

DĚJINY FILOSOFIE

Svazek 8

WOLFGANG RÖD

Novověká filosofie

I

*Od Francise Bacona*

*po Spinozu*

Obsah

Úvod. CHARAKTER FILOSOFIE 17. STOLETÍ . . . . .	9
1. Vztah filosofie k praxi . . . . .	10
2. Autonomie myšlení a osamostatnění individua. . . . .	11
3. Myšlenka systému a ideál poznání . . . . .	13
4. Mechanistický a naturalistický způsob myšlení . . . . .	15
5. Pronikání myšlenky nekonečna do kosmologie . . . . .	16
6. Metafyzika jako teorie zkušenosti . . . . .	17
I. FRANCIS BACON . . . . .	19
1. Baconův život a dílo . . . . .	19
2. Základní myšlenky teorie poznání . . . . .	24
3. Baconova nauka o induktivním poznání . . . . .	30
4. Cesta experimentálního poznání . . . . .	36
5. Teorie a praxe . . . . .	41
II. GALILEO GALILEI A METODA PŘÍRODNÍCH VĚD V 17. STOLETÍ . . . . .	45
1. Galileiho život a dílo . . . . .	45
2. Analytická metoda . . . . .	50
3. Vědecká metoda a metafyzika . . . . .	55
4. Johannes Kepler . . . . .	59
III. RENÉ DESCARTES . . . . .	62
1. Život a dílo . . . . .	62
2. Provizorní morálka a idea definitivní etiky . . . . .	74

3. Metafyzické předpoklady teorie poznání . . . . .	80
4. Metodická pochybnost . . . . .	91
5. První princip . . . . .	96
6. Důkazy Boží existence . . . . .	101
7. Metafyzická záruka pravdy a základy fyziky . . . . .	105
8. Kosmologie a fyziologie . . . . .	108
9. Psychologie . . . . .	112
10. Směry descartovského bádání . . . . .	116

#### IV. REAKCE NA KARTESIÁNSKOU VÝZVU . . . . . 119

1. Námítky k <i>Meditacím</i> a Descartovy odpovědi . . . . .	119
2. Descartův spor s Regiem . . . . .	125
3. Marin Mersenne a jeho vztah ke kartesianismu . . . . .	126
4. Pierre Gassendi . . . . .	129
a) Osobnost a dílo . . . . .	129
b) Kritika racionalistické koncepce vědy . . . . .	131
c) Základní metafyzické myšlenky . . . . .	136
5. Joseph Glanvill . . . . .	142
6. Pierre Bayle . . . . .	147

#### V. BLAISE PASCAL A LOGIKA Z PORT-ROYAL . . . . . 150

1. Pascalův život a dílo . . . . .	150
2. Logika a metodologie . . . . .	155
3. Pascalova filosofie náboženství . . . . .	159
4. Logika z Port-Royal . . . . .	166

#### VI. OKASIONALISTÉ . . . . . 171

1. Okasionalismus jako další rozvinutí kartesianismu . . . . .	171
2. Clauberg, La Forge a Cordemoy . . . . .	173
a) Johannes Clauberg . . . . .	173
b) Louis de La Forge . . . . .	176
c) Gerald de Cordemoy . . . . .	178
3. Arnold Geulincx . . . . .	181

a) Základní myšlenky teorie poznání . . . . .	183
b) Metafyzika . . . . .	188
c) Etika . . . . .	191
4. Nicolas Malebranche . . . . .	194
a) Život a dílo . . . . .	194
b) Teorie poznání . . . . .	197
c) Inteligibilní rozlehlost . . . . .	202
d) Já, Bůh, svět . . . . .	204
e) Okasionalistická hypotéza . . . . .	209
f) Morálka a víra . . . . .	212

#### VII. THOMAS HOBBS . . . . . 219

1. Život a dílo . . . . .	219
2. Hospodářská, společenská a politická situace . . . . .	224
3. Metoda . . . . .	228
4. První filosofie a obecná nauka o pohybu . . . . .	233
5. Filosofie přírody . . . . .	235
a) Teorie poznání . . . . .	235
b) Teorie hodnot . . . . .	237
c) Kosmologie a racionální theologie . . . . .	238
6. Teorie normativity . . . . .	239
7. Základy filosofie státu a práva . . . . .	243
8. Ideologie a analýza světového názoru . . . . .	249
9. Sociologické otázky v pohobbesovské filosofii 17. století. . . . .	254

#### VIII. HERBERT Z CHERBURY A CAMBRIDGESKÝ PLATONISMUS . . . . . 259

1. Charakter anglického platonismu . . . . .	259
2. Herbert z Cherbury . . . . .	261
3. Ralph Cudworth . . . . .	265
4. Henry More . . . . .	271

#### IX. BENEDICTUS DE SPINOZA . . . . . 279

1. Osobnost a dílo . . . . .	279
2. Předpoklady teorie poznání . . . . .	283

3. Základy metafyziky . . . . .	294
a) Základní pojmy a zásady . . . . .	294
b) Boží existence a podstata . . . . .	297
c) Psychofyzický problém . . . . .	302
4. Teorie afektů . . . . .	304
a) Podstata a druhy afektů . . . . .	304
b) Teorie hodnot . . . . .	306
5. Nauka o svobodě . . . . .	309
6. Společenství a stát . . . . .	311
7. Kritika náboženství a hermeneutika . . . . .	318
8. Perspektivy interpretace Spinozy . . . . .	321
Seznam zkratk . . . . .	325
Seznam literatury . . . . .	326
Věcný rejstřík . . . . .	365
Jmenný rejstřík . . . . .	373
Ediční poznámka . . . . .	383

# Úvod

## CHARAKTER FILOSOFIE 17. STOLETÍ

Pro dějiny filosofie, stejně jako pro dějiny obecně, platí, že to, co je v daném okamžiku nové, se vždy projevuje jako výsledek kontinuálního vývoje. Ovšem tempo a četnost změn často tak hluboce mění situaci, že diskontinuita se zdá být i tam, kde je v podstatě kontinuita. Tak je tomu i ve filosofii 17. stol., která je charakteristická tolika zárodky moderního myšlení, že dojem její novosti může snadno zakrývat vědomí její závislosti na tradici. Historický popis přesto musí mít, zejména v první polovině 17. stol., na zřeteli vzájemné propojení starého a nového, renesančního myšlení, pozdní scholastiky a moderního vědomí.

Bez ohledu na další působení tradičních prvků ve filosofii 17. stol. jsou ale v tomto časovém období natolik zřejmé přesuny zájmů, proměny jak teoretického, tak praktického základního postoje, a s nimi modifikace pravdivostních a hodnotových kritérií, že se zdá být legitimní pojímat tuto dobu jako *epochální zlom*, zvláště když se v 17. stol. prosazují typicky moderní rysy také v politice, ekonomii, resp. v sociální oblasti. Je to doba, kdy se ve Francii za Ludvíka XIII. a Ludvíka XIV., tedy za jejich ministrů Richelieuho a Mazarina, prosazuje s politickým absolutismem také moderní koncepce jednotného státu, zatímco v Anglii za Stuartovců vyvolávají podobné snahy dvě revoluce a na sklonku 17. stol. vedou k vytvoření konstituční monarchie. Je to doba, kdy vzrůstající se Anglie začíná překonávat staré koloniální mocnosti a kdy v zámořském obchodě zatlačuje do té doby vedoucí Holandsko na druhé místo; doba, kdy v důsledku dovozu drahých kovů ze zámoří dochází k velkému zvyšování životní úrovně a kdy se uvolňováním pracovních sil vázaných původně v zemědělství znatelně snižuje výše mezd a neustále roste hospodářský význam měšťanstva provozujícího řemesla a obchod. Především v západní Ev-

ropě nadále roste vliv měst, zatímco v Itálii vývoj upadá a střední Evropa trpící následky třicetileté války dosahuje v hospodářském, politickém a kulturním ohledu nejnižší úrovně. Je to doba spojená se snahou o ekonomickou a administrativní racionalizaci, jež v hospodářsky rozvinutých zemích nakonec vedla k vytvoření merkantilního systému, který zvýhodňuje obchod a průmysl na úkor zemědělství a který výrobu v zájmu jejího zintenzivnění podrobuje státní kontrole. Filosofie v této době nemohla nezaujmout stanovisko k obecným otázkám, jež přinášel vývoj ve zmíněných oblastech. V žádném případě se však nesmí pojímat pouze jako odraz naznačených procesů. Filosofie byla ovlivněna svým vztahem k matematice, resp. matematické přírodovědě. Navíc na ni stále ještě působily podněty náboženských světových názorů, tedy různých směrů v teologii, a žádaly si její odezvu. Nakonec existuje jedna oblast filosofických problémů, které jsou *genuině filosofické* a vzhledem k nimž lze hovořit o autonomním vývoji. Chtějí-li se dějiny filosofie přiblížit ideálu historické přiměřenosti, budou muset vzít v úvahu oba aspekty: samostatnost filosofie a její závislost na mimofilosofických faktorech. Jako dějiny filosofie se pochopitelně budou muset v první řadě soustředit na oblast svěbytných filosofických problémů a na jejich vývoj.

Pro orientaci se na úvod pokusíme vyzvednout některé charakteristické rysy filosofie 17. stol., samozřejmě bez nároku na úplnost. Konkretizace následujícího, nezbytně abstraktního přehledu, zůstává vyhrazena speciálním zkoumáním jednotlivých kapitol tohoto svazku.

## 1. Vztah filosofie k praxi

Francis Bacon, který se domníval, že byl ve své době průkopníkem teoreticky založené praxe, si jako cíl vytyčil *nadvládu člověka* nad přírodními a společenskými podmínkami lidské existence, který spojoval většinu filosofů tohoto období, mimo jiné Descarta a Hobbese. Zkoumání světských příčin skutečnosti a přírodních a společenských procesů (tj. *causae secundae* oproti *causae primae*, jak se nazývaly ve středověké filosofii) pomáhá podle tohoto programu dosáhnout poznání (zejména poznání zákonitých souvislostí), s jehož pomocí lze s ohledem na směrodatné cíle, jež tvoří základ veškerého praktického úsilí ovládnout účinky přírodních a společenských sil. Stanovené cíle:

## 2. Autonomie myšlení a osamostatnění individua

ušetřit pracovní sílu tím, že se budou technickými prostředky stále lépe využívat přírodní síly; zachování života a zdraví pomocí lékařství; život řízený rozumem, k němuž se dospělo omezením vlivu afektů na jednání; právní jistota ve společenském styku; zvyšování hospodářské produktivity racionální organizací ekonomických vztahů aj., vyrůstají ze základního optimistického postoje,<sup>1</sup> který tuto epochu poznamenal daleko silněji než pesimistické hodnocení lidské přirozenosti a jejích schopností u theologicky laděných myslitelů, jakými byli Pascal nebo Malebranche. Obecně převládá soustředění na světské úkoly, vyvolané odvratem od ideálu *vita contemplativa* ve prospěch *vita activa*. Pozemská existence se stává významnou sama o sobě, lidský život již není primárně zkušební lůtou zaměřenou na zásvětní cíl, a lidské jednání již tedy není hodnoceno v první řadě z hlediska transcendence.

## 2. Autonomie myšlení a osamostatnění individua

Přeorientování filosofie směrem od transcendentních cílů k imanentním, ohlašující se již v pozdním středověku, ale plně se uskutečňující až v 17. stol., byla často interpretována jako proces sekularizace.<sup>2</sup> Nicméně bychom se mýlili, kdybychom se domnívali, že v novověké filosofii by tradiční theologické myšlenky získávaly svým začleněním do nového pojmového systému jiný, totiž světský charakter.

<sup>1</sup> Tezi, že asketický duch protestantismu, zejména kalvinismus a také puritanismus, představuje podstatnou podmínku vývoje novověkého kapitalismu a moderních věd, předložil a v různých pracích hájil M. Weber, viz např. *Protestantská etika a duch kapitalismu*, také v knize *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tuto tezi přijal a dále rozvinul E. Troeltsch, *Die Kulturbedeutung des Calvinismus*, str. 449–468 a 501–508; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* R. K. Merton, *Science, Technology and Society in the Seventeenth Century*, str. 360–362 aj., která ovšem také od samého počátku narázela na odpor. Nejnověji proti ní vystoupil L. S. Feuer, *The Scientific Intellectual. The Psychological and Sociological Origins of Moderne Science*, s tvrzením, že jako předpoklad ekonomického a hospodářského vývoje v novověku nelze chápat ducha askese, nýbrž ducha optimismu.

<sup>2</sup> Názor, že vytvoření novověkého ducha lze chápat jako proces sekularizace, kritizoval H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

Moderní filosofie je bytostně něčím víc než pouhou travestií theologických koncepcí; klade spíš své vlastní otázky a odpovídá na ně svými vlastními prostředky. Tím, že se filosofie chápe jako autonomní disciplína, dospívá k ostrému rozlišení mezi věděním a vírou. To vede k vytvoření svobodného prostoru, v jehož rámci se mohou filosofie a věda rozvíjet nezávisle na theologii a příležitostně i v rozporu s ní.

Zároveň s postupným naplňováním postulátu autonomie ve filosofii a vědách, stanoveným již v renesanci, probíhalo postupné osamostatnění ekonomie od morálky a náboženství. Postupně se vytvářel pluralistický řád, ve kterém již ospravedlnění teoretických a praktických principů nebylo dáno odvoláním na autoritu a tradici, nýbrž odvoláním na kritický rozum a osvědčením v praxi. Ekonomické činnosti nejsou již více posuzovány podle mravních nebo náboženských měřítek, ale výlučně na základě vlastních hospodářských kritérií.

Zároveň se stále výrazněji prosazuje tendence osamostatnit *individuum* od sil zachovávajících řád. O společenském postavení jednotlivce už dále nerozhodují, jako ve feudálně stavovské společnosti, rod a původ, nýbrž výkon. Tím se proměňuje společenská hierarchie. Na místo statického systému stavovského řádu nastupuje otevřený pluralistický sociální řád, který postupně ruší tradiční omezení, jimž byly až dosud podřizovány možnosti realizace jednotlivce. Za tuto svobodu se platí větší nejistotou. Zatímco ve stavovské společnosti neztrácel jednatel své místo ani když selhal, neosvědčí-li se v tržní společnosti, vyřazuje se z ní.<sup>3</sup>

Princip společenské autonomie je nejjasněji vyjádřen v moderní verzi teorie společenské smlouvy, podle níž se měla izolovaná individua, takřka jako společenské atomy, spojit vzájemnou smlouvou ve společenské svazky, především ve stát. Je nasnadě předpokládat vztah mezi osamostatněním individua jakožto právního subjektu a jeho osa-

<sup>3</sup> Rozdíly mezi předkapitalistickou a kapitalistickou společností zformulovali M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, a W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*; W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. V této souvislosti si zaslouží zmínku také práce (často ovšem jednostranná) Fr. Borkenaua, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*.

mostatněním ekonomickým.<sup>4</sup> Naproti tomu stále opakované tvrzení, že subjektivistická teorie poznání a subjektivistická etika odpovídají ve filosofii tohoto období osamostatnění individua jakožto hospodářského a právního subjektu, je mylné. V 17. stol. vládne přesvědčení, že pravda a hodnoty mají objektivní charakter.

### 3. Myšlenka systému a ideál poznání

Chápe-li se 17. stol. především jako doba Descartova, Hobbesova, Spinozova (nebo jako doba Lockova a Leibnizova, o jejichž filosofii pojednáváme v následujícím svazku), a ne už tolik jako doba Baconova nebo Gassendiho, lze to vysvětlit tím, že ti první na rozdíl od druhých vypracovali filosofické systémy, které se zakládaly na několika málo rozumem pochopitelných principech. Vše zahrnující systematické koncepty působí většinou účinněji než výsledky myšlení, jež se nerozvíjejí v rámci systémů.

Významní systematické té doby chtěli filosofii opřít o absolutní základy, tj. o zásady, které jsou nezpochybnitelné a nekorigovatelné, a k nimž tedy neexistují alternativy. Byli přesvědčeni o tom, že takové zásady existují a že jsou výrazem dokonalého vědění. Pod vlivem ideálu dokonalého vědění neuznávali Descartes, Spinoza, kartesiáni a stoupenci platonismu za úplné vědění pouhé pravděpodobnostní soudy. Toto pojetí ovlivnilo jejich koncepci vědy: protože v evidentních principech viděli popisy o sobě jsooucích struktur skutečnosti, byli přesvědčeni o tom, že vše, co vyplývá z těchto principů, platí také o skutečnosti samé. Vědění tedy nabývá svého přiměřeného výrazu až tím, že je znázorněno jako axiomatický systém. Racionalistický ideál dokonalého vědění se tedy spojoval s ideálem plně axiomatizované universální vědy, jejímiž větami jsou buď axiomy nebo z nich odvozené teoremy.

Toto pojetí vědění ale nevládlo v 17. stol. neomezeně. Existovali nejen filosofové, kteří zpochybňovali naznačený dvojitý ideál a spokojili se se skromnějšími nároky na poznání založenými na empirických

<sup>4</sup> Srv. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke*.

základech, ale také skeptikové, kteří úplně pochybovali o možnosti spolehlivého vědění. Ovšem i ti filosofové, kteří jsou obvykle označováni za racionalisty, především Descartes, byli velmi vzdáleni tomu, aby empirii zásadně odmítali. Od empiristicky laděných teoretiků se neliší podceňováním zkušenosti, nýbrž vírou v řád skutečnosti existující o sobě, který pochází buď od Boha, nebo je sám božský, zároveň s vírou ve schopnost lidského rozumu pojímat určité obecné rysy skutečnosti principiálně nezávisle na zkušenosti. Podle tohoto názoru je rozum tentýž ve všech lidech a ve všech dobách, a proto musí být stále táž i pravda.

S racionalistickým přesvědčením o jednotě rozumu souvisí víra v možnost jednotné metody, aplikovatelné ve všech oblastech poznání, jejímž vzorem byla jednak matematika, jednak matematická přírodověda. Nejenom ve vědě, nýbrž i ve filosofii, a zejména v metafyzice se mělo postupovat *more geometrico* – což byl požadavek, který sehrál svou úlohu nejen v 17., nýbrž i v 18. stol.<sup>5</sup> Zvýšený zájem o metodologické otázky souvisí v této době s projevovaným zájmem o matematiku a přírodní vědy. Nezůstalo však jen u reflexe metody jednotlivých věd, nýbrž pozornost se zaměřila i na vývoj filosofie samé.

V návaznosti na pojetí, která byla rozvíjena již v antice, se rozlišovalo mezi syntetickým (nebo-li progresivním) a analytickým (nebo-li regresivním) postupem. První postup spočíval v odvozování důsledků z premis, které jsou v ideálním případě evidentní; druhý postup spočíval v regresi od vět vyžadujících důkaz k obecnějším větám, z nichž by ty první mohly být odvozeny a které jsou již dokázané (nebo jsou evidentní). Přestože se oba postupy užívaly v matematice, „geometrická“ metoda byla obvykle identifikována se syntézou. Analýza (re-

<sup>5</sup> Srv. H. J. de Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum. Geulincx et Spinoza*; E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*; H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jhs...* W. Röd, *Descartes Erste Philosophie*, I; H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*.

gresivní metoda) se chápala především jako metoda vědeckého vysvětlování.

Descartes viděl v analýze nejen metodu přírodních věd, nýbrž i pravou metodu metafyziky. Syntéza podle něho není metodou jak založit metafyziku, ale nanejvýš metodou jak představit již založenou metafyziku. Spinoza v tomto směru Descarta nenásledoval, ale rozvrhl metafyziku „po geometrickém způsobu“, tj. jako teorii vypracovanou na základě domněle nezpochybnitelných axiomů a definic. Vlastní moderní cestou však nebyla cesta Spinozova, nýbrž ta, kterourazil Descartes.

Rozhodující podnět k vypracování moderního pojetí metafyziky, jak se s ním poprvé setkáváme u Descarta, byl ještě ne v čisté formě, vyšel z novověké přírodovědy. Zdálo se, že ve fyzice existuje určitý druh vědění, o který filosofie sice dříve usilovala, ale jehož nedosáhla, totiž naprosto jisté vědění o skutečnosti. Protože to, co se hledalo prostředky filosofie, ale nebylo nalezeno, se nyní zdálo dosažitelné prostředky přírodovědeckými, ztrácela filosofie, přesněji speciální metafyzika, svou tradiční funkci a nikoli ona, nýbrž jednotlivé vědy se zdály způsobilé k tomu poznávat podobu skutečnosti. Filosofie si nyní kladla nový úkol: pokoušela se analýzou přejít k podmínkám, za nichž mohou vědecké teorie platit jako popisy reálných struktur. Descartes si to uvědomil, a proto jím začínají dějiny moderní filosofie.

#### 4. Mechanistický a naturalistický způsob myšlení

Tím, že se filosofie zaměřila na metodu tehdejší matematiky a matematické fyziky, vystavila se pokušení prohlásit za jediný legitimní způsob uvažování „vědecký“ – a to za předpokladů daných v 17. stol. znamená především *mechanistický* – způsob myšlení a interpretovat mechanisticky nejen fyzikální, nýbrž i fyziologické a společenské souvislosti.<sup>6</sup> Jiná vysvětlení – zejména teleologická – byla odmítána.

<sup>6</sup> K aspektu matematizace a mechanickému přístupu srv. E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*; G. Frey, *Die Mathematisierung unserer Welt*. S vědeckou revolucí v raném novověku se vyrovnávají A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*; E. A. Burt, *The Metaphysical*

Všechno, co nebylo slučitelné s mechanistickým způsobem myšlení (jako např. kvazipsychická určení, která připisovala matérii scholastická a renesanční filosofie přírody), bylo zavržováno jako fikce (jako „okultní kvalita“). Také pojem síly byl dlouho podezříván z toho, že se týká okultní kvality, a proto byla fyzika dočasně omezena na kinematiku, resp. byla pojímána jako aplikovaná geometrie. Odmítnutí dynamiky, která podle tehdejšího názoru předpokládala pojem „síly“, bylo samozřejmě možné jen dočasně. Radikální omezení fyziky na kinematiku pramenilo z úsilí jednou provždy zažehnat nebezpečí mystické filosofie přírody, jak byla zastávána v renesanci.

U Descarta, kartesiánů a Spinozy odpovídala eliminaci všech negeometrických určení, případně určení, jichž se nedalo dosáhnout převedením z pojmu matérie, nová definice duše, díky níž byla duši upřena všechna určení, která se netýkala vztahů ve vědomí. Dualismus matérie a ducha posunul psychofyzický problém do středu zájmu a podnítl nejen vývoj racionální psychologie, ale také vznik empirické psychologie jako samostatné vědy.

Mnozí filosofové neomezovali mechanistický způsob myšlení na objasňování souvislosti rozlehlé skutečnosti; tento způsob zobecňovali, a dospěli tak k naturalistické pozici, pro niž platí jako reálné pouze to, co lze vysvětlit mechanisticky. Zastánci naturalismu ovšem zůstali v 17. stol. v menšině.

## 5. Pronikání myšlenky nekonečna do kosmologie

Kosmologie 17. stol. se definitivně rozloučila s tradiční koncepcí kosmu, podle níž měl být kosmos konečným celkem, rozčleněným na méně dokonalý sublunární a dokonalejší supralunární svět. Podle tohoto názoru se obě sféry skutečnosti lišily nejen stupněm dokonalosti, nýbrž i druhem zákonů, které v nich platily, takže proti pozemské fyzice stála jiná, nebeská fyzika. Moderní kosmologie nechala tuto koncepci padnout a postulovala stejnorodost všech procesů v universu. Když identifikovala fyzikální prostor s prostorem eukleidovské

*Foundations of Modern Physical Science*; J. H. Randall, *The Making of the Modern Mind*, abychom zmínili jen některé tituly z početné literatury.

geometrie, dospěla k tezi o *homogenitě* a *nekonečnosti* fyzikálního prostoru.<sup>7</sup> Zatímco Galilei se ještě vyhnul otázce, zda je prostor konečný či nekonečný, Descartes již zastával prostorovou nekonečnost, kterou důsledně vykládal ve smyslu nemožnosti nalézt hranice prostoru. Narazil přitom na odpor Henryho Mora, který se odvážil vystoupit s názorem o pozitivní nekonečnosti prostoru, a jasně tak vyslovil jeden ze základních předpokladů klasické (newtonovské) filosofie přírody. Protože v nekonečnu neexistuje centrální bod, nemohou být ani Země ani Slunce považovány za střed světa.

Problém nekonečna měl rovněž podobu otázky, zda je hmota dělitelná do nekonečna, nebo zda musí být za poslední částičky matérie považovány atomy s konečnou velikostí. Předpokládáme-li, že „matérie“ a „rozlehlost“ jsou totéž, muselo se to druhé zdát vyloučené. Přesto se ve fyzice a filosofii přírody v 17. stol. stále více prosazoval atomistický způsob myšlení. Jeho zastánci totiž argumentovali tím, že matérii nemůžeme chápat jako to, co je vystavěno z bodů, k nimž by se vztahovalo nekonečné dělení rozlehlosti. S ohledem na neslučitelnost atomistiky s geometrickým pojmem matérie, jak jej zastávali kartesiáni, vedlo pronikání prvního k potlačení druhého. Kartesiánská filosofie přírody se definitivně zhroutila poté, co byl prosazen názor o nepostradatelnosti pojmu síly, a tedy názor o neudržitelnosti čistě „geometrické“ fyziky (jakou je kinematika). (Vítězstvím dynamického způsobu myšlení se budeme zabývat v dalším svazku v kap. III, a to v souvislosti s Leibnizem a Newtonem.)

## 6. Metafyzika jako teorie zkušenosti

Každý, byť i velmi omezený přehled charakteristických rysů filosofie 17. stol. by nebyl úplný, kdyby neodkazoval na roli, kterou v ní hraje *teorie zkušenosti*. Moderní filosofie se obecně domnívá, že nemůže zodpovědět žádnou z tradičních filosofických, a zejména metafyzic-

<sup>7</sup> A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, str. 7 nn., považuje „zničení kosmu a geometrizaci prostoru“ (str. 8, srv. str. 12) za rozhodující pro moderní myšlení, jež představuje obrat k praxi a odmítnutí teleologického způsobu nazírání.

kých otázek, aniž by si předtím zjednal jasno o tom, kam až zkušenost nebo poznání sahá a jak je vůbec možné. Odpověď na otázku po možnosti (vědecké) zkušenosti se snaží dát v rámci teorií, jejichž premisy nabývají funkce nejvyšších principů filosofie, případně metafyziky. Tato funkce novověké metafyziky musí být brána v úvahu, chceme-li výstižně určit její podstatu. Táže se (kantovsky řečeno) po podmínkách, za nichž lze pochopit zkušenost o předmětech jako možnou, a není tedy primárně ontologií, jak se domníval Heidegger.

S otázkou po podmínkách možnosti zkušenosti bezprostředně souvisí otázka po oprávněnosti nároku na objektivní platnost přinejmenším jedné části našich soudů o skutečnostech, který je nekriticky vznášen jak v každodenním životě, tak ve vědě. Tím, že bylo kritické ospravedlnění tohoto nároku uznáno jako úkol filosofie, zproblematicovala se zkušenost jako taková. V souvislosti s tímto problémem se ukázalo jako nezbytné vzít v úvahu charakter pojmů a strukturu vysvětlování v oblasti vědy, takže ve filosofii této epochy začaly hrát roli také vědecko-teoretické analýzy.

Způsoby myšlení pronikající ve filosofii 17. stol. poznamenaly myšlení následujících staletí tak výrazně, že vývoj až do 19. stol., a částečně dokonce až do 20. stol., lze chápat, i když ne bez výjimky, jako rozvinutí těch východisek, která vykrytalizovala během epochy, již představíme v tomto svazku.

# I FRANCIS BACON

## 1. Baconův život a dílo

Francis Bacon, později baron z Verulámu a hrabě ze St. Albans (1561–1626),<sup>1</sup> je osobností měnící se doby a nelze ho jednoznačně přiřadit ani k renesanci, ani k moderní filosofii 17. stol. Na jedné straně byl teoretikem empirické metody, ale na druhé straně se nedokázal zcela oprostit od tradičního ideálu absolutně jistého poznání podstaty; na jedné straně byl průkopníkem moderní přírodovědy, ale na druhé straně nedospěl ke koncepci matematické fyziky; na jedné straně byl prorokem technického věku, ale na druhé straně ve svém myšlení přesto za mnohé vděčil některým myšlenkám alchymie.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nejstarší biografie pochází od Baconova kaplana a důvěrníka W. Rawleye, *The Life of the Right Honourable Francis Bacon*. Pozdější biografie: Ch. de Rémusat, *Bacon. Sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*; M. Sturt, *Francis Bacon. A Biography*; E. Lawalter, *Fr. Bacon. Ein Leben zwischen Tat und Gedanke*; F. H. Anderson, *Francis Bacon: His Career and His Thought*; A. W. Green, *Sir Francis Bacon*; B. Bevan, *The Real Francis Bacon. A Biography*; Daphne du Maurier, *Golden Lads. A Study of Anthony Bacon, Francis and Their Friends* (až do smrti Antonie Baconové), *The Winding Stair. Francis Bacon. His Rise and Fall*; A. Quinton, *Francis Bacon*. Bibliografie: R. W. Gibson, *Francis Bacon. A Bibliography of His Works and of Baconiana to the Year 1750*; J. Kemp Houck, *Francis Bacon. Bibliography 1926–1966*. Směrodatná vydání děl: F. Bacon, *The Works* (= NO). Citujeme podle tohoto vydání (totéž s jiným řazením svazků vyšlo v Bostonu, později také v New Yorku roku 1861 nn.; nové vydání pak v Michiganu v roce 1969). Přehled Baconových spisů s krátkými obsahovými analýzami podává F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, kap. III. Úvody: W. Krohn, *Francis Bacon*; M. Peltonen (vyd.), *The Cambridge Companion to Bacon*.

<sup>2</sup> Ve spise *Cogitata et visa* oceňuje Bacon cíl alchymistů, ale prohlašuje teoretické základy alchymie za nedostatečné, protože nedostačují k vysvětlení



Hlavním Baconovým cílem bylo vybudovat vědeckou organizaci, která měla koordinovat teoretické úsilí většího počtu vědců v zájmu praktického využití výsledků bádání. Tento záměr se dal uskutečnit jen se státní podporou, a Bacon proto usiloval o to, aby se anglickému králi zalíbil nejprve jako politik, a později ho král podporoval také jako organizátora vědeckého výzkumu a technického využití výsledků vědy. Přímý vstup do politiky mu byl ale přesto uzavřen díky omezeným materiálním prostředkům, a proto si zvolil povolání právníka, aby svého původního cíle dosáhl nepřímo. Nejprve se mu podařilo stát se poslancem dolní komory parlamentu, později dosáhl různých politických úřadů, a konečně za vlády Jakuba I. získal úřad lorda kancléře.

