku. Zatím jako jediné co je poznatelné zhodnotil Descartes pouze sebe samotného a ideu Boha. (srov. Descartes, 2003, s. 53–55)

Lidská schopnost chápat je podle Descarta omezená. Můžeme si však položit otázku, zda máme možnost si vůbec představit něco dokonalejšího, než ideu Boha, v němž Descartes spatřuje vše? Přesto vůle a svobodné rozhodování pobírá v sobě jako neomezené a díky čemuž se vztahuje k Bohu. Právě za schopnosti poznávat a naší vůle se dopouštíme chyb. Popíráním skutečnosti a důsledným následováním svého rozhodnutí, tedy skutečného Já. Jinak se to dá také popsat, jako když chtění a naše vůle překročí hranice toho, co jsme schopni chápat a čemu můžeme porozumět. Z toho nám vychází argument, že rychlé soudy, nesmyslná a unáhlená rozhodnutí jsou právě to, čemu bychom se měli vyvarovat, neboť v této věci náleží největší a hlavní lidská dokonalost. (srov. Descartes, 2003, s. 56–58)

2.1.5 Hodnocení

Descartes je chápán za geniálního myslitele, který přichází s něčím novým do vědy, zejména pak v matematice, fyzice, kosmologii a fyziologii, a je brán za jednoho z předních tvůrců materialistického pojetí přírody. (srov. Jovčuka, 1976, s. 166)

Ve svém uvažování již Descartes nevychází z analogického řádu bytí, který má společenský základ pro veškeré skutečnosti a v oblasti světa se vyznačuje složením určitelné, nepoznatelné matérie, a také z určující rozumově poznatelné formy. Jeho základem se tedy stává tvrzení protikladu mezi duchovním subjektem, Já (jako vědomí, které je poznatelné pouze ze vnitř), a mezi materiálním světem (ten je poznatelný pouze zvenčí). A východiskem pro všechno ostatní jsou obsahy vědomí, neboli ideje. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 66–67)

Díky jeho myšlení, ve kterém bezprostředně zahrnuje a předpokládá duchovnost, můžeme ho považovat za průkopníka transcendentální filosofie.

Přirozenost Já je ztotožňována s racionalitou, avšak pouze na odvolání na tělesnost člověka lze poznat rozdíl mezi tím, co je ještě racionální a tím, co je názorné, smyslové ap. „Nadto pouze bodové nezprostředkované uchopení sebe sama nemůže umožňovat dostatečně zřetelné („distincte“ = rozlišené!) poznání, které v důsledku diskurzivity lidského poznání vždy zahrnuje zpětný vztah ke vzpomínaným obsahům a rozlišující vztah k jinému.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 67)

Podcartovskou filosofií staví před základní problém tvrzení o radikální protikladnosti matérie a mysli. Jak pochopit jejich jednotu, která je aspoň v člověku očividná. Jeho řešení však bylo nejednoznačné. Pokusy zachovat Cartovo pojetí mysli a matérie

můžeme vidět například u Spinozy a jeho monistickému paralelismu, v předzjednané harmonii od Leibnize, v idealistické nebo materialistické dialektice a v mnoha jiných, kde se také snažili zachovat jednotu člověka a světa.

Jeho striktní rozdělení světa na materiálně-duchovní okruh a materiální okruh nám nedává žádný prostor pro skutečnosti, které nejsou ani čistě duchovní nebo materiální. Jako například mnohé sociální a kulturní útvary.

Díky jeho pojetí lidského těla, jako autonomní mechanický systém, razí cestu mechanickému pojetí člověka jako celku. Podobně to vidíme i v Lamettrieho spisu Člověk stroj (*L'homme machine*). Můžeme si tedy všimnout, že některé Descartovy úvahy se příklánějí k empirismu a pozitivismu. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 68)

Přesto ale, když se na věc podíváme z druhé strany, pokládá základy idealistického myšlení. „Neboť otázka po pravém poznání nyní již nepředstavuje jen jednu z případných otázek, nýbrž jako taková se prolíná s metafyzickým tázáním.“ (Coreth, Schöndorf, 2002, s. 68) Descartes své úvahy odvíjí ze stanoviska obvyklého vědomí, avšak pozdější myslitelé vycházejí již od začátku z představ pojatých ve smyslu vnitřní daností vědomí. Nicméně daným způsobem se vědomí a skutečnost předem vzájemně oddělují.

Descartes byl jedním z prvních filosofů, kteří se snažili zakotvit filosofii na novém základě. Jeho snaha byla především v tom, stejně jako o něco později Kantovi, aby filosofie získala metodickou příslušnost a jistotu, kterými se vyznačuje přírodní věda a jejichž filosofické základy má v plánu položit. Tato jeho snaha je zaznamenána v dříve zmiňovaném obrazu stromu věd. Před poznání matérie a jejích zákonitostí pak staví poznání mého duchovního Já společně s poznáním Boha.

Dále rozpracovává co je rozum, mysl a všechno to, co z člověka nedělá jen individuální a z určité perspektivy vnímající bytost, ale člověka, kterému je propůjčena schopnost dosáhnout poznání, které je obecně platné, překračuje dané jednotlivé situace, poznání a vychází ze sebepoznání, z Já. Výrazem Já pak označuje individuální, konkrétní subjekt a v daném významu stojí v protikladu s výrazem „mysl“, „rozum“ a jiné. Terminologicky se pozdější filosofie staví k rozdílu mezi individuálním empirickým Já a nadindividuálním transcendentálním Já. U Fichteho si toho můžeme povšimnout u pojmu „jáství“.

Na oblast vlastní morálky přenáší Descartes otázku pravého náboženství a pravé morálky. To, co platí zprvu na oblast jednání, tak přenáší na oblast teoretického poznání. Zde se Já stává poslední a nepřekonatelnou instancí a autoritou. Vlastní svědomí tak vede v oblasti náboženství a morálky k takovému rozhodnutí, jehož platnost se nedá již dál prověřit a stává se u Descarta (stejně tak jako u mnohých dalších), vlastní svědomí posledním měřítkem pravdivého poznání. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 69)

2.2 Benedikt Spinoza

2.2.1 Původ, vzdělání

Spinoza se narodil v židovské rodině, která pocházela z Portugalska, kde židovská menšina začala být pronásledována jak katolickou církví, tak španělským státem. A tak, díky útlaku na poloostrově, měli možnost se buď podřídit křesťanskému prostředí (a nechat se pokřtít), nebo odejít. Velká většina se rozhodla pro odchod ze země a k nim patřili i Spinozovi předci. Opouští tedy Portugalsko a své útočiště nachází v Holandsku, kde v době, kdy se Spinoza měl narodit, vzkvétala jedna židovská obec v Amsterdamu. Narodil se jako syn obchodníka Michaela de Spinozy dne 24. listopadu 1632. A jeho otec se svého syna snažil vést už od mládí na dráhu rabína. (srov. Störig, 2007, s. 245)

Ve své židovské obci navštěvoval školu, kde se seznamoval s Talmudem a biblí. Avšak to, co mu škola a učení nabízely, mu samotnému nestačilo. Naučil se latinsky a pokračoval ve studiu středověké scholastiky a jejím prostřednictvím se dostal k Řekům a řecké filosofii. Přes všechny spisy, díla a myšlenky se dopracoval až k soudobé filosofii, u které se zaměřil převážně na Bruna a Descarta. Po otcově smrti se snaží působit v rodinné firmě, ale po čase z ní odchází. Začíná se scházet s tzv. kolegiáty. To byla svobodná náboženská společnost, která se s velkým zájmem zajímala o filosofii a čele kolegií (odtud také to jméno) nebyl žádný kněz. (srov. Röd, 2001, s. 279)

2.2.2 Jeho život

„Když mne zkušenost poučila, že všechno to, co tak často poskytuje obyčejný život, je plané a nicotné, a když jsem spatřil, že vše, čeho jsem se bál a co se bálo mne, obsahuje dobro a zlo jen potud, pokud je to pohnutkou mysli, rozhodl jsem se prozkoumat, zda existuje nějaké pravé dobro, které může sdělit duchu svou dobrotu samo o sobě, bez příměsí ostatních věcí: ano, zda existuje něco takového, čeho nalezení a dosažení může poskytnout stálou a nejvyšší radost provždy...“ (Störig, 2007, s. 245) V době, kdy mu bylo necelých třicet let, napsal tato slova. V těch letech již prožil nespočet životních zvratů, a proto je až skoro

pochopitelný jeho odříkavý podtón v dané ukázce. Můžeme však zde také spatřit jistou nezávislost a suverénní klid, který z těchto řádků promlouvá, neboť on sám, alespoň pro sebe, ono nejvyšší dobro našel.

Díky svému rozsáhlému studiu si utváří mnohé názory, které ho staví do sporu se svou církví. Ve svých necelých čtyřadvaceti letech neměl uveřejněný ještě ani jeden ze svých spisů, přesto byl na základě svých veřejných projevů obviněn z kacířství a vyloučen z židovské obce. Byl proklet, vyhnán a zatracen všemi kletbami, které stojí v knize Zákona. Proto odchází a připojuje se ke kolegiátům v Rijnsburgu poblíž Leidenu. Obec pro něho nebyla pouze náboženskou oporou, ale představovala jeho jedinou skutečnou vlast uprostřed cizího národa. Takže vyobcování z církve bylo pro něho velkou ranou. Znamenalo to pro něho osamocení, které se až později začal zbavovat díky korespondenci, a také snahou dosáhnout vnitřní nezávislosti a osvobození od myšlení svých předků, což se mu také podařilo. (srov. Störig, 2007, s. 246)

Svůj život vedl v osamocení na různých místech v Holandsku. Za doby co pobýval v Rijnsburgu udržoval nejen osobní, ale také písemnou korespondenci a to jak s domácími, tak zahraničními učenými. Avšak tamější poměry se mu jevily až příliš omezené, a tak se roku 1663 stěhuje do Voorburgu (což bylo tenkrát předměstí Den Haagu) a později se přesouvá do samotného Den Haagu. Tady se s největší pravděpodobností seznamuje s Janem de Wittem, což byl významný holandský politik, který nejednou ovlivnil politické dění v Holandsku. Z jejich známosti tradují domněnky, že od něho Spinoza obdržel penzi, avšak tyto hypotézy nejsou nijak dokázané. (srov. Röd, 2001, s. 281)

Za celý jeho život vyšel pouze jeden jeho spis, ve kterém vykládá své vlastní myšlenky. Přesto se jeho sláva rozšířila po celé Evropě. Bylo to především díky jeho stykům s přáteli, a také díky své korespondenci s osobnostmi jako byli například Huygens a Leibniz. Během svého života, někdy kolem roku 1673 dostává nabídku, aby vyučoval filosofii na Heidelberské univerzitě, tu však odmítl.

Vzhledem k tomu, že židovská tradice si žádala, aby se učenec vyučil nějakému řemeslu, Spinoza se naučil brousit optická skla. Tato práce mu během svého života umožňovala získat peníze na živobytí. Avšak se mu stala osudnou. Spinoza trpěl tuberkulózou plic, která se mu právě zhoršovala vdechováním prašného vzduchu, ve kterém pracoval. Umírá dne 21. 2. 1677 ve svých čtyřačtyřiceti letech. Za svého života však vytvořil dílo, které díky své hloubce má v dějinách filosofie své místo. (srov. Störig, 2007, s. 246)

2.2.3 Filosofie

Ve Spinozově filosofii si jistě zaslouží pozornost jeho vztah ke středověké židovské filosofii na straně jedné a straně druhé jeho vztah ke kartesianismu. Tyto dva vlivy se hodnotí u Spinozy jako jedny z nejstěžejnějších. Například prostřednictvím středověké židovské filosofie se k němu dostaly novoplatónské myšlenky, které můžeme nalézt v jeho nauce o Bohu a poznání.

Pro Spinozu měla největší význam geometrie, i když pro něho byla důležitá i soudobá přírodověda, především pak kartesiánská fyzika. Jeho dílo *Etika* obsahovala axiomatický způsob výkladu z Eukleidových *Element*, ale dokonce je prokládána duchem geometrie. To znamená, že věty jsou odvozovány z domnělých evidentních premis, a všechny bytosti jsou závislé na Bohu, což je vykládáno v analogii s logickými vztahy, které jsou mezi poučkami a jejich premisami. (srov. Röd, 2001, s. 282–283)

Podle jeho mínění, byla bible napsaná tak, aby se její jazyk přizpůsobil i chápavosti prostého člověka, který tvoří většinu lidstva. Usuzuje tak proto, neboť tvrdí, že bible nebyla zjevena jen několika vyvoleným, nýbrž celému národu, ba dokonce celému lidstvu. Tu totiž neoslovíme za pomoci rozumu, ale tehdy, dokážeme-li podnítit jejich obrazovost. Toho si můžeme všimnout u proroků a apoštolů, že ve svých výkladech používají zcela záměrně podobenství, a svoji zprávu podávají především o zázracích. Rozumný člověk, podle Spinozy, vidí moc Boha všude tam, kde se nachází v zákonech veškerý běh světa, pak naproti tomu, pro většinu lidí se Bůh zjevuje právě tam, kde se přirozený běh událostí láme zázrakem. (srov. Störig, 2007, s. 246–247)

Zastává tedy názor, že písmo svaté se má chápat ve dvojím smyslu. Skládá se z jakéhosi povrchu, který je určený pro lid a jejich potřebu víry, jež zahrnuje zázraky a obrazy jejich náboženství. Avšak pod tímto povrchem je schopen filosof nalézt hluboké a věčné myšlenky významných osobností lidstva a velkých duchovních vůdců národů. Tvrdí, že obě tyto opodstatnění mají zde své místo, neboť právě tak, si z náboženství každý vezme, co mu jest blízké.

V otázce náboženství se snaží najít vztah mezi křesťanstvím a židovstvím v postavě Ježíše. Snaží se dosáhnout toho, aby postava Ježíše byla zbavena dogmat, která ji obklopují a díky nimž se vedly spory a nesnášenlivosti mezi jednotlivými náboženstvími. Dále Spinoza nepovažuje Krista za božího syna, ale chápe ho, jako největšího a nejušlechtlejšího ze všech lidí. Pokud by všechny národy dokázali přijmout takto vyjádřeného vykupitele a jeho učení,

mohli by se sjednotit, podle Spinozy, nejen křesťané s židy, ale také zbytek světa. (srov. Störig, 2007, s. 247)

2.2.3.1 *Nauka o svobodě*

Substance je u Spinozy základ všeho. Podle dnešního užívání tohoto slova by to mohlo znamenat také hmotu. Substance je latinské slovo, jehož doslovný překlad znamená „to, co stojí vespod“. Ve Spinozově pojetí tohoto pojmu měl tedy na mysli „jedno“ nebo „nekonečno“, které může stát „pod“ nebo „za“ všemi věcmi, které v sobě sjednocuje a pojímá veškeré bytí. „Substance je věčná, nekonečná, existuje sama ze sebe. Není nic mimo ni.“ (Störig, 2007, S. 247) Pokud budeme takto chápat pojem substance, všimneme si, že svým významem je totožný s pojmem Boha, a jako přehled veškerého jsoucna je shodný s pojmem příroda. Tedy na začátku veškerého Spinozova učení stojí rovnice: *substance = Bůh = příroda*. (srov. Störig, 2007, s. 247)

Pojem „modus“ stojí jako protějšek pojmu substance. „Modus je všechno to, co není skrze samo sebe, zároveň svobodně i nutně, tak jako je tomu u substance (neboť nutnost a svoboda spadají v substanci vjedno) – tedy vše to, co je podmíněno něčím jiným; můžeme říci, že je to svět věcí v nejširším slova smyslu, svět (konečných) jevů.“ (Störig, 2007, s. 247–248) A právě jako přírodu označuje v běžném vyjadřování tento svět. To si uvědomuje i Spinoza, a tak, aby nedošlo k nedorozumění, využívá dvou pojmů přírody: jako „tvořící přírodu“ (*natura naturans*) označuje přírodu ve výše uvedeném univerzálním smyslu, a přírodu, jako přehled konečných věcí značí jako „stvořenou přírodu“ (*natura naturata*). (srov. Störig, 2007, s. 248)

Avšak můžeme si u Spinozy také všimnout, „... že se vlastních definic sám často přesně nadržuje, např. pro „tvořící přírodu“ používá raději výrazu „bůh“, pro stvořenou přírodu pak „příroda vůbec“.“ (Störig, 2007, s. 248)

Tvrdí, že každá konečná věc je podmíněna nějakou věcí jinou. K objasnění svých základních pojmů používá Spinoza tento příklad: „Představíme-li si substanci znázorněnou nesmírně velkou plochou, např. listem papíru, pak mody, jednotlivé věci, odpovídají obrazcům, které mohou být nakresleny na tuto plochu. Rozdělíme-li např. plochu na samé čtverce a soustředíme-li zrak na jeden určitý z nich a zeptáme-li se, čím je tento čtverec podmíněn, odpovíme, že čtverci, které ho obklopují, a nikoli, alespoň nikoli bezprostředně, celou plochou.“ (Störig, 2007, s. 248) S odkazem na daný příklad Spinoza říká, že každá

konečná věc je vždy určena jen ostatními konečnými věcmi, avšak žádná konečná věc nemá svojí nejbližší příčinu bezprostředně v Bohu.

Spinoza dále uvažoval a tvrdil, že pokud žádná konečná bytost nepochází přímo od Boha, ale stejně jako všechno z něho pochází zprostředkovaně, domnívá se, že musí existovat jistý mezičlen mezi Bohem (jako nekonečnou substancí) a jednotlivými mody. Znovu se vrací k příkladu plochy. „Určitý čtverec v ploše je určen čtverci, kterými je obklopen. Ty jsou opět určeny čtverci, které obklopují je. Pokračujeme-li takto dál, narazíme nakonec na nekonečně velkou veškerost všech možných čtverců, k němuž všeobjímajícímu, co zůstává stejné, ať se dělení plochy mění v jednotlivostech jakkoli.“ (Störig, 2007, s. 248) Spinoza tuto absolutní sumu všech věcí nazývá „nekonečnou modifikací“, která je zprostředkovaná přímo od Boha.