Bacon se vyslovoval pro autoritativní vládu, v níž viděl jedinou alternativu k anarchii.<sup>3</sup> Přivítal konečné vítězství anglické reformace a ještě několik let před vypuknutím třicetileté války se domníval, že už je dosaženo rovnováhy mezi velmocemi, která zajistí klidný vývoj ve prospěch vědecko-technického pokroku. Doufal v rychlý rozvoj anglického hospodářství, které zprvu ve srovnání s holandským zcela jasně zaostávalo. Zatímco Holandsko se v 17. stol. pokusilo zajistit kapitalistickým principům platnost politickými prostředky, vývoj anglické ekonomiky brzdily vládnoucí feudální poměry, zejména soustředění majetku v několika mála rukou. Bacon byl pro takové

pravých změn věcí. Srv. anglický překlad zmíněného spisu nazvaný *Thoughts and Conclusions*, in: B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, zejm. str. 87. Na význam alchymistických otázek v Baconově myšlení poukázal také T. Kotarbiňský, *The Methodology of Francis Bacon*, str. 107–117; dále P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*; a L. Thorndike, *The Attitude of Francis Bacon and Descartes Towards Magic and Occult Sciences*, kde se poukazuje na Baconův dvojnásobný přístup k alchymii.

<sup>3</sup> Při hodnocení *Common Law* stál Bacon, který byl činný jako právnícký autor (srv. *The Elements of the Common Law*; od Bacona pochází jen první část tohoto spisu), proti jeho zastánci Edwardu Cokeovi, proti jehož pojetí později vystoupil také Hobbes. Baconovo pojetí práva zkoumá U. Pagallo, *Homo homini deus. Un'introduzione al pensiero giuridico di Fr. Bacon*. K Baconovým politickým názorům srv. H. B. White, *Peace Amongst the Willows. The Political Philosophy of Francis Bacon*, a E. De Mas, *Francesco Bacone da Verulamio. La filosofia dell'uomo*, str. 237 nn. Srv. B. H. Wormald, *Francis Bacon. History, Politics and Science*.

rozdělení majetku, kde měli výrobními prostředky disponovat ti, kdo by dokázali zajistit jejich nejlepší využití. Zároveň požadoval rozvoj průmyslu pomocí zlepšování výrobních prostředků. V tomto smyslu emphaticky hlásal nutnost materiálního pokroku.<sup>4</sup> Stejně jako anglické hospodářství, které na začátku 17. stol. nadále fungovalo podle tradovaných principů, i Bacon zůstal částečně v zajetí tradiční hospodářské morálky, o jejímž vlivu na jeho myšlení se bude třeba zmínit.

Bacon byl maximálně přizpůsobivý, až vypočítavý, ovšem nejen ve vlastním zájmu, nýbrž i v zájmu státu. Pro skutečnost, že se odvrátil od svého někdejšího příznivce, hraběte z Essexu, nebyl rozhodující pouze jeho oportunistus, nýbrž i jeho loajalita vůči koruně poté, co se hrabě postavil proti králi. Přesto nás ale překvapí, že při procesu s hrabětem z Essexu obviněným ze zrady, převzal roli žalobce, a vystoupil tedy proti člověku, jemuž byl zavázán nejvyšší vděčností.<sup>5</sup>

Pokud šlo o to, zajistit prostředky k vedení svého nákladného života a výzkumů, neznal téměř žádné morální zábrany. To, jak bez rozpaků přijímal úplatky (což bylo tenkrát běžné), se mu nakonec stalo osudným. V roce 1621 se zapletl do korupčního procesu a byl odvolán.<sup>6</sup> Až do své smrti<sup>7</sup> se nerušeně věnoval filosofické a vědecké činnosti. Vzhledem k jeho složitému, nestálému charakteru je obtížné dospět k jednoznačnému morálnímu soudu o jeho osobnosti.

Bacon chtěl obsáhnout celou oblast lidského poznání, *globus intellectualis*, a za tím účelem se pokusil zjednat si přehled o všech oborech vědění.<sup>8</sup> Ve svém rozdělení *doctrinae humanae* na filosofii, poe-

<sup>4</sup> B. Farrington, *Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science*, str. 38, který v Baconovi vidí průkopníka revolučních změn ve výrobě. Dále J. Klein, *Francis Bacon oder die Modernisierung Englands*; J. E. Leary, *Francis Bacon and the Politics of Science*.

<sup>5</sup> B. Bevan, *The Real Francis Bacon. A Biography*, str. 171 nn., se domnívá, že roli žalobce v procesu s hrabětem z Essexu převzal Bacon jen proti své vůli.

<sup>6</sup> K závažnosti obvinění z úplatkářství srv. D. du Maurier, *Golden Lads*, str. 250 nn.

<sup>7</sup> Jak se domnívá J. Aubrey, *Brief Lives*, str. 16, zemřel Bacon na nachlazení, které si přivodil při pokusu udržet zmražením maso čerstvé.

<sup>8</sup> Srv. F. Bacon, *Descriptio globi intellectualis* (1612), III, str. 727 nn.; a dělení v F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, I, str. 494–495.

zii a historii se řídil rozčleněním poznávacích schopností na rozum, fantazii a paměť,<sup>9</sup> přičemž k filosofii řadil přirozenou teologii, filosofii přírody a antropologii, a filosofii přírody dále děлил na spekulativní a operativní část. Jeho pojem dějin je natolik široký, že pod něj spadají nejen obecné dějiny, ale také dějiny přírody (I,495 nn.).<sup>10</sup> Toto dělení je zároveň hierarchií: nejvyšší postavení zaujímají filosofie a věda jakožto výkony rozumu, jimž jsou podřízeny disciplíny závislé na fantazii a paměti. V rámci filosofie má největší význam první filosofie jakožto nauka o universálních základech vědění obecně (I,540 nn.); ta je takřka kořenem stromu věd,<sup>11</sup> bez něž by neměl oporu. Cíl vědy ale představují ty disciplíny, jejichž výsledky jsou prakticky využitelné, totiž antropologie a sociologie (*civil knowledge*). Tímto pojetím metafyziky jako *první filosofie* ovlivnil Bacon jak Hobbes, tak Descarta, kteří od něho obraz stromu věd převzali.<sup>12</sup>

Bacon plánoval rozsáhlé filosoficko-vědecké dílo, které chtěl nazvat *Instauratio magna*.<sup>13</sup> Z šesti částí tohoto díla, jak jsou zamýšleny v *Distributio operis* (I,134 nn.), realizoval, nebo alespoň načrtnul jen první dvě, totiž první část obsahující encyklopedické členění věd,

<sup>9</sup> K Baconově psychologii srv. E. De Mas, *Francesco Bacone de Verulamio. La filosofia dell'uomo*, str. 65 nn.

<sup>10</sup> Ke speciálním problémům klasifikace věd srv. S. Dangelmayr, *Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*; srv. A. Lamacchia, *Una questione dibattuta. Probabili fonti dell'enciclopedia baconiana*, str. 725–740.

<sup>11</sup> Přirovnání věd ke stromu se objevuje již u Raymunda Lulla († 1315). K Baconově teorii nejobecnějších zásad, které přesahují vědu, a její závislosti na Aristotelovi srv. L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, str. 101.

<sup>12</sup> K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, X, str. 206 nn., viděl v Baconově nárysu encyklopedie předstupeň filosofických slovníků typu Bayleyho a encyklopedií typu *Encyclopédie Française*.

<sup>13</sup> Výraz „Instauratio“ se objevuje již v podtitulu dřívějšího rozvrhu asi čtyřiařicetiletého filosofa, viz *Temporis partus masculus sive Instauratio magna imperii humani in universum*, 1603. K Baconově vývoji v letech 1603–1609, během nichž se upevňovala jeho filosofická pozice, srv. B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, kde se zdůrazňuje, že u děl tohoto období nejde o mladicky nevyzrálé náčrty, jak se často tvrdí, ale o díla muže zralého věku.

a to ve spise *The Advancement of Learning* (1605), resp. v jeho rozšířeném latinském znění *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), a druhou část ve spise *Novum Organum* (1620), který se zakládá na dřívějším rozvrhu spisu *Cogitata et visa* (1607).<sup>14</sup> Třetí část *Instauratio*, která měla poskytnout soubor materiálu k dějinám přírody (*Phaenomena universi sive Historia naturalis*), již nebyla jako celistvé dílo realizována, přestože Bacon zanechal různé náčrty přírodovědného charakteru.<sup>15</sup> Zbývající části *Instauratio*, totiž *Scala intellectus*, tj. přehled objevů, které byly učiněny pomocí nové metody, *Anticipationes philosophiae secundae*, tj. soubor provizorních, empiricky ještě nedostatečně ověřených teorií a *Philosophia secunda sive Scientia activa* zůstaly nerealizovány. Spisem *Nova Atlantis* (1627) se Bacon připojil k řadě novověkých autorů utopií, kteří v tomto literárním druhu viděli vhodný prostředek společenské kritiky, a díky svým *Essays* (1597; 3. vyd. 1625) se stal jedním z nejdůležitějších představitelů literárního žánru založeného Montaignem.<sup>16</sup>

Pro Bacona, na rozdíl od Aristotela, už není čistá teorie tím nejvyšším, ale je nevyhnutelně podřízena prakticky využitelnému vědeckému poznání.<sup>17</sup> Věda nehledá nové poznatky pro ně samy, nýbrž proto, aby ovládla přírodu. Dokážeme-li předvídat, případně ovlivňovat přírodní procesy tím, že poznáme zákony, na nichž se zakládají, stane se

<sup>14</sup> Jádrem pozdějšího velkého díla *De Augmentis* (resp. *The Advancement of Learning*) a spisu *Novum Organum* představuje náčrt *Valerius Terminus or the Interpretation of Nature*, 1603, vydaný v r. 1734 Stephensem.

<sup>15</sup> *Sylva sylvarum*; *Parasceue ad historiam naturalem*; *Catalogus historiarum particularium secundum capita*; *Historia naturalis et experimentalis ad condensam philosophiam*; *Historia densi et rari*; *Historia ventorum*; *Historia vitae et mortis*; *Inquisitio de magnete*. K přírodovědným spisům lze přičíst také *Abecedarium naturae*. Již z množství těchto titulů je zřejmé, jak velký význam Bacon přisuzoval přírodním vědám. U zmíněných spisů jde z velké části o kompilace zpráv o faktech nebo o domnělých faktech od starších historiků přírody (jako byl Paracelsus) nebo od přírodovědců (jako byl Gilbert), u nichž Bacon uváděl (často fantastické) důvody.

<sup>16</sup> Bacon byl činný také jako historik a sepsal dějiny panování krále Jindřicha VII.

<sup>17</sup> Soudí, že za tímto obratem jsou náboženské motivy. Srv. M. E. Prior, *Bacon's Man of Science*, a G. V. Tovey, *Towards a New Understanding of Francis Bacon's Philosophy*.

věda mocí.<sup>18</sup> Poznání přírody má napomoci člověku ovládnout přírodu, nastolit *regnum hominis*. Finalizací vědy se ale Bacon nechtěl zastávat úzce vymezeného utilitarismu, který poměňuje každý jednotlivý výsledek vědeckého úsilí jeho bezprostředním užitek. Jasně totiž viděl, že věda jako taková může sloužit pokroku lidstva, aniž by muselo být bezprostředně využitelné každé její jednotlivé tvrzení. Stejně důležitá jako myšlenka ovládnutí přírody technickými prostředky je pro Bacona také idea racionálního řízení politického a sociálního vývoje, která vyžaduje náčrt sociální vědy.<sup>19</sup> Tato idea se týká samotného výzkumu. Vědecký výzkum bude podle Bacona optimálně sloužit individuálnímu a sociálnímu užtku 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. Rozhodující je myšlenka, že mezi společností, jejímž cílům má věda sloužit, a vědeckými obcemi existuje vztah vzájemné závislosti.

## 2. Základní myšlenky teorie poznání

Bez ohledu na Baconův výslovný antiaristotelismus, se jeho teorie poznání ještě z části zakládá na aristotelských předpokladech epistemologicko-metafyzické povahy, zejména na předpokladu, že existují formy skutečnosti, které poznání uchopuje.<sup>20</sup> Poznání proto vzniká

<sup>18</sup> B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, str. 27, upozornil na to, že zmíněná myšlenka se objevuje již ve spise G. Bruna, *Spaccio della Bestia Trionfante*. Tento často citovaný obrat najdeme ve 2. vyd. Baconových *Essays*, II,11 (1598<sup>2</sup>).

<sup>19</sup> E. De Mas, *Francesco Bacone de Verulamio. La filosofia dell'uomo*, str. 295, oprávněně požadoval, aby praxe v Baconově smyslu nebyla chápána jen ve smyslu techniky, tj. aplikované přírodovědy, nýbrž aby se brala v úvahu také jeho idea aplikované vědy o člověku.

<sup>20</sup> K Baconově závislosti na tradici řeckého a římského básnictví srv. E. Wolff, *Bacon und seine Quellen*, I–II. Na vlivy aristotelské tradice upozorňuje L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*; srv. J. Stephens, *Francis Bacon and the Style of Science*.

tehdy, když jsou formy skutečnosti, zbavené subjektivních deformací, odráženy v myšlení. Cílem metodicky uspořádaného výzkumu je *interpretatio naturae* jako výklad přírody, který se chce vyhnout všem hypotetickým konstrukcím (nebo-li *anticipationes mentis*: srv. NO I,26; I,161). „Interpretovat“ tu neznamená vkládat smysl do přírody, ale jen vyčíst z ní ten, který je v ní uložen.<sup>21</sup> Stejně jako později Galilei,<sup>22</sup> také Bacon již mluvil o stvoření jako o knize, kterou může číst jen ten, kdo ovládá abecedu přírody (NO I,461). „Poznání“ tedy znamená „zobrazování existujících struktur“, nikoli jejich konstituování pomocí hypotetických principů, které podle Bacona stále jen předkládají zkreslené „anticipace“. Bacon tedy implicitně odmítal všechny apriorní pojmy a principy, ale přehlédl, že bez nich nelze srovnávat skutečnosti, není možné cílené experimentování, nelze rozlišovat relevantní a irrelevantní fakty, což hraje v jeho metodologii významnou roli.

Od poznání v širším smyslu je třeba odlišit poznání v užším smyslu, „pravé“ poznání, které je podle Bacona *poznáním příčin* (slovo „příčina“ se chápe ve starším, širším významu) (srv. NO II,2; I,228). S požadavkem vysvětlovat skutečnosti z jejich příčin, resp. důvodů, je odmítána také scholastická metoda klasifikace, která je nahrazena postupem poznání, jež Bacon pokládal za jediné plodné. Scholastická metoda se podle něho vyznačuje osudným verbalismem, který zneumožňuje poznání bytostných forem skutečnosti samotné,<sup>23</sup> a činí tak nedosažitelným cíl ovládnutí přírody. Přírodu totiž může ovládnout pouze ten, kdo ji nejprve v poznání „naslouchal“ (NO I,3; I,157). Jinými slovy, vůči formě skutečnosti (zejména vůči kauzálním vzta-

<sup>21</sup> Srv. K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, str. 13 n., a *Objektive Erkenntnis*, str. 211 (proti Diltheyovu výkladu tohoto obratu jako metafory viz W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, str. 318). Termín *interpretatio naturae* se objevuje jako podtitul spisu *Novum Organum*, spisu *Cogitata et visa* a spisu *Valerius Terminus*, což svědčí o tom, že je Baconovým stálým tématem.

<sup>22</sup> Viz kap. II, odd. 1.

<sup>23</sup> Odmítáním verbalismu a požadavkem „reálného“ vědění se Bacon zasloužil o pedagogický „realismus“, který v 17. stol. zastávali zejména W. Ratke (Ratichius) (1571–1635) a J. A. Komenský (Comenius) (1592–1670).

hům) se nejprve musíme chovat receptivně, abychom ji náležitě poznali a pak, opírajíce se o poznání, vytvářeli prognózy a odpovídajícím způsobem jednali v praxi. V tomto smyslu platí, že vědění a lidská moc jsou synonyma (NO I,3; I,157). Bacon zdůrazňoval, že je nesmyslné chtít modifikovat kauzální zákony. Průběh událostí ale můžeme ovlivňovat tím, že nastolíme takové výchozí podmínky, za nichž budou působit určité kauzální zákony. Vše zbývající pak na základě těchto zákonů vykoná „příroda“ (NO I,4; I,157).

Protože náš rozum může správně pochopit formy věcí jen tehdy, podobá-li se *tabula abrasa*, tj. je-li prost engramat, která zkrslují zobrazené (NO I,139), jde o to odstranit nejprve všechny možné zdroje omylů. To se uskutečňuje pomocí pochybnosti, která, podobně jako později u Descarta, slouží k překonávání předsudků a vyřazování mylných domněnek, jež stojí v cestě korektnímu zobrazování povahy věcí. Bacon rozpoznal, že abychom mohli úspěšně pátrat po nových vědeckých výsledcích, musíme vnést řád do našeho pojmového aparátu, do našeho užívání jazyka. Tím zahajuje řadu novověkých filosofů, kteří vidí v kritice forem našeho myšlení, případně jazyka, nutnou podmínku plodného filosofování.

Podle Bacona lze rozlišit čtyři zdroje omylů (*idola mentis*, tj. duchovní klamy) (NO I,39; I,163):

- a) *Idola tribus* (druhově specifické zdroje omylů)
- b) *Idola specus* (zdroje omylů spočívající v individuálních postojích)
- c) *Idola fori* (zdroje omylů podmíněné sociálními vztahy)
- d) *Idola theatri* (zdroje omylů podmíněné světonázorovými systémy)<sup>24</sup>

a) *Idola tribus* jsou zdroje omylů zakořeněné v lidské přirozenosti, neboli v lidském rodu. Svodu „rodového klamu“ podléháme tehdy, když považujeme antropomorfní představy za objektivně platné, a vykládáme tedy skutečnost *ex analogia hominis*, a nikoli, jak to jedině odpovídá vědeckému poznání, *ex analogia universi* (NO I,41;

<sup>24</sup> Toto dělení se objevuje už ve spise *Valerius Terminus*, kde se rozlišuje mezi „idols of the nation or tribe“, „idols of the Palace“ (místo „Place“?), „idols of the Cave“ a „idols of the theatre“ (III,242); srv. *Distributio operis*, I,139.

I,163 n.). Sem patří neoprávněný předpoklad vyššího stupně uspořádanosti, než jaký se skutečně vyskytuje, nebo předpoklad souvislosti tam, kde ve skutečnosti žádné nejsou (NO I,41; I,165). Baconova kritika nepochybně směřuje v první řadě proti renesanční přírodněfilosofické spekulaci, která se podle něho zakládala na nekritické objektivaci antropomorfních schémat. Tím, že se Bacon pokouší objasnit některé vědecké, resp. přírodněfilosofické konstrukce považované za mylné, jako např. to, že se přenáší na přírodní skutečnost rysy, které mají pouze subjektivní charakter a jejich struktura je podmíněna každodenní nekritickou zkušeností, řadí se k předchůdcům moderní kritiky ideologie.<sup>25</sup>

Mezi *Idola tribus* hraje zásadní roli předpoklad přírodní teleologie, který, jak byl Bacon přesvědčen, musí přivést filosofii ke zkáze (NO I,48; I,166 n.). Teleologické myšlení považuje za nebezpečné nejen proto, že tvrzení o existenci účelných souvislostí v přírodě je nepravdivé, ale hlavně proto, že odvoláváním se k přírodním principům, které působí účelně, a které jsou tedy něčím kvazipsychickým, se do přírody zavádí prvek svévole, a tím je zmařeno její důsledně mechanistické vysvětlování.

Pod označením „*Idola tribus*“ zkoumal Bacon také vliv myšlenkových zvyklostí na vědecké souzení. Hluboce zakořeněná přesvědčení nás vedou k tomu, abychom ignorovali a dezinterpretovali pozorování neslučitelná s přijímanými teoriemi (NO I,46; I,166), a snadno také podléháme domněnce, že každá nová skutečnost musí být pochopitelná stejným způsobem jako již známá fakta. Bacon, uijeme-li dnešních termínů, pochopil, jaký význam mají vědecká paradigmatata pro posuzování pozorovaných dat. Navíc poukázal na to, jak naše soudy závisí na pocitech a směřování vůle a upozornil na pokušení nekriticky důvěřovat bezprostředním smyslovým dojmům, kdy se necháváme ovlivnit jejich intenzitou, místo abychom je posuzovali a v tom kterém případě korigovali ve světle vědeckých teorií, a půso-

<sup>25</sup> Srv. K. Salamun, *Bacons Idolenlehre aus der Sicht der neueren Ideologiekritik*, str. 529–556. Najdeme zde literaturu týkající se jeho vlivu na moderní kritiku ideologie. Vyzvednout lze Baconovo zjištění, že jisté sociální a politické struktury ztěžují poznání. V monarchistické ústavě je neúměrně podporována touha po zisku, v demokratické ústavě marnivost atd. Srv. R. Brandt, *Über die vielfältige Bedeutung der Baconischen Idole*.

bili tak proti „*fallacia sensuum*“. Zdá se, že v takovýchto úvahách nahlížel meze empirismu, jemuž byl ale přesto zásadním způsobem zavázán.

b) *Idola specus* vycházejí z individuálních dispozic, z výchovy jedince, z jeho prostředí, z jeho závislosti na autoritách atd. (NO I,42; I,164). Tak např. existují lidé, kteří více zdůrazňují rozdíly mezi věcmi, a lidé, kteří více zdůrazňují jejich společné vlastnosti; lidé, kteří se pokouší proniknout k příčinám jevů, a lidé, kteří jsou závislí na jevech; konzervativně a pokrokově naladěni jedinci atd. Takovéto postoje ovlivňují výzkum, a tedy i jeho výsledky.

c) *Idola fori* mají kořeny v sociálních vztazích, a zejména ve formě jazykové komunikace. Formy jazyka vnucují intelektu určitou cestu a způsobují řadu klamů tehdy (NO I,43; I,164), když myšlení nesleduje věcné souvislosti, ale slovní spojení.<sup>26</sup> Lidé si sice často namlouvají, že řeč je podmíněna výlučně rozumem, ale ta ve skutečnosti zpětně působí na rozum (NO I,59; I,170–171). Požadavek používat jen definované termíny nepředstavuje často vůbec žádný lék proti nebezpečí jazykových klamů. I definice totiž sestávají ze slov, která mají vágní, každodenní smysl. Definujeme-li slova vyskytující se v *definiens*, totéž platí pro jejich definici atd. Nakonec, abychom objasnili význam slov, se musíme odvolávat na partikulární případy, tzn. musíme používat tzv. ostenzivní definice, a tím riskovat nepřesnost. Bacon rozlišoval dva druhy jazykových chyb: první spočívají v používání slov, jimž neodpovídá žádný objekt, druhé v užívání výrazů, jež byly vytvořeny chybnými abstrakcemi. Příklady chyb prvního typu představují výrazy „osud“, „první hybatel“ nebo „sféry planet“. Protože jsou takové výrazy fikcemi, žádal, abychom se vzdali teorií, které jsou jejich pomocí formulovány. Jako příklad jazykové chyby druhého typu zmiňuje užívání pojmu „tekutý“. Tento výraz je podle něho vágním označením různých stavů, které se v žádném ohledu neshodují. Tento výraz znamená „něco, co snadno obtéká jiné těleso“, „něco, co se nemůže zpevnit“, „něco, co snadno ustupuje na všechny strany“, „něco, co lze snadno dělit a rozdělovat“ atd. Roz-

<sup>26</sup> Za výsledek jazykových klamů považoval zejména aristotelskou fyziku: Aristotelés z nás dělá otroky slov. Srv. pojednání o spise *Temporis partus masculus* v B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, str. 63.

manitost významů tohoto výrazu je tak velká, že „tekutým“ lze nazvat oheň či vzduch, prach či sklo. Vágnost spojená s touto významovou rozmanitostí pramení z toho, že byl pochybný výraz abstrahován z vlastností vody, případně tekutých látek obecně, a přenesen na věci jiných skupenství (NO I,60; I,171 n.). Bacon se zjevně domníval, že přesný význam mají pouze přesné jednoznačné výrazy; užije-li se naproti tomu nějaký výraz analogicky, stává se nepřesným a jeho užívání vede k omylům. Navíc se zdá, že měl představu, byť nejasnou, o specifičnosti dispozičních predikátů, jak to naznačují jeho úvahy o výrazech jako „tekutý“.

Bacon se nespokojil se zjištěním jazykových zdrojů omylů, ale ptal se také na to, proč jazyk, jehož funkcí je výstižná informace, za jistých okolností klame. Jeho odpověď zněla, že jazyk nebyl primárně vytvořen za účelem vědecké komunikace, nýbrž k praktickým každodenním účelům, jimž také odpovídá. Výrazy každodenního jazyka se svou nejen nerušivou, ale dokonce užitečnou vágností stávají nebezpečím teprve tehdy, když jsou bez dodatečného zpřesnění užívány ve vědeckém kontextu, kde záleží na jednoznačnosti užívaného jazyka. Právě uvedenými názory se Bacon osvědčuje jako předchůdce kritické filosofie jazyka pozdějších staletí.

d) *Idola theatri* představují takové zdroje omylů, které pramení ze závislosti myšlení na světových názorech, resp. na světonázorově založených filosofických systémech. Světové názory jsou náčrty divadla světa, tj. konstrukce obrazů světa, které, jak lze vyžadovat na základě Baconovy metodologie, nebyly získány výlučně empirickými metodami.<sup>27</sup> Idoly divadla však nejsou nepřekonatelné, po évadž jsou získané (NO I,60; I,172). S největší pravděpodobností lze úplně odstranit theologické,<sup>28</sup> tedy tradiční metafyzické fiktivní představy, na nichž jsou podle Bacona založeny všechny spekulativní systémy. V jeho kritice idolů divadla se tedy s veškerou jasností projevuje an-

<sup>27</sup> Přirovnání filosofických konstrukcí k fantastickému divadlu, které se objevuje již ve spise *Temporis partus masculus*, bylo namířeno v prvé řadě proti přírodněfilosofické spekulaci některých renesančních filosofů.

<sup>28</sup> K theologickým předpokladům, které stojí za Baconovým pragmatismem a za jeho metodologickým monismem, srv. E. De Mas, *Francesco Bacono de Verulamio. La filosofia dell'uomo*, str. 33 n.

timetafyzická tendence, obecně typická pro empirickou, resp. pozitivistickou filosofii, která vede k odmítnutí všech systematických konstrukcí principiálně překračujících hranice zkušenosti.

### 3. Baconova nauka o induktivním poznání

Klam prostřednictvím idolů lze překonat jen pomocí správné metody, totiž metody „pravé“ indukce (NO I,40; I,163), jejímuž popisu Bacon věnoval, především v *Novum Organum*, široký prostor.<sup>29</sup> Bacon byl sice přesvědčen o tom, že si myšlení razí cestu k poznání přirozeným způsobem, ale domníval se, že na této cestě nemůže dojít daleko, nelsleduje-li výslovně formulovaná metodická pravidla (NO I,21; I,245). Pokud je však sleduje, dosáhne svého cíle s jistotou stroje.<sup>30</sup>

Lze rozlišit dva způsoby hledání pravdy: první způsob, vycházející z několika málo pozorování dílčích případů, vede rychle k nejobecnějším větám, z nichž se pak odvozuje více obecných vět. Druhý způsob probíhá stupňovitě tak, že malými zobecňujícími kroky postupně vede od dostatečně velkého množství výpovědí o pozorovaném k obecnějším větám (NO I,19; I,159). Protože rozum má sklon zobecňovat a cílů generalizace by chtěl dosáhnout co nejrychleji, dává přednost prvnímu způsobu (NO I,160), a to i přesto, že příliš malá zkušenostní základna neslibuje zajištěné výsledky induktivního zobecňování, a je zde proto nebezpečí, že se nedostatek dostatečně nosného induktivního základu pokusíme vyrovnat fiktivními předpoklady (ve smyslu idolů). Aby se vyhnul nebezpečí spojenému s prvním způsobem, požadoval Bacon, aby byl rozum pomocí olovených závaží držen na úrovni faktů tak dlouho, dokud nebude vytvořena dostatečně široká základna pro empirická zobecňování.

<sup>29</sup> K vývoji Baconovy metodologie srv. F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, str. 80 nn. K jeho rané filosofii srv. B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*.

<sup>30</sup> Srv. F. Bacon, NO, předmluva: „mens, jam ab ipso principio nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur; ac res veluti per machinas perficiatur“ [mysl ať již od tohoto principu žádným způsobem nepovolí, nýbrž ať se jím stále řídí; a věc nechť je dovedena do cíle jakoby pomocí stroje].

Proti indukci stavěl dedukci, zejména v její sylogistické formě, která měla být podle aristoteliků (nikoli však podle Aristotela samotného) významným postupem výzkumu, což Bacon důrazně popíral (NO I,11; I,158). Svým požadavkem nahrazení sylogistické logiky logikou induktivní, resp. aristotelského organonu *novým organonem*, posílil převládající dobovou tendenci zaměřenou proti formální logice.<sup>31</sup> Stejně jako jiní kritikové dobové formální logiky přehlédli, že empirická věda není možná bez metody odvozování, zkoumané ve formální logice. Empirický výzkum formální logiku spíše nutně předpokládá, než že by ji chtěl zrušit.

Bacon měl ale nepochybně pravdu, když zdůrazňoval, že v přírodovědě nelze používat sylogismus nezávisle na empirii: ve vědeckých závěrech se vyskytují pojmy, které mají význam jen díky svému sepětí s pozorováními (NO I,136). Jsou-li výrazy používány bez vztahu ke zkušenosti, nemají žádný empirický význam (jako např. u výrazů tíže nebo přitažlivost) (NO I,15; I,159). Pod vlivem tohoto pojetí se ještě Newton ohrazoval proti výkladu gravitace jako hmotné přitažlivosti, neboť se domníval, že je podezřívána z toho, že jde o „okultní kvalitu“.

Výrazy mají podle Bacona význam buď tehdy, jsou-li pojmy vytvořeny na základě pozorování nebo mohou-li být na takové pojmy převedeny, a stejně tak obecné výpovědi jsou podle něho smysluplné jen tehdy, jsou-li výsledkem induktivního zobecňování, při němž lze vycházet z dostatečně velkého počtu pozorování a postupným zobecňováním dospívat ke stále obecnějším větám. Dokud se přihlíží pouze k jednotlivým skutečnostem, nemůže být jejich povaha náležitě poznána; teprve rozmanitost pozorovaných skutečností, zejména jsou-li tato pozorování prováděna za různých podmínek experimentálního zkoumání, umožňuje poznat obecnou povahu zkoumaných skutečností.

<sup>31</sup> K Baconově vztahu k soudobé dialektice srv. L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*. Bacon odmítal každou logiku, která nemůže sloužit objevování technicky využitelných znalostí. Proto také ve svém spise *Temporis partus masculus* kritizoval logiku P. Rama, kterou však později hodnotil kladně.

*Indukce* v rámci Baconových předpokladů neznamená, jak se občas tvrdí, domněnku, že to, co platilo o dosud pozorovaných případech určitého druhu, platí o všech případech tohoto druhu, nýbrž znamená postup, jak, vycházející z dostatečného množství pozorování, dospět k poznání obecných principů, které jsou základem pozorovaných skutečností.<sup>32</sup> Zobecnění tedy nelze chápat jako „usuzování“ z  $n$  na  $n+1$  případů, ale zakládá se na poznání obecných „forem“, resp. bytostné struktury zkoumaného jevu. Sběrání, 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.

Zatímco data, z nichž je při zobecňování třeba vycházet, jsou zpřístupňována působením věcí na smysly, je porovnávání a vyzvedávání společných vlastností dáno výkonem rozumu. Ani smysly ani rozum nejsou absolutně spolehlivé: smysly mohou klamat, rozum se může nechat oklamat. Žádná z obou schopností sama o sobě nestačí na to, abychom s její pomocí dosáhli poznání; spíše musí empirická a racionální schopnost vstoupit do „legitimního sňatku“ (NO I,131), a odstranit tak nevýhody, které s sebou nese jejich vzájemné oddělení.<sup>33</sup> Uváží-li rozum všechna relevantní data a pomine-li všechny prvky, jež danému pozorování nepřísluší, pak jsou věty získané induktivním zobecňováním stejně pravdivé jako výpovědi o pozorovaném, které jsou jejich základem.

Baconova nauka o indukci se zakládá na ontologii, pro niž neexistují jen konkrétní věci, ale také obecniny („formy“), i když tyto obecniny nejsou oddělené od věcí, ale jsou to jejich imanentní strukturální principy. Přestože Bacon tvrdil, že v přírodě ve skutečnosti neexistuje nic jiného než jednotlivá tělesa, která díky zákonům vytvářejí čisté individuální akty (NO II,2; I,228), byla by jeho nauka o indukci nerosumnitelná, kdyby nepřipouštěla obecné principy. Jeho indukce

<sup>32</sup> U Bacona, stejně jako u Aristotela, je cílem věd nalezení principů, které jsou o sobě známější, a tedy „dřívější“ než důsledky, jež na nich závisí. Srv. L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, str. 76 nn.

<sup>33</sup> Tuto souvislost zdůrazňuje také H.-J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus. Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*, str. 33–54.

tedy stojí Aristotelově *epagogé* blíže, než se autor *Novum Organum*, který pochopil *epagogé* nesprávně jako indukci prostřednictvím prostého výčtu, domníval. Ale i přesto je mezi jeho a Aristelovým pojetím indukce velký rozdíl. Spočívá v tom, že Bacon na rozdíl od Aristotela nevěřil v možnost, že lze v jednotlivých případech postihnout obecninu prostřednictvím *nús*, ale byl přesvědčen o tom, že obecnina je vyvozována, a to nutně (*necessario concludat*) (NO I,137), pouze nepřímou, totiž na základě analýzy toho, co je dané, a vyloučením (*per exclusiones ac rejectiones*) toho, co k podstatě jevu nepatří. Spokojíme-li se naproti tomu s výčtem těch pozorování, která předpoklad podporují, aniž bychom hledali data, která jsou s ním neslučitelná, je odvození obecniny nejisté a stále musí čelit případům, které mu odporují (tam.). Kdo dospívá k závěru běžnou indukcí, vidí jen to, co si už navykl vidět, tj. nenachází nic nového. Indukci Bacon zjevně považuje za jistý druh odvozování, s jejíž pomocí lze získávat nehypotetické obecné věty, případně zákony. V tom se mýlil stejně jako Aristotelés, který se domníval, že obecné principy nazíráme, zatímco Bacon se domníval, že je nalézáme; oba podcenili skutečnost, že tyto principy, jak říkal Popper, jsou vynalézány.

Bacon se domníval, že předvídat spojení znaků v dosud neprozkoumaných věcech, či dokonce měnit kombinace znaků, abychom dosáhli určitých zamýšlených účinků, můžeme jen pomocí metafyzického předpokladu podstatných forem. Mohl být přitom ovlivněn alchymíí a její vírou, že formu jednoho druhu věcí lze nahradit formou jiného druhu věcí, např. formu neušlechtilých kovů formou ušlechtilých kovů.<sup>34</sup> Výklad Baconovy nauky o formách ve světle alchymistických

<sup>34</sup> T. Kotarbiński, *The Methodology of Francis Bacon*, ukázal, že Bacon, poté co se vzdal úkolu vytvořit určité kvality, si nejprve kladl otázku po působící příčině kvalit, pak se ale problém přesunul na teoretickou úroveň, a tak Bacon dospěl k otázce, pomocí jakých určení lze definovat vlastnost. S největší pravděpodobností hledal k nějakému danému pojmu jiný pojem s toutéž denotací, ale jinými konotacemi, přičemž se měl definovaný pojem týkat strukturálních vlastností věcí. Jakmile dosáhl této úrovně, začal užívat výrazu „forma“ pro označení definovaného pojmu, zatímco definované vlastnosti nazýval „přirozeností“ věci. Proto mohl mluvit o „formě přirozenosti“. Musíme si však uvědomit, že tu nelze hovořit o „definování“ ve vlastním slova smyslu. Jedná se totiž o vysvětlování vlastností pomocí předpokladů (molekulárních) struktur věcí.

představ ovšem postihuje jen část pravdy; k historické souvislosti budeme spravedliví jen tehdy, vezmeme-li v úvahu také platónské a aristotelské vlivy, které se v nauce o formách projevují.<sup>35</sup>

Podle Bacona nemohou být formy věcí bezprostředně uchopeny žádným druhem intelektuální intuice, a proto jejich poznání vyžaduje analytické izolování jednoduchých prvků (*naturae simplices*), jejichž spojení má konstituovat podstatu určitého druhu věcí. Přesněji řečeno, jde o vztahy mezi jednoduchými přirozenostmi, oněmi primárními určeními přináležejícími věci samé, na něž lze převádět sekundární kvality (jako barvu, zvuk, teplotu atd.). „Analýza“ tu neznamena rozložení složených věcí na jejich součásti, ale hlavně přechod od pozorovatelných skutečností k jejich nepozorovatelným základům. Baconovi šlo o koncepci metody, která měla umožnit převádění pozorovatelných vlastností věcí, resp. o změny předmětů zkušenosti na korpuskulární struktury, které je zakládají a nejsou přímo pozorovatelné (na *schematismus latens*), tedy o strukturální změny (na *processus latens* nebo-li *metaschematismus*) (NO II,1; I,227 nn.).<sup>36</sup>

„Forma“ na základě této koncepce znamená to, co určuje relativně konstantní spojení „jednoduchých přírodních jsoucn“ ve věcech určitého druhu, a co tím z věci dělá to, čím je, případně z ní dělá to, co determinuje invariantní průběh změn kombinací „jednoduchých přírodních jsoucn“. V tomto smyslu je forma „vlastní“ věcí (*ipsissima res*). Její poznání je nejvyšším stupněm vědění a je nadřazeno poznání příčin jednotlivých přírodních elementů.<sup>37</sup> Protože ale pojem formy není u Bacona jednoznačný, ale znamená jak „mikrostrukturu“

<sup>35</sup> Srv. E. Wolff, *Bacon und seine Quellen*, I, str. 129, kde jsou shmuty Baconovy negativní i pozitivní soudy o Platónovi.

<sup>36</sup> Baconovo pojetí se zde týká pojmu formy jako korpuskulární struktury, jak jej užívala tehdejší chemie, jmenovitě R. Boyle. Ve smyslu teoretické fyziky mikrostruktury věcí vyložil Baconovu nauku o formách C. D. Broad, *The Philosophy of Bacon*, str. 40. K atomistice se Bacon přiznal v *Cogitationes de natura rerum*.

<sup>37</sup> F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, I, str. 48 nn., chápal zavedení pojmu formy jako modifikaci původního Baconova přírodněfilosofického východiska, podle něhož mají být všechny fyzikální skutečnosti vysvětlitelné pomocí předpokladů o pohybech korpuskulí.

tak „zákon mikrostrukturálních změn“, nepřekvapí nás, že byly předkládány velmi různé interpretace jeho nauky o formách.<sup>38</sup>

Mezi pojetím formy jako podstaty či základu, z něhož vychází pozorovatelné spojení znaků nějaké věci (*fons emanationis*, resp. *natura naturans*; viz NO I,227), a jejím pojetím jako zákona působení a pohybu věci (srv. NO II,17; I,257 nn.), nebyl v rámci Baconových předpokladů žádný rozpor, pokud lze podstatu v prvním smyslu vykládat jako zákon korpuskulárního pohybu (srv. NO II,27; I,228, kde jsou „forma“ a „zákon“ vykládány jako synonyma). Forma společná všem teplým tělesům je tak určitým zákonitým pohybem korpuskulí tvořících věc, jak to Bacon, předjímaje kinetickou teorii tepla, učil.

Jeho postup lze moderním jazykem vyjádřit asi takto: aby vysvětlil pozorované skutečnosti, zformuloval hypotetické zákony ve vztahu ke korpuskulární struktuře matérie a jejím změnám. Tyto výpovědi o zákonech chápal jako výpovědi o „povaze“ věcí. „Jednoduchá přírodní jsoucn“, na něž se mají dát převést všechna určení komplexních „přírodních jsoucn“, odpovídají základním pojmům korpuskulární teorie matérie, přičemž hlavní role se přisuzuje „jednoduchému přírodnímu jsoucnu“, *pohybu*. To znamená, že pojem korpuskulárního pohybu se považuje za základní pojem přírodovědy, resp. filosofie přírody.

Nejen přírodovědné, nýbrž i metafyzické poznání si klade za cíl postižení forem. Ale zatímco fyzika zkoumá speciálnější formy, které jsou navíc proměnlivé, metafyzika má co dělat s poznáním věčných a neměnných forem, které mají být nicméně ve skutečnosti imanentní. V každém případě je třeba zkoumání formálních principů vztahovat k praktickým cílům, i kdyby měl být tento vztah v mnoha případech jen nepřímý. Poznání forem je totiž podmínkou objevování nových skutečností, stejně jako předpovídání budoucích událostí, je bytostným předpokladem nejen tvorby teorií, nýbrž i praxe (NO II,3; I,229).

<sup>38</sup> Dvojnáčnost nauky o formách, k níž došlo přenesením demokritovských a platónských elementů, považovali za nepřekonatelnou badatelé jako H. Heussler, *Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung*, a W. Frost, *Bacon und die Naturphilosophie*. Srv. W. Schneiders, *Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Bacon-Forschung*, str. 450–471.



Metafyzika jako souhrn nejobecnějších přírodněfilosofických zásad získaných empirickým zobecňováním 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 (NO I,548 nn.). Obsahuje jednak nejobecnější pojmy jako „rovný“ a „nerovný“, „mnoho“ a „málo“, „možné“ a „nemožné“, jednak formální axiómy (*notiones communes*) jako „z rovného a nerovného vyplývá nerovné“ (tj. „jestliže  $a \neq b$ , pak  $a + c \neq b + c$ “), které jsou společné pro většinu věd a v krajním případě pro všechny vědy. Jsou-li předmětem *philosophia prima* základní pojmy a principy speciálních disciplín, nazývá se universální vědou (*scientia universalis*), „matkou zvláštních věd“ (NO I,540). Na rozdíl od ní není ale žádnou induktivní disciplínou, takže induktivní metoda není obecně aplikovatelná. Kdyby Bacon věnoval větší pozornost formální logice a matematice, pak by samozřejmě musel zjistit, že ani ony nepostupují induktivně; protože ale tyto vědy zanedbával díky svému jednostrannému zaměření na zkušenostní vědy, i když nemohl úplně přehlédnout jakou roli u nich hrají formální principy, vyčlenil z induktivní metody pouze první filosofii jakožto formální vědu. Funkce první filosofie v rámci filosofie obecně ale u Bacona není úplně jasná; teprve Hobbes, naváže na jeho koncepci, přijme její intence a dokáže upřesnit ideu *filosophia prima*.

#### 4. Cesta experimentálního poznání

Metoda doporučovaná Baconem má poznání ukázat cestu, jejíž volba není nahodilá. Zkušenost, která se nahodile naskytne, nemá žádné pevné cíle; lze ji přirovnat k tápání v temnotách, kde je vyhlídka na nalezení správné cesty velmi malá. „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.“ (NO I,82; I,190) Na to nestačí jen omezit se na zaregistrování toho, co se již beztak ukazuje, ale jde o to vynutit si na přírodě určité jevy pomocí experimentálních změn podmínek: „Jako Próteus nabýval různých podob jen tehdy, byl-li spoután, tak i příroda podnícená a uchopená

umělými prostředky se ukazuje zjevněji, než když zůstane ponechána sama sobě“ (NO I,500).<sup>39</sup>

U experimentální zkušenosti jako plánovaného výzkumu zaměřeného na odhalování forem věcí považoval Bacon za podstatné následující kroky, při nichž je třeba vzít v úvahu také negativní případy:

1) Nejprve je třeba uvést a uspořádat do tabulky všechny známé případy určitého druhu (pozitivní instance), u nichž se vyskytuje zkoumaná „přirozená vlastnost“ (*tabula essentiae et praesentiae*) (NO II,11; I,238), např. všechny případy světla, u nichž lze zároveň pozorovat teplo.

2) Poté je třeba uspořádat do tabulky (do *tabula absentiae*) všechny případy, u nichž se zkoumaná přirozená vlastnost nevyskytuje (negativní instance), např. u měsíčního světla, z něhož nelze získat teplo ani nejsilnější čočkou (NO II,12; I,239).

3) Nakonec je třeba vytvořit tabulku všech případů, v nichž se jedná o přirozenou vlastnost měnící v závislosti na stupni jiné přirozené vlastnosti (*tabula graduum*) (NO II,13; I,248), např. teplota v závislosti na rychlosti molekulárního pohybu.<sup>40</sup>

Uspořádání do tabulek má umožnit přehled, a vytvořit tak předpoklady pro induktivní zobecňování. S jeho pomocí se mají dát nalézt přirozené vlastnosti, které se buď vyskytují nebo nevyskytují společně s danými jevy a buď se s nimi mění, nebo ne (NO II,15; I,256). Nalezení hledané „přirozené vlastnosti“ se pak děje vyloučením (*exclusio*) všech momentů, které k ní nepatří. Protože např. existuje teplo bez světla a světlo bez tepla, nemůže být přirozenou vlastností tepla identická s přirozenou vlastností světla, nýbrž musíme ji hledat v něčem, co se vždy vyskytuje zároveň s teplem a mění

<sup>39</sup> Bacon vysvětlil, že psal nejen o přírodě ponechané sobě samé, ale také a především o „*natura constricta et vexata*“ (NO I,141). V tomto smyslu měl také na mysli: „...*natura rerum magis se prodit per vexationes artis quam in libertate propria*“ (tamt.); srv. NO I,399: „*Vexationes artis*“ jsou tak říkajíc Próteova pouta (tj. stále se měnící, a proto obtížně uchopitelná příroda). O Baconově přírodní filosofii pojednávají obecně A. Pérez-Ramos, *F. Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*; P. Urbach, *Francis Bacon's Philosophy of Science. An Account and the Reappraisal*.

<sup>40</sup> Anticipace kinetické teorie tepla zjevně není výsledkem induktivního zobecňování.

se přímo úměrně s ním (jako např. rychlost korpuskulárního pohybu). Formulace obecných zákonů je prováděna nejprve zkusmo a pak je třeba přijaté zákony podrobit falzifikaci. Odporující případy (negativní instance) vyvracejí každou hypotézu o bytostné formě věcí (NO II,18; I,259). Bacon se dotýká myšlenky, že k pokroku poznání dochází cestou nápravy omylů, a tvrdí, že pravda se dokazuje snadněji z omylu než ze zmatení, a proto se musí rozumu nechat volnost v tom, aby se poté, co byly sestaveny a promyšleny první tři přípravné tabulky, pokusil o pozitivní výklad přírody (NO II,20; I,261), a má se mu také nechat volnost v tom, aby je podrobil zkoušce prostřednictvím negativních instancí. Vysvětlení lze pokládat za platné teprve tehdy, když byly vyčerpány všechny negativní instance. Bacon tedy považuje za myslitelné vyčerpání všechny možnosti falzifikace a ztroskotáním všech pokusů o ni dospět ke konečné verifikaci hypotéz o zákonech.

Pozorování určitého druhu jsou vhodná zejména k tomu, aby buď podpořila, nebo oslabilo provizorně vytvořené hypotézy, které mají vést další zkoumání. Odpovídající instance mají tedy význačnou funkci (*instantiae praerogativae*). Jsou vhodné k tomu, aby na základě několika mála pozorování, nebo v krajním případě na základě jednoho jediného pozorování, nechaly vystoupit podstatu jevu.<sup>41</sup> Zvláštní význam mají ty instance, které se týkají geneze určité přirozené vlastnosti (*instantiae viae*). Tak např. bílou barvu zmrzlé vody lze pochopit tehdy, když poznáme jak vznikla, tj. když poznáme, že při zamrzání se molekuly vody zmenšují a vniká do nich vzduch. Směs z částic hustší látky a z částic vzduchu se ale vždy jeví jako bílá. Důležité jsou dále takové instance, kde se bere ohled na to, že se nějaký jev objevil za zvláštních podmínek (*instantiae solitariae*), jakož i instance, které se týkají zdánlivé výjimky z pravidla (*instantiae irregulares et deviantes*). „Povahu“ nějakého druhu věcí lze totiž zvlášť snadno poznat tehdy, když se dá zdánlivá výjimka převést na známé zákony.

Přestože bral Bacon ohled také na kvantitativní vztahy (*instantiae quanti*), nehraje v jeho metodologii kvantitativní aspekt rozhodující

<sup>41</sup> K výrazu prerogativní instance srv. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, str. 150 nn.

roli. Naproti tomu zdůrazňoval význam takových instancí, které umožňují *experimentum crucis* (NO II,36; I,294 nn.): *instantiae crucis* umožňují zjistit, které přirozené vlastnosti jsou spojeny nerozlučně, a které nikoli. Jestliže např. hodiny se závažím jdou ve srovnání s hodinami s perem pomaleji na vysokých věžích než při zemi nebo v dolech, pak by se podle Bacona dalo usoudit, že přitažlivost zemské hmoty je příčinou tíže – v tomto zvláštním případě závaží, obecně vzato těles vůbec. Od ostatních prerogativních instancí zde můžeme odhlédnout.<sup>42</sup>

Bacon zamýšlel dojít ve výčtu metodologických pomocných prostředků ještě podstatně dál, ale odpovídající části svého programu v *Novém Organonu* neuskutečnil. Podle jeho odkazů jde o prozkoumání toho, oč se opírá indukce, o korektury induktivních zobecnění, o změny výzkumných metod v závislosti na předmětu výzkumu, o stanovení prvních a posledních předmětů výzkumu, o zkoumání mezi vztahujícími se k výzkumu, o prodiskutování jejich praktických cílů zejména ve vztahu k člověku, o opatření, která slouží k přípravě výzkumu apod. Zatímco lze připustit, že o induktivním postupu by se v nerealizovaných částech *Nového Organonu* sotva řeklo něco podstatně nového, lze litovat toho, že se Bacon nevyjádřil podrobněji o praktických cílech, k nimž lze teoretický výzkum vztahovat. Ve srovnání s tím, nakolik Bacon zdůrazňuje spojení poznání s jednáním, se ne příliš jasně vyjadřuje o konkrétních cílech jednotlivě a o jejich cílevědomém spojení.

Při hodnocení Baconovy metodologie se mínění velmi rozcházejí.<sup>43</sup> Podobně jako v 19. stol., kdy proti názoru K. Fischera, podle něhož má být Bacon považován za průkopníka empirické filosofie,

<sup>42</sup> F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, kap. XIX–XXI, rozlišoval u instancí „aids to the senses“, „aids to the intellect“ a „aids to the furthering of operation“. Podle Bacona existují instance, které neslouží přímo k získávání poznatků, ale na to, aby připravovaly cestu praxi a podporovaly ji (NO II,52; I,537). Platí to zejména pro instance moci, instance obecně užitečné a instance „magické“.

<sup>43</sup> Zatímco např. B. Harvey o Baconovi ironicky říkal, že filosofuje jako lord kancléř (srv. J. Aubrey, *Brief Lives*, str. 130), kladl ho Leibniz vysoko nad Descarta, který se podle něho ve srovnání s Baconem plazil v prachu. (*Opuscules et fragments inédits*, VI/1, str. 303)

resp. experimentální metody,<sup>44</sup> postavil J. von Liebig tezi, že Bacon postrádá jakýkoli hlubší vhled do podstaty této metody,<sup>45</sup> i v poslední době se A. Koyré a E. J. Dijksterhuis<sup>46</sup> vyslovili proti těm, kdo by chtěli v Baconovi vidět moderního metodologa.<sup>47</sup> K. R. Popper zdůrazňoval,<sup>48</sup> že Baconova nauka o indukci nemá nic společného s postupem přírodních věd.

Proti Popperově (ale také Liebigově) kritice je ovšem třeba namítnout, že roli obecných principů v experimentální vědě Bacon zcela nepřehlédl, stejně jako neopomíjel funkci, kterou mají ve vědeckém vysvětlování hypotézy. Proto mu nelze bezvýhradně připisovat pojetí indukce, podle něhož jde výlučně o shromažďování dat a následně shrnující zobecnování. Mravenčí píli přírodovědce popisujícího skutečnost považoval Bacon za nedostatečnou, ale odmítl také onen spekulativní postup, při němž teoretik souká sám ze sebe ideje jako pavouk svoji síť. Empirický badatel musí podle něho

<sup>44</sup> K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, str. 140 nn.

<sup>45</sup> J. von Liebig, *Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*. Liebig významně osvětlil protiklad mezi Baconovým metodologickým programem a jeho přírodovědeckým postupem. Metoda přírodních věd není Baconovou metodou, neboť: „Experiment, jemuž nepřechází teorie, tj. idea, se má k přírodnímu výzkumu jako řečtání dětské řečtačky k hudbě“ (viz str. 49). Jinak J. Hacking, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*.

<sup>46</sup> E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, str. 449, přirovnal Bacona k Tyrtaevovi, který podněcoval bojovníky, sám ale nebojoval.

<sup>47</sup> P. Hoßfeld, *Francis Bacon und die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode*, str. 140–150, ukazuje na protikladu Baconovy a Gilbertovy metodologie, jak daleko byl Bacon od moderního vědeckého způsobu myšlení. Budeme ale muset s W. Schneidersem (viz *Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Bacon-Forschung*, str. 468) vzít v úvahu, že Bacon nerozuměl tehdejší vědám nejen proto, že neměl dostatečný vhled do jejich podstaty, ale také proto, že mu šlo o něco jiného než přírodovědcům. Cíl ho motivoval silněji než prostředky. „Nechtěl žádné jednotlivé teoretické poznatky, nýbrž universální moc.“

<sup>48</sup> K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, str. 137; srv. K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, str. 384. Srv. G. J. Linguisti, *Induzione e deduzione. Riesame del Bacone popperiano*, str. 499–515; J. R. Milton, *Induction before Hume*, str. 49–74.

postupovat spíše jako včela, která nesbírá bez výběru, ale záměrně (NO I,95; I,201).

Takováto a podobná vyjádření lze interpretovat tak, že Bacon trval na pochopení nemožnosti neteoretického pozorování skutečností. Na začátku indukce stojí plánované, nikoli nahodilé pozorování; indukce je tedy závislá na stanoviscích, která dávají pozorování určitý směr.

Bacon oprávněně poznamenal, že poznání přírody není možné bez vztahu k faktům zkušenosti. Tato myšlenka ovlivnila řadu vědců 17. a 18. stol. natolik, že zastávali i silnější pojetí, podle něhož není pozorování jen nezbytné, ale také dostatečné pro vědecké poznání. Na tomto pojetí měl Bacon svůj díl viny, protože se opakovaně vyjadřoval způsobem, který poukazoval ve směru naivního induktivismu. To, že jeho metodologie neodpovídala postupu tehdejší vědy, lze zprostředkovaně poznat z jeho mylného posuzování toho, co vykonal Kepler, Galilei a Gilbert.

## 5. Teorie a praxe

Bacon jasně viděl problém vztahu myšlení a jednání, teorie a praxe, a na rozdíl od aristotelského ideálu čistě kontemplativní vědy zdůrazňoval, že je třeba, aby se vědy vztahovaly k praxi.<sup>49</sup> Byl ovšem dalek toho, zastávat se pragmatického způsobu pojmání věd. Proto se u něho na jedné straně objevuje podobné vyjádření jako to známé ze spisu *Nova Atlantis*, kde jsou jako cíle Šalamounova domu, akademie věd Nové Atlantidy, koncipované jako protiklad universit, vyjmenovávány poznání příčin a skrytých pohybů věcí a také posuny hranic lidské moci ve smyslu vytváření všech možných věcí (NO III,156).

<sup>49</sup> Srv. „Hoc enim illud est, quod revera doctrinam atque artes codecoraret et attolleret, si contemplatio et actio arctiore quam adhuc vinculo copularentur.“ (I,462 n.) Srv. „... si quis judicet doctrinam omnem referendam esse ad usum et actionem, recte sapit.“ (I,487) Srv. požadavek plodných, nikoli jen osvětlujících experimentů (I,128). Že „užitek“ nelze chápat úzce, ukazuje Baconův požadavek usilovat o vědění ku prospěchu života vedeného láskou (charitas) (I,132). Ve spise *Nova Atlantis* se říká o domu Šalamounově, že byl vystavěn k prozkoumání povahy věcí a k užtku lidí, ale také k větší slávě Boží (III,146).

Na druhé straně ale považoval za nevhodné pěstovat vědy jen kvůli užitku, tedy kvůli zisku.

Krátkozraký utilitaristický postoj je vědeckému pokroku spíš ke škodě (NO I,463). Podle Bacona musí mít zanedbávání základního výzkumu, popřípadě analýzy obecných principů, které tvoří obsah *philosophia prima*, ve prospěch speciálnějších a přímo aplikovatelných výroků negativní důsledky. Nečiníme-li si totiž nárok na to, postoupit na vyšší úroveň principiálního způsobu myšlení, nebude už moci přehlédnout souvislost zvláštního (NO I,460). Teoretické poznání sice musí být vztaženo k praxi, ale z toho neplyne, že obecné problémy, které nepřipouštějí žádnou přímou aplikaci v praktické oblasti, jsou vždy bez významu. 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 (NO I,488). V oblasti vědění přísluší funkce kořenů první filosofii, jejíž principy nelze žádným způsobem prakticky aplikovat.

Také v oblasti speciálního zkušenostního poznání není tím jediným rozhodujícím kritériem bezprostřední užitek. Důležitější může být užitek nepřímý, a Bacon proto dává výslovně přednost objasňujícím experimentům před experimenty, které jsou jen užitečné. Neměl na mysli shromažďování užitečných poznatků, v mnohém ohledu přenechaných náhodě, ale metodicky uspořádanou vědu vztaženou jako celek k praktickým cílům.

Praktické cíle charakterizoval většinou jen obecně, ale přesto se v jeho spisech objevují na různých místech konkrétní odkazy. Díky těmto odkazům víme, že chtěl v prvé řadě zlepšit využívání přírodních sil pomocí strojů a chemických postupů, ale vedle toho měl na mysli také zlepšení zdravotních poměrů. Nedostal se ovšem dál, než že vedle sebe kladl účelové představy. Nezdá se totiž, že by měl v úmyslu systematizovat hodnotové představy směrodatné jak pro výzkum, tak pro technickou aplikaci svých výsledků. Nakolik byly jeho představy závislé na stavu technického a hospodářského vývoje a jak dalece anticipovaly budoucí vývoj, lze stěží určit. Technické využití přírodních sil přicházelo pro hospodářství té doby v úvahu jen v omezeném rozsahu a s prostředky (jako byla vodní kola či větrné mlýny), které byly již delší dobu známé. Nahrazení lidské pracovní síly stroji nebylo ještě v širším měřítku možné. V mnoha technických

oblastech, jako např. v metalurgii, nedocházalo tehdy skoro k žádným změnám. Důležitý byl naproti tomu vývoj a zlepšování nástrojů vědy. Kromě toho se vynálezci soustředili na zlepšování lodní techniky která měla velký význam pro objevy, resp. kolonizaci, a obecně také na techniku dopravy. Velkou roli sehrál vývoj vojenské techniky včetně uplatnění střelného prachu, který předpokládal jisté chemické znalosti a dovednosti. Navíc se vynálezci intenzivně věnovali zlepšování tiskařské techniky.<sup>50</sup> Lze tedy předpokládat, že Baconovy ideje nereflektovaly ani tak existující poměry, jako spíš anticipovaly budoucí vývoj, o němž tehdy svědčily nanejvýš první náznaky. Vzhledem k anticipačnímu charakteru Baconovy koncepce není nic překvapivého na tom, že byl naplněn naivním optimismem, pokud jde o technickou využitelnost vědeckých poznatků, a to optimismem, který si vůbec nepřipouštěl možnost, že by výsledky vědeckého výzkumu mohly být zneužity. Baconův optimismus ovlivnil jeho současníky a následníky<sup>51</sup> a společně s radikalismem, s nímž se vyrovnával s tradicí, představoval důležitý impuls, který působil ve směru vědeckého a praktického pokroku. Bacon tedy skutečně, jak to sám vyjádřil, plnil funkci průkopníka (NO I,153). Jeho ideál racionálně organizované vědy provozované ve smyslu dělby práce se uplatnil především v Royal Society, zatímco jeho výzva k odvratu od spekulace ke zkušenosti, jako k základu poznání, měla velký vliv na postoj tehdejších vědců.

V ekonomii zastával nesporně tradiční názory, jak je zřejmé především z toho, že hospodářskou činnost podřizoval morálním měřítkům. Materiální statky a materiální zisk, věnuje-li se jim příliš velká pozornost, mohou negativně působit na ctnosti.<sup>52</sup> Legitimní je pouze oprávněně získané a rozumně (především k blahobytu a větší vážnos-

<sup>50</sup> Srv. T. K. Derry, T. J. Williams, *A Short History of Technology*.