Podle Spinozy máme tedy tři stupně pojmového řádu: nekonečnou substancí (= Bůh); absolutní sumu všech modů (= všechno); jednotlivé mody. (srov. Störig, 2007, s. 248)

Bůh jako nekonečná substance má dvě vlastnosti, myšlení a rozprostraněnost. Můžeme ho tedy chápat jednak jako nekonečnou rozprostraněnost, nikoli však jako těleso, neboť každé těleso je ohraničeno, a také jako nekonečné myšlení, tedy jako neomezené myšlení. Jestli-že všechno je v Bohu, tak můžeme každou jednotlivou bytost sledovat z těchto dvou hledisek. Potom se nám bude z hlediska myšlení jevit jako idea a z hlediska rozprostraněnosti jako těleso. Nemohou tedy existovat dvě odlišné substance (tak jak to učil Descartes), ale pouze jedna, kterou jsme schopni zkoumat z uvedených dvou hledisek. Stejně tak i jednotlivá bytost (člověk) není složen ze dvou oddělitelných substancí těla a duše, neboť to jsou jen dvě stánky jedné bytosti. Se stejným názorem pak dále pracuje moderní antropologie. (srov. Störig, 2007, s. 248–249)

Podle Spinozy, má každý člověk snahu o zachování svojí přirozenosti a to je dáno přirozeností. Každý, a ne jenom člověk, se pak v této snaze o zachování své existence, dostává do střetu s ostatními bytostmi, a tak jeho chování můžeme označit za aktivní – tj. působí na ně, a na straně druhé trpě – pokud ony působí na něho. Poté se dostávají různé emoce. Když je pud sebezáchovy uspokojen dostává se radost, v opačném případě pociťujeme smutek. „Toto vše, lidské jednání a trpění, láska a nenávisť, všechny vášně, které člověka vážou k tělesům v okolí, se děje podle přírodní nutnosti a s neomylnou důsledností.“ (Störig, 2007, s. 249) Proto zdůrazňuje, že je naprosto nutné, analyzovat a zkoumat lidské pudy a vášně s matematickou věčností. Jak sám Spinoza říká: „psát o lidské bytosti, jako bychom se zabývali přímkami, plochami a pevnými tělesy“ (Störig, 2007, s. 249) Toto

pojedenání více rozebírání ve své třetí části knihy Etika. Spinoza se zde ukazuje jako velký znalec lidské duše a představuje zde jeden z nejvelkolepějších obrazů lidských pudů, vášní a omylů. Pozdější vědecká a lékařská psychologie mnohé z jeho závěrů potvrzuje. (srov. Störig, 2007, s. 249)

Dále Spinoza tvrdí, že svobodná vůle či svoboda rozhodování u člověka nemá místo. Přirovnává člověka, který se domnívá, že je schopen svobodně rozhodovat a volit ke kameni, který je vyhozen do vzduchu – a přitom jak padá zpět dolů si myslí, že si sám určuje svoji dráhu a místo dopadu. Tvrdí, že naše jednání se řídí stejně pevnými zákony, jako veškeré dění v přírodě. (srov. Störig, 2007, s. 249)

„Společenství svobodných, tj. dokonale rozumových lidí nebude moci zaujmout místo státu, pokud budou lidé stále otroky vášní, a budou tedy nesvobodní.“ (Röd, 2001, s. 308) Podle Spinozy se „svobodou“ může nazývat ta bytost, která sleduje pouze své vlastní přirozenosti. Člověk, jako konečná bytost, nebude úplně svobodný, dokud nebudou konečné bytosti podrobeny jen takovým změnám, kterými jsou samy odpovídající příčinou. I přesto může dosáhnout člověk relativní svobody, a to dvojnásobem. První způsob je, že překoná vliv vášní a druhý, že hloubavě překoná své individuální zvláštnosti. (srov. Röd, 2001, s. 308–309)

„Neexistují ani všeobecné platné pojmy dobra a zla. Co podporuje zachování jednotlivé bytosti, je „dobro“, co mu brání, nazývá se „zlo“.“ (Störig, 2007, s. 249)

Může zde tedy nastat otázka, zda je etika vůbec zapotřebí, zda je v takovém světě pro ni místo. Ve světě, kde se každá jednotlivá bytost řídí „zákonem, z nějž vzešla“ a kde svobodou může disponovat pouze nejvyšší bytost. Na to Spinoza odpovídá v nauce o neexistenci svobodné vůle, ze které nijak nevyplývá, že by člověk už neměl odpovídat za své jednání. „Zlo, které pochází ze zlých skutků, nás neohrožuje méně, je-li nutné; nezávisle na tom, zda je naše jednání svobodné nebo nikoli, jsou našimi pohnutkami naděje a strach. Proto je nesprávné tvrdit, že neponechávám místo pro příkazy a rozkazy.“ (Störig, 2007, s. 249)

Základem každého jsoucna je pokus zachovat sebe sama, a to platí také pro člověka. „Protože rozum neukládá nic, co by odporovalo naší přirozenosti, žádá nás, aby každý miloval sám sebe, vyhledával to, co je nám skutečně užitečné, a směřoval k tomu, co člověka vede k větší dokonalosti; a vůbec aby se každý, pokud je sám sebou, snažil zachovávat své

slastní bytí. A to je pravdivé, se stejnou nutností, jako že celek je větší, než jeho část.“ (Störig, 2007, s. 249-250) Podle Spinozy je ctnost pouze schopnost člověka své snažení prosadit. Tvrdí tedy, že ctnost je v podstatě totéž co moc. „A přesně tam, kam až sahá tato moc, sahá i přirozené právo člověka.“ (Störig, 2007, s. 250) A pod pojmem „přirozené právo“ rozumí Spinoza „přírodní zákony“ neboli moc přírody. „Konat něco naprosto podle naší ctnosti (zdatnosti) není nic jiného než konat něco podle zákonů vlastní přirozenosti.“ (Störig, 2007, s. 250)

„Člověk je podle své přirozenosti rozumná bytost.“ (Störig, 2007, s. 250) Pokud chce tedy člověk dosáhnout užitku, jedná podle své přirozenosti pod vedením rozumu, ten však usiluje o poznání, proto je to jediný a také první základ ctnosti neboli zdatnosti. Člověk však není pouze rozumovou bytostí, stejně tak, je „ovládán“ svými instinkty, pudy a vášněmi. Spinoza ovšem nečeká, že rozum by mohl zkrotit vášně nebo je jakkoliv potlačil. Je si vědom, že „afekt může být omezen a odstraněn jenom afektem, který je opačný a silnější než ten, jenž má být omezen.“ (Störig, 2007, s. 250)

Kontroly afektů můžeme dosáhnout jedině tak, že afekty, u kterých jsme převážně aktivní, potlačí ty, u kterých jsme naopak pasivní. Ty druhé afekty považujeme za ty, jež se zakládají na „pravém“ poznání toho, co je pro nás užitečné. Vášně můžeme překonat totiž do takové míry, v jaké si jsme schopni vytvořit rozlišené ideje, a to zvládneme tak, že racionálně myslíme a vědecky chápeme vazby mezi námi a vnější přírodou.

Takto jsme vždy schopni rozlišit relativní nezávislost člověka na přírodě. Jelikož je člověk pouze částí z celku, avšak už nikdy celkem samotným, tak nemůže dospět k absolutní svobodě. Ta přísluší pouze Bohu, a tak stále člověk závisí na něčem, co stojí proti němu. Je-li člověk zvláštním individuem, tak z této situace nemůže nikdy zcela uniknout. Avšak podle Spinozy žádná jsoucna nemohou existovat samostatně, neboť postrádají charakter substancí, tedy ani člověk. Nýbrž existují jen tolik, na kolik jsou v Bohu. Člověk se v podstatě neliší od zbytku přírody, je-li posuzován z hlediska substance, neboť s ní je spojený v jednotě substance. Toto nahlédnutí však zpochybňuje myšlenku přírody, která je cizí vůči člověku, který od ní něco trpně zakouší, nejsou zde tedy pro toho, kdo se k tomuto nahlédnutí pozvedá, žádné afekty, jež by měly povahu vášní. Takto získaná nezávislost na vášních (daným druhým způsobem) dosahuje spekulativním povznesením nad úroveň empatie. Jsou-li věci pojímány ze stanoviska substance, tak přicházejí o svoji samostatnost, a jejich časové trvání ztrácí na hodnotě. Těmito spekulativními prostředky se Spinoza snaží eliminovat „odcizení“ člověka

vůči okolní přírodě a domněnkou, že se člověk od Boha v podstatě neliší, a tak se může podílet na jeho svobodě, dospívá k vědomí svobody. (srov. Röd, 2001, s. 309)

I s ohledem na již řečené, Spinoza určuje schopnosti rozumu. Každá z vášní se snaží o celkové uspokojení, aniž by se „ohlížela“ na následky. Jestliže se jí však plně oddáme, nepovede to k vlastnímu a správně chápanému užitku. Až rozum nám ukáže budoucnost našeho současného jednání a díky tomu můžeme docílit celkového přehledu, a tak správně jednat. Jako hnací síla nám slouží pudy, „motor“ života. Působí-li pudy proti sobě, tak jednou z funkcí rozumu je, abychom tyto pudy dokázali koordinovat a uvedli je v rovnováhu, a tím je dokázali využít k užitku pro celou harmonickou osobnost. Spinoza také ví, že bez vášní lidé nemohou žít, avšak říká, že vášně mají být uspořádány a vedeny světlem rozumu. (srov. Störig, 2007, s. 250)

Nicméně rozum toho zvládá mnohem víc. Sám se totiž může stát vášní nebo afektem, a tak může i působit. Vzhledem k tomu, že poznání dobrého a zlého působí jako afekt, dává člověku možnost udělat poznání návodem svého jednání. V tomto ohledu Spinoza říká: „Ke všemu konání, k němuž jsme determinováni afektem obsahujícím utrpení, můžeme být determinováni i bez tohoto afektu rozumem.“ (Störig, 2007, s. 250) Díky tomu může rozum překonat vášně, a to tehdy, když se sám stane vášní.

„Bezprostřední intuice“ se nachází v nejvyšší formě rozumu. To znamená, že nám rozum, podává pouze adekvátní ideje a vše se snaží zkoumat ve věčné souvislosti. Díky tomu, že rozum uchopuje věci čistě, adekvátně, tak je zároveň chápe v jejich zákonité nutnosti. Neboť to, co přijímáme za nutné a o čem jsme poznali, že tak musí být a nelze, aby to bylo jinak, musíme pouze souhlasit. Avšak souhlas není opět nic jiného, než chtění, jak už tvrdil Descartes. Proto to, co vůči nám stálo jako nepochybné, nyní k nám nestojí jako něco, co přistupuje z vnějšku (něco, co si nepřejeme), ale naopak, jako něco schváleného, chtěného. Jsme vůči tomu svobodní. Pouze tímto způsobem může člověk dosáhnout stále větší svobody – je to také jediný druh svobody, jaké může dosáhnout. Snaží se také od pasivity posunout tak, že poznává (a tím se přibližuje ke svobodě). „Všechno co pochopil jako nutné, nahlédne, a tím také schválí. Všechno, co schválí, nepůsobí už na něho jako na trpný objekt, člověk vůči tomu naopak stojí jako autonomní, tj. svobodný.“ (Störig, 2007, s. 251)

Jelikož všechno co je nutné, je Boží vůle (Boží vůle je nutnost), a postupující poznání a schvalování nutného je současně rostoucí láska k Bohu. Tento nejvyšší dosažený možný

stav pro člověka Spinoza nazývá rozumová láska k Bohu („amor Dei intellectualis“) a zároveň to značí jako lásku k nezměnitelnému osudu („amor fati“).

Významem blaženosti a náboženství je oddávání se člověka tomu, co je nutné – tj. Boží vůli. A právě v tomto smyslu zní jeho závěrečná věta, v díle *Etika*. Samotná ctnost je blažeností a nikoli blaženost odměnou ctnosti. (srov. Störig, 2007, s. 251)

Pro Spinozu není poznání Boha poznáním zvláštního druhu, bude-li se chápat jako sjednocení s tím, co je poznáno. Vztah tohoto subjektu a objektu Spinoza nazývá „láskou“, avšak nemá tím na mysli žádnou vášně, ale pouze rozumový afekt. Díky tomu může říci: „Kdo chápe sebe a své afekty jasně a přesně [rozlišeně], miluje Boha, a to tím více, čím více chápe sebe a své afekty.“ (Röd, 2001, s. 310) Přesto se ale Spinoza domníval, že láska k Bohu nemůže „zrušit“ veškeré vášně, přestože se domníval, že rozumový afekt (který chápal jako poznání Boha) je schopen vášně značně omezit, neboť je schopen ducha naplnit mnohem více než cokoliv ostatní. (srov. Röd, 2001, s. 310)

Amor Dei, ale neznamená pouze „lásku k Bohu“ ale také „lásku Boží“, protože láskou, kterou rozumový lidský duch miluje Boha, je také tou láskou, jež se Bůh miluje sám. Neboli láska člověka k Bohu je „částí“ nekonečné lásky, kterou Bůh miluje sám sebe. Obdobně pak mocí člověka (jako každého konečného jsoucna) je udržovat svou existenci „částí“ nekonečné moci Boží, se kterou aktualizuje svou podstatu a všechno co z ní vyplývá. Obdobně je i lidské poznání jistou „částí“ božského poznání, ve kterém Bůh poznává sám sebe. „Vědomí jednoty schopnosti sebezachování všech bytostí, a zejména vědomí jednoty lidské duchovní aktivity a nekonečné aktuality substance je blažeností, která neplyne ze ctnosti jako odměna za ni, nýbrž je s ní identická a je totéž co moc (potentia) či podstata (essentia) člověka.“ (Röd, 2001, s. 310)

Na závěr Spinoza sám říká: „ Tím jsem probral vše, co jsem chtěl dokázat o moci mysli nad afekty a o její svobodě. Je z toho zřejmé, jakou moc má moudrý člověk a oč zmůže víc než člověk nevědomý, jenž jedná jen podle svých choutek. Nevědomý člověk kromě toho, že je všelijak zmítán vnějšími příčinami a není schopen dosáhnout pravé duševní spokojenosti, žije navíc jakoby nevědom sebe, Boha a věcí, a jakmile přestane podléhat afektům, přestane i být. Naproti tomu moudrý člověk, pokud se o něm uvažuje jako o takovém, je málo ve své mysli znepokojený, a vědom si sám sebe, Boha a jakési věčné nutnosti věcí, nikdy nepřestává být, nýbrž má vždy pravou spokojenost ducha. Ukázal jsem cestu, která k tomu vede, a třebaže se zdá neschůdná, je možno ji nalézt. A jistě je neschůdná,

když bývá nalézána tak zřídka. Kdyby spása byla na dosah ruky a dala se nalézt bez velké námahy, což by se mohlo stát, aby ji takřka všichni lidé opomíjeli? Ale všechno vznešené je jak obtížné, tak vzácné.“ (Störig, 2007, s. 251–252)

Ze Spinozových politických názorů můžeme vyzdvihnout zejména jeho požadavek na duchovní svobodu, neboli svobodu slova a myšlení ve státě. Tu odůvodňuje rozumovou úvahou: „Když se lidi spojili ve státní společenství a přenesli na ně moc, nesahá pro ně jako občany státu už jejich právo jednoduše stejně daleko jako jejich moc – jak tomu bylo, dokud stáli vůči sobě jako jednotlivci. Zřekli se ve prospěch státu části své moci, a tím i svého práva, ale získali za to jistotu.“ (Störig, 2007, s. 252) Avšak stát se i nadále nachází v přírodním stavu, ve kterém je vše, co je možné je i povoleno. Platí to například pro vztah jednoho státu k druhému – dokud se dodržování smluv jeví jako výhodné, tak jsou jimi státy zavázány. A stejně to platí pro moc státu směrem dovnitř, s ohledem na občany. „Jeho právo sahá tak daleko jako jeho moc, v jeho moci je všechno, co si může vynutit.“ (Störig, 2007, s. 252) Poněvadž náboženské a vědecké přesvědčení nemůže být podle Spinozy státem vynutitelné, stát by tím pak překročil veškeré hranice své moci, a tím i svého práva. Spinoza tvrdí, že chytrost státu se, v daném smyslu, vidí v tom, jak poskytuje všemožnou svobodu lidu. Neboť lidé díky své přirozenosti nejméně přijmou to, že názor který považují za správný je státem chápan jako zločin. (srov. Störig, 2007, s. 252)

2.2.3.2 Předpoklady teorie poznání

Už ve sporu s Descartem jsou vyjádřeny Spinozovy principy teorie poznání. Platí to především pro kritérium pravdivosti. Spinoza vytykal Descartovi, že na jedné straně stále požaduje formulované kritérium pravdivosti, ale na straně druhé toto kritérium zavádí oklikou před důkaz Boží existence (to již ale ono kritérium dávno předpokládá), takže Descartovo myšlení se točí v kruhu. Avšak Spinoza byl, stejně jako Descartes, přesvědčen o tom, že bez rozlišení ideje Boha by byla dokonalá jistota nemožná. Popíral však, že by soudy, které by byly provedeny na základě rozlišených pojmů mohly platit pouze tehdy, bude-li eliminována možnost klamání Bohem klamatelem. „Objektivní evidence ideje Boha jako taková zaručuje podle něho při poznání Boha pravdu způsobem, na jehož základě se jeví překonání hypotéz genius malignus jako zbytečné.“ (Röd, 2001, s. 283)

Toto přesvědčení mu umožnilo ve svém spise o „geometrickém“ znázornění Descartových Principů filosofie uvést axióm jako zásadu objektivní platnosti soudů, rozdělených na základě formulovaných pojmů. Spinoza trval na pojetí jistých rozličných

pojmových vztahů, které nám dostatečně zaručují pravdivost odpovídajících soudů. „Pravda je svým vlastním měřítkem ...“ (Röd, 2001, s. 284) Podle Spinozy to znamená, že neexistuje jiné pravdivostní kritérium, než porozumění zkoumané skutečnosti. Tato představa má velký význam pro metafyziku. K získání metafyzického poznání nám postačí pravdivé ideje a určení jejich povah. Jinak řečeno se Spinoza snaží poznat, co je pravdivá idea. Učiní se tak vytvořením ideje ideje, neboli odráží se na pravdivou ideu. Díky tomu může Spinoza prohlásit, že se tak děje za pomoci reflektování poznání. „Nejde ovšem o reflexi ve smyslu vědění vědění jako aktu, protože pak by se muselo reflektovat opět na akt reflektování v novém reflexivním aktu atd. bez konce.“ (Röd, 2001, s. 284) V reflexi viděl podstatu metody, ale nechápal ji jako reflexivní zpřítomňování aktů představ, nýbrž jako formy pojmových obsahů. Avšak nikoliv jako izolovaných, ale jako logicky spojených pojmových obsahů. Forma pravdivých idejí je totiž závislá na důvodu tohoto systému, tedy je závislá na naprosto pravdivé ideji Boha. Ideu Boha dle Spinozy nemůžeme jinak vytvořit, můžeme ji pouze přijmout jako podmínku vědění, potom každá zvláštní pravdivá idea, na níž můžeme vše odrážet, předpokládá naprosto pravdivou ideu Boha. Díky tomuto tvrzení dochází Spinoza k myšlence, „... že pravda zjevuje samu sebe.“ (Röd, 2001, s. 284) Skeptici tuto myšlenku rozebírají a prohlašují, že pochybuje o tom, jestli vůbec existuje vědění a z toho pramení jejich teze, že si neuvědomuje sám sebe. (srov. Röd, 2001, s. 284)