<sup>51</sup> K dějinám vlivu srv. Ch. de Rémusat, *Bacon. Sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'a nos jours*, str. 375 nn. Baconův duch vládl v Royal Society a ve druhé polovině 17. stol se stal převládající vírou osvícených kruhů. V 18. stol platil Bacon pro Voltaira, Diderota, d'Alemberta aj. jako měřítko vědeckého postoje. Zejména Rémusat vyzdvihuje Baconův vliv na Th. Reida.

<sup>52</sup> F. Bacon, *Essay*, XXXIX: *Of Riches*, str. 460 nn.

ti) využívané bohatství. Příliš rychlé zbohatnutí je ale vždy podezřelé. Zavržením je ekonomické zneužívání nesnází jiných, jako např. „lichva“, tedy vybírání úroků. Bacon zřejmě vůbec nechápal podstatu kapitálových úroků. Vybírání úroků připouštěl pouze jako ústupek tvrdosti lidského srdce,<sup>53</sup> nikoli jako vyrovnání ušlého zisku a rizika, které se již pokoušeli objasnit mnozí scholastičtí teoretikové. Jeho vztah k penězům se zřetelně lišil od asketického postoje typického pro raný kapitalismus, který požadoval odepření konzumu v zájmu investic: peníze jsou tu podle něho k tomu, aby byly vydávány nikoli na libovolné, nýbrž na morálně pozitivní účely.<sup>54</sup>

Podřízení ekonomie morálce směřuje k tomu, aby byla hospodářství upřena vlastní zákonitost. Podle Bacona není ekonomická činnost ospravedlněná svým úspěchem, tj. ziskem, ale podléhá měřítkům, která jsou hospodářství cizí, totiž měřítkům morálním.

Nelze ho tedy bez dalšího považovat za utilitaristu, i když vzhledem k praktické funkci vědy zaujímal utilitaristické stanovisko. Ani zde ale nesmíme přehlížet, že jeho utilitarismus byl motivován eticky, jak je zřejmé 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.“ (NO III,518) Pro vývoj věd se stal v neposlední řadě významným díky své ideji racionální praxe, která tvořila rámec jak jeho vědeckých, tak i jeho metodologických a ideologicko-kritických snah.

<sup>53</sup> Tamt., XLI: *Of Usury*, VI, str. 474.

<sup>54</sup> Tamt., XXVIII: *Of Expense*, VI, str. 443.

## II GALILEO GALILEI A METODA PŘÍRODNÍCH VĚD V 17. STOLETÍ

### 1. Galileiho život a dílo

V posledních desetiletích 16. a v prvních desetiletích 17. stol., v nichž Galilei žil, spadal Apeninský poloostrov pod vliv Španělska, které ovládlo jižní Itálii, Sardinii, Milánsko a jiné menší opěrné body a z Janova si učinilo svůj satelit. V této části Itálie byly výrazně potlačeny politické a hospodářské iniciativy. Zároveň tu upadala kulturní úroveň. I ty části Apeninského poloostrova, které zůstaly nezávislé – vedle různých malých států především Toskánsko, Galileiho vlast a země, kde strávil největší část svého života a kde působil jako universitní učitel v Pise a jako dvorní matematik a filosof ve Florencii, a Benátsko, k jehož pevninské části patřila i Padova se svou na tradice bohatou universitou, na níž Galilei řadu let učil, dále církevní stát a vzrůstající se stát Piemont-Savojsko – musely brát ohled na Španělsko, zvláště když se Francie asi v polovině 16. stol. vzdala svých pokusů natrvalo se prosadit v Itálii. Benátsko sice zpočátku ještě dokázalo udržet svou pozici v Morji a na Krétě, ale i v něm se začal projevovat úpadek. Také v církevním státě měla španělská politika výrazný vliv, i když se papežové snažili španělskému vlivu čelit. Urban VIII. (Barberini), za jehož pontifikátu byl s Galileim veden druhý a rozhodující proces, opět začal prosazovat expanzivní politiku velkých renesančních papežů, ale při svém pokusu znesvářit evropské velmoci ve prospěch církevního státu rychle narazil na své politické meze. V Itálii pominula nejen doba velké politiky, ale ke konci se chýlila také doba kulturního vlivu, který z ní vycházel během renesance. Jestliže si Toskánsko na dlouhou dobu podrželo svůj vliv, pak

to souviselo za prvé se skutečností, že se Medicejským nejen podařilo vybudovat své postavení v monarchistickém smyslu, totiž prosadit povýšení své země na velkovévodství a zlepšit státní správu, ale také odpoutat svou zemi jak od německé říše, tak od Španělska. Za druhé v Toskánsku, stejně jako dřív v Milánsku a Benátsku, vzkvétala řemesla a obchod, i když už ne tak výrazně jako ve 14. stol., kdy byly severoitalské státy z hospodářského hlediska na špičce evropského vývoje. Díky rostoucímu společenskému vlivu měšťanstva se společenské zlořády v severní Itálii neprojevovaly tak silně jako ve zbývajících částech země. Máme tu na mysli pauperizaci širokých vrstev obyvatelstva, která byla typická pro zbývajících částí Apeninského poloostrova, rostoucí zločinnost na jedné straně, a narůstající vliv šlechty a kléru na straně druhé. Nový typ měšťanského obchodníka, který se vyznačuje „vypočítavostí“ spojenou s utilitaristickým postojem, se uplatňuje ve zvlášť čisté podobě v Galileiho vlasti, v Toskánsku.

Galileo Galilei se narodil 15. 2. 1564 jako syn hudebního teoretika a skladatele Vincenza Galileiho v Pise.<sup>1</sup> Jako pětadvacetiletý získal špatně placenou profesuru matematiky na universitě v Pise, kde se již začal kriticky vyrovnávat s aristotelskou naukou o pohybu.<sup>2</sup> V roce 1592 opustil Pisu a nastoupil na učitelské místo v Padově, kde působil až do roku 1610, do doby, kdy byl jmenován dvorním matematickem Medicejských ve Florencii a profesorem bez vyučovací povinnosti

<sup>1</sup> Ke Galileiho životu: nejstarší biografie pocházejí od jeho žáků, V. Vivianiho a N. Gherardiniho, nyní jako XIX. sv. Galileiho spisů. Z novějších biografii uvedme: E. Wohlwill, *Galilei und sein Kampf für die Kopernikanische Lehre*, I–II; L. Olschki, *Galileo und seine Zeit*; A. Banfi, *Vita di Galileo Galilei*; L. Bulferetti, *Galileo Galilei nella società del suo tempo*; A. Fölsing, *Galileo Galilei – Prozeß ohne Ende. Eine Biographie*.

<sup>2</sup> Směrodatné vydání díla, podle něhož citujeme viz *Opere*, I–XX. *Bibliografie*: A. Carli, A. Favaro, *Bibliografia galileiana*. A. Favaro, *Bibliografia galileiana di Antonio Favaro*; S. Vismara, *Bibliografia galileiana*; G. Boffito, *Bibliografia galileiana* (1896–1940); E. Gentili, *Bibliografia galileiana fra i due centennari* (1942–1964); E. McMullin, *Bibliografia galileiana* (1940–1964). *Monografie*: L. Geymonat, *Galileo Galilei* (angl. pod názvem: *Galileo Galilei. A Biography and Inquiry into his Philosophy of Science*); K. Fischer, *Galileo Galilei*; S. Drake, *Galileo at Work. His Scientific Biography*. 1991/1992 se v Padově slavily 400. Galileiho narozeniny; akta jsou zveřejněna v *Galileo a Padova, Celebrazioni del IV Centenario*.

nosti na universitě v Pise. Do této doby spadají různé spisy k otázkám z oboru aplikované vědy,<sup>3</sup> jejichž hlavní myšlenkou je užitečnost vědeckých poznatků (srv. II, 155–159).

V roce 1609 se mu na základě zpráv o vynálezu dalekohledu v Holandsku podařila konstrukce teleskopu,<sup>4</sup> s jehož pomocí mohl provést celou řadu důležitých astronomických pozorování, zejména pohoří na Měsíci, fázi Venuše, měsíců Jupiterových a slunečních skvrn. Nově objevené skutečnosti byly zjevně neslučitelné s předpokladem podstatného rozdílu mezi sublunární a supralunární sférou,<sup>5</sup> a zároveň se zdálo, že podporují heliocentrickou koncepci. Svá pozorování uveřejnil Galilei v roce 1610 ve spise *Sidereus Nuncius*.

I když dbal na to, aby pečlivě odděloval otázky vědecké od otázek náboženských, nepodařilo se mu odvrátit konflikt s církví, protože nebyl ochoten spokojit se s hypotetickou podobou heliocentrické koncepce. V roce 1615 byl obžalován u římské inkvizice, a to se zdůvodněním, že jeho pojetí je v rozporu s tvrzením bible, kde se o Zemi mluví jako o nehybné. V roce 1616 vydal papežský stolec dekret proti heliocentrické teorii. Galilei byl vyzván, aby přizpůsobil své názory církevní nauce. Navzdory tomuto dekretu však Galilei nepřestal trvat na svém přesvědčení.

<sup>3</sup> Galileiho první vydaný spis se zabýval prakticky využitelným vynálezem, viz *Le operazioni del compasso geometrico et militare* (1606), in: *Opere*, II, str. 365–424. Přehled Galileiho počínů v této oblasti uvádí H. Chr. Freiesleben, *Galilei als Forscher*. Galilei rád užíval příklady z oblasti řemeslných technik. Přibuznost experimentální metody a těchto technik je zřejmá také u W. Gilberta († 1603); srv. E. Zilsel, *Origins of Gilbert's Scientific Method*, str. 1–32.

<sup>4</sup> Z literatury k vynálezu dalekohledu zmiňme R. S. Westfall, *Science and Patronage. Galileo and the Telescope*, str. 11–30; St. Drake, *Galileo Studies. Personality, Tradition, and Revolution*, str. 140 nn. („Galileo and the Telescope“), který poukázal na to, že ve vztahu k vládnoucí moci Galileo nevydával dalekohled za vlastní vynález. (Za jeho vynálezce je pokládán Hans Lipershey z Middelburgu.) H. Blumenberg, *Das Fernrohr und Ohnmacht der Wahrheit*; dále *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, str. 748 nn; a A. Van Helden, *The Invention of the Telescope*.

<sup>5</sup> K významu překonání tohoto rozdílu srv. B. Sticker, *Galilei und die dualistische Weltauffassung*, str. XCIX–CXIII.

Neustále se zapléтал do sporů kvůli astronomickým teoriím. V souvislosti s těmito spory vznikl polemický spis *Saggiatore* (1626),<sup>6</sup> který však obsahuje i myšlenky obecně filosofického významu. V tomto spisu se Galilei přihlásil k pojetí skutečnosti, která je bytostně určena číselnými poměry. Ve známé metafoře přirovnal přírodu ke knize, která je napsána v jazyce matematiky, přičemž písmena jsou trojúhelníky, kruhy a jinými matematickými útvary. Bez znalosti tohoto jazyka nedokáže člověk porozumět ani jedinému slovu z jazyka přírody (VI,232; srv. XVIII,295). Myšlenku obsaženou v této metafoře lze objasnit následujícím způsobem: spočívá-li podstata skutečnosti v matematických vztazích, pak výrazem této podstaty mohou být matematické věty. Především výpovědi o zákonitostech v matematické přírodovědě lze proto chápat jako objektivně platné. Ve spisu *Saggiatore* Galilei navíc rozvinul epistemologicky důležité rozlišení mezi primárními a sekundárními kvalitami, které se objevuje také u F. Bacona a které lze zpětně sledovat až k antické atomistice (I,2.A.,203). Jako „primární kvality“ jsou označována (kvantitativní) určení, která přísluší věcem o sobě, zatímco (kvalitativní) určení, která vznikají v poznávajícím subjektu na základě prvních, se nazývají „sekundárními“ kvalitami (srv. IV,347–352).

V roce 1632 vyšel spis *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, kde se Galilei pokusil dokázat správnost heliocentrického systému. Zveřejnění tohoto díla zburcovalo jeho nepřátele u římské kurie. Byl uplatněn inkviziční dekret z roku 1616 a osmašedesátiletý nemocný Galilei byl pod pohrůzkou mučení donucen odvolat (22. 6. 1633).<sup>7</sup> Po

<sup>6</sup> Titul *Saggiatore* („Ten, kdo váží zlato“) naráží na titul Grassiho (Sarris) spisu *Libra astronomica et philosophica*, s nímž Galileo polemizuje.

<sup>7</sup> Dokumenty procesu s Galileim uveřejnil A. Favaro, *Galileo e l'inquisizione. Documenti del processo Galileiano esistenti nell'Archivio del S. Ufficio Segreto Vaticano* (reprint vydání z r. 1907). Srv. G. de Santillana, *The Crime of Galileo*; R. S. Westfall, *Essays on the Trial of Galileo*. C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, str. 114 n., chápal tento spor jako boj mezi vědou a totalitarismem, přičemž Galileo fanaticky tvrdil víc, než mohl dokázat. Pod vlivem nauky Th. S. Kuhna o změně paradigmat se stále tvrdilo, že Galileiho kosmologické pojetí nebylo o nic méně hypotetické než ptolemaiovské. Podobně se vyjadřoval již M. Heidegger, *Das Zeitalter des Weltbildes*, str. 70 n., podle něhož nebyla Galileiho nauka o pádu pravdi-

krátkém věznění byl sice propuštěn a dán pouze do domácího vězení, ale morální nátlak byl na něho vyvíjen i nadále. Návštěvy směl přijímat jen s církevním svolením a musel se obávat toho, aby jeho myšlenky nepronikly mimo úzký okruh jeho žáků.

Rozsudek měl na veřejnost katolických zemí nedozírný vliv. Řada vědců, aby se vyhnula konfliktu s učenou církevní autoritou, se zejména v Itálii obrátila ke speciálnímu vědeckému výzkumu. Po svém odsouzení se Galilei soustředil na problémy mechaniky, resp. kinematiky. Výsledkem jeho bádání z tohoto období je spis *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno e due nuove scienze attenenti alla meccanica ed i movimenti locali* (VIII,41–318), kde je mimo jiné rozvinuta atomistická koncepce hmoty a odvozen zákon o druhé mocnině volného pádu.

Často diskutovaná otázka spojená s Galileiho fyzikou se týká role principu setrvačnosti, který se implicitně uplatňuje v různých jeho teoriích, ale nikde se neobjevuje v obecné podobě. Galilei jej formuluje jednak ve vztahu ke kruhovému pohybu (VII,53), jednak ve vztahu k přímočarému pohybu (VII,173), ale nikdy ve vztahu k pohybu obecně.<sup>8</sup>

V posledních letech svého života se opět věnoval astronomickým otázkám, i když síla jeho zraku citelně slábla. Jako úplně slepý nakonec zemřel 8. 1. 1642.

vější než aristotelská. Důsledky procesu se zabývá E. Berti, *Implicazioni filosofiche della condanna di Galilei*, str. 239–261.

<sup>8</sup> Galileiho koncepci setrvačnosti zkoumá A. Koyré, *Études Galiléennes*, III; srv. S. Drake, *Galileo Studies. Personality, Tradition, and Revolution*, str. 240–255 („Galileo and the Concept of Inertia“); J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, str. 273 nn.; D. Shapere, *Galileo: A Philosophical Study*, str. 125, rozlišil více aspektů principu setrvačnosti. Otázku, zda Galilei znal zákon setrvačnosti, lze zodpovědět jen tehdy, řekneme-li, které z různých aspektů tohoto zákona jsou ty podstatné.

## 2. Analytická metoda

Galilei používal metodu, jejíž kořeny sahají až do antiky, ale která se začala až v novověku vědomě uplatňovat nejen v oboru přírodních věd a v matematice, ale také v metafyzice, totiž metodu analytickou.<sup>9</sup> Rozlišil dva aspekty analýzy, jež nazval *metodo risolutivo* a *metodo compositivo*. V rámci vědy požaduje tato metoda rozložení výpovědi popisující skutečnost, která vyžaduje vysvětlení (*explanandum*) tak, aby v ní použité termíny byly převedeny na relativně jednoduché pojmy a s jejich pomocí formulovány zákonité principy, které umožní odvození empiricky přezkoumatelných důsledků. K rezolutivnímu aspektu analytické metody patří podle Galileiho nejen rozkládání pojmů, ale také postulování hypotéz o zákonitostech, zatímco odvozování přezkoumatelných důsledků je přiřazeno ke kompozitivnímu aspektu.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> K analytické metodě v té době srv. H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*; srv. H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jhs.*, str. 15 nn. Dějiny předcházející Galileiho metodě zkoumá H. Randall jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*.

<sup>10</sup> Na kritiku, kterou zaměřil L. delle Colombe na Galileiho pojednání *Delle cose che stanno in su l'acqua* odpověděl Galilei prostřednictvím B. Castellioho, který roku 1615 uveřejnil spis v jeho duchu, viz *Considerazioni intorno al Discorso apologetico di Lodovico delle Colombe*. Zde se o rezolutivní metodě říká, že je-li správně použita, je významným prostředkem k odhalování nových pravd. K této metodě srv. A. Aliota, Cl. Carbonara, *Galilei*, str. 203 nn.; A. Pasquinelli, *Lecture Galileiane*; S. Drake, *Ptolemy, Galileo and Scientific Method*, str. 99–115; H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, str. 97–100 (s přihlédnutím k výkladům o rezolutivní metodě ve spise *Dialogo*, I). Názor, že se pokrok věd uskutečňuje tak, jak to předpokládal Galilei, zpochybnil Th. S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, a P. K. Feyerabend, *Against Method*, str. 12–130. K rekonstrukci dějin vědy viz W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen*

Při formulaci *explananda* musí být provedena abstrakce, a to nako-lik je třeba odhlédnout od určitých rysů jevu. Tak např. při popisu volného pádu těles ve vakuu se nepřihlíží k jejich tvaru a hmotnosti. Formulace *explananda* zjevně závisí na teoretických předpokladech, které jsou zaváděny kvůli výkladu provedených pozorování. Přesto byl Galilei přesvědčen o tom, že teorie koncipovaná pomocí rezolutivně kompozitivní metody a opřená o empirii, popisuje podstatu skutečnosti, zejména je-li formulována matematicky.

Jasným příkladem použití analytické metody je odvození zákona druhé mocniny volného pádu<sup>11</sup> ze spisu *Discorsi*. Jiný příklad před-

---

*Philosophie*, II, 3. sv.; W. Stegmüller, *Theoriendynamik und logisches Verstandnis*, str. 167–209. Stegmüller ukázal, že tento vývoj nemusí být chápán jako iracionální.

<sup>11</sup> Tento zákon zmiňuje Galilei poprvé v roce 1604 v dopise Paolovi Scarpimu (X, 115), zatím jej ale neodvozuje správně; srv. J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, str. 215 n. K epistemologickým a vědeckoteoretickým otázkám spojeným se zákonem volného pádu srv. M. A. Finocchiaro, *Cause, Explanation, and Understanding in Science. Galileo's Case*, str. 117–128. Fakt, že byl Galilei přesvědčen o tom, že předpoklady, z nichž vyšel, dokáže s definitivní platností verifikovat, je zřejmý z následujícího vyjádření: „Argumentuji *ex suppositione*, když si představuji pohyb k bodu, který, vycházející z klidového stavu, je zrychlován tak, že rychlost narůstá v témže poměru jako čas. O takto určeném pohybu dokazují s největší přesností mnoho vlastností. K tomu pak připojuji, že jestliže zkušenost ukazuje, že se tyto vlastnosti objevují u těžších, volně padajících těles, můžeme neomylně říci, že tento pohyb je též jako ten, který jsem definoval a předpokládal... Nyní došlo u mnou popsaného pohybu k tomu, že všechny vlastnosti, které o něm dokazují, se objevují u volného pádu těžších těles, a to tak, že jestliže experimentujeme se Zemí a s délkami a výškami, jež máme k dispozici, nedochází k žádným vnímatelným odchýlkám...“ (XVII, 88–89) Ve smyslu rezolutivní metody vycházel Galilei z předpokladu, že rychlost volně padajících těles se nachází v proporcionálním vztahu k době pádu. Tento předpoklad podrobil přezkoumání, když se ptal, v jakém vztahu je dráha pádu a doba pádu. Dráha tělesa padajícího v určitém čase se, jak lze ukázat na základě geometrických úvah, rovná dráze, již urazí těleso s poloviční rychlostí při stejném pohybu. Jestliže se rychlost  $v$  nachází v proporcionálním vztahu k době pádu  $t$ , tj. jestliže  $v = g \cdot t$ , pak je dráha pádu  $s = 1/2 g \cdot t^2$ . Dobu pádu a dráhu pádu lze měřit. Jestliže výsledek měření odpovídá důsledkům předpokladů, pak je prokázána pravdivost těchto předpokladů. (Srv. *Discorsi*, třetí den.) K odvození zákona pádu a k metodě, na níž se zakládá, srv. E. J. Dijksterhuis,



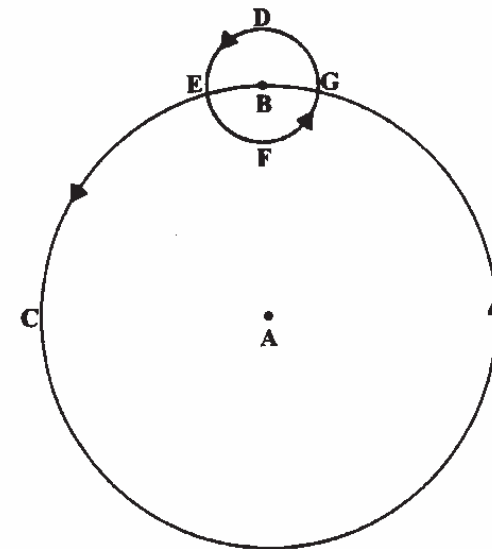
stavuje jeho pokus vysvětlit skutečnost střídání přílivu a odlivu v rámci kopernikánského pojetí. Pravidelné střídání přílivu a odlivu lze podle něho, stejně jako zdánlivé pohyby hvězdné oblohy, vysvětlit na základě předpokladu, že Země se jednak během roku pohybuje kolem Slunce, a jednak během čtyřiačtyřiceti hodin kolem vlastní osy (oběžný a rotační pohyb). Galilei se domníval, že zatímco zdánlivé pohyby Slunce, Měsíce a hvězd jsou vysvětlitelné i v rámci ptolemaiovské teorie, střídání přílivu a odlivu lze pochopit jen za předpokladu heliocentrické koncepce. Byl tedy přesvědčen o tom, že pomocí teorie přílivu a odlivu falzifikoval geocentrický předpoklad ptolemaiovského systému a verifikoval heliocentrický předpoklad kopernikánského systému. Z předpokladu, že Země vykonává dvojí pohyb, plyne, že každý bod na zemském povrchu (s výjimkou pólů) vykonává pohyb, jehož složkami jsou pohyby závislé na rotaci a oběhu.<sup>12</sup> Leží-li zkoumaný bod mimo oběžnou dráhu, již opisuje zemský střed, pak se složky pohybu sčítají, leží-li uvnitř této dráhy, pak se musí jedna od druhé odečíst. Proto je rychlost zkoumaného bodu buď větší nebo menší. Větší či menší zrychlení působí na vodní masu oceánu, která se podle zákona tíže chová tak, že dochází k jevu střídání přílivu a odlivu (stejně jako při transportu vody z pevniny do Benátek se voda v nádobách při odražení gondoly pohne dozadu a při jejím zastavení dopředu.)

Galilei možná tušil, že rozhodnutí mezi heliocentrickým a geocentrickým pojetím nelze uskutečnit v rámci kinematiky, a proto uplatnil teorii přílivu a odlivu, která principiálně náleží do oboru dynamiky. Základní vztahy lze vyčíst z obrázku od samotného Galileiho. (Viz

*Die Mechanisierung des Weltbildes* (původně jako *De Mechanisering van het wereldbeeld*), str. 377 nn., kde jsou sledovány složité cesty, po nichž Galilei dospěl ke svým výsledkům. Vedle odvození zákona pádu je významné zkoumání paraboly dráhy vrženého tělesa. Galileiho experimenty a jejich výklady rekonstruovala na základě rukopisů skupina badatelů z Max-Planckova Institutu pro dějiny vědy v Berlíně (P. Damerow, J. Renn, S. Rieger), viz *Pilot Study for a systematic PIXE Analysis of the Ink Types in Galileo's Ms.*

<sup>12</sup> Zde je zvláště zřejmé, že oběžný pohyb může nastat jen v rámci teorie – v daném případě kopernikánské. K rozložení pohybu bodu na povrchu zemském na složky může dojít jen tehdy, zaujmeme-li stanovisko heliocentrické teorie.

str. 53. Kruh se středem A představuje dráhu oběhu zemského středu B kolem Slunce ve směru C. Bod na zemském povrchu D se díky rotaci pohybuje ve směru E, F, G.)<sup>13</sup>



Galilei byl přesvědčen o tom, že předpoklady, na nichž se zakládá teorie o změně přílivu a odlivu, se týkají nejen dostatečných, ale i *nutných podmínek* změny přílivu a odlivu, tj. že skutečnost přílivu a odlivu nemůže mít jiné příčiny než ty, které jsou předpokládány v této teorii. Proto jeho Salviati ve spisu *Dialogo* říká: „Jestliže mají být ony jevy důsledky přirozených pohybů Země, pak nejen že nesmí vést k rozporu nebo k něčemu závažnějšímu, ale musí z nich také snadno, a nejen snadno, nýbrž i nutně plynout tak, že tento proces nemůže být jiný; to je totiž typické pro to, co je přirozené a pravdivé“ (VII,450). Galilei tedy vznesl nárok na to, aby skutečnost střídání přílivu a odlivu byla vysvětlitelná pouze za předpokladu jeho teorie. Tak tomu však není. Ať už je jeho teorie jakkoli důmyslná, je neudržitelná. V jejím rámci lze zejména šestihodinovou periodu pohybu přílivu a odlivu, o níž se Galilei domníval, že se týká jen Středozemního

<sup>13</sup> G. Galilei, *Opera*, VII,452. Srv. *Discorso del flusso e reflusso del mare*, V,382.

moře, nikoli však větších oceánů, vysvětlit jen pomocí dodatečného předpokladu, kdy na základě narušení rovnovážného stavu vodních mas dochází k rezonančním pohybům, jejichž frekvence závisí na velikosti oceánu (VII,457). Pro Galileiho teorii je, zdá se, ještě osudovější okolnost, že tento tak svědomitý vědec přehlédl, že začátek přílivu a odlivu se den ode dne zpožďuje o čas, který přesně odpovídá dennímu posunu v kulminaci Měsíce. Předpoklad, že základem tohoto vztahu je kauzální spojení, by byl naprosto v souladu s jeho pozdějším metodologickým postulátem o kauzálních hypotézách: „Jestliže *jednomu* účinku skutečně odpovídá pouze *jedna* původní příčina, jestliže mezi příčinou a účinkem skutečně existuje pevné, stálé spojení, pak také musí každé pevné a stálé změně účinku, kterou vnímáme, odpovídat pevná, stálá změna na straně příčin“ (VII,471.7–11). Hlubší důvod pro odmítnutí správného vysvětlení přílivu a odlivu, které objevil už Kepler, spočívá v Galileiho přesvědčení, že odvolávání se na *qualitates occultae* je nelegitimní a že hmotnou přitažlivost, stejně jako každé působení na dálku, je třeba chápat jako *qualitas occulta*. Proto bez dalšího odmítl předpoklad, že příliv a odliv souvisí s tím, že jsou vodní masy přitahovány Měsícem (VII,446).<sup>14</sup>

I kdyby Galileiho pokus o vysvětlení neztroskotal, nemohl by vést k nutně pravdivému výsledku, na jaký si činil nárok. Myšlenku, že teorie přílivu a odlivu by musela mít i v případě své udržitelnosti hypotetický charakter, vyslovuje ve spisu *Dialogo* pozoruhodným způsobem zástupce tradičního stanoviska, jež Galilei odmítal: „Nelze, domnívám se, popřít, že Vámi předložená úvaha je velmi přesvědčivá, jestliže se, jak to činíme my, argumentuje *ex suppositione*...“

<sup>14</sup> Galilei znal Keplerovo vysvětlení přílivu a odlivu, ale odmítal je, stejně jako se obecně distancoval od Keplerových pojetí. Z Galileiho reakce na Keplerův spis *Mysterium Cosmographicum* je zřejmé, že mu, stejně jako Keplerovi, nezáleželo na geometrickém popisu. Jisté oprávnění Galileiho pokusu o vysvětlení se nachází u S. Drakea, *Galileo Studies. Personality, Tradition, and Revolution*, str. 200 nn. Již E. Mach, *Die Mechanik*, str. 210, zdůrazňoval, že Galilei by dokázal prohlédnout slabiny svého pojetí pouze tehdy, kdyby již disponoval názory Huygensovými a Newtonovými. H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, str. 453–502, se domníval, že Galilei byl příliš závislý na pozorování, ale že tuto závislost postupně redukoval.

(VII,462.16–18). Ovšem principy teorie, která podle něho odpovídá faktům, považoval Galilei za nutně pravdivé věty, a zaujal tak stanovisko jedné, zcela určité metafyziky.

### 3. Vědecká metoda a metafyzika

Na otázku týkající se metafyzických předpokladů Galileiho metodologie, resp. teorie vědy se odpovídalo velmi různě. Ostře tu na sebe narážejí dvě protikladná pojetí. Podle jednoho měl být Galilei empirikem v tom, že se pokoušel dospívat k zákonům na základě pozorování a jejich zobecnování, a v zásadě tedy postupoval způsobem, který popsal Bacon, nebo se alespoň domníval, že tak postupuje.<sup>15</sup> Podle druhého pojetí měl být platonizujícím racionalistou, který si pramálo cenil pozorování a experimentu, pokud je vůbec nepovažoval za úplně zbytečné.<sup>16</sup>

První z těchto pojetí zastával zvláště důrazně E. Mach, který zdůrazňoval empirický charakter galileovské vědy a zdůrazňoval, že Galilei se ve vztahu ke skutečnostem omezil na otázku „jak“ a vědomě rezignoval na otázku „proč“. Tento výklad je výstižný, budou-li se otázky „proč“ chápat jako otázky po působících silách, které nelze pozorovat. Přestože se Mach domníval, že Galilei zkoumal, např. pád, čistě fenomenologicky, tj. neptal se po jeho příčinách, zjistil, že se v jeho myšlení, zejména při vytváření teorií, uplatnil konstruktivně

<sup>15</sup> Za empirika považovali Galileiho P. Duhem, *Études sur Léonard da Vinci*, III: *Les précurseurs de Galilée*; E. A. Strong, *Procedures and Metaphysics*; E. Mach, *Die Mechanik*, str. 125 n.