Ve svém spise *Pojednání o nápravě rozumu* se domníval, že vymezení formy pravdivé ideje dokáže zajistit za pomoci jejich vnitřních znaků, které vycházejí z povahy intelektu. Může se nám tedy zdát, jako by se sám Spinoza domníval, že podmínky vědění je schopen najít zkoumáním poznávací schopnosti. Avšak v jeho pozdějších úvahách se o analýze rozumu nepíše. Jako první se zaměříme na pojetí v jeho spise *Pojednání o nápravě rozumu* a poté odpovídající úvahy a myšlenky z jeho *Etiky*.

Každá pravdivá idea patří k systému pojmů, kde jeho logická struktura odpovídá bytostné struktuře skutečnosti a tak je určena její pravdivost. Proto pojmy takového významu nemohou být libovolnými výroky myšlení, kde by se jejich význam mohl předepsat nominální definicí, musí však být bytostnými pojmy, jejichž smysl je stanoven reálnou definicí. Podle Spinozy jsou reálné definice stvořených věcí genetické. Tkví ve stanovení podmínek pro vytvoření náležitého pojmu. „Pojem kruhu je definován tím, že si myslíme kruh jako vytvořený pohybem bodu, jehož odstup od daného bodu je konstantní.“ (Röd, 2001, s. 285–286) Potom reálné definice toho, co není stvořené, nemůže být genetické, protože pojem nestvořeného nedovoluje jakékoliv vyjádření, neboli není zde jakákoliv spojitost na

předpokladu, který se nachází mimo toho, co je definované. Proto to, co není stvořené, se musí chápat z něho samotného – pojem se musí vytvořit bez přibírání jiných pojmů. To také později Spinoza požadoval u pojmu substance. To, že se pojem substance shoduje s pojmem nestvořeného, vychází z toho, že definicí nestvořeného se má rozhodnout o jeho existenci, to znamená, že existence patří k jeho podstatě. (srov. Röd, 2001, s. 284–286)

Tvorba pojmů, které jsou logicky samostatné od všech ostatních pojmů, je schopnost intelektu plně zpracovávat ideje absolutním způsobem. Příkladem takto utvořené ideje může být idea rozlehlosti, kterou nelze chápat jako omezenou. Vztahují se tedy k něčemu nekonečnému a na rozdíl od modifikací rozlehlosti nejsou idejemi věcí, které by existovaly v číselné rozmanitosti a mohou mít jisté trvání. „Absolutně utvořené ideje jsou idejemi čistého intelektu a jako takové jsou nenázorné. Mezi nimi stojí na prvním místě idea Boha. Jiné absolutně utvořitelné ideje – idea rozlehlosti a vědomí – se týkají bytostných určení této ideje, tj. (v jazyku Etiky) atributů Božích.“ (Röd, 2001, s. 286)

Podle Spinozy jsou ideje využité za pomoci reálných definic pojmy reálných jsoucen a jejich logická souvislost (chápana ve smyslu pojmové inkluze) se rovná bytostné souvislosti skutečnosti. Pozorovatelné věci nejsou reálnými jsoucnými. To vyplývá z toho, že jsou Spinozou označeny jako „stálé a neproměnné věci“, které můžeme poznat pouze tehdy, upustíme-li od „nahodilé“ existence konkrétních jednotlivin, jejich podmíněnosti v prostoru a čase a přijmeme-li skutečnost v její nadčasové podstatě. Důkaz toho, že Spinoza doufal ve skutečnost nekonkrétních entit je v tom, že bez ohledu na svůj nominalistický výklad pojmů rodu a druhu nebyl žádným nominalistou. Jeho metoda je vždy metodou apriorního poznání (ve smyslu důsledného racionalismu), u níž se opomíjí metoda hypotetických vysvětlení v oboru zkušenostních věd. (srov. Röd, 2001, s. 286)

Naše domněnka, že některé ideje mohou být zapříčiněny věcmi, které se nacházejí „mimo“ tyto ideje, může být zpočátku pouze hypotézou. Spinoza se domníval, že pravda, jakožto shoda ideje a ideatum nesmí vycházet z kauzální teorie vzniku předmětných idejí. Nejsme schopni konstatovat přímo pravdivost idejí, proto je definujeme jako jejich vztah k předmětům zprostředkovaný Bohem. Neboť ideje Boha se musí nutně shodovat se svými ideáty a právě v tomto významu jsou pravdivé. O našich idejích lze vypovídat shodu s jejich ideáty pouze tehdy, když se shodují s odpovídajícími idejemi Boha. Aby tedy mohla být zjištěna pravdivost nějaké ideji, musí se tato idea převést na ideu Boha jako na důvod všech idejí. Pokud se to povede, pak je jistota, že se jedná o adekvátní ideje. Obdobně jako je

idea Boha „příčinou“ idejí v lidském duchu, tak je i Bůh důvodem (příčinou) všech věcí. Díky tomu považujeme všechny ideje, jež se dají odvodit z ideje Boha za pravdivé, neboli jsou ideje, které odpovídají svým ideátům.

Příčina vztahu mezi adekvátními idejemi a jejich ideáty je závislost obou na Bohu. Pouze pokud máme ideu Boha, mohou být ideje uspořádány tak, aby byl jejich řád izomorfní (stejnorodý) s bytostným řádem skutečnosti, to znamená, souvislost přírody by se měla shodovat s formou našeho myšlení. „„Odvozování všech zvláštních idejí, co do jejich obsahu, z ideje Boha,“ pravděpodobně znamená, že všechny zvláštní ideje jsou, co do svého obsahu, prvky toho souhrnu idejí, který je určen jako božský intelekt.“ (Röd, 2001, s. 288) V axiomatizované metafyzice (v díle Etika) však nejsou „odvozovány“ ideje, ale pouze věty z vět, které se týkají substance a jejího vztahu k modům. „Axiomatické převedení odpovídá naznačenému pojetí, podle něhož nelze oddělovat problém pravdivosti od problému systematického řádu metafyzických pojmů, resp. vět, protože jen tak lze trvat na názoru, že tyto pojmy platí a priori a zároveň postihují podstatu skutečnosti.“ (Röd, 2001, s. 287–288)

U Spinozových předpokladů nemůžeme zjišťovat pravdu jako shodu ideje a ideatu přímo, tak o nich nemůžeme ani zpočátku mluvit jako o nepravdě ve smyslu neshody. Můžeme je poznat spíš na základě nemožnosti zařadit jistý pojem do systematické souvislosti idejí, kde jejich posledním důvodem bude idea Boha. V tom bychom mohli vidět smysl zjištění nepravdivých idejí jako „zkomolených“ představ. Přestože díky začlenění pojmu do systematické souvislosti idejí nám zajišťuje jeho pravdivost, nemusí to ještě znamenat, že Spinoza měl v úmyslu definovat pravdu ve smyslu souvislého pojetí. Pravděpodobně zůstává příkloněn k pojetí pravdy jako shody ideje a ideatum. V jiném smyslu můžeme chápat za pravdivé to, co nelze myslet mylně, tedy abstraktně či zmateně. Za pravou můžeme považovat ideu celku skutečnosti, přírody. Tu nemůžeme utvořit za pomocí zobecňujících abstrakcí, když vycházíme z většího počtu srovnatelných věcí, protože příroda, jako celek bytí může být pouze jediná. Ideu přírody nemůžeme považovat za fikci, neboť fikce jsou možné pouze tam, kde je nějaký složený podnět částečně poznán a také nepoznán. U celku skutečnosti je to podle Spinozy vyloučené, stejně tak, jako u zcela jednoduchých objektů. (srov. Röd, 2001, s. 289)

Jestli-že se idea celku skutečnosti (božské přírody) nezakládá na abstrakci jako výkonu rozumu, ale ani na pozorování, potom tedy musí být přiřazena jinému druhu pozorovací schopnosti, který se nazývá u Spinozy „intelekt“. Můžeme tedy rozlišovat tři

druhy poznání: 1. zkušenostní poznání; 2. diskursivní poznání prostřednictvím rozumu; 3. Intuitivní bytostné poznání prostřednictvím intelektu. V díle Pojednání o nápravě rozumu je k tomu, jako další druh poznání připojeno poznání na základě cizího svědectví.