<sup>16</sup> K tomuto názoru se přikláněli A. Koyré, *Études Galiléennes*; A. Koyré, *Galilei and Plato*; E. Cassirer, *Galileos Platonism*, str. 279–297; E. A. Burt, *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*. Jak poznamenal A. C. Crombie, *Galilée devant les critiques de la postérité*, mohli se na Galileiho díky nesystematické povaze jeho filosofie odvolávat zastánci nejrozumnějších směrů. A. C. Crombie, *Styles of Scientific Thought in the European Tradition. The History of Argument and Explanation, Especially in the Mathematical and Biological Sciences and Arts*, I–III, str. 585 nn., vzal v úvahu shody mezi Galileim a Platónem, ale zdůraznil také rozdíly: Galileimu nešlo o nazírání pravd, nýbrž o experimentálně zajištěné poznání vztahů mezi vědeckými teoriemi a přírodou (str. 587).

spekulativní prvek, i když vždy v souvislosti s pozorováním konkrétních případů. Zdá se proto, že se Mach distancoval od jednostranně empirického výkladu galileovské teorie vědy a že poukazoval na zprostředkující interpretace.

Opačnou pozici zaujal A. Koyré, který charakterizoval Galileiho myšlení jako racionalistické, resp. platónské. V návaznosti na P. Tanteryho předpokládal, že podle Galileiho není zkušenost při tvorbě vědeckých teorií zásadně nezbytná. Ve spise *Dialogo* se skutečně říká, že nezávisle na zkušenosti (*senza esperienza*) si můžeme být jisti, že kámen padající ze špičky přídí plovoucí lodi bude padat rovnoběžně s přídí (VII,171.7–10). Vezmeme-li ovšem v úvahu širší kontext tohoto vyjádření, pak se ukáže, že Galilei neměl v žádném případě na mysli apriorní fyziku, ale chtěl jen říci, že větu o pádu kamene z plovoucí lodi lze bez dalších zkušeností odvodit z obecných fyzikálních zásad, které ovšem nezískáváme nezávisle na veškeré zkušenosti.

Proti těmto krajním interpretacím se dnes prosazuje pojetí,<sup>17</sup> podle něhož považoval Galilei rozum za nezbytný jak pro vědecké poznání, tak pro pozorování (srv. VIII,511; VI,277 n.). Pro tuto interpretaci svědčí Galileiho přesvědčení, že zkušenost nás ve vztahu ke skutečným ujišťuje pouze o tom *že*, nikoli však o tom *jak* (XVI-II,208), tj. že skutečnosti nelze vysvětlit pouze na základě pozorování. Jinými slovy, teorie se zakládají na racionální konstrukci, ale zároveň se musí vztahovat k pozorováním.<sup>18</sup> Tento aspekt Galileiho myšlení proto nesmí být opomíjen, jak k tomu ještě dnes tu a tam do-

<sup>17</sup> M. Clavelin, *Le philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*.

<sup>18</sup> Tamt., str. 434. Proti názoru, že Galilei postupoval induktivně, se ohradil P. K. Feyerabend, *Against Method*, který se domníval, že Galilei se rozhodl pro heliocentrickou teorii a teprve pak hledal pro své pojetí oporu v empirické oblasti. Geocentrická teorie nebyla v žádném případě méně promyšlená než heliocentrická. K tomu lze říci, že ptolemaiovská koncepce si vynucovala přepisovat stálím rychlost, která se zvětšovala s jejich vzdáleností od země. V 17. stol. se ale začalo tušit, že jde o obrovské vzdálenosti, a proto bylo z ptolemaiovského stanoviska třeba počítat s obrovskými rychlostmi neměnné hvězdné oblohy, což z kopernikánského stanoviska nebylo nutné.

cháží.<sup>19</sup> Jestliže Galilei věří v možnost absolutně pravdivé vědecké teorie, a příležitostně dokonce sympatizuje s výkladem poznání jako rozpomínání (ve smyslu Platónovy teorie anamnése) (srv. VII,183, 32–37),<sup>20</sup> pak to jasně odkazuje k postoji neslučitelnému s empirismem. Poznání je pro něho v podstatě porozuměním pravdě pre-existující v božském duchu, kterou však člověk nedokáže uchopit intuitivně, ale jen diskurzivně (VII,129). Galileiho racionalismus se projevuje v jeho výkladu principu jednoduchosti, který je základem pro rozhodování ve většině možných vysvětlení. Jeho metafyzický princip má být chápán jako značně odlišný od pouhého ekonomického principu: nejjednodušší teorie je vždy absolutně pravdivá, protože v přírodě všechno probíhá tím nejjednodušším způsobem. Galilei se domníval, že pomocí tohoto principu bude moci dokázat např. správnost heliocentrické koncepce (VII,142–143). Tento princip mu ale také zabránil akceptovat Keplerův poznatek, že dráhy planet nejsou kruhy, nýbrž elipsy.

Naznačené Galileiho pojetí je vyjádřeno rovněž v tezi, že u pádu je třeba odlišit pohyb zdánlivý od pohybu „pravého a skutečného“ (VII,192.16). Podle Galileiho se padající těleso zdánlivě pohybuje přímočarým pohybem směrem k zemskému středu, ale ve skutečnosti opisuje dráhu v podobě výseče kruhu, který prochází zemským středem. Pouze zdánlivý pohyb se nám jeví jako stejnoměrně zrychlený, zatímco „pravým“ pohybem má být pohyb stejnoměrný. Otázka, co je příčinou domnělého zrychlení u volného pádu, tedy při Galileiho předpokladech odpadá.

<sup>19</sup> Srv. T. R. Girill, *Galileo and Platonistic Methodology*, str. 501–520.

<sup>20</sup> Srv. G. Galilei, *Opere*, VII,217 nn., kde je na základě věty o tangenciálním směru odstředivé síly tělesa pohybujícího se po kruhové dráze rozvíjeno pojetí poznání jako rozpomínání, které připomíná Platónovy úvahy v dialogu *Menón*. A. C. Crombie, *Styles of Scientific Thought in the European Tradition. The History of Argument, Explanation, Especially in the Mathematical and Biological Sciences and Arts*, str. 544 nn., poukázal na to, že v astronomii sice Galilei považoval Kopernikovo pythagorejské pojetí za pravděpodobnější než aristoteléské, ale obecně měl na něho Aristotelés daleko větší vliv, než se obvykle připouští, a to rovněž díky aristotelésky orientovaným jezuitům.

Galilei tedy zastával esencialistickou metafyziku poznání,<sup>21</sup> podle níž v rámci skutečnosti existují bytostné vztahy, jež popisuje matematika a matematická přírodověda. Přírodní zákony jsou proto principy samotné přírody, které jsou už dodatečně formulovány ve formě obecně platných výpovědí. Výraz „přírodní zákon“ je tedy třeba chápat doslovně: příroda provádí, jak prohlásil Galilei, Boží příkazy (V,316.26–27), resp. nemůže porušovat zákony, které jí byly uloženy (V,316.30–32; srv. V,283.4–5). Přísně obecně platný je tak především princip kauzality, tj. z pravidelnosti přírodního dění neexistují v podstatě žádné výjimky. Vědecká (analytická) metoda proto neslouží k formulování hypotetických teorií, k nimž mohou principiálně existovat alternativy, ale k uchopení struktury skutečnosti, jak je o sobě.<sup>22</sup>

Galilei byl pouze *jedním*, i když velmi důležitým zastáncem nové vědecké metody, již s velkým úspěchem používali také vědci jako Ch. Huygens (1629–1695), který je pozoruhodný především svou teorií světla (1690 vyšel jeho *Traité de la lumière*), W. Harvey (1587–1657), jenž rozhodujícím způsobem podpořil moderní fyziologii (především svým spisem *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* z r. 1628), nebo R. Boyle (1627–1691), průkopník chemie. Nejen že podněcovali tehdejší filozofy k tomu, aby se vyrovnávali s jejich teoriemi a metodologickými principy, ale sami byli vždy připraveni učinit krok od vědy k filozofii, resp. k metodologii. Významní jsou především svými vědeckými, nikoli filozofickými teoriemi, a proto musí stačit, že jsme je tu pouze zmínili.

Galileem naznačený směr výzkumu sledovali v Itálii Evangelista Torricelli (1608–1647), který pomocí experimentů s barometrem dospěl k základním myšlenkám mechaniky plynů, Francesco Bonaventura Cavalieri (1598–1647), jehož práce byly důležité pro rozvoj geometrické optiky a který se zabýval matematikou nekonečně malého,

<sup>21</sup> K. R. Popper, *Three Views Concerning Human Knowledge*, str. 97 nn., tak viděl podstatný rozdíl mezi svým a Galileiho vědeckým a teoretickým postojem právě v esencialismu, který Galilei zastával.

<sup>22</sup> Příležitostně Galileiho poznámky, které poukazují k chápání premis teorií jako hypotéz, mohly sloužit jako maska před církevní autoritou. V každém případě proti nim stojí podstatně větší množství jiných vyjádření.

a Galileiho nejmladší žák Vincenzo Viviani (1622–1703), od něhož pocházejí příspěvky ke geometrii kuželoseček a který sepsal biografii svého učitele.<sup>23</sup>

#### 4. Johannes Kepler

Poté co Koperník obrátil pozornost k heliocentrickému systému, koncipovanému již v antice jako alternativa geocentrického systému vládnoucího již dlouhou dobu, a rozpoutal diskusi, která v Galileiho době dosáhla svého vrcholu, Keplerovi zůstalo vyhrazeno, aby tomuto systému dal podobu, v níž se stal součástí novověké astronomie. Kepler se narodil nedaleko říšského města Weilu (Württemberg). Studoval v Tübingen, delší dobu učil ve Štyrském Hradci, stal se spolupracovníkem a později nástupcem Tycho de Brahe v Praze, poté učil v Linci a ve Valdštejnových službách působil jako astrolog, přestože astrologii nepovažoval za vědu. Se značnými obtížemi se mu podařilo zachránit před procesem matku obviněnou z čarodějnictví. Jeho práce v astronomii, v optice (kde zkoncipoval teorii astronomického dalekohledu) a v matematice vznikaly většinou za velmi nepříznivých okolností: jeho plat byl nízký, sjednaná odměna mu často nebyla vyplacena a poslední léta jeho života spadala do období třicetileté války. K tomu je třeba připočítat ještě rodinné neštěstí. Zemřel roku 1630 v Řezně.

Kepler patřil k těm vědcům sklonku 16. a počátku 17. stol., kteří byli ovlivněni platónským apriorismem a domnívali se, že samotná skutečnost má matematickou formu. V tomto smyslu ho můžeme srovnávat s Descartem (viz kap. III), Leibnizem, nebo dokonce s vyslovenými platoniky, jakými byli Henry More či Ralph Cudworth (viz kap. VIII). Mladý Kepler se v Platónově duchu domníval, že pouze pomocí geometrie, tedy principiálně nezávisle na zkušenosti, dokáže pochopit harmonii vesmíru. Toho však, jak se domníval, není lidský duch schopen sám od sebe, ale potřebuje pomoc od Boha, který mu sděluje nejvyšší pravdy.

<sup>23</sup> U. Baldini, *La scuola galileiana*, str. 381 nn.

Podobně jako Platón, i Kepler byl přesvědčen o tom, že počet planet lze zjistit na základě geometrických úvah. Musela na něho hluboce zapůsobit Platónova myšlenka, že demiúrgos vymezil planetám sedm drah, které odpovídají geometrickým poměrům.<sup>24</sup> To, že používal jako vodítko nauku o platónských tělesech, jasně odkazuje k jeho východisku, totiž k Platónovi. Výsledek jeho úsilí o čistě geometrickou konstrukci souvislostí ve sluneční soustavě předložil v díle *Mysterium Cosmographicum* (1596). Zde se pokusil ukázat, že povrchy koule, s nimiž lze spojit dráhy šesti do té doby známých planet, zapadají do meziprostorů pravidelného mnohostěnu. Mezi Saturn a Jupiter lze vsunout krychli, mezi Jupiter a Mars čtyřstěn, mezi Mars a Zemi dvanáctistěn, mezi Zemi a Venuši dvacetistěn, mezi dráhu Venuše a dráhu Merkura osmistěn. Kepler zjistil, že takto stanovené poměrné odstupky planet zhruba odpovídají odstupům, které vypočítal Koperník.<sup>25</sup>

Co se mu tak náhle zjevilo roku 1595, muselo být ovšem rozvedeno systematicky. Přitom se ukázalo, že předpoklad kruhových drah planet nelze uvést do souladu s přesnějšími pozorováními, která provedl Brahe. Kepler nechal padnout starší hypotézu, a musel se proto vzdát svého geometrického modelu. Nakonec zjistil, že se planety pohybují po eliptických drahách kolem Slunce, které stojí v ohnisku elipsy. Toto je znění prvního ze zákonů pojmenovaných po Keplerovi, který formuloval ve spise *Astronomia nova* (1609) spolu s druhým ze svých zákonů, podle něhož průvodič mezi Sluncem a planetou opíše v témže čase tytéž vzdálenosti. Shoda s pozorováními byla tak velká, že Kepler už nebyl, na rozdíl od Koperníka, odkázán na předpoklad epicyklů. Po delším namáhavém úsilí

<sup>24</sup> Platón, *Tim.* 36d.

<sup>25</sup> Základní myšlenku rozvedenou ve spise *Mysterium Cosmographicum* pokládal Kepler za vyšší zjevení, jak říká Max Caspar: „Byl velmi vzrušený. Domníval se, že poodhalil závoj, který ukrývá majestát Boží, a že nahlédl do jeho propastné vznešenosti. Tento prožitek ho pohnul k slzám. Divil se, že právě jemu, který je přece hříšným člověkem, se dostalo tohoto zjevení...“, viz J. Kepler, *Gesammelte Werke*, I; k tomu viz svazek s rejstříkem, který vyšel v Mnichově roku 1997. K bibliografii: *Bibliografia Kepleriana. Ein Führer durch das gedruckte Schrifttum von Johannes Kepler*. K bádání o Keplerovi srv. *Intern. Kepler-Symposium 1971*.

objevil i třetí, po něm pojmenovaný, zákon pohybu planet, který říká, že třetí mocniny velkých poloos dvou drah planet jsou ve stejném poměru jako druhé mocniny oběžných dob planet. Zveřejnil jej ve spise *Harmonice mundi* z roku 1619. Z hlediska duchovních dějin je pozoruhodné, že Kepler vycházel z antické ideje harmonie sfér, ale byl ochoten korigovat své závěry, když se ukázalo, že teoretická konstrukce neodpovídá pozorovaným skutečnostem.

### III

## RENÉ DESCARTES

### 1. Život a dílo

René Descartes, Seigneur du Perron, narozený 31. března 1596 v La Haye, pocházel z rodiny nižší šlechty z Touraine.<sup>1</sup> Jako jednorozční,

<sup>1</sup> K biografii: Nejstarší biografická skica pochází od Daniela Lipstorpa a je obsažena v jeho *Specimina philosophiae cartesianae*. Dobovou, ne vždy spolehlivou biografii napsal P. Borel, *Vitea R. Cartesii Compendium*. O více přesnosti usiloval (ne vždy úspěšně) A. Baillet, *Vie de M. Des-Cartes*, I–II, který zaznamenal důležité myšlenky mladého Descarta. Srv. A. Baillet, *Abrégé de la Vie de M. Descartes*. Z novější doby: Ch. Adam, *Vie et œuvres de Descartes. Étude historique* (jako XII. sv. souborného vydání děl, na kterém se podílel společně s P. Tannerym); G. Rodis-Lewis, *Descartes: Biographie*; S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*; G. Cohen: *La philosophie indépendante: Descartes en Hollande*, str. 355–689. (G. Cohen je také autorem různých článků o Descartově životě.) Biograficky podnětné, byť nejde o biografii ve vlastním smyslu, je sporné dílo od M. Leroye, *Descartes, le philosophe au masque*, I–II. – Úvody k celému dílu: F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*; G. Crapulli, *Introduzione a Descartes*; K. Fischer, *Descartes' Leben, Werke und Lehre* (sv. I jeho *Geschichte der neueren Philosophie*); E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*; G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*; G. Rodis-Lewis, *Descartes et le rationalisme*; R. Specht, *Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*; D. Perler: *René Descartes*. Směrodatné vydání díla, podle něhož v následujícím textu citujeme s římskou číslicí pro svazek a arabskou pro stránku: *Œuvres de Descartes*, vyd. Ch. Adam, P. Tannery, I–XI (= AT). Výbor z díla, hodnotný díky svým poznámkám, je *Œuvres philosophiques*, I–III, vydaný F. Alquié. – K bibliografii: Descartovskou literaturu až do r. 1960/1961 vzorně shrnuje G. Sebba, *Bibliografia Cartesianiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960*; dále V. Chappell, W. Doney, *Twenty-Five Years of Descartes Scholarship 1960–1984*. Od roku 1972 každoročně informuje *Bulletin Cartésien*, in: *Archives de Philosophie*, str. 35 nn. (1972 nn.) o nových vydáních a sekundární literatuře. – Příručky: J. R. Armogathe, J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*; P. A. Cahné, *Index du Discours de la*

churavější dítě ztratil matku. V roce 1606 vstoupil do uznávané jezuitské koleje a získal tu rozsáhlé vzdělání v duchu tehdejší doby, které ho ale neuspokojovalo kvůli svému podle něho nesystematickému a neplodnému charakteru. Jeho přání získat „jasné a jisté poznání všeho, co je užitečné k životu“ (AT VI,4), zůstalo nejprve neuspokojeno. Poté co nejdříve v roce 1612, ale pravděpodobně až v roce 1614 nebo 1615, opustil La Flèche, studoval několik let v Poitiers, kde roku 1616 získal licenciát práv. Touha po bohatších životních zkušenostech a záměr poznat cizí země ho přiměly k tomu, že roku 1618 vstoupil jako dobrovolník do vojska Mořice Nassavského, jednoho z předních vojevůdců té doby. Během jeho pobytu v Holandsku došlo k setkání, které bylo pro něho rozhodující, totiž k setkání s Isaakem Beeckmanem, jemuž vděčí za ideu matematické fyziky.<sup>2</sup> O jeho tehdejších úvahách víme od A. Bailleta, autora první velké descartovské biografie, a od Fouchera de Careil, který vycházel z Descartových raných záznamů nazvaných později *Cogitationes privatae*,<sup>3</sup>

*méthode de René Descartes*; A. Robinet, *Méditations métaphysique*. Z nesčetných svazků přednášek a článků zmiňme: G. Belgioioso (vyd.), *Descartes: Il metodo e il saggio*; W. Doney (vyd.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*; W. Doney (vyd.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies*; N. Grimaldi, J.-L. Marion (vyd.), *Le Discourse et sa méthode* (Colloque pour le 350<sup>e</sup> anniversaire du *Discourse de la méthode*); T. Keutner (vyd.), *Descartes*. G. Moyal (vyd.), *René Descartes. Critical Assessments*, I–IV (I: *The Method, Belief and Knowledge*; II–III: *The Meditations and Metaphysics*; IV: *The Sciences: From Physics to Ethics*); A. Oksenberg Rorty (vyd.), *Essays on Descartes' Meditations*; J. Cottingham (vyd.), *The Cambridge Companion to Descartes*. V jubilejním roce 1996 se konala řada kongresů, jejichž akta mají být vydána tiskem.

<sup>2</sup> Pod Beeckmanovým vlivem se pokusil odvodit zákon druhé mocniny volného pádu čistě matematicky (AT X,219 n.). Fakt, že jde o rovnoměrně zrychlený pohyb, se předpokládá.

<sup>3</sup> Pořadí těchto záznamů, které poprvé vydal L. A. Foucher de Careil pod názvem *Œuvres inédites de Descartes*, rekonstruoval H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*. Jde o poznámky označené jako „Preambula“, „Experimenta“ a „Olympica“. Gouhierovo dílo lze připojit ke starším dílům od J. Milleta, *Descartes. Sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637*, a J. Sirvena, *Les années d'apprentissage de Descartes*. K Descartovu mládí srv. též A. Tillmann, *L'itinéraire du jeune Descartes*.

a také z Beeckmanova deníku a z jeho korespondence s Descartem (AT X,151 nn.).

V roce 1619 odešel do jižního Německa, aby se tu připojil k vojsku Maxmiliána Bavorského. Jsou jisté doklady o tom, že vyhledával možnosti dostat se do styku s rosenkruciány, jejichž domnělý program vědecky fundované praxe ho fascinoval.<sup>4</sup> Zimu 1619–1620 strávil v Neuburgu na Dunaji nebo poblíž. Pod dojmem tří snů, které se mu zdály během jediné noci (z 10. na 11. listopadu), a které považoval za prorocké, se rozhodl věnovat svůj život vědě a filosofii. Podle jeho vlastního výkladu souvisely s nadšením, které v něm vzbudilo tušení možnosti nové vědy. První věta v jeho zápiscích zněla: „Když jsem byl 10. listopadu pln nadšení a našel jsem [nebo: nacházel] základy nějaké [nebo té] úžasné vědy...“<sup>5</sup>

Byly zde různé pokusy interpretovat význam snů, v nichž se Descartes vidí, jak je prudkým větrem zahánán do kostela koleje, jak se strhne déšť plný jisker doprovázený hřměním, a konečně jak se předčítá báseň s názvem *Jakou životní cestou se dám?*<sup>6</sup> Přestože uspokojivý objektivní výklad asi není možný, je jisté, jaký jim Descartes přiřítal subjektivní význam: byl přesvědčen o tom, že mají naznačovat sestoupení ducha pravdy a že ho mají přivést na cestu vědy. Descartovy poznámky z této doby ukazují, že začínající filosof tehdy ještě věřil v převahu básnického entusiasmumu nad racionálními vysvětleními filosofie. „Semena poznání“ (*semina scientiae*), která jsou v nás uložena, se podle něho vyvíjejí spíš prostřednictvím imaginace než rozumu. Byl přesvědčen o tom, že ve všech věcech působí jedna aktivní síla, kterou může označit jako „láska“ nebo „harmonie“. Tyto ještě napůl mystické ideje spisu *Olympica*,

<sup>4</sup> To, že Descartes věřil v existenci podobného rosenkruciánského programu, lze pokládat za jisté, protože jedna plánovaná práce (*Polybii Cosmopolitani Thesaurus mathematicus*; AT X,214) měla být věnována rosenkruciánům v Německu. Zda skutečně existovalo rosenkruciánské hnutí v Descartově smyslu, nebo zda jsou všechny spekulace o něm fikce, jak se domníval H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, je naopak podružné.

<sup>5</sup> „X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.“ A. Baillet, *Vie de M. Des-Cartes* (viz výše), I, str. 50 n. (Viz též AT X,179) uvádí tuto větu jako doslovný citát.

<sup>6</sup> K tomu G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, str. 43 nn.

odkazující k renesančním spekulacím, nehrají už v jeho rozvinuté metafyzice žádnou roli.<sup>7</sup>

S rozhodnutím zasvětit život vědě vyvstala nutnost dříve či později opustit vojenskou službu.<sup>8</sup> Pokud Descartes vůbec vstoupil do vojska Ligy, opustil je pravděpodobně již před bitvou na Bílé hoře 8. 11. 1620, jíž se měl podle nejstarších biografických zpráv zúčastnit. V následujících letech podnikl rozsáhlé cesty, které ho zavedly nejprve do severního Německa a Dánska, poté zpět do Francie a nakonec do Itálie. V roce 1625 se vrátil zpět do Paříže, kde se stýkal s kruhem vědců kolem P. Marina Mersenna. Aby se mohl nerušeně věnovat svým filosofickým a vědeckým projektům, rozhodl se v roce 1628 přesídlit do Holandska, kde žil v následujících letech na různých místech, aby si podle svého motta *bene qui latuit vixit* udržel osobní nezávislost. Poté, co se již dříve ve ztraceném náčrtu spisu *Studium bonae mentis* věnoval metodologickým problémům, rozvinul metodu, která měla být základem universální vědy. Předložil ji ve spise *Regulae ad directionem ingenii* (Pravidla pro vedení rozumu), vypracovaném v roce 1628, který ale pravděpodobně obsahoval také náčrty z dřívějších let.<sup>9</sup> Toto dílo obsahuje kromě metodologických pravidel

<sup>7</sup> L. Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, zdůrazňoval zejména jeho víru v kvazipsychické vlastnosti věcí a domníval se, že se jí Descartes držel až do roku 1628/1629 (do doby redakce spisu *Regulae ad directionem ingenii*). Skutečnost, že se Descartova pojetí vyvíjela, je jistá; že by ale obsahovala animistické prvky až do konce dvacátých let, nelze předpokládat a Gäbe tuto domněnku ani neprokazuje. J. A. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis: 1619–28*, str. 41–96, se oprávněně domníval, že se Descartes začal zabývat metafyzikou již v roce 1625; chtěl tu na obecné úrovni spojit své přírodovědecké výsledky s novou teorií vnímání, resp. duševních funkcí a narazil přitom na obtíže, které se od roku 1628 pokoušel řešit metafyzickými prostředky.

<sup>8</sup> Dokud Descartes zůstával u armády, bylo nepochybně vhodné, aby pomlčel o svém rozhodnutí stát se vědcem. K tomu by se mohla vztahovat poznámka v deníku *Larvatus prodeo* (X,213), která by tedy nemusela svědčit o záměru skrývat se z ideologických důvodů.

<sup>9</sup> Rukopis *Pravidel* se ztratil. Teprve v roce 1710 je vydán v *Opera posthuma* (Amsterdam) text, v novějším bádání označovaný jako verze „A“. Rukopisná kopie z Leibnizovy pozůstalosti se našla v Hannoveru („H“). Konečně existuje také holandská verze („N“), kterou vydal Glazemaker v *Alle de*

a příkladů jejich uplatnění v oblasti matematiky a věd také nárys Descartovy teorie poznání a řadu metafyzických odkazů, mezi nimiž ale ve shodě s charakterem díla nelze rozpoznat žádný systematický vztah. Metafyzický náčrt koncipovaný krátce poté, totiž krátký traktát o metafyzice, který vznikl během prvních měsíců Descartova pobytu v Holandsku a o němž se mluví v korespondenci, se nezachoval.<sup>10</sup>

Nicméně skutečnost, že se již záhy pokusil vyjasnit metafyzické předpoklady své filosofie, svědčí o tom, že brzy přestal být čistě vědcem abstrahujícím od metafyzických otázek, a to i přesto, že matematické a vědecké otázky stály zprvu v popředí jeho zájmu.<sup>11</sup> V jed-

*Werken van Des Cartes*, III. Pokud jde o hodnotu těchto verzí, mínění se rozcházejí. Ch. Adam se opíral především o verzi „A“; H. Springmeyer dal ve vydání a překladu *Pravidel*, na němž se podílel společně s H. Zeklem a L. Gäbem, přednost verzi „H“; G. Crapulli, *Descartes, Regulae ad directionem ingenii. Text critique*, nezaujatě porovnal verzi „A“ a „H“ a zohlednil také „N“. Srv. H. Springmeyer, *Eine neue kritische Textausgabe der Regulae...*, str. 101–125. H. Breger, *Über die Hannoversche Handschrift der Descartes-schen Regulae*, str. 108–114, ukázal, že verze „H“ je zprostředkovanou a chybnou kopií, vyhotovenou pravděpodobně podle Tschirnhausova opisu. K textu *Pravidel* srv. též důležitou práci od J.-P. Webera, *La constitution du texte des Regulae*. K výsledkům moderní textové kritiky se přihlíží ve vydání *Regles utiles et claires pour le direction de l'esprit. Traduction et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec des notes mathématiques de P. Costabel*.

<sup>10</sup> Vzhledem k tomu, že spis *Rozprava o metodě* má do značné míry autobiografický charakter, je nasnadě vidět ve čtvrté části tohoto díla odkazy na nedochované *Krátké pojednání o metafyzice*, zmiňované v korespondenci. Proti názoru G. Rodis-Lewisové (viz *L'œuvre de Descartes*, str. 105 nn.), že by tzv. *Excerpta ex Cartesio, ms. de Leibniz* (XI,647 nn.) mohly obsahovat jádro Descartovy metafyziky, svědčí to, že spojení s myšlenkami ve čtvrtém dílu *Rozpravy*, nebo dokonce v *Meditacích* lze stanovit jen násilně a že se v *Excerpta ex Cartesio* vyskytuje mnohé, co nemá s metafyzikou nic společného. Navíc není autentická těchto *Excerpta* zcela jistá. Při Descartově obratu k metafyzice mohlo sehrát roli to, že chtěl pod vlivem kardinála Bérullého vystoupit proti soudobému skepticizmu a libertinismu. Na Descartovu angažovanost v této věci upozornil J. A. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis: 1619–28*, který zdůrazňuje apologetické úsilí Bérullého, Mersennova, Silhonova, kteří se Descarta snažili získat pro metafyziku.

<sup>11</sup> Descartes má své místo také v dějinách přírodních věd, i když se nepočítá k jejím nejvýznamnějším představitelům. Jeho příroovědecká pojetí zkou-

nom dopisu Mersennovi z 15. dubna 1630 zdůraznil filosof význam metafyziky s ohledem 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“ (AT I,144). To nyní Descarta podnítilo ke kroku za hranice přírodních věd směrem k metafyzice a položil si při něm otázku, jakým právem vztahujeme věty z oblasti přírodních věd ke struktuře skutečnosti nezávislé na myšlení. Protože se zmíněná otázka týká objektivní platnosti těchto vět, nemůže již být zodpovězena příroovědeckými prostředky; spadá do působnosti metafyziky. Naproti tomu motiv obhajoby křesťanské víry metafyzickými prostředky, který byl Descartovi často připisován, pokládá tento filosof za druhořadý, pokud mu jej vůbec smíme připisovat.<sup>12</sup>

mají J. F. Scott, *The Scientific Work of René Descartes*; P. Costabel, *Démarches originales de Descartes savant*; D. M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*; G. Löck, *Der cartesianische Materialismus. Maschine, Gesetz und Simulation*; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*. Texty u G. Rodis-Lewis (vyd.), *La science chez Descartes*.

I když původně vůbec nechtěl být metafyzikem, jeho matematické a fyzikální práce ho přivedly nejen k metodologickým, ale také k metafyzickým problémům, např. k problému „jednoduchých přirozeností“, u nichž končí matematická a fyzikální analýza. Tyto „přirozenosti“ jsou zjevně abstraktní entity, což svědčí o tom, že kartesiánská metodologie spočívá na platónských základech. K jednoduchým přirozenostem jako předmětům pravdy založených na intuici srv. G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins. Descartes to Kant*, str. 104 nn.

<sup>12</sup> H. Caton, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, str. 67 n., zdůrazňoval, že až do roku 1629 považoval Descartes matematické základy fyziky za dostatečné, a teprve pak se obrátil k základům metafyzickým. Apologetický aspekt kartesiánské metafyziky přitom charakterizuje jako rétorický, zatímco úkol zdůvodnit vědecké epistemologické nároky označuje za „akroamatický“ (str. 106 n.). Jde o mnohem vyváženější pojetí než to, které zastává A. Espinas, *Descartes et la morale*, II, podle něhož měl být Descartes především křesťanským apologetou. Podobné pojetí, byť diferencovanější, zastával H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, který v Descartovi viděl nejen bojovníka proti libertinismu a ateismu, ale navíc charakterizoval jeho filosofii jako v podstatě křesťanskou a poukázal na závislost některých jejích hlavních myšlenek na tomismu.

Na vztahu mezi kartesianismem a středověkým myšlením upozornil již



Výsledky jeho přírodovědeckého úsilí jsou shrnuty v pojednání *Le Monde ou Traité de la Lumière*, které navazuje na pojednání *Traité de L'Homme*. Descartes zde rozvíjí mechanistickou fyziku, v jejímž rámci se pokouší přenést všechny jevy na pohyby materiálních částic. Předpoklad základních kvalitativních principů typu substanciálních forem se tak stává bezpředmětným. Descartes odmítal atomistickou teorii, protože se domníval, že homogenní materie je nekonečně dělitelná. Jeho teorie vzniku světa se zakládá na předpokladu vířivého pohybu materie, který měl vést k tomu, že se původně rozptýlená materie zkoncentrovala do nebeských těles.

Pod vlivem Galileiho odsouzení stáhl zveřejnění *Le Monde*, neboť v tomto spisu zastával nauku o pohybu Země kolem Slunce a neviděl žádnou možnost, jak ji nechat padnout, aniž by tím ohrozil svou celkovou koncepci.<sup>13</sup> Aby se od samého začátku vyhnul konfliktu s theologií, výslovně prohlásil, že by chtěl souvislosti popisovat tak, jakoby měl v úmyslu vyprávět něco smyšleného (AT XI,48). Teprve roku 1637 se rozhodl publikovat některé zvlášť důležité dílčí výsledky svého matematického a vědeckého úsilí. Jedná se o spis *Géométrie*, který měl velký význam pro rozvoj analytické geometrie, o spis

J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, str. 83–138; srv. G. von Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, str. 3–6. Descartův vztah ke scholasticé a augustinismu zkoumá A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Důležitý je také É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, který zdůraznil závislost různých kartesiánských postojů (např. *cogito* a důkazů Boží existence) na středověkých myšlenkách. Srv. É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*. Orientace na vztahy mezi kartesianismem a staršími filosofiemi v sobě ovšem skrývá nebezpečí, že budou zanedbávány ty aspekty Descartova myšlení, které poukazují do budoucnosti.

<sup>13</sup> Zřejmě je to z jeho dopisu Mersennovi z listopadu 1633, kde se říká: „...připouštím, že jestliže je toto [tedy heliocentrické pojetí] nesprávné, pak jsou nesprávné i celé základy mé filosofie, neboť je jimi prokázána jako evidentní“ (AT I,271). V témže dopisu referuje o tom, že nejprve byl rozhodnut spálit své poznámky, nebo je alespoň nikomu neukázat. O půl roku později se utěšuje myšlenkou, že Galilei nebyl odsouzen papežem či koncilem, ale jen kongregací kurie, takže se dá počítat se změnou, podobně jako bylo zrušeno odsouzení předpokladu protinožců (dopis Mersennovi z dubna 1634; viz AT I,288). Tento spis vyšel dvojjazyčně jako *Le Monde ou la Traité de la Lumière / Die Welt oder die Abhandlung über das Licht*.

*Dioptrique*, kde rozvíjí teorii lomu světla, a o spis *Météores*, v němž je na základě této teorie předloženo vysvětlení duhy. Těmto ukázkám (*Essais, specimina*) svých výzkumů předdeslal Descartes jako úvod spis *Discours de la Méthode (Rozprava o metodě)*, jehož pátá část také obsahuje „ukázky“ vědeckých poznatků, totiž náčrt *kosmogonie*, která byla rozpracována ve spisu *Le Monde*, a mechanistické vysvětlení krevního oběhu objeveného W. Harveyem.

*Rozprava o metodě* začíná autobiografickou skicou, která je však natolik stylizovaná, že nedostatečně objasňuje historické souvislosti. Druhá část referuje o úvahách nad *reformou věd*, jimiž se Descartes zabýval v zimě 1619–1620. Plánovitá reforma vyžaduje vhodnou metodu, která podle něho nemůže být totožná s pravidly sylogistické logiky či s lullovskou technikou, ale kterou je třeba koncipovat podle vzoru výzkumné a dokazovací metody matematiky.<sup>14</sup> Stejně jako ve spisu *Pravidla*, také v *Rozpravě* se požaduje, aby se připouštěly jen takové věty, které jsou buď evidentní, nebo jsou z evidentních vět odvozeny. Ale na rozdíl od fragmentárního díla z roku 1629 mluví Descartes v jeho druhé části z roku 1637 o převedení složených výpovědí na výpovědi dostatečně jednoduché a také o postupném skládání jednoduchých výpovědí do výpovědí složených, až se dospěje k tak obecným vyjádřením, že odpovídající pravidla lze bez problémů uplatňovat také v metafyzice (srv. AT VI,18–19). Postupem času si pravděpodobně stále jasněji uvědomoval, že metafyziku nelze podřídít matematické metodě.

Ve třetí části *Rozpravy* omezil svůj reformní program na oblast vědeckého poznání, tedy výslovně z něj vyňal oblast praktického jednání. Nejvyšší *praktické cíle*, k nimž je, zdá se, jeho úsilí vztaženo, nejsou problematizovány, a Descartes se je proto ani nesnaží zdůvodnit. Ze *subjektivního* hlediska jde o jistotu (AT VI,29.4) a spokojenost (AT VI,25.30; 27.12–13; 27.19; 28.14), z *objektivního* hlediska o prospěch nejen jednotlivců, nýbrž lidstva (AT VI,61 n.). Dokud

<sup>14</sup> „Ony dlouhé řetězce docela prostých a snadných důvodů, jichž geometrové obvykle užívají, aby došli svých nejsnadnějších závěrů, daly mi popud k názoru, že všechny věci, jež se mohou stát předměty lidského vědění, následují po sobě stejným způsobem, a že... nemůže být nic tak vzdáleného, aby se toho nakonec nedosáhlo, a nic tak skrytého, aby to nebylo objeveno,“ viz R. Descartes, *Rozprava o metodě*, str. 17 n. (AT VI,19).

Descartes hledal teoretickou jistotu pouze v zájmu zmíněných subjektivních cílů, neviděl důvod proč zveřejňovat výsledky svých úvah. Jakmile si však ujasnil, že teorie má sloužit ovládnutí přírody – včetně psychofyzické přirozenosti člověka a jejího ovlivňování lékařskými prostředky – (AT VI,62.8–31; srv. AT VI,78), a došel k závěru, že se má podřídit obecnému dobru, cítil povinnost je publikovat.

Ve čtvrté části *Rozpravy* se vyrovnává s hlavními otázkami metafyziky, přičemž tu poprvé prosazuje stanovení základních principů prostřednictvím překonání metodické pochybnosti, která je typická pro jeho rozvinutou metafyziku. Zatímco čtvrtá část *Rozpravy* nabízí jen nárys kartesiánské metafyziky, *Meditationes de Prima Philosophia* (Meditace o první filosofii) představují její systematický výklad. Dílo vychází roku 1641 v Paříži bez oficiálního schválení, které si jeho autor, jenž doufal, že by mohl zastávat úlohu oficiálního církevního filosofa, tolik přál. Je rozšířeno o námitky (*Objectiones*) známých theologů a filosofů, jakými byli Caterus, Hobbes, Arnauld, Gassendi, k nimž dal podnět Mersenne, a za nimi následují autorovy odpovědi.

V *Meditacích* položil Descartes metafyzický základ filosoficko-vědeckého systému, jehož hlavní části rozpracoval ve spisu *Principia Philosophiae* (Principy filosofie) (1644, franc. r. 1647), který pojednává o filosofii přírody, kosmologii a fyzice, ve spisu *Description du Corps Humain*, jehož tématem je fyziologie, a ve svém posledním díle věnovaném psychologii, resp. psychofyzice, totiž v *Passions de l'Âme* (1649). Vztah mezi metafyzikou, fyzikou (jako naukou o materií a obecných zákonech pohybu) a speciálními přírodními vědami – mechanikou, anatomii, fyziologií, psychologií – a odpovídajícími aplikovanými vědami – technikou, lékařstvím, morální filosofii – se Descartes pokusil znázornit přirovnáním systému věd ke stromu. Jeho kořenům zde přiřazuje metafyziku, kmenu fyziku, větvím speciální vědy a plodům aplikované disciplíny. Hlavní myšlenku tohoto přirovnání vyjádřil následovně: „Tak jako plody nesbíráme ani z kořenů ani z kmene stromů, nýbrž pouze z jejich větví, také užitek filosofie závisí na těch jejích částech, které chápeme až jako poslední“ (AT IX/2,14). Technika jako užitá mechanika, lékařství jako užitá fyziologie, případně anatomie (takřkajíc jako technika zachování organismu) a etika jako užitá psychologie (takřkajíc jako technika kontroly afektů), jsou těmi částmi stromu věd, které jsou bezprostředně

prakticky relevantní, neboť umožňují teorií řízené ovlivňování přirozených podmínek, v nichž lidé žijí. Je proto naděje, že využíváním přírodních sil se sníží výdaje energie při práci, lékařské prostředky usnadní léčení nemocí a zmenší fyzické utrpení a s pomocí psychofyziky se zredukuje vliv těch afektů, které ztěžují racionální rozhodování.

V rámci Descartových předpokladů nemůže mít metafyzika žádné přímé využití v praxi, ačkoli nepřímě pro ni význam má, nakolik zajišťuje vztah přírodovědeckých teorií ke skutečnosti, a teprve tím vlastně umožňuje *sagesse* 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“ (AT IX/2,2).<sup>15</sup>

V roce 1649 se Descartes rozhodl přijmout pozvání do Stockholmu od švédské královny Kristiny, neboť si od panovnice se zájmem o filosofii sliboval materiální podporu svých výzkumů. Domníval se totiž, že je bez nákladného přispění spolupracovníků již nedokáže rozhodujícím způsobem urychlit. Již ve spise *Rozprava o metodě* hovořil o nutnosti realizovat jisté badatelské záměry prostřednictvím koordinace úsilí mnoha vědců (AT VI,63–65). V tomto smyslu navrhl pro královnu Kristinu plán *Assemblée de savants*, určitého druhu akademie věd. Descartova smrt 11. 2. 1650 znemožnila tento plán uskutečnit.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> K ideji *sagesse* srv. P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*; P. Mesnard, *L'arbre de la Sagesse*, str. 336–349; J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*; J. Combes, *La dessein de la sagesse cartésienne*; L. Verga, *L'etica di Cartesio*, str. 1 nn.

<sup>16</sup> Do Descartových posledních let života by se dal (jak se domníval již A. Baillet, *Vie de M. Des-Cartes*, II, str. 475) zařadit spis *La recherche de la vérité*. Srv. H. Gouhier, *Sur la date de la Recherche de la vérité*, str. 296–320. G. Cantecor v téže časopise datoval (viz *Revue d'histoire de la Philosophie*, 2, 1928, str. 254–289) spis do Descartova raného období. Tento se názor se však nedokázal prosadit, i když s ním vystoupil také R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, str. 180. Pro domněnku pozdější doby vzniku se vyslovil také E. Cassirer, *Descartes' Dialog Recherche de la vérité...*, str. 139–179; srv. E. Cassirer, *Über die Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes' Recherche de la vérité...*, str. 193–194. Cassirerovu domněnku, že dialog měl být věnován královně Kristině, a že je ho tedy třeba datovat do doby Descartova pobytu ve Stockholmu, přejala G. Ro-

Otázku, jaké vlivy filosofické tradice působily na Descartovo myšlení, můžeme vzhledem k utajení, v němž Descartes držel původ myšlení, ke kterému se odhodlal, zodpovědět jen nedostatečně. Od svých učitelů v La Flèche s velkou pravděpodobností převzal prvky augustinismu a různých scholastických směrů. To, že v kartesiánské metafyzice působily vlivy aristotelské ontologie, lze zpochybnit stejně málo, jako skutečnost, že její principy interpretoval v rámci své filosofie radikálně novým způsobem. Přestože byly shody kartesiánské a scholastické filosofie důkladně prozkoumány, nelze ze shody v jednotlivostech usuzovat na závislost kartesianismu jako celkového filosofického projektu na scholastice. Pokus představit Descarta jako pokračovatele scholastiky ztroskotává především proto, že v jeho filosofii je vztah teorie a praxe určen způsobem, který je scholastice cizí, a také proto, že matematice a matematické přírodovědní vědě je přisouzena role, kterou jim tradice nepřiznávala.

Vzhledem k tomu, že se Descartes odklonil od ideálu soběstačné teorie, lze předpokládat, že byl ovlivněn Baconem. Chce-li udělat z člověka pána a vládce přírody (AT VI,62), pak zjevně následuje Bacon, od jehož induktivní teorie poznání se ale zároveň silně distancoval. Na rozdíl od Bacona měl Descartes pozitivní vztah k soudobé matematice a matematické přírodovědě, a proto nelze jeho filosofii, což neplatí pro filosofii Baconovu, ještě napůl spojovat s renesancí, ale musíme ji jednoznačně přiřadit k moderní filosofii. Descartes mohl být ovlivněn také Galileim, zejména jeho analytickou metodou, kterou ovšem interpretoval specifickým způsobem a uplatňoval ji nejen v oblasti vědy, ale také v oblasti filosofie nebo metafyziky.<sup>17</sup>

dis-Lewis, *Descartes: Biographie*, str. 272 (srv. G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, str. 420, pozn. 1, kde je shrnuta literatura k otázce datování). Podle této domněnky by práci na dialogu přerušila Descartova smrt, k níž došlo 11. února 1650. Zdá se, že příčinou byl zápal plic, táž nemoc, již byl krátce předtím stížen francouzský velvyslanec ve Stockholmu, Chanut, který u Descarta konstatoval tytéž symptomy, jež se krátce předtím objevily u něho. (A. Baillet, *Vie de M. Des-Cartes*, II, str. 414 n.) Podle Bailleta kolovaly o příčině úmrtí zvěsti, vystupňované až k podezření z otravy, na níž měly mít podíl osoby z královna okolí. S touto domněnkou, kterou Baillet označil za neudržitelnou, opět vystoupil E. Pies, *Der Mordfall Descartes. Dokumente, Indizien, Beweise*.

Hegel měl pravdu, když tvrdil, že Descartem začíná moderní filosofie. Přesněji než Hegel pochopil modernost Descartova myšlení Husserl, když za jeho jádro považoval první filosofii založenou na egologii.<sup>18</sup> Husserl rozpoznal i to, jak jsme již naznačili, že v kartesiánské metafyzice (resp. v první filosofii) jde především o problém poznání. Pro Descarta tedy byla metafyzika nejen prostředkem jak kompenzovat nedostatky základů přírodních věd,<sup>19</sup> ale tvořila i rámec, uvnitř něhož měl být obecně vysvětlen charakter a šíře poznání skutečnosti.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Podle Descarta se Galilei sice vyvaroval omylů scholastiky a používal matematické důkazy, ale neustále uplatňoval výjimky. Neměl na mysli příměřený řád, protože se neptal po prvních příčinách, ale jen po příčinách dílčích skutečností (viz dopis Mersennovi z 11. října 1638; II,380). Descartes zjevně považuje za nedostatečné omezovat se na vysvětlování skutečností; požadoval návrat k obecným principům přírodní filosofie.

<sup>18</sup> Podle E. Husserla, *Erste Philosophie, I: Kritische Ideengeschichte*, str. 61 nn., dospěly *Meditace* k velkému objevu, „který musel být učiněn jako první, aby mohl zahájit transcendentální filosofii: totiž k objevu transcendentálně čistě, v sobě absolutně uzavřené subjektivity, která si vždy může být s absolutní nepochybností vědoma sebe samé“ (viz str. 63). Descartes se ale nedokázal zmocnit vlastního smyslu svého objevu, protože jeho zdůvodnění bylo kruhové a protože „já“ stále ještě považoval za určitý typ předmětu. Srv. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S ohledem na Fichtovu transcendentální filosofii interpretoje Descartovu filosofii F. Bader, *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes, I*.

<sup>19</sup> Tento názor zastával G. Buchdahl, *Metaphysics and der Philosophy of Science. The Classical Origins. Descartes to Kant*. Na Buchdahla navazuje S. Gaukroger, *Descartes' Project for a Mathematical Physics*, str. 97–140. I když tito autoři omezují kartesiánskou metafyziku na přírodovědu, jejich pojetí stačí na to, aby překonalo názor, že metafyzika je u Descarta prostředkem světonázorového zastírání, jak se domníval M. Leroy, *Descartes, le philosophie au masque*, II. Také H. Caton, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, str. 72, viděl v tezi speciální metafyziky prostředek k neomezenému šíření jeho přírodovědeckých názorů: Descartes „bude psát metafyzická pojednání s cílem neutralizovat opozici tím, že pod rouškou zbožnosti vnikne přímo do pevnosti (nebo frakce) nepřítelů“. Srv. H. Caton, *The Problem of Descartes' Sincerity*, str. 355–370.

<sup>20</sup> Z pohledu novější anglosaské filosofie interpretují kartesianismus B. Williams, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*; M. D. Wilson, *Descartes*.

## 2. Provizorní morálka a idea definitivní etiky

Descartem plánovaná reforma věd ve smyslu racionalistického ideálu absolutně jistého poznání vyžaduje odstranění všech pouze domnělých jistot, tj. vyloučení všech nedostatečně zdůvodněných soudů s výjimkou náboženských dogmat a takových praktických norem, které umožňují zvládnutí nutných životních úkolů. Protože Descartův ideál *racionální praxe*, nejen ve smyslu účelného racionálního jednání, nýbrž i ve smyslu domnělé racionality při stanovení cílů – podle jeho intelektualistického názoru je morálně správné jednání nutným důsledkem správného usuzování (srv. AT VI,28) –, předpokládá existenci metafyzicky založené vědy, s níž ovšem Descartes ve třetí části *Rozpravy*, kde se poprvé zmiňuje o normách morálního jednání, dosud nedisponuje, může být zprvu zajištěno jen takové minimum praktické racionality, jejímž cílem je zabránit většímu možnému zlu. Zásady provizorní morálky jsou následující:

*Za první* se požaduje přizpůsobení zákonům a mravům platným v daném prostředí, a to včetně náboženských zvyků. Všude tam, kde se jednoznačná praktická orientace nezdá tímto způsobem možná, je vhodné řídit se názory, které zastávají nejrozumnější lidé v okolí, a to ani ne tak slovy, jako spíš skutky.

*Za druhé*, u riskantních rozhodnutí, která nelze odkládat, je třeba jednat s rozhodností a držet se jednou učiněného rozhodnutí, dokud nás nové informace neopravní k tomu, abychom je přehodnotili. V tomto smyslu Descartes prohlašoval: „Mou druhou zásadou bylo, být podle možnosti co nejpevnější a nejrozhodnější ve svých činech a stejně vytrvale přidržovat se nejpochybnějších názorů, jakmile jsem se k tomu rozhodl, jako kdyby byly nejnepochybnější. A napodobovat v tom počestné, kteří zabloudivše v lese, nemají se bez cíle točit jednou na jednu, podruhé na druhou stranu, tím méně se zastavovat na jednom místě, nýbrž mají kráčet vždy nejpřímější možnou cestou jedním směrem a nijak se od něho neodchylovat z nicotných důvodů, třeba snad z počátku jen pouhá náhoda je přiměla k tomu, aby si jej zvolili...“<sup>21</sup>

Způsoby jednání, které Descartes srovnává, mají různé důsledky, které (jak dnes diferencovanějšími metodami činí teorie rozhodová-

ní) lze posuzovat ve vzájemném vztahu: drží-li se ten, kdo se zmylil, neochvějně určitého směru, pak i v nejnepříznivějším případě najde po určité době cestu z lesa; mění-li naproti tomu neustále směr, pak se vystavuje nebezpečí, že bude nadále bloudit. I když budeme druhý příklad pokládat za velmi nepravděpodobný, byl by tak velkým zlem, že bude rozumné vyhnout se jednání, jehož může být důsledkem.

*Třetí zásada* doporučuje ve smyslu stoické morálky ochotně se podrobit nezměnitelným okolnostem, za nichž jednáme, aniž by se z toho vyvozovaly kvietistické důsledky. Pouze tam, kde je každý pokus o změnu daných podmínek odsouzen k nezdaru, máme přijmout danou situaci.<sup>22</sup> Nakonec Descartes vyložil zásadu nadřazenou právě uvedeným, totiž požadavek rozvíjet rozum (*cultiver ma raison*) a opírajíce se o vlastní soudnost kriticky přezkoumávat všechny názory s cílem získat dosažitelná opravdová dobra.<sup>23</sup>

Konformistickému rysu provizorní morálky odpovídá Descartovo odmítání revolučních pokusů o změnu společenských a politických poměrů (AT VI,15). Úplnou zdrženlivost ve věcech společenských a politických ovšem tomuto filosofovi připisovat nelze.<sup>24</sup> I když od-

<sup>21</sup> R. Descartes, *Rozprava o metodě*, str. 21.

<sup>22</sup> K teorii rozhodování při nejistotě srv. G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung. Untersuchungen zur Logik und Bedeutung des rationalen Handelns*, zejm. str. 325 nn. Dále interpretaci u W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, I, str. 385 nn. Na stoické prvky u Descarta poukázal J.-E. d'Angers, *Séneque, Epictete et le stoicisme dans l'œuvre de René Descartes*, str. 169–196; dále P. Daphnos, *Stoische Elemente bei Descartes und Spinoza*. Na pozadí zkušenosti existenciální nejistoty vidí Descarta (jako Pascala a Spinozu) stejně G. Boros, *Descartes, Spinoza, Pascal. Drei Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Sein*, str. 77–97.

<sup>23</sup> Viz R. Descartes, *Rozprava o metodě*, str. 23 (AT VI,27 n.). Čtvrté pravidlo vyjadřuje hlavní myšlenku provizorní morálky. Srv. J.-M. Beyssade, *Sur les trois ou quatre maximes de la morale par provision*. Ve sborníku G. Belgioioso (vyd.), *Descartes: Il metodo e i saggi*, v roce 1990, str. 139–153. W. Röd, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, str. 36 n.

<sup>24</sup> To zdůraznil M. Leroy, *Descartes social*. Klíčové pro Descartův postoj k politickým otázkám jsou jeho dopisy princezně Alžbětě ze září 1646 (AT IV,485 nn.) a z listopadu 1646 (IV,528 nn., zejm. 531), v nichž se distancuje

suzoval revoluci kvůli rizikům, která jsou s ní spojena, věřil v možnost nepřímých, dlouhodobých společenských změn prostřednictvím vědecko-technické reformy.

Zásady provizorní morálky formuloval Descartes s podmínkou, že později provede její revizi (AT VI,27). Přesto se jeho etické názory z pozdějších let v řadě ohledů stěží obsahově liší od těch, o nichž pojednává v *Rozpravě*.<sup>25</sup> Provizorní a definitivní morálka se ale přesto liší ve formě, tj. ve způsobu platnosti etických principů. V rámci provizorní morálky jsou totiž akceptovány díky své přijatelnosti jako prostředek k zajištění toho minima racionality, které spočívá v zabránění největšímu možnému zlu, zatímco v rámci definitivní morálky jsou stanoveny s tím požadavkem, aby byly zdůvodněny spolehlivým poznáním toho, co je morálně správné. Podle pojetí, s nímž se můžeme setkat v dopisech Alžbětě Falcké a v pojednání o vášních duše, se nějaké jednání označuje za „dobré“ tehdy, následuje-li poznání toho, co je nejlepší. Ctnost je tedy vymezena jako odhodlanost uskutečňovat to nejlepší, přičemž to, co je v daném případě nejlepší, má být poznatelné čistým rozumem (AT IV,267; srv. XI,460).<sup>26</sup> Jakmile byla založením metafyziky zajištěna objektivní platnost evidentních vět vědy, *odhodlanost*, již Descartes

od Machiavelliho a trvá na tom, že knížata jsou vázána morálkou a principy legitimacy. Jak ukázal H. Gouhier, *Descartes. Essais*, str. 270 nn., Descartes rozlišoval mezi racionálními a historickými hledisky, na jejichž základě je třeba posuzovat společnost, a zdůrazňoval význam hledisek historických.

<sup>25</sup> Proto mohl být zastáván názor, že Descartes nikdy neopustil stanovisko morálky označené za provizorní, např. M. Leroy, *Descartes, le philosophie au masque*, I, nebo G. Schmidt, *Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, str. 51. Naproti tomu je třeba vzít v úvahu, že předtím, než založil speciální filosofické disciplíny na metafyzice, mohl Descartes postulovat definitivní morální normy právě tak málo jako přírodovědné zásady, zatímco po dokončení systému někdejší nutné výhrady odpadly. K provizorní morálce viz R. Spaemann, *Praktische Gewißheit. Descartes' Provisorische Moral*, str. 683–696; dále J. Vuillemin, *L'intuitionnisme moral de Descartes et le „Traité des passions de l'âme“*, str. 17–32.

<sup>26</sup> K Descartově definitivní morálce srv. J. Combès, *Le dessein de la sagesse cartésienne*, str. 101 nn.; L. Verga, *L'etica di Cartesio*, str. 64 nn.; W. Röd, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, str. 158 nn.

dříve vymezil jako trvání na riskantních rozhodnutích, nabyta v jeho definitivní morálce povahy důsledného sledování těch rozhodnutí, která se zakládají na předpokládaném evidentním poznání toho, co je správné. Přitom se ono zprvu formální rozlišení mezi provizorní a definitivní morálkou dotýká i obsahu etických principů. Platí to např. pro konformismus provizorní morálky. I když Descartes zůstává i později přesvědčen o tom, že při utváření života je nejlepší následovat zlatou střední cestu (AT IV,357), konformismus je přece jen principiálně překonán požadavkem rozhodovat se pokud možno jen na základě racionálních náhledů. Proto už není v jeho definitivní etice na prvním místě slepá odhodlanost provizorní morálky, nýbrž ctnost být odhodlaný na základě rozumového náhledu a svobody, *générosité* (AT XI,445 n.).<sup>27</sup>

Descartes nemohl přehlédnout, že výsledek jednání závisí na okrajových podmínkách, které nikdy nelze plně pochopit. Proto je třeba

<sup>27</sup> Kromě čl. 153 spisu *Passions de l'âme*, kde se *générosité* spojuje s vědomím svobody a odhodlaností používat svobod správným způsobem. Navíc jsou pro pojem *générosité* podstatné také následující články, především čl. 161 (AT XI,453 n.). Zkoumání tohoto pojmu se dále věnují J. Combès, *Le dessein de la sagesse cartésienne*, str. 323 nn.; M. H. Lefèbvre, *De la morale provisoire à la générosité*, str. 237–255 (kde se zdůrazňuje význam šlechty a měšťanstva pro *générosité*); N. Grimaldi, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes* (kap. nazvaná „La générosité chez Descartes: Passion et liberté“), str. 145 nn. Grimaldi poukazuje na to, že podle Descarta záleží na *générosité*, zda jsme pány svých myšlenek, ale že nezáleží na nás, nýbrž na Bohu, zda nám byla *générosité* propůjčena (čl. 151). Jsme-li totiž svobodní tehdy, když jsme dosáhli *générosité*, nejsme svobodní v tom, být svobodní (čl. 164). Grimaldi konstatuje rozpor v Descartových tvrzeních: na jedné straně nám má být *générosité* propůjčena, na druhé straně se Descartes domníval (*Passions de l'âme*, čl. 161), že ji lze získat (čl. 170 nn.). To poslední souvisí s úkolem zvyklostí, jež mohou být někomu vštípeny výchovou, nebo k nimž lze vychovávat. Navíc přispívá k rozvoji *générosité* vědecké poznání (čl. 174 n.). Grimaldi proto výstižně hovoří o „pedagogice svobody“ (čl. 175). Díky vztahu soudu a vůle, resp. díky zdržení se soudu a svobodě vůle, má *générosité* význam i při poznání (čl. 155 n.). Srv. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode at métaphysique*, zejm. str. 175 nn., kde se *générosité* chápe jako způsob myšlení, který nelze pojmout jako reprezentaci předmětu, případně jako intencionální akt; v tomto smyslu má charakter sebeafekce. Srv. J.-L. Marion, *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, str. 51–72.

při soudech o souvislostech mezi účely a prostředky neustále zohledňovat faktor nejistoty. Na úrovni jednání totiž nikdy nemůže vládnout absolutní jistota. Jakmile ale člověk udělá vše pro to, aby racionálně určil prostředky ke správně pochopenému účelu, není skutečnost, že se zamýšlený účinek nedostaví, žádným rozumným důvodem k lítosti a výčitkám.

*Cíle*, k nimž se zdá být u Descarta vztaženo účelově racionální jednání, nelze psychologicky ani sociologicky beze zbytku pochopit ze struktury jeho osobnosti nebo ze společenských faktorů.<sup>28</sup> Jejich převedení na Descartovo úsilí o co největší možnou jistotu na straně jedné, a na jisté sociální podmínky epochy, zejména na hospodářskou situaci vyvolanou náboženskými válkami na straně druhé, může mít jen pravděpodobnou platnost. Tak má např. předpoklad souvislosti mezi orientací na cíle, kterých může být dosaženo technickými prostředky, resp. směřováním k racionalizaci praxe na straně jedné, a rozvojem pozdně středověkého a raně novověkého kapitalismu na straně druhé velkou váhu,<sup>29</sup> stejně jako není od věci chápat ducha kapitalistické vypočítavosti, o němž mluvil W. Sombart,<sup>30</sup> resp. ducha pokud možno nejefektivnějšího využívání všech věcí, ve smyslu baconovsko-kartesiánského ideálu účelově racionální praxe, který působí v zájmu humánních cílů. Platnost takového vysvětlení Descartových motivací je však omezena okolností, že vysoké hodnocení imanentních účelů na úkor účelů transcendentních, které byly ve středověké filosofii a theologii v popředí zájmu, se neobjevuje až v 17. stol., nýbrž lze je zaznamenat už v době náboženských válek.