Vzhledem k tomu, že zkušenostní poznání se týká pouze toho, co je nahodilé či zvláštní, nemůže nikdy vzniknout nutné poznání pomocí empirického zobecňování. Proto se také Spinoza domnívá, že empirické poznání má pouze podřadný význam. Podle něj má skutečný význam rozumové poznání, neboť díky němu se skutečnosti uchopují tak, že jsou podřazeny obecným principům. A jelikož jsou tyto principy nutné, tak jejich poznání, ke kterému se díky nim dospělo, je také nutné. Poznání intelektem, intuitivní vědění, se už nevztahuje k zvláštní skutečnosti jako takové, ale k samotnému celku skutečnosti. (srov. Röd, 2001, s. 290)

Spinoza se pokusil vztah rozumového a intelektuálního poznání vysvětlit za pomoci příkladu z matematiky. O toto vysvětlení se snaží jak v díle Pojednání o nápravě rozumu, tak v Etice. U daného příkladu prohlásil, že u rovnice $a : b = c : x$ „... lze určit x racionálně na základě obecných zásad nauky o proporcích, zatímco v případě malých čísel a , b a c je lze pochopit intuitivně.“ (Röd, 2001, s. 290) Avšak tím byl rozdíl mezi diskursivním a intuitivním poznáním spíše realizován, než vysvětlen, protože pochopit x „intuitivně“ závisí čistě na cvičení. Vztah těchto dvou druhů poznání se jinak představuje v metafyzické oblasti, kde je Spinozou určeno rozumové poznání jako pochopení podstaty nějaké věci zprostředkované na základě pochopení jiných podstat, a jinak se charakterizuje intelektuální poznání, které Spinoza chápe jako nezávislý vhled do jisté podstaty. Intuitivně můžeme tedy poznat pouze takové podstaty, u kterých pojmy můžeme vytvořit absolutně, to znamená, že na prvním místě bude Bůh a na druhém rozlehlost a vědomí.

Spinoza se domnívá, že nekonečná Boží podstata je všem intuitivně známa, a jelikož je všechno v Bohu a skrze Boha chápáno, můžeme díky poznání Boha mnohé odvodit a pochopit za pomoci třetího druhu poznání. Takže primárně je poznán intuitivně Bůh a až potom podstata jsoucna – v závislosti na Bohu. Někteří kritici přicházejí s názory, že Spinoza požadoval pouze ideál intuitivního vědění, aniž by poukázal na jeho uskutečnění, avšak za tento názor se nemůžeme zcela postavit, protože základ jeho systému by nebyl vůbec možný bez předpokladu intuitivních znalostí (*scientia intuitiva*). (srov. Röd, 2001, s. 290–291)

Přesto se ale rozdíl rozumového a intelektuálního poznání zmiňuje pouze příležitostně, nejvíc však vystupuje v díle Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho štěstí, kde je Spinozou

určen intuitivní vhléd v protikladu k diskursivnímu poznání jako „podílení se poznávajícího na poznávaném“. (Röd, 2001, s. 291–292) Ale může existovat pouze takové vědění, které danou podmínku splňuje, tedy poznání absolutní nekonečné substance čili Boha. „Kdo poznává absolutno, ten zároveň poznává, že on sám, stejně jako všechny zvláštní věci, může být pouze v absolutnu.“ (Röd, 2001, s. 292) Poznat tedy absolutní nekonečnou substanci je jako poznat sebe jako náležícího k této substanci, neboli jedno a totéž. „Rozumové poznání Boha je vědomím jednoty člověka a Boha, amor Dei intellectualis.“ (Röd, 2001, s. 292) Zde už nejde o racionální víru, ale o vědění, které má být „bezprostředním sjednocením s věcí samotnou“ (Röd, 2001, s. 292).

Věda, která však odpovídá racionalistickému, geometrickému ideálu vědy, nemůže obsahovat ani jednu výpověď o jednotlivých skutečnostech. V geometrii se neříká: „„Zkušenost ukazuje, že existují trojúhelníky“, nýbrž „Existují-li trojúhelníky, pak je součet jejich úhlů roven dvěma pravým“, tak se přísně vzato nesmí vztahovat ke zkušenostem s určitými skutečnostmi ani žádná jiná „geometrická“ věda.“ (Röd, 2001, s. 293) Díky tomu se Descartes domníval, že nezávisle na zkušenosti by měla být fyzika schopna, v ideálním případě, odvodit všechny své věty. To ovšem ale nemůže. Je tomu tak pouze díky omezenosti lidského rozumu. Obdobně je tomu u Spinozovy metafyziky, kde jsou její nejobecnější věty nezávislé na vnímaných skutečnostech. Avšak aby mohl vyjádřit speciálnější věty, musel začít přibírat výpovědi o skutečnostech (jako například, že existují; že člověk myslí; vnímá tělesné podněty). V jednom z jeho dopisů z roku 1663 se dá všimnout, že si byl zcela jistý nepostradatelnosti poznání. Už však nezjistíme, jak si byl vědom, že užíváním výpovědi o pozorováních (které částečně označoval jako axiomy) se odchýlil od *ordo geometricus*. Z jeho hlediska můžeme popsat obrat k empirii jako důsledek okolností, že náš duch není čistým rozumem. (srov. Röd, 2001, s. 293–294)

2.2.4 Spinozova tvorba

Jeho filosofické učení začíná dostávat jisté obrysy a někdy na konci padesátých let a začátku šedesátých let vzniká spis *Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu* a fragmentární spis *Pojednání o nápravě rozumu*. Avšak ani jeden ze spisů nebyl vydán za jeho života. *Pojednání o nápravě rozumu* pak vyšlo v *Opera posthuma* a *Krátké pojednání* byla nalezeno až v 19. století v holandském překladu tohoto díla.

Jeho první kniha byla v podstatě nesamostatným dílem. Bylo to představení Descartova díla Principy filosofie „geometrickým“ způsobem, neboli podle vzoru metody Eukleidových Elementa. (srov. Röd, 2001, s. 279–281)

Ono jediné dílo, které Spinoza vydal, se jmenuje Teologicko-politický traktát, avšak v době svého vydání nebyl autor známý – dílo bylo vydané anonymně. V něm zaujímá postoj k právně-filosofickým, právně-politickým, nábožensko-historickým a nábožensko-filosofickým otázkám. Tyto otázky neměly plnit jen základní význam, ale otázku každodenní politiky, neboť v té době hrály značnou roli v politických sporech teologické argumenty. Toto dílo vyvolalo nespočet vzrušených diskusí. Avšak po de Wittově svržení a následně po jeho zavraždění bylo toto dílo zakázáno. Tyto okolnosti přiměly Spinozu, aby svoje hlavní dílo Etika vyložená způsobem využívaným v geometrii tajil. Přesto všechno, co je v tomto díle řečeno o náboženství, bychom nemohli brát za příliš kacířské a revoluční myšlenky, ale byla to doba náboženských válek, kdy se každé náboženství snažilo o ukotvení dogmat a svého učení. A proto i toto Spinozovo dílo stačilo k tomu, aby se rozpoutala bouře, které mu definitivně vzala chuť dál publikovat. (srov. Störig, 2007, s. 246)

Jeho práce nazvaná Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii, nebyla až do jeho smrti vydána. Spinoza toto dílo měl uzamčené ve svém stole, a až do své smrti se obával, aby dílo, po jeho smrti, nebylo ztraceno. Jeho přátelé, však ještě v roce jeho úmrtí, dílo vydali. Kniha působila nečekaným vlivem a velkým ohlasem. (srov. Störig, 2007, s. 247) Etika vzešla z přepracování Krátkého pojednání a bylo dokončeno již roku 1675. V posledních letech pak Spinoza pracoval na díle Politický traktát, avšak ten už nikdy nedokončil. Nakonec byl vydán roku 1677 společně s Etikou, Pojednáním o nápravě rozumu, s dopisy a s několika menšími pojednáními, krátce po Spinozově smrti v Opera posthuma v Amsterodamu pod Spinozovými iniciály „B. de S“. (srov. Röd, 2001, s. 282)

Avšak Spinozova Etika nepatří k dílům, které by si mohl přečíst kdokoliv, a to především kvůli svojí náročnosti. Jak už říká název, je dílo vyložené způsobem užívaným v geometrii, tedy jako matematické dílo s axiomy na počátku, větami, důkazy, poučkami, závěry a plno dalších. Jeho zálibu v matematice, a myšlenku, že filosofie musí mít přesnost a bezpodmínečnou platnost matematických pochodů můžeme vidět již u jeho předchůdce Descarta. Kniha se čte obtížně především proto, že se vše snaží dát do kontextu s matematikou, ale také proto, že všechny své myšlenky se snažil zhustit do co nejstručnějšího výkladu. Spinoza usiloval o odstranění veškerých slov, které považoval za postradatelné a své

celoživotní myšlenky tak byly vydány v práci o přibližně dvou seti stran latinského textu. (srov. Störig, 2007, s. 247)

2.2.5 Hodnocení, vliv, kritika

Spinoza prohlašuje vše za nutnost. Svoboda a možnost jsou potlačeny a zatím se nenachází vysvětlení, jak by mohlo být jakékoliv svobody dosaženo poznáním. Soběstačnost stvořených jsoucen, stejně jako svoboda Boha je podřízena panteistickému nutkání k systému („vše v Bohu“).

Souběžnost atributů a jejich modů nelze udržet. Spinoza pojímá vše jako oduševnělé, avšak fakt, že každému tělesnému procesu odpovídá jistá myšlenka, je v případě člověka značně nepřirozené. Podobně jako k „idea ideae“ existuje tělesný protějšek. Oproti tomu je problém jednoty člověka řešen pouze zdánlivě, pokud spočívá v rozdělení na dvě heterogenní a v podstatě totožné stránky. Vzniká otázka, zda má tato jednota stále centrum.

Paralelismus atributů se může zdát jako geniální myšlenka, ale její důsledné provedení není možné. Vždy tu bude tendence upřednostňovat jednu stránku vůči druhé a tak můžeme Spinozu považovat buďto za idealistu, nebo materialistu. Ale pro obě interpretace se dají nalézt argumenty. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 91)

Dále ukazuje, že vedle pravdivosti a nepravdivosti nemůže existovat již nic třetího, avšak pravdivost je to, co zaujímá nadřazené postavení a nepravdivost je odvozená. Naneštěstí už nezpozoroval, že totéž platí také pro mysl ve vztahu k materii. Plyne to již z toho, že se Spinoza domnívá, že můžeme Bohu připisovat také rozlehlost, a dále z toho, že myšlení a rozlehlost staví hned vedle sebe, jako rovnocenné atributy. Dále chce na vlastní skutečnost pohlížet jako na něco třetího mimo myšlení a rozlehlost. V tomto názoru lze spatřit redukci mysli na vědomí.

U Descarta si můžeme všimnout, že duch je pro něho něčím víc a čímśi vyšším než vědomí. Také u Kanta je toto vědění přítomno, avšak Spinozova filosofie se tomu vyvarovala. A díky tomu může zastávat názor, že by mohlo existovat něco vyššího, než je duch. Tento omyl se pak snaží dále obhájit i někteří ze současných filosofů, kteří chtějí hájit „neutrální monismus“. Kdo však postuluje jakoukoliv oblast vně ducha či vně mysli, tak nepochopil, že reflexivita, která je pro mysl vlastní, ani její vztah k tomu, co je věčné již nelze překročit. Z toho důvodu už nemůže existovat nic většího nežli dokonalý duh. (srov. Coreth, Schöndorf, 2002, s. 92)

Spinozův vliv, na tehdejší filosofické myšlení, nebyl nijak závažný ani po jeho smrti. V té době byl stále ještě zakazován a stejně jako za svého života, byl terčem mnohých nenávisti a posměšků. Z židovské obce byl exkomunikován a katolická církev proto označila jeho díla za zakázané. (srov. Störig, 2007, s. 252)

Spinoza měl díky svému prohlášení (že proroky máme respektovat jako učitele mravů, ale že jejich vědění nebylo o nic větší, než vědění jejich současníků) velmi těžké postavení. V Německu ve stejnou dobu vznikala Leibnizova filosofie, která do značné míry omezovala Spinozovo učení. Mezi ty, kteří začali uznávat a respektovat Spinozovo dílo patřili německý básník a kritik Heinrich Friedrich Jacobi a v Anglii to byl básník Samuel Taylor Coleridge. Poté je následovali Johann Gottfried Herder a Johann Wolfgang von Goethe, kteří se k jeho učení doslova hlásili. Mezi filosofy, kteří se nechali ovlivnit jeho myšlenkami, patří především Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche a Henri Bergson.

Především to byla jeho osobnost a osud, který značně ovlivnil jeho dílo. Spinozův původ se odráží v jednom z jeho základních rysů filosofie, který se dá nazvat jako orientální. Je v něm jistá víra v osud, která sice nemusí, ale také může vést k nečinnosti, braní věcí na lehkou váhu. Proto se můžeme setkat s názory, kde je Spinozovo dílo srovnáváno s naukou Buddha. Jeho původu se dá také připsat fakt, že ve svém systému hodnot nenachází místo například pro manželství a rodinu. A z jeho charakteru můžeme usoudit, že nebyl nikdy schopen překonat přirozený lidský egoismus a myšlenka, že by se někdo mohl obětovat pro druhého, mu přišla absurdní. To je také jeden z aspektů, kterým se liší, i přes značné podoby, od křesťanských zásad. (srov. Störig, 2007, s. 253)

3 Možnost využití témat empirismu a racionalismu v hodinách OV a ZSV

Kdykoliv při studiu empirismu narazíme na argumenty, které nám tento směr budou dávat do kontrastu s racionalismem. Hodně stručně řečeno empirismus se zaměřuje na smyslové poznání, neboli poznání, ke kterému dojdeme za pomoci našich smyslů, kdežto racionalismus, jak už napovídá jeho název, je zaměřený čistě na poznání skrz rozum a ke všem problémům se snaží přistupovat racionálně, rozumově.

U racionálního poznání je rozum aktivní. Smysly zde přenášejí pouze materiál, který posléze rozum dále zpracovává, vyhodnotí a určí správné závěry. K tomu všemu potřebuje rozum vrozené ideje, apriori, za jejichž pomoci může dojít ke správnému poznání. Jako vědeckou metodu potom pokládá analýzu a dedukci, kdežto empirismus vychází z pozorování a experimentu, tedy využívá indukci.

A priori poznání, jinak také známé jako „předčasné“, je poznání, které je člověku známé i bez zkušenosti, tedy je to poznání bez zkušenosti. K a posteriori disciplínám můžeme řadit především matematiku, logiku, ekonomie a další. Příkladem a posteriori poznání může být příklad: $4 + 3 = 7$. Opakem tohoto poznání je pak a posteriori, které si žádá před úsudkem zkušenost. Mezi a posteriori disciplíny můžeme tedy řadit přírodní vědy, sociální vědy a mnoho dalších. Příkladem a posteriori poznání pak může být: *tráva je obvykle zelená*.

Tedy základní rozdíl mezi empirismem a racionalismem si můžeme ukázat na příkladě. Řekne-li učitel žákovi, ať nakreslí čtverec, utvoří se mu v mysli dva obrazy daného jsoučna. Jeden z nich bude *racionální obraz* (pojem), který mu umožní dané věci rozumět – čtverec = pravoúhlý mnohoúhelník, který má všechny čtyři strany stejně dlouhé. Ten druhý bude *smyslový obraz* (smyslovou představu), díky tomu si představíme věc, kterou jsme již někdy vnímali našimi smysly – čtverec narýsovaný na tabuli, v učebnici,

Racionální obrazy jsou tedy abstraktní, neboli zbavené všeho konkrétního, kdežto smyslové obrazy (představy) jsou založené na něčem konkrétním.

3.1 Témata racionalismus a empirismus ve výuce na základní škole

Obecně se téma empirismus a racionalismus učí až na středních školách v rámci filosofie a to nejčastěji u závěrečných maturitních ročníků, kde již jsou žáci schopni dané

učivo snáze pochopit a uplatnit. Přesto se domnívám, že o empirismu a racionalismu se můžeme bavit se studenty již na základní škole, ačkoli to jistě nebude do takových znalostí, které jsou požadované po žácích střední školy.

Již v sedmé, osmé třídě základní školy můžeme žáky v hodině matematiky seznámit s filosofem René Descartem. Neustále se na učitele apeluje, aby se co nejvíc snažili o provázanost a mezipředmětové vztahy. Proto se domnívám, že ačkoli není ještě žák ve svých přibližně dvanácti – třinácti let schopen pobrat vše o Descartově učení, věřím, že pokud učitel „trefně“ poznamená například u učiva soustavy souřadnic, že to byl právě Descartes, který přišel s kartézskou soustavou souřadnic a prozradí o filosofovi pár zajímavostí, tak aspoň některým studentům něco v hlavě utkví.

Dané téma se dá jistě využít také v hodinách dějepisu. Při probírání antiky, se jistě učitel může žákům zmínit, že již v té době byly počátky racionalismu a empirismu, nebo v období renesance, což je návrat k antické kultuře, která se v novověké filosofii stává hlavním zdrojem inspirace. Avšak tento směr započal až v 17. a 18. století.

V hodinách občanské výchovy můžeme žákům sdělit, co se vlastně skrývá pod pojmem empirismus a racionalismus a vytyčit mezi nimi základní rozdíly. Například jak jsem uvedla na začátku této kapitoly. Poté se může zavést diskuse na téma, co si žáci představují pod pojmem smysly, rozum, poznání, morálka, etika a další. A vždy jim k danému pojmu stručně a jasně říct něco například o představiteli daného směru.

3.2 Racionalismus a empirismus v hodinách základů společenských věd

Na střední škole, jak jsem již zmínila, je přímo v osnovách školy vytyčeno místo pro dané učivo. Zde se již učitelé mohou plně věnovat oběma směrům a s jejich problematikou jít více do hloubky. Avšak i zde si učitelé musí dávat pozor, aby neztratili zájem svých žáků. Ne pro každého studenta může být ono učivo snadno „stravitelné“.

Dále, kromě definování směrů, je důležité představit žákům aspoň stěžejné představitele obou směrů.