Nelze popřít, že v politice a ekonomii této epochy můžeme nalézt jisté obecné shody mezi Descartovým účelově racionálním myšlením

<sup>28</sup> Na nedostatečnost sociálnědějinného vysvětlení kartesiánských motivací poukázal R. Specht, *Innovation und Folgelast*, str. 94.

<sup>29</sup> Na tuto souvislost se zaměřil F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*.

<sup>30</sup> W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus, I: Die Genesis des Kapitalismus*, str. 395 nn. Vypočítavost pokládal Sombart za typický rys moderní ekonomie. Srv. W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, str. 164.

a tendencí směřující k racionalizaci.<sup>31</sup> V Richelieuově a Mazarinově době byly položeny základy monarchistického centralismu, který se pokoušel podřídit všechny oblasti společenského života jedné jediné autoritě. V politické a ekonomické oblasti se to podařilo díky přísně organizované správě a také díky tomu, že se hospodářské prostředky podřídily politickým cílům, jak to odpovídalo Richelieuově programu.<sup>32</sup> Francie byla v první polovině 17. stol. silná jen potenciálně. Výhoda početného obyvatelstva, příznivých zemědělských podmínek, velmi dobře situovaných přístavů a v neposlední řadě politické jednoty se nemohla dokonale uplatnit, protože hospodářský systém byl zaostalý. Vzájemný obchod byl brzděn nevhodným celním systémem, daně nebyly vyměřovány podle hospodářské výkonnosti a v řemeslech převládaly malé dílny. Protože se téměř neobjevovaly nové technické postupy, nedocházelo ve výrobě k větším změnám. Na urychlení vývoje byla přijata řada opatření, která se komplexně označují jako *merkantilní systém*, i když přísně vzato nešlo o systém. Merkantilismus se rozvinul až o půl století později za Colberta, a to plně v duchu „kartesiánské“ účelové racionality. Postoj spočívající v základu tohoto systému byl nepochybně natolik blízký účelové racionalitě podporované Descartovou filosofií, že v tomto ohledu lze kartesianismus pokládat za převládající politicko-společenskou tendenci této epochy. Naproti tomu určité Descartovy teze nelze přesvědčivě interpretovat jako reflexe poměrů ve společnosti. Podobně jako hlavní myšlenky každého velkého filosofa, také jádro kartesiánské filosofie se brání psychologické a sociologické interpretaci. Aniž bychom chtěli popřít, že Descartes usiloval o to, racionalizovat praxi vědeckými prostředky, musíme trvat na tom, že jeho základní otázky, jako otázka po poznatelnosti přírody, nehrají na sociologické, resp. psychologické úrovni žádnou roli.

<sup>31</sup> K. Th. Buddeberg, *Descartes und der politische Absolutismus*, str. 77–96; A. Del Noce, *Cartesio e la politica*, str. 3–30.

<sup>32</sup> Srv. H. Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte, I*; dále C. H. Wilson, *Trade, Society, and the State, IV*, str. 487 nn.

## 3. Metafyzické předpoklady teorie poznání

Descartovo myšlení bylo ovládáno *racionalistickou koncepcí vědy*, podle níž „věda“ v přísném slova smyslu znamená systém vět, které buď nevyžadují důkaz, resp. je nelze dokázat a pak se nazývají „zásady“ („principy“, „axiomy“), nebo jsou odvozeny ze zásad jako teoremy. Protože o zásadách se předpokládá, že jejich evidence nevyžaduje důkaz, pojí se s racionalistickou koncepcí vědy předpoklad principiálně nekorigovatelného a v tomto smyslu dokonalého vědění. Navíc se racionalistická koncepce vědy vyznačuje předpokladem, že všechny vědní disciplíny jsou jen částmi jedné jediné všezahrnující universální vědy, z jejichž principů mají být odvoditelné zásady dílčích věd. Descartes se tedy domníval, že nejvyšší zásady filosofie přírody může odvodit z metafyzických premis. Toto první pojetí je však překryto jiným, podle něhož je metafyzika teorií (vědecké) zkušenosti. Dále se budeme zabývat tímto druhým aspektem metafyziky, který poukazuje do budoucnosti.

Jako vědy ve vlastním smyslu slova uznával Descartes původně jen aritmetiku a geometrii (AT X,363 n.). I když se později vzdal omezení na tyto dvě disciplíny, nadále je považoval za exemplární vědy. Kdo hledá pravdu, smí se podle Descarta zabývat jen těmi předměty, které mohou být poznány se stejnou jistotou, jaká přísluší matematickým důkazům (AT X,366). Tak je tomu ve všech vědách, které mají něco společného s řádem a mírou (AT X,377 n.), to znamená, že kromě aritmetiky a geometrie to platí pro astronomii, akustiku, optiku, mechaniku atd. Řád a míra se mohou stát předměty vědy, kterou Descartes nazýval *mathesis universalis*.<sup>33</sup> V autobiografické části

<sup>33</sup> *Pravidlu IV*, kde se mluví o *mathesis*, věnovali badatelé velkou pozornost. Na rozdíl od J.-P. Webera, *Sur la composition de la Regula IV de Descartes*, str. 1–20, zastávali J.-L. Marion a P. Costabel ve svém francouzském vydání spisu *Regulae* názor, že obě části *Pravidel* se sice liší, ale tematicky spolu úzce souvisí. (Srv. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, str. 56.) Podle jejich názoru je druhá část, kterou Zekl a Springmeyer zahrnuli do svého vydání v nakladatelství Meiner *Pravidlo IV B*, pravděpodobně mladší než *IV A*. Faktem ovšem je, že už vnější důvody svědčí o dřívější době vzniku: na začátku *Pravidla IV B* je odkaz na to, jak se Descartes

*Pravidla IV* (AT X,374–379) Descartes zdůraznil, jak velký význam měla tato universální matematika pro jeho duchovní vývoj. Se zřetelem k universální matematice zformuloval metodická pravidla, o jejichž nutnosti mluví v *Pravidle IV* (AT X,371–374).<sup>34</sup>

poprvé zabýval matematickými disciplínami (AT X,374), a ten připomíná autobiografické pasáže z *Rozpravy o metodě*; a jejich poslední věta začíná slovy: „Ale dříve, než tuto oblast opustím, pokusím se sesbát a uspořádat vše, co jsem během svých dosavadních bádání poznal...“ (AT X,379). To odpovídá Descartově situaci na začátku roku 1620, když se chystal odcestovat z Neuburgu (srv. *Rozprava o metodě*, 3. část; AT VI,28, kde mluví o tom, že, když se rozhodl pro tuto další cestu, zima, kterou strávil ve své teplé světnici [u nebo v Neuburgu], ještě neskončila). Z hlediska obsahu je nápadné, že v *Pravidle IV A* se mluví o pravidlech metody – metodou Descartes rozumí „jistá a snadná pravidla“ (AT X,371) – zatímco v *Pravidle IV B* se o nich nemluví. Navíc, jak se neustále upozorňuje, pouze v *Pravidle IV B* se mluví o *mathesis universalis* – o universální vědě, která se zabývá řádem a mírou. Ve skutečnosti ale Descartes ideu *mathesis* brzy opustil jako nerealizovatelnou. Podle J. A. Schustera, *Descartes' Mathesis universalis: 1619–1628*, str. 41–96, bylo prokázáno, že tato idea je preludem, zvláště když se ukázalo, že není slučitelná s Descartovým skutečným postupem, který se proto zaměřil na analytickou geometrii a korpuskulární fyziku (str. 29 n.). Srv. F. P. Van de Pitte, *The Dating of Rule IV–B in Descartes' Regulae ad directionem ingenii*, str. 375–395.

<sup>34</sup> Že *mathesis universalis* je metodou právě tak málo jako analytická geometrie či filosofie přírody, a že je disciplínou *sui generis*, zdůraznil J. A. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis: 1619–1628*, který navázal na pojetí J.-P. Weberovo. Odmítl (N. 12, str. 81 nn.) pojetí, které zastával J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, str. 55 nn. Podle Mariona jde Descartovi v *Pravidle IV* o to, vyložit metodu z hlediska jistoty; nechtěl uvádět do matematiky, ale do oblasti jistoty (str. 58). V tomto smyslu spolu souvisí i obě části *Pravidla IV*: v obou jde o vytváření jistoty („production de certitude“, viz str. 59). Marion definuje *mathesis universalis* přímo jako „vědu, která vytváří obecnou jistotu“, proto ji lze označit také za obecnou metodu, což, jak Marion připouští, neplatí v *Pravidle IV*, ale pouze v jednom dopise z roku 1637; (AT I,370) (str. 62). Marion má jistě pravdu, když tvrdí, že *mathesis universalis* stojí na vyšší úrovni abstrakce než obyčejná matematika; to ale nemusí znamenat, že je metamatematikou (str. 59). Stačí interpretovat Descartem nekonkretizovanou ideu *mathesis universalis* ve smyslu obecnější algebry, než byla tehdy známá. Úvahy o ontologické struktuře myšlenky *Pravidel* (str. 64 nn.) by pak byly zbytečné. Na rozdíl mezi metodou a universální matematikou poukázal také F. P. Van de Pitte, *Descartes' Mathesis universalis*, str. 154–174.

Z *Pravidel pro vedení rozumu* je zřejmé, že pro Descartovu koncepci vědy nabývá na významu požadavek posledního zdůvodnění, na jehož základě lze z vědy vyloučit všechny pouze pravděpodobné věty. Hypotetické teorie si tedy nemohou nárokovat vědeckost v plném smyslu. Tím je omezen rozsah vědění na *dokonalé* vědění (AT X,363: *perfecta scientia*), to znamená, že k vědě může náležet jen to, co je poznáváno zcela jasně a nezpochybnitelně (*Pravidlo II*). Tak je tomu za prvé u soudů, které jsou pronášeny na základě *intuice*, a za druhé u soudů, které jsou odvozeny *dedukcí* ze soudů prvního druhu. Intuice a dedukce jsou jedinými způsoby poznání (AT X,368–370). První principy a eventuálně bezprostředně z nich plynoucí věty jsou nahlíženy intuitivně, věty, které plynou z principů zprostředkovaně, lze získat pouze dedukcí. Podle Descarta jde o to, analyzovat složené věty tak, aby se dala poznat jejich logická závislost na intuitivně zřejmých principech; samotnou intuici nelze metodicky řídit, ale dochází k ní bezprostředně tehdy, když se pomocí metodických pravidel nebo také na základě takřkajíc jemného logiko-matematického citu podaří redukce složených vět na dostatečně jednoduché věty.

Vliv racionalistického ideálu poznání se jasně ukazuje na prvním metodickém pravidle druhé části *Rozpravy o metodě*, které předepíše nikdy nepřijímat jako pravdivé něco, co není jako takové poznáno evidentně (AT VI,18). Odtud Descartes odvodil požadavek „nezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom“.<sup>35</sup> Co lze zpochybnit, tedy nemůže být větou „vědy“, a už vůbec ne její základní větou. Tím je už zjevně zformulována zásada *metodické pochybnosti*, o níž budeme mluvit ve 4. oddíle této kapitoly.

*Pravidla* obsahují také nauku o poznání, která se zakládá na zamlčeném předpokladu, že „poznání“ vždy znamená určitý druh zobrazování.<sup>36</sup> Pokud jde o poznání založené na vjemech, Descartes se do-

<sup>35</sup> R. Descartes, *Rozprava o metodě*, str. 17.

<sup>36</sup> Tuto okolnost neberou v úvahu idealističtí interpreti, přestože chápou mnohé jiné, např. P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*; P. Natorp, *Die Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen*, str. 10–28; H. Heimsoeth, *Die*

mníval, že podněty mechanické povahy vycházející z objektu vytvářejí ve smyslových orgánech určité kvantitativní účinky, které jsou předávány společnému (tělesnému) smyslu a obrazotvornosti (také tělesné) a nakonec jsou vědomě zakoušeny čistě duchovní poznávací silou (AT X,412 nn.). Podle Descarta je totiž i čistě rozumové poznání určitým druhem zobrazování. O idejích jako takových prohlásil, že jsou *tamquam rerum imagines* (AT VII,37). To, co je zobrazeno čistě racionálním vzhledem, není samozřejmě materiální věcí, nýbrž inteligibilní skutečností (*pravou a neměnnou přirozeností*).

Evidentní soudy jsou podle Descarta nezpochybnitelné proto, že jsou výrazem vzhledů do inteligibilních skutečností. Subjektivní nucení k souhlasu, k němuž dochází u evidentních idejích, je důsledkem vzhledu do těchto skutečností. Jde-li o jednoduché skutečnosti, pak čistě rozumové vhlady nemohou být (*intuitus*) nesprávné, neboť to, co je jednoduché, je pochopeno buď zcela, nebo vůbec ne (srv. AT X,420).

Pochopení v matematice se zprvu týká *jednoduchých přirozeností* (*naturae simplices*) a pak přirozeností, které jsou z nich složeny. Ty jsou předměty výpovědí, vyvozovaných z výpovědí o jednoduchých přirozenostech. Totéž analogicky platí pro poznání v oboru těch věd, v nichž je možná evidence srovnatelná s evidencí matematickou, tj. vzhledem do jednoduchých přirozeností. V první části *Pravidel* bylo Descartovým cílem izolovat jednoduché i složené přirozenosti s tak nízkou komplexitou, že ještě mohou být nahlédnuty intuitivně, a pomocí dedukce z nich skládat složené přirozenosti. Metoda umožňuje sledovat ve vědeckém, resp. filosofickém myšlení „řád důvodů“, tj. souvislost „přirozeností“, a nikoli řád věcí (AT III,266). O „zdůvodnění“ lze tedy mluvit jen tehdy, když je něco zahrnuto do spojení příčiny a následku. Pouhé uspořádání na základě klasifikace naproti tomu neumožňuje žádné vysvětlení.

O množství *jednoduchých přirozeností* se Descartes vyjadřoval různě. Jednou tvrdil, že je jich mnoho a rozděloval je do více tříd

*Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, I–II; M. Glouberman, *Descartes. The Probable and the Certain*, mluvil v souvislosti s Descartem přímo o „protokritice“ (např. str. 337). Pokusy přiblížit Descarta Kantovi mají tu přednost, že zařazují kartesianismus do vývojové řady, která vede od Kanta k pozdějším formám typicky moderní metafyziky, což pochopitelně neznamená, že by Descartes byl kantovcem před Kantem.



(Pravidlo XII), jindy tvrdil, že je jich přísně vzato jen málo (Pravidlo VI; AT X,383). V jeho zralých dílech se nakonec o „jednoduchých přirozenostech“ už nemluví, z čehož ovšem nelze soudit, že by se tohoto pojmu vzdal. Spíš se zdá, že ho omezil na dvě přirozenosti, totiž na *natura corporea* a *natura intellectualis* (viz *Meditace o první filosofii* – „Shrnutí šesti následujících meditací“). První představuje materialitu, resp. rozlehlost, jejíž strukturu popisují axiomy eukleidovské geometrie; druhá je (konečným nebo nekonečným, tj. božským) vědomím, jehož strukturu má popisovat metafyzika. Pochopení složených, nicméně věčných a neměnných přirozeností, je vyjádřeno např. větou o součtu úhlů v trojúhelníku nebo větou „Kdo pochybuje, ten zná rozdíl mezi pravdou a nepravdou“ (srv. AT X,421). Obě věty vyplývají z pochopení přirozenosti těla, resp. ducha. Totéž platí pro věty: „Myslím, tedy jsem“ a „Myslím, tedy je Bůh“ (AT X,421).

K pochopení tělesné přirozenosti dospějeme podle Descarta jen pomocí názorné ideje, kterou uchopíme díky „aplikaci“ čistého intelektu na to, co je názorně dáno (AT VII,72). S principiální závislostí ideje tělesné přirozenosti na obrazotvornosti (AT VII,73) souvisí fakt, že na základě Descartových předpokladů nemůže existovat žádná čistě nenázorná matematika.<sup>37</sup> Naproti tomu v metafyzice existuje principiálně nenázorné poznání. Již v *Pravidlech* proto Descartes tvrdil,

<sup>37</sup> S P. Boutrouxem, *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*; srv. P. Boutroux, *Sur la signification de la Géométrie de Descartes*, str. 814–827, a proti L. Brunschvicgovi, *Écrits philosophiques*, I, který Descartovi přisuzoval principiálně nenázornou algebru, budeme moci trvat na tom, že ani Descartova „pura atque abstracta mathesis“ není zcela nezávislá na názoru. J. Vuillemin, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, str. 139, zdůrazňoval v podstatě čistě intelektuální charakter kartesiánské matematiky a podřízení smyslového názoru rozumu, což je pro tuto matematiku typické; idea rozlehlosti, která hraje roli v geometrii, je pojímána jako jasná a rozlišená. Podle Vuillemina lze ideu řádu oddělit od algebry a přenést ji na metafyziku, která se díky tomu může stát vědou (str. 119 nn.). Přitom se ale musí vzít v úvahu, že mezi matematickým a metafyzickým řádem existuje pouze vágní analogie. Ve prospěch předpokladu matematiky zcela nezávislé na názoru se nelze odvolávat ani na *Algebrae Des Cartes specimen puoddam* (AT X,659 nn.), o němž není jisté, zda pochází od Descarta a podle Leibnizova svědectví měl sloužit jako úvod do *Géométrie*. Srv. W. Röd, *Descartes' Erste Philosophie*, str. 60 nn.

že jednoduché přirozenosti, totiž „poznání“, „pochybnost“, „vůli“, aj., chápeme nezávisle na tělesných idejích (AT X,419). Také v *Meditacích* zdůrazňoval nenázornost ideje duše (AT VII,29) a ideje Boha (AT VII,69). Díky tomu, že je metafyzika nezávislá na názornosti, se Descartes domníval, že metafyzické poznání má nejen takový stupeň jistoty jako matematické poznání, ale dokonce vyšší (AT IX,6–7). Očividně proto, že se má uskutečňovat bez pomoci obrazotvornosti. Když Descartes nadřazoval čistě racionální poznání poznání názornému, kráčel ve stopách tradice, která sahá přes Augustina až k Platónovi a Parmenidovi. Stejně jako všichni zástupci této tradice proto od metafyzika požadoval, aby odpoutala intelekt od smyslů. I když věděl, jak obtížné je dokonalé splnění tohoto požadavku, trval na něm, neboť pronikání obrazotvornosti do oblasti metafyziky je podle něho rozhodujícím zdrojem omylů.

K metafyzickému pozadí kartesiánské teorie poznání patří také předpoklad vrozeného vědění, ať už jde o vědění o metodických principech (AT X,373), nebo vědění o pravdách (AT X,376; srv. 374). Když Descartes mluví o „prvních semenech“ poznání, které mají být vrozené, ukazuje se, že za vrozené nechtěl označovat aktuální poznatky, stejně jako ideje nazýval „vrozenými“ jen tehdy, když má být intelekt schopen vytvářet je nezávisle na zkušenosti (AT VIII/2,357–358). Jinými slovy, vrozené ideje nejsou v duši aktuálně, nýbrž jen potenciálně (AT XI,655). Funkce innatismu spočívá u Descarta, stejně jako u všech zástupců zmíněné tradice, v tom, že má objasňovat možnost apriorního poznání, resp. zajišťovat objektivní platnost soudů čistého rozumu prostředky spekulativní teorie.

Stejně jako všichni racionalističtí filosofové, také Descartes předpokládal, že veškerá skutečnost je uspořádaným celkem a že existují obecné myšlenkové struktury, které odpovídají bytostné struktuře skutečnosti, takže v zásadě existuje možnost ji apodikticky poznat. Nic by tedy nebylo mylnější než interpretovat Descartovu teorii poznání v subjektivistickém smyslu. S předpokladem korespondence bytostných struktur se strukturami poznání souvisí (v nejširším slova smyslu platónská) teze o *primátu bytí* obecně ve vztahu ke jsoucnu, resp. o převaze nekonečného bytí nad bytím konečným. Tím se netvrdí, že obecné je poznáváno dříve než zvláštní, což Descartes spíš výslovně popíral: podle něho poznáváme obecné vždy jen ve zvláštním, takže formulace universálních zásad má vždy platit pouze jako dru-

hotná explikace těch náhledů, k nimž se dospělo poznáním dílčí skutečnosti.

Naznačené předpoklady nezavádí Descartes jako premisy systému, i když mají v jeho rámci podstatnou funkci. Nepokouší se je proto ani zdůvodnit, dokonce z nich nečiní ani předmět kritické reflexe. Vedle těchto zamlčených předpokladů existují v kartesiánské filosofii samozřejmě také explicitní předpoklady, např. zásada: „Nejsoucno nemůže mít žádné atributy“ (tj. „To, co má atributy, je – substanciálním – jsouncem“), nebo princip kauzality. Povahu takových *notiones communes*, v jejichž existenci Descartes se starými a novějšími stoiky věřil a které ve spisu *Pravidla* charakterizoval jako formy spojení (*vincula*), s jejichž pomocí jsou spojovány jednoduché přirozenosti (AT X,419), nelze snadno určit. Nepochybně patří mezi vrozené ideje, tj. jsou uchopitelné přirozeným světlem.<sup>38</sup> Na rozdíl od jiných věčných pravd, které se týkají ideálních skutečností, jsou ale čistě formální, jako např. zásada: „z ničeho nic nevzniká“ nebo „tataž věc nemůže zároveň být a nebýt“ (srv. AT IX/2,46). Zda jsou vrozenými principy intelektu, nebo vzhledem do podstaty skutečnosti, je předmětem sporu a na základě Descartových vyjádření to zřejmě ani nelze definitivně rozhodnout. Descartes nejen chápal věčné pravdy jako výtvořiny Boží, ale označil také Boží tvůrčí akt 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.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> K tomuto tématu É. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Descartes*; W. Doney (vyd.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies*. V širším historickém kontextu pojednává o vrozenosti G. Rodis-Lewis, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*. Věčné pravdy se vztahují k pochopení podstaty skutečnosti: M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, str. 307–312. Naproti tomu za formy intelektu je prohlásoval H. Gouhier, *Les exigences de l'existence dans la métaphysique de Descartes*, str. 123 nn.; srv. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, str. 271 nn. K diskusi mezi Gueroultem a Gouhierem, která se rozvinula kolem axiому: „aby mohl člověk myslet, musí být“, srv. G. Dreyfus, *Discussion sur le Cogito et l'axiome 'Pour penser il faut être'*, str. 117 nn.

<sup>39</sup> Nauka o svobodném stvoření věčných pravd se neobjevuje v Descartových hlavních dílech, nýbrž v jeho korespondenci (dopisy Mersennovi z 15. dubna 1630; AT I,145 a dopis Amauldovi z 29. července 1648; AT V,223 n.)

Descartovy předpoklady, mají-li se uplatňovat s nárokem na objektivní platnost, vyžadují kritické zdůvodnění a jejich platnost nelze předpokládat nezávisle na metafyzickém založení teorie poznání, pokud se ovšem nechťejí vystavovat nebezpečí *petitio principii*, jak se Descartovi ve skutečnosti stále vyčítalo. Otázkou, zda se v kartesiánské filosofii, bez ohledu na tvrzení o universalitě pochybnosti, s níž tato filosofie začíná, mlčky předpokládá platnost jistých principů, můžeme zodpovědět kladně. Descartes nepochyboval universalně v tom smyslu, že by vystavil pochybnosti také *notiones communes*. Jeho pokus o zdůvodnění objektivní platnosti soudů na základě rozlišených pojmů tedy neprobíhá bez předpokladů, ale je založen na tom, že určité soudy mají objektivní platnost nezávisle na metafyzické teorii, jež byla s jejich pomocí rozvinuta.

Na základě svých metafyzických předpokladů rozpracoval Descartes své pojetí charakteru *matematických zdůvodnění* a vědeckých vy-

a v odpovědích na VI. námítky k *Meditacím* (AT VII,436). Podle Descarta mohl Bůh dokonce stvořit něco rozporného (dopis Meslandovi z 2. května 1644; AT IV,118). Nauka o stvoření věčných pravd nevylučuje, aby existovalo něco absolutně nemožného, např. aby konečné bytosti nebyly závislé na Bohu (AT IV,119). K tomu viz M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, str. 26 nn. Také je nemožné, aby Bůh nebyl, nebo aby existovaly věci i bez příčiny, neboť i pro Boha je nicota nemožná, a proto nemůže existovat žádné vznikání z ničeho a žádné vakuum, neboť to je ničím. Podobně je tomu s principem „nic nemá žádné atributy“, resp. „aby člověk mohl myslet, musí být“, na nichž je založeno *cogito*. Rovněž věta, podle níž nemůže nic zároveň být a nebýt, platí absolutně, zatímco neslučitelnost určitých idejí (např. „trojúhelník“ a „součet úhlů není rovný dvěma pravým“), která existuje ve vztahu k našemu myšlení, je relativní a závislá na vůli Boží. Srv. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, kap. II, str. 101 nn., který spojil tezi o stvoření pravd s předpokladem, že vše, co není Bůh, musí být Bohem způsobeno (str. 107); dále: J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, str. 264 nn. („Arbitrárnost kódu: stvoření věčných pravd“), který se domnívá, že Descartes zmíněnou otázku postupně zobecňoval, takže racionalita, pokud se zakládá na předchozím uspořádání, se nakonec obecně jeví jako něco sekundárního (str. 274). Srv. H. G. Frankfurt, *Descartes on the Creation of Eternal Truths*, str. 36–57; E. M. Curley, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, str. 569–597. R. Perini, *La metafisica cartesiana dell'infinito*, str. 35 nn., vidí radikální konsekvence kreacionismu: sebe sama kladoucí Bůh není indiferentní pouze vzhledem k pravdě a hodnotám, nýbrž určuje se teprve aktem chtění, jímž se vytvářejí objekty chtění.

světlení. Matematické věty jsou v rámci této koncepce zdůvodňovány převedením na dostatečně jednoduché věty,<sup>40</sup> které jsou evidentní v tom smyslu, že jsou v nich vyjádřena nahlédnutí do souvislosti „přirozenosti“ (tj. základních ideálních skutečností). Evidence tedy primárně neznamena pocit subjektivního přesvědčení, nýbrž intuitivní poznání objektivních struktur. Z intuitivně zajištěných předpokladů lze vyvodit důsledky. Protože ale dedukce podle něho vede k nezpochybnitelným výsledkům jen tehdy, je-li každý krok odvozování intuitivně nahlédnut jako korektní, má intuice přednost před dedukcí.<sup>41</sup>

Pokud jde o struktury vědeckých vysvětlení, zdůrazňoval, že argumenty vysvětlení nemají dokazovat fakta pomocí obecných principů; ale spíše je mají popisovat jako případy zákonů. Jako potvrzení (Descartes poněkud zavádějícím způsobem tvrdil: důkaz) principů snad může platit shoda mezi důsledky odvozenými z vysvětlujících principů a pozorovanými skutečnostmi (AT VI,76).<sup>42</sup> O teoriích jednotli-

<sup>40</sup> V *Pravidle XI* se to vysvětluje na příkladech z nauky o proporcích. Analogicky to platí pro redukci rovnic vyššího stupně na rovnice nižšího stupně. Souvislost matematiky a metafyziky zkoumal J. Vuillemin, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*; domníval se, že Descartův postup v matematice vedl rovněž jeho metafyzickou argumentaci, ale že mu metafyzické předpoklady naopak zabránily v tom, aby překročil hranice vytyčené pro jeho matematiku. Různé aspekty metody rezoluce a (re)kompozice rozlišuje W. Röd, *Descartes' Erste Philosophie*; o družích analýzy u Descarta pojednává H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und früheren 18. Jahrhundert*, str. 122 nn.

<sup>41</sup> Pokud platí jednoduché kroky dedukce jako intuitivně jisté, relativizuje se rozdíl mezi dedukcí a intuicí: u jednoduchých odvození může být deduktivní vztah uchopen bezprostředně a nezávisle na paměti, takže dedukce přechází v intuici. Naproti tomu Leibniz se domníval, že žádná dedukce nemůže existovat bez pravidel odvozování; abychom nějakou dedukci poznali jako správnou, nepotřebujeme žádný vhled do vztahů mezi ideálními skutečnostmi, ale musíme jen správně aplikovat pravidla odvozování.

<sup>42</sup> Descartes anticipoval moderní pojetí vědeckého vysvětlení, které se objevuje např. u W. Stegmüllera, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, I, zejm. str. 82 nn., nebo u K. R. Poppera, *Die Logik der wissenschaftlichen Forschung*. K rozdílu mezi matematickým zdůvodněním, které postupuje podle pravidel předložených ve 2. části

vých věd Descartes příležitostně tvrdil, že mají hypotetický charakter (srv. AT VI,42; XI,48; VIII,100 n.) a jsou akceptovány na základě vysvětlování a předpovídání (AT VIII,99). Takováto vyjádření mohla sloužit k tomu, aby zajistila jeho teorie proti světonázorově podmíněné kritice. Sice se v nich částečně projevuje pojetí, které odkazuje do budoucnosti, ale za jeho poslední slovo platit nemohou. Ve smyslu racionalistické koncepce vědy se Descartes domníval, že hypotetický charakter speciálních věd dokáže překonat tím, že se pokusí odvodit jejich premisy z vět metafyziky, které již nechápal jako hypotézy, ale jako evidentní věty. Proto se přikláněl k názoru, že je možná apriorní přírodověda, a zkušenosti tedy přísluší jen podřízená role.<sup>43</sup> Přírodní zákony podle něho popisují souvislost intuitivně poznatelných „přirozeností“, na niž lze pozorovatelné skutečnosti převádět, a tím vysvětlovat.<sup>44</sup> Nejjednodušší z těchto přirozeností v uvedeném oboru

---

Rozpravy a vědeckým vysvětlením, na něž se poukazuje ve 4. části téhož spisu, viz W. Röd, *L'explication rationelle entre méthode et métaphysique*, str. 89–107; a D. M. Clarke, *The Discours and Hypotheses*, str. 201–209. V této souvislosti je důležité Descartovo ujišťování, že v oboru, který závisí na fyzice, jsou geometrické důkazy nemožné (dopis Mersennovi z 27. května 1638; AT II,142). Na rozdíl mezi kartesiánskou a aristotelskou logikou a metodologií upozornila G. Belgioioso, *L'Aristotele degli Essais*, str. 41–62.