U empirismu by to měl být především Francis Bacon, John Locke, George Berkeley a David Hume. Každý z těchto představitelů měl svojí stěžejné myšlenku, která by jistě stála za zmínku. Bacon měl svoje idoly (rodu, jeskyně, tržiště a divadla) které se objevují v jeho

díle Nové organon, a dalším jeho významným dílem jsou Eseje. U Johna Locke je nejnámější jeho pojem „tabula rasa“, tj. vědomí člověka je při narození jako čistá nepopsaná deska. Jedno z jeho důležitých děl je Rozprava o lidském rozumu. Berkeley je známý především svým výrokem „být znamená být vnímán“, a stojí u zrodu subjektivního idealismu. Zde by bylo určitě výhodné, aby učitel také zmínil základní charakteristiku onoho proudu. A jako posledního představitele tu máme Huma, podle kterého je kritériem poznání zvyk. Jeho nejslavnější díla jsou Zkoumání o lidském rozumu, Pojednání o lidské přirozenosti a Dějiny Anglie. Samozřejmě věřím v to, že na všechny zde uvedené představitele nemusí být v hodinách filosofie dostatek času, přesto věřím, že se dané téma dá pojmout i zajímavě pro žáky.

Z antických představitelů, u kterých můžeme zmínit počátky racionalismu, stojí za zmínku Demokritos, Sokrates, Platón, Aristoteles a mnoho dalších, kteří upřednostňovali rozum, před smysly. Avšak zakladatelem je považován René Descartes, u kterého by se každému z nás měla vybavit jeho věta: „myslím, tedy jsem“. Veškeré svoje poznání tedy zakládá na pochybování, dále je zakladatelem analytické geometrie, což by určitě nebylo na škodu žákům zmínit. Jedny z jeho nejstěžejnějších děl jsou Rozprava o metodě a Meditace o první filosofii. Další z představitelů 17. století je Benedikt Spinoza, který své ontologické východisko zakládá na monistickém chápání substance. Ve svém díle Etika vyložena geometrickým způsobem se zabývá, jak už napovídá název, je vyloženo různými definicemi, poučkami, větami a další matematickou terminologií. A v neposlední řadě stojí jistě za zmínku také Gottfried Wilhelm Leibniz, který svojí filosofii staví na pojmu monád. Tento pojem vznikl mechanickým pojetím atomu a Aristotelovským pojmem entelechie (= duševní síla, která vše uvádí do pohybu). Mezi jeho díla patří Monadologie a Teodecia.

Možností využití Empirismu a Racionalismu ve výuce, je dle předešlého výčtu několik. Setkáváme se s nimi od ZŠ až po VŠ, přesto si to někteří jedinci ani neuvědomují. Považuji za důležité, znalost nejen těchto směrů, ale také jejich nejvýznamnějších představitelů, neboť jejich učení nás provázejí i v běžném životě.

Závěr

Ve své diplomové práci jsem se snažila splnit úkol, který jsem si stanovila v úvodu své práce. Mým úkolem bylo nastínit a popsat filosofii empirismu a racionalismu, jejich vznik, vývoj, zaměření a pohled na jejich teorii poznání. Také jsem se soustředila na představitele těchto směrů a snažila jsem se je co nejpodrobněji vystihnout. Ať už šlo o jejich život, filosofii, tvůrčí práce či pohled na náboženství, smysly a lidský rozum. Jejich díla měli přinést něco nového do světa nejenom přírodních, ale také humanitních věd.

Některé díla byly zpočátku zakazovaná, ale i přes nepřízeň tehdejší doby, si dokázaly najít cestu ke svým čtenářům a obdivovatelům po celé zemi. Nejenom oba směry, ale také jejich představitelé výrazným způsobem ovlivnili vývoj vědy ve své době. Avšak uvedení představitelů, ale i mnoho dalších zástupců obou směrů ovlivnili nespočet filosofů, vědců, umělců, „obyčejných“ lidí, ale také i směrů, které na jejich filosofii mohli dále stavět, rozvíjet se, nebo naopak se rázným způsobem od nich držet co nejdál.

Mým záměrem bylo poukázat také na další využití v oblasti školství, které by mohlo napomoci k rozvoji myšlení žáků nejenom na středních školách, ale již na základních školách. Použití tématu však není omezeno pouze na občanskou výchovu nebo základy společenských věd. Domnívám se, že provázanost s předměty je také u dějepisu, fyziky (neboť někteří představitelé se jí také zabývali), biologie a především matematiky.

Zaměřila jsem se na dva filosofické směry, které navzájem nesouhlasí s teorií poznání druhého směru. Avšak jsem se mohla přesvědčit, že ne každý z představitelů striktně stojí pouze za „svým“ směrem. Osobně se domnívám, že z praktického hlediska nejsme schopni se řadit pouze k jednomu z těchto směrů. Mým druhým oborem je matematika, proto jsem se, především díky ní, vždy považovala spíše za racionalistu, než empirika, ale po prostudování všech empirických myšlenek, tvrzení a jejich pohledů na dané situace, již nejsem ve svém zařazení tak jednoznačná. Díky tomu se také domnívám, že v každém z nás je kousek empirika i racionalisty, a už tolik nezáleží na tom, jak velký ten kousek je.

Prameny a literatura

ALEXANDROV, G. F. *Dějiny filosofie II*. Praha: SVOBODA, 1952. 518 s.

BACON, F. *Eseje, čili, rady občanské a mravní*. Praha: ODEON, 1985. 212 s.

BACON, F. *Essaye*. Praha: ČESKÁ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ, 1933. 176 s.

BACON, F. *Nové organon*. Praha: SVOBODA, 1990. 224 s. ISBN 80-205-0107-X.

BENDLOVÁ, P. *Stručný filosofický slovník*. Praha: SVOBODA, 1996. 535 s.

BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*. Praha: VOKNO, 1996. 258 s. ISBN 80-85239-31-0.

CORETH, E. a SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: NAKLADATELSTVÍ OLOMOUC, 2002. 310 s. ISBN 80-7182-119-5.

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii: Námítky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 535 s. ISBN 80-7298-084-X.

DESCARTES, R. *Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2000. 314 s. ISBN 80-7298-000-9.

DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Praha: SVOBODA, 1992. 65 s. ISBN 80-205-0216-5.

DOLINA, M. *Fakta a svědectví: Myslím, tedy jsem*. Praha: Europrint a. s., 2016, 8(3). ISSN 1803-6228.

GOLDSTEIN, R. *Betraying Spinoza: the renegade Jew who gave us modernity*. New York: SCHOCKEN, c2006. ISBN 0-8052-4209-0.

HUME, D. *Přirozené dějiny náboženství; Rozmluvy o náboženství přirozeném*. Praha: JAN LAICHTER, 1990. 207 s.

HUME, D. *Zkoumání lidského rozumu*. Praha: SVOBODA, 1972. 224 s.

JOVČUKA, M. T. *Dějiny filosofie*. Praha: SVOBODA, 1976. 735 s.

NOVOTNÝ, Z. *David Hume a jeho teorie vědění*. Olomouc: VOTOBIA, 1999. 213 s.

RÖD, W. *Novověká filosofie I*. Praha: OIKOYMENH, 2001. 383 s. ISBN 80-7298-039-4.

RÖD, W. *Novověká filosofie II*. Praha: OIKOYMENH, 2004. 579 s. ISBN 80-7298-109-9.

SPINOZA, B. *Etika*. Praha: DYBBUK, 2001. 271 s. ISBN 80-903001-0-3.

SPINOZA, B. *Metafyzické myšlenky*. Praha: FILOSOFIA, 2000. 179 s. ISBN 80-7007-139-7.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ, 2007. 653 s. ISBN 978-80-7195-206-0.

Anotace/Annotation

Jméno a příjmení:	Bc. Lenka Rešlová
Katedra:	Katedra společenských věd
Vedoucí práce:	PhDr. Petr Zima, PhD.
Rok obhajoby:	2016

Název práce:	Racionalismus a Empirismus z hlediska teorie poznání
Název v angličtině:	The Rationalism and Empiricism in terms of the Theory of knowledge
Anotace práce:	<p>Tématem této diplomové práce bylo přiblížit racionalismus a empirismus z hlediska teorie poznání, jejich vývoj, i podstatu obou učen. Cílem práce bylo zaměřením na filosofické myšlení čtyř hlavních představitelů daných směrů, Bacona, Huma, Descarta a Spinozy. Vyzdvihnout jejich díla a navrhnout začlenění jejich filosofie do občanské výchovy a základů společenských věd.</p> <p>Základními prameny této práce byly především díla výše zmíněných autorů spolu s literaturou filosofů, zabývajících se novověkou filosofií nebo problematikou empirismu/racionalismu.</p>
Klíčová slova:	Racionalismus, empirismus, filosofie, rozum, smysly, poznání, věda, příroda, náboženství
Anotace v angličtině:	The subject of this thesis was to elaborate on rationalism and empiricism in terms of the theory of knowledge, on their development and to grasp the essence of these doctrines. The goal was to focus on the philosophical thinking of the four representatives in this field: Bacon, Hum,

	<p>Descartes and Spinoza and also to highlight their work and to suggest the inclusion of their philosophies into Civics Education and the basics of Social Science.</p> <p>The sources of this thesis were primarily works of previously mentioned authors as well as other literature focused on Modern Age philosophy, rationalism and empiricism.</p>
Klíčová slova v angličtině:	Rationalism, empiricism, philosophy, reason, senses, knowledge, science, nature, religion
Přílohy vázané v práci:	–
Rozsah práce:	104 stran
Jazyk práce:	český jazyk