<sup>43</sup> Nejjasnějším příkladem je na zkušenosti nezávislý pokus o odvození zákona volného pádu (X,219 n.). I později se Descartes domníval, že přírodněfilosofické principy, jako je princip setrvačnosti nebo princip zachování množství pohybu, dokáže odvodit *a priori*. (Srv. W. Röd, *Descartes' Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik*, str. 185–216.) Podezírat Descarta, že chtěl jako vědec postupovat výlučně *a priori*, je nesmysl; při formulaci speciálních přírodních zákonů poznal, že pozorování je nezbytné, a to aniž by se mu dal připsat empiristický postoj, jak se domníval É. Denissoff, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*. Tímto tématem se zabýval také J. Freudiger a K. Petrus, *Empirisches bei Descartes*, str. 31–52. Proti tendenci chápat Descarta jednostranně jako zastávce ideálu apriorního pojetí se obrací Ch. Larmore, *Descartes' Empirical Epistemology*, str. 6–22.

<sup>44</sup> Funkci předpokladu jednoduchých přirozeností při identifikaci řádu poznání a řádu bytí zdůraznil R. Perini, *Il problema della fondazione nelle „Regulae“ di Descartes*, který jako cíl *Pravidel* uvádí zdůvodnění shody *ordo cognoscendi* a *ordo essendi*; srv. R. Perini, *La metafisica cartesiana dell'infinito*, a H. Caton, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, str. 46 nn.

jsou „rozlehlost“ a „pohyb“, takže přírodověda má co dělat se vztahy, které mohou být vyjádřeny prostředky analytické geometrie a kinematiky. Když Descartes mluví o „přírodní síle“, pak nemá na mysli nic jiného než „základní vztahy mezi pohyby, které přicházejí v úvahu jako příčiny fyzikálních procesů“.<sup>45</sup> Ve vědě, která se pokouší všechno vysvětlit redukcí na „přírodní síly“ v uvedeném smyslu, není žádné místo pro teleologické výklady.

Descartova metafyzika ovšem není jen poslední, nejvyšší z vědeckých teorií, ale také teorií zkušenosti, k níž patří věty týkající se Já, Boha, přírody a její závislosti na Bohu. *První filosofie (philosophia prima)*, která je v *Meditacích* koncipována a v první části spisu *Principy filosofie* shrnuta, má proto také za úkol ospravedlnit nárok ob-

Na otázku, zda jsou jednoduché přirozenosti předměty nebo pojmy, odpovídá Descartes tak i onak. Příkladem redukce komplexních souvislostí na jednoduché přirozenosti v reálných vědách je Descartovo vysvětlení lomu světla, které vedlo k formulaci zákona lomu (AT VI,81 nn.). Když Descartes mluvil o přírodních silách, pak podle W. Rōda, *Descartes' Erste Philosophie*, str. 37 nn., mýnil jen vztahy mezi pohyby, nikoli produktivní potence; M. Gueroult, *The Metaphysics and Physics of Force in Descartes*, str. 196 nn., postavil proti pojmu síly jako jevu metafyzický pojem síly. Silou ve druhém smyslu je to, co zapříčiňuje jevy, a to je vposled Bůh.

<sup>45</sup> K formulování teorie zkušenosti nedochází na základě pravidel takové metody jakou je metoda matematických věd načrtnutá v *Pravidlech* a ve 2. části *Rozpravy*. Postup zakládání metafyziky sice můžeme chápat analogicky k postupu matematiky, ale tato analogie zůstává vágní a neplošná. Vhodnější je postavit vedle sebe rekurs k principům zkušenosti s rekurem k zákonům přírody v přírodní filosofii. Ale i tady lze jen stěží mluvit o nějaké společné metodě. Pokládá-li se přesto rezoluce za Descartovu jednotnou metodu, musí být, jako u P. A. Schoulse, *The Imposition of Method. A Study of Descartes and Locke*, pojata velmi obecně. Descartes sám rozlišoval mezi metafyzickým a matematickým postupem, a proto na rozdíl od jiných filosofů nechtěl předkládat své metafyzické pojetí ve formě disputace, ani ve formě odvozování teorémů jako geometrii, ale ve formě meditací, „aby totiž vyjádřil, že mu jde pouze o ty, kteří s ním předmět pozorně zvažují a jsou připraveni o něm meditoval“ (*Námítky a odpovědi*; AT VII,157; srv. AT VII,9 nn.; AT VII,158 n., kde se zdůrazňuje význam meditování). Charakter kartesiánských meditací zkoumala na pozadí tradičního významu meditace A. Oksenberg Rorty, *The Structure of Descartes' Meditations*, str. 1–20. Ve stejném sborníku na str. 21–43, zkoumá L. A. Kosman, *The Naive Narrator: Meditation in Descartes' Meditations*, význam průběhu meditace v *Meditacích*.

jektivní platnosti určitých soudů, typický jak pro běžné, tak pro vědecké vědomí. Pokouší-li se tohoto cíle dosáhnout důkazem, že existuje materiální vnější svět nezávislý na myšlení a že zásady fyziky (jako kinematiky) vyjadřují podstatu materiální skutečnosti, odpovídá na otázku po podmínkách možnosti (vědeckého) poznání skutečnosti. Descartovu základní myšlenku lze stručně vyjádřit 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 nezávisí na mimorozumových představách, mohou odpovídat skutečnosti. Kartesiánská metafyzika je tedy, podobně jako metafyzika Kantova, zčásti teorií (vědecké) zkušenosti, ale zčásti ještě speciální metafyzikou. Je ale nepochybné, že Descartes se svým, i když ne zcela důsledně provedeným obratem k pojetí metafyziky jako teorie zkušenosti, znamenal předěl v dějinách filosofie. A to i přesto, že se to, co inicioval, plně rozvinulo až o staletí později. Následující úvahy mají tento výklad podpořit.

#### 4. Metodická pochybnost

Vyrovnaní se skepsí, která stojí na počátku Descartovy filosofie, probíhá zjevně pod dojmem výše naznačené racionalistické koncepce vědy. Má-li existovat věda v předpokládaném přísném slova smyslu, pak musí existovat dokonalé, nekorigovatelné vědění, nebo naopak: za vědění v požadovaném smyslu nelze pokládat nic, co není absolutně jisté, absolutně imunní vůči pochybnosti. Věty, které mají charakter hypotéz, musí být proto při tvorbě vědeckých systémů odloženy, dokonce i když je pravděpodobnost jejich správnosti mimořádně vysoká.

Při hledání spolehlivých základů vědění se Descartes musel zabývat nejprve skeptickými výhradami proti spolehlivosti vnímání a souzení, jak byly předloženy v antice a opět přijaty v 16. a 17. stol. (Montaigne, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer). Descartes pochopil, že má-li být dosaženo cíle založit vědu ve smyslu racionalistické koncepce, musí být tyto výhrady odstraněny.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Descartův vztah k raně novověkému skepticizmu zkoumali R. H. Pop-

Překonání skepse radikalizací vedoucí k jejímu zvratu je však pouze jednou z funkcí metodické pochybnosti. Kromě toho slouží k odstranění předsudků, zejména předsudků podmíněných tradicí a odpovídajících zhruba Baconovým *idola fori* a *idola theatri* (eliminativní funkce pochybnosti) a zaujímáním opačných pozic (korektivní funkce) umožňuje korigovat postoje, které tyto předsudky způsobily. Ze systematického hlediska je ovšem podstatná jen pochybnost o objektivní platnosti soudů týkajících se skutečností nezávislých na myšlení. V tomto smyslu je pochybnost prostředkem k založení metafyziky, a tedy filosofického systému, protože připravuje formulaci prvního principu jakožto absolutně nezpochybnitelné a skepsi nepodléhající věty. Tuto funkci pochybnosti lze nazvat *konstruktivní*.

S ohledem na svou konstruktivní funkci se metodická pochybnost jak v běžném životě, tak ve vědě týká instinktivně přijímaného předpokladu, že idejím odpovídají jisté, na nich nezávislé objekty, resp. že ideje tyto objekty odpovídajícím způsobem reprezentují, takže

kin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, str. 174 nn.; a E. M. Curley, *Descartes against Sceptics*. To, že Descartova pochybnost není zaměřena na skeptické cíle, je zřejmé; slouží spíše k odstranění zamlčených předpokladů, které se pokládají za jisté a které obvykle děláme, když vznášíme nárok na to zakoušet či poznávat předměty.

Skepticismus, který měl Descartes na mysli, pramení z humanistického ducha. Michela de Montaigne (1533–1592), jehož *Eseje* se zabývají širokým spektrem témat, lze zařadit ke skepticizmu v tom smyslu, že v zájmu morálky a náboženství vystupují proti nároku čistě rozumového, definitivního poznání. Podle Michela de Montaigne závisí veškeré poznání na vnímání a způsob jak vnímáme je podmíněn naší nahodilou fyzickou konstitucí. S jistotou přitom nelze poznat ani tuto podmíněnost, protože sebepoznání je ještě omezenější než poznání věcí. Nemáme přístup k podstatě skutečnosti. Odmítán je také morální racionalismus: mravnost nezávisí na rozumovém vědění, ale na hodnotových a věroučných přesvědčeních, která jsou racionalistickým postojem oslabována. Pierre Charron (1541–1603) se ve spisu *De la sagesse* připojil ke skeptické tendenci svého přítele de Montaigne a v zájmu morálního utváření života a náboženské víry relativizoval nároky na vědění. P. Charron, *Trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques*, hájil katolickou víru proti židovství, islámu a kalvinismu. Je možné, že Descartova provizorní morálka byla ovlivněna jistými podněty ze spisu *De la sagesse*. Předpoklad dokonalého vědění odmítal také Francisco Sanchez († 1632), viz jeho *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*.

jsme je schopni správně posuzovat. Universalitu metodické pochybnosti, kterou Descartes prosazoval, lze vztahovat k takto určené pochybnosti. 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.<sup>47</sup> Není proto žádný rozpor v tom, když Descartes, bez ohledu na požadavek všeobecné pochybnosti, nepochyboval o určitých předpokladech prvního principu (jako o větě: „Aby mohl člověk myslet, musí být.“) (AT VIII,8; VI,33). Nepodléhají pochybnosti, protože nejsou formulovány s nárokem na objektivní platnost, tj. nejde o soudy o nějaké skutečnosti (zatímco matematické věty se podle něho týkají skutečností, a proto mohou být zpochybněny).

To, že se metodická pochybnost ze systematického hlediska týká především vztahu reprezentace, předpokládaného mezi idejemi a věcmi, je zřejmé z řady poznámek ve druhé meditaci, kde Descar-

<sup>47</sup> Interpretace, podle níž má být vystaveno pochybnosti naprosto všechno, není přiměřená, přestože Descartes sám příležitostně tvrdí, že jednou v životě se musíme vynasnažit pochybovat o všem, v čem nalezneme třeba jen nejmenší podezření nejistoty (*Principy filosofie*, str. 13; AT VIII,5). Pohled na souhrn skeptických argumentů na konci první meditace ovšem ukazuje, že pochybnost je namířena především proti vztahu mezi našimi idejemi a věcmi: Descartes prohlašuje, že chce věřit tomu, že nebe, vzduch, země, barvy, tvary, tóny a všechny věci vnějšího světa nejsou ničím než mámením snících a že nemá ruce, oči, svalstvo, krev, ani žádný smysl (*I. meditace*; AT VII,22 n.; srv. *II. meditace*; AT VII,24). Když Descartes zdůrazňuje, že o pochybování lze mluvit jen tehdy, víme-li, co znamenají výrazy „pravdivý“ a „nepravdivý“, dává tím na srozuměnou, že nechce pochybovat „o všem“. Proto ani nelze chápat jako námitku proti Descartovi to, co tvrdil L. Wittgenstein (viz *Über Gewißheit*, § 115), ve vztahu k universální pochybnosti: „Kdo by chtěl pochybovat o všem, ten by se nikdy k pochybnosti nedobral. Samotná hra pochybnosti již předpokládá jistotu.“ (Srv. A. Kenny, *Descartes*, str. 26, podle něhož není universální pochybnost ani nutná ani rozumná (str. 20). (Srv. A. Kenny, *The Cartesian Spiral*, str. 247–256, kde hyperbolickou pochybnost označuje za pochybnost druhého řádu, a snaží se tak oslabit kartesiánský kruh.) O vztahu mezi pochybností a dualismem těla a ducha uvažuje M. Gloubermann, *Descartes. The Probable and the Certain*: Co se prokazuje jako jisté, lze vztahovat k duchu, všechny ne zcela jisté soudy se týkají smyslově vnímatelných věcí. Protože jistota a pravděpodobnost se vzájemně vylučují, musí podle Descartových předpokladů existovat jasný rozdíl mezi duchovními a tělesnými věcmi.

tes např. tvrdí: „Teď však už vím, že jsem a že je přitom možné, aby všechny ty představy a všeobecně cokoli, co se vztahuje k přirozenosti těla, nebylo nic než sny“ (AT VII,28),<sup>48</sup> zdůrazňuje však, že o výskytu těchto obrazů pochybovat nelze. To, že myslím, tj. něco nahlížím, zpochybňuji, tvrdím atd., je právě tak zřejmé jako to, že jsem. I kdyby tedy mohla být zpochybněna existence věcí, k nimž vztahují své zrakové, sluchové aj. představy, o výskytu těchto představ pochybovat nemohu (AT VII,29).

Vyjdeme-li spolu s Descartem z toho, že ideje jsou buď názorné představy nebo nenázorné pojmy a že lze zpochybnit výskyt objektů „za“ idejemi a korespondenci struktury idejí a struktury objektů, pak můžeme rozlišit čtyři fáze pochybnosti:

a) Lze pochybovat o tom, že názorné představy odpovídajícím způsobem reprezentují své objekty. Výskyt klamů spojených s vjemy opravňuje tuto pochybnost, protože klam jako takový můžeme rozpoznat vždy jen zpětně; o každém aktuálním vjemu musíme principiálně připustit, že se může ukázat jako klam.

b) Lze pochybovat o tom, že názorným představám odpovídá vůbec nějaký objekt. Tato pochybnost je možná, protože existují halucinace, které, stejně jako iluze, nejsou v okamžiku svého výskytu jako takové rozpoznány. Descartův poukaz na to, že všechny naše prožitky by mohly mít povahu snových prožitků, neříká nic víc než že předměty, které označujeme jako „skutečné“, jsou možná jen obsahy představ, jimž neodpovídají na myšlení nezávislé objekty. Descartes v žádném případě nechtěl tvrdit, že možná nepřetržitě sníme.<sup>49</sup>

c) Lze pochybovat o tom, že pojmy náležitě reprezentují své objekty. Aby Descartes ukázal možnost této pochybnosti, užívá hypotézy, že jsme Bohem klamatelem<sup>50</sup> klamáni vždy, když při souzení na

<sup>48</sup> R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, str. 43.

<sup>49</sup> W. Röd, *L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience*, str. 461–473.

<sup>50</sup> Otázka, zda je třeba rozlišovat mezi Bohem klamatelem ve 4. části *Rozpravy a genius malignus v I. meditaci* je sporná. Ve prospěch tohoto rozlišení se vyslovili H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, kap. IV, a F. Alquié, *Le découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, kap. VIII; jinak soudili

základě rozlišených pojmů věříme, že si můžeme být naprosto jisti, resp. když jsme nuceni soudit. Co tím Descartes má, ukazují jeho příklady. Na základě uvedené hypotézy by se daly zpochybnit dokonce věty jako: „Čtyřúhelník má čtyři strany.“ Uvedeno větu lze na základě významových postulátů, které upravují užívání termínů, jež se v ní vyskytují, poznat jako pravdivou, a proto se zdá že ten, pro něhož jsou tyto postuláty běžné, už o ní nemůže pochybovat (a totéž platí pro všechny analyticky pravdivé věty). Považje-li Descartes pochybování o takovýchto větách za možné, pak nusel vycházet z předpokladů, jež se podstatně liší od našich. Jak jsme již výše ukázali, Descartes se skutečně domníval, že všem jasným a rozlišeným pojmům, tedy např. pojmu „čtyřúhelník“, odpovídá „pravé a neměnné přirozenosti“. 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 „přirozeností“.

d) Lze pochybovat o tom, že pojmům vůbec odpovídá nějaký objektivní řád. Také zde se musí možnost pochybnosti spírat o hypotézu zlého a všemocného démona, který může způsobit, abychom s nárokem na objektivní platnost soudili na základě vředu do vztahů mezi jasnými a rozlišenými pojmy, a to aniž by existovaly inteligibilní objekty, o nichž by soudy mohly platit.

Jak u vjemových představ, tak u pojmů se může pochybnost týkat buď předpokladu, že ideje reprezentují objekty, nebo předpokladu existence objektů, které jsou reprezentovány. 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.

M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, str. 80–86, a A. Kenny, *Descartes. A Study of his Philosophy*, str. 35. Do souvislosti duchovních dějin zařadil představu *genius malignus* T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno*, str. 477–516.

## 5. První princip

Radikalizace pochybnosti pomocí předpokladů, jako je např. předpoklad možného klamání Bohem klamatelem, který Descartes v dalším průběhu argumentace sám označil za přehnaný, dokonce za směšný, slouží k tomu, aby nevyhnutelně došlo k reflexi subjektu. Je-li zrušena veškerá objektivní jistota a má-li se pochybovat obecně o předmětném vztahu idejí, pak se pochybnost musí rozšířit také na subjektivní stránku zkušenosti. Dojde-li k tomu, pochybnost ruší samu sebe: ztroskotáním pochybnosti je získána první nezpochybnitelná jistota. Když vycházíme z nezpochybnitelné přítomnosti myšlenkových obsahů (kterou musí uznat i zastánci důsledně fenomenalistického stanoviska), pak je prokázána také nezpochybnitelnost existence subjektu, v němž jsou tyto obsahy přítomné.<sup>51</sup>

První princip neformuloval Descartes vždy týmiž slovy. Ve spisu *Rozprava o metodě* užívá obrat: „Myslím, tedy jsem“ (AT VI,32), zatímco v *Meditacích* je výsledkem vlastního překonání pochybnosti věta: „Já jsem, já existuji,“ přičemž úvaha, která k ní vede, je rovnocenná s *cogito ergo sum* (srv. AT VII,25). Formulace z *Rozpravy* se opakuje v *Principech filosofie*, kde je tato věta označena za nejpřednější a nejjistější ze všech poznatků, který se nabízí každému, kdo řádně filosofuje (AT VIII,7). Předpoklad, že někdo, kdo myslí, neexistuje, když myslí, se označuje za rozporuplný, proto ani v radikální skepsi nelze předpokládat, že by pochybující neexistoval. Konečně ve spisu *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* se vychází z toho, že při pochybnosti nelze popírat skuteč-

<sup>51</sup> K dějinám *cogito ergo sum* srv. L. Blanchet, *Les antécédants historiques du Je pense, donc je suis*; L. Blanchet, *La préparation du Cogito cartésien dans la philosophie de l'antiquité*, str. 187–230. O novějších výkladech Descartova prvního principu pojednává H. Brand, *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. K pojetím *cogito* v německé filosofii 17. a 18. stol. viz W. Röd, *Das cogito ergo sum in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts*, str. 57–75, W. Röd, *Le 'Cogito ergo sum' dans la philosophie universitaire allemande au XVIII<sup>e</sup> siècle*, str. 305–322; W. Röd, *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*.

nost pochybování. Tvrzení pochybující o vlastní existenci je nezpochybnitelně pravdivé, protože nemůže pochybovat někdo, kdo neexistuje (AT X,515).

Zdá se, že slovní spojení „myslím, tedy jsem“ musíme díky slovu „tedy“ chápat jako důsledek. V tomto případě bychom jako další premisu museli doplnit větu: „Vše, co myslí, jest,“ nebo větu: „Když já [něco] myslím, tak jsem.“ Tento výklad se může opřít o opakované výroky filosofa, který však příležitostně zdůrazňoval, že myšlenku formulovanou v prvním principu sice lze explikovat jako závěr, ale nicméně dodával, že takováto explikace spočívá na intuici (AT V,147). Jde o vhléd do nutného spojení vět (*conjunctio necessaria*; AT X,421): „Já myslím [něco]“ a „Já jsem.“<sup>52</sup>

Jinými slovy, v *cogito ergo sum* je vyjádřena nezrušitelnost vztahu, jímž se všechny představy vztahují k Já, k subjektu těchto představ. Tato nezrušitelnost existuje i za předpokladu důsledně fenomenalistické pozice, tj. při pochybnosti radikalizované pomocí hypotézy *genius malignus*. V žádném případě nelze zpochybnit, že se obsahy vědomí vyskytují, a sice že se vyskytují pro subjekt. I za předpokladu, že by všechny obsahy představ (*cogitationes*) byly vytvořeny mnou, ba dokonce právě za tohoto předpokladu, se existence já prokazuje jako nezpochybnitelná (AT VII,24). I kdybych se domníval, že ne-

<sup>52</sup> Srv. L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, str. 85 n. K intuitivnímu poznání viz L. J. Beck, *The Method of Descartes*, str. 50 nn.; F. P. Van de Pitte, *Intuition and Judgement in Descartes' Theory of Truth*, str. 453–470. Logické a ontologické aspekty zohledňuje P. Weingartner, *Descartes: Sind das Cogito und ähnliche Existenzsätze zum Teil analytisch?*, str. 93–127, kde ukazuje, že *cogito ergo sum* může za určitých okolností platit analyticky, a sice v závislosti na významu termínu „analyticky“ a v závislosti na předpokládané logice, resp. ontologii. Na roli *cogito* u Descarta, který se otázce analytičnosti nevěnoval, v tomto zkoumání nezáleží *Cogito ergo sum* prohlásil za kruhové M. Meyer, *The Problematological Interpretation of the Cogito*, str. 23–49 (srv. M. Meyer, *Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations?*, str. 41–64), a to kvůli Descartovu „propozicionalismu“, podle něhož se argumentace týká jen vztahu vět „Já pochybuji“, „Já myslím“ a „Já jsem“ a nemá nic společného s ontologií. Pro argumentaci se již předpokládá ona nutná pravda, kterou má *cogito* teprve zdůvodnit. Prostředky epistemické logiky rekonstruuje *cogito* R. Trapp, *Crede me cogitare ergo scio me esse*, str. 253–267.

existuje žádný materiální svět, a tedy ani moje vlastní tělo, přece musím připustit, že existuji já, který se to domnívám (AT VII,25).

Rozhodující myšlenku, která je vposled základem Descartovy úvahy, lze vyčíst z příkladu ve druhé meditaci (AT VII,30–32), a to z příkladu, jehož skutečný smysl se většinou přehlídí. Zahříváme-li kousek vosku, uvažuje Descartes, mění se jeho barva, skupenství, forma a objem. I když žádná vnímatelná vlastnost nezůstává beze změny, mluvíme o tomtéž vosku. To, co je při změně všech vlastností identické, není tedy nic vnímatelného, ale něco, co lze uchopit čistým myšlením (*solius mentis inspectio*; AT VII,31), tedy přesněji, je to předmět soudu. Stejně tak, když např. v chladném zimním dnu vidíme na ulicích oblečené postavy a soudíme, že jsou to lidé, přestože vnímáme jen kabáty, čepice, vysoké boty atd., soudíme, že proměnlivé vlastnosti jsou určeními něčeho, co je má a co přetrvává, zatímco vlastnosti se mění. Můžeme-li však o věcech vědět jen díky tomu, že soudíme, pak je existence subjektu formulujícího soudy jistější než existence věci: zakouším věci, nejen když přijímám počítky, ale také když soudím, existují tedy dílem jako vnímající, dílem jako soudící subjekt této zkušenosti. *Cogito ergo sum* zde není pouze explikováno, ale je v jednom důležitém bodu doplněno: Já, jehož existence je vykázána jako nezpochybnitelná, není jen receptivním, nýbrž bytostně aktivním, totiž soudícím duchem.

První princip vyjadřuje nutnou podmínku možnosti zkušenosti, a je tedy *transcendentálně filosofickým principem*. Jinými slovy, je součástí teorie zkušenosti, která slouží ke zdůvodnění nároku objektivní platnosti jistých soudů. Proto jsou kritiky této věty, které se snaží ji odmítnout jako pseudovětu, jež vypovídá o skutečnosti, aniž by nějakou skutečnost vyjadřovala, principiálně chybné. *Cogito ergo sum* jako věta transcendentální filosofie patří na úroveň, která se bytostně liší od úrovně výpovědi o skutečnostech. Naproti tomu Husserlův výklad této věty jako principu transcendentální filosofie je v zásadě oprávněný.<sup>53</sup> Descartes se ovšem domníval, že úkolu ospra-

<sup>53</sup> Husserlovo pojetí ale není důsledně transcendentalistické; srv. W. Röd, *Einige Überlegungen zur Debatte über das Cogito ergo sum in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, str. 129–143; zde jsou zkoumány také pojetí *cogito* u jazykově analyticky orientovaných autorů, např. u A. J. Ayera,

vedlnění nároku na objektivitu (vědecké) zkušenosti se dokáže zhostit pouze tak, že se nezastaví u věty „Myslím, tedy jsem“, nýbrž přejde k větě „Jsem myslící substance“. Zřejmě se domníval, že i druhá věta vyjadřuje skutečnost, která je předmětem intuice, a lze ji tedy popsat bez teorie.<sup>54</sup> Descartes skutečně musel Já jakožto spirituální

*The Problem of Knowledge*, str. 45 nn., a u J. Hintikky, *Cogito ergo sum: Inference or Performance?*, str. 3–32. Srv. J. Hintikka, *Cogito ergo sum as an Inference and a Performance*, str. 487–496; J. Hintikka, *Cogito, ergo quis est?*, str. 5–21, kde se stejně jako dříve trvá na výkladu *cogito* jako jazykového aktu, tj. jako výrazu, který se potvrzuje svým vyslovením. (Teze o performativním charakteru *cogito* spojil H.-J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*, str. 84, s Fichtovou naukou o sebekladení Já v původním činném jednání [Tathandlung]). Na základě analýzy jazyka postupuje také A. Kemmerling, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. J. J. Katz, *Cogitations. A Study of the Cogito*, se z jazykově analytického hlediska domníval, že *cogito ergo sum* je pravdivé z čistě jazykových důvodů, totiž proto, že je formulováno v první osobě jednotného čísla. Nejostřejší kritika z analytického stanoviska přišla od H. Catoa, *Analytical History of Philosophy: The Case of Descartes*, str. 273–294. Ve prospěch lingvistického výkladu se často poukazuje na to, že „ego sum, ego existo“ označil Descartes za výpověď (*pronuntiatum*) a chápal ji jako platnou, kdykoli je vyslovena („quoties a me profertur“, *II. meditace*; AT VII,25). Tomu ale odporují vyjádření, kde se bere ohled na myšlení, např. *II. meditace*, VII,27: „Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito.“ [Já jsem, já existuji, to je jisté. Ale jak dlouho? Inu, pokud myslím.] Na vztah Já a živosti poukázal N. Grimaldi, *Six études sur la volonté et liberté chez Descartes*, zejm. str. 15 n.: *ego cogitans* je *ego vivus*, a to znamená: Já konstituované (nekonečnou) vůlí.

<sup>54</sup> Přejed od *cogito ergo sum* k *sum res cogitans* byl pro mnohé kame- nem úrazu, a to jak pro novokantovce, tak pro M. Heideggera, *Bytí a čas*, str. 40 nn., a pro K. Jasperse, *Descartes und die Philosophie*, str. 83. Podle M. Heideggera, *Bytí a čas*, § 6, opomenul Descartes určit smysl bytí *sum*, resp. *res cogitans* (*mens*, resp. *animus*); převedl středověkou ontologii na Já jakožto stvořené jsoucno, které závisí na Bohu jakožto nestvořeném bytí, a od samého začátku tak novověkou metafyziku zatížil závažným předsudkem, který stojí v cestě analytice pobytu (str. 24 nn.). Heidegger nepochopil, že Descartes zároveň razil cestu jinému druhu metafyziky, která se jako teorie zkušenosti ptá na podmínky, za nichž lze zkušenost, resp. poznání jsoucna pochopit jako možné. Proto je na místě chápat celou novověkou metafyziku až k Nietzschemu jako ontotheologii. Ve světle ontotheologie vykládá karteziánskou metafyziku J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, podle něhož se Descartes v jejím duchu tázal po jsoucnu obecně a po zvlášť-



substanci, kterou Bůh vybavil „přirozeným světlem“ pravdivosti, vztahovat k Bohu jako nekonečné substanci. Protože v nezávislosti na bytí viděl bytostné určení substance, mohl chápat jako substanci v plném slova smyslu pouze Boha, zatímco v konečných jsooucnech viděl jen substance v oslabeném smyslu.<sup>55</sup>

V prvním principu není podle Descarta vyjádřena pouze určitá pravda, ale je tam zdůvodněno i *kritérium pravdy* obecně. Přestože Descartovo pojetí pravdy bylo zajištěno dlouho před formulací prvního principu, až touto formulací získává své systematické místo. V tomto smyslu Descartes tvrdil: „A zpozorovav, že ve větě: myslím, tedy jsem, není nic, co by mne ubezpečovalo, že dím pravdu, ledaže poznávám velmi jasně, že k tomu, abych myslil, je nutno být: usoudil jsem, že mohu vzít za obecné pravidlo, že věci, jež chápeme naprosto jasně a rozlišeně, jsou všechny skutečné.“<sup>56</sup> To nelze chápat tak, že by Descartes definoval pravdu na základě evidence, která je typická jen pro soudy, jež obsahují rozlišené pojmy; soud je pro něho pravdivý spíš tehdy, je-li tomu skutečně tak, jak se v něm tvrdí. Evidence je pouze kritériem pravdy.

Výrazy *jasný* a *rozlišený* používal Descartes zprvu, aniž by je definoval. Až v *Principech filosofie* zavedl odpovídající definice tím, že určil ideu jako „jasnou“ tehdy, je-li její obsah v myšlení bezprostředně přítomný a zjevný, a jako „rozlišenou“ tehdy, jsou-li všechny součásti její definice jasné ideje, a je-li tedy dokonale odlišná od všech jiných pojmů (AT VIII,22). Všechny rozlišené ideje jsou zjevně také jasné, zatímco ne všechny jasné ideje musí být také rozlišené.

---

ním jsooucnu, a to ve dvojnásobném smyslu: za prvé se Já pojímá jako jsooucnu ve význačném smyslu, a jsooucnu jako takové se tedy pojímá jako myšlený předmět, za druhé platí Bůh za jsooucnu ve význačném smyslu, protože je *causa sui*, zatímco všechna konečná jsooucnu se chápou jako ta, která mají příčinu. (Recenze W. Róda v *AGPh* 75, 1993, str. 229–232.) Srv. W. Röd, *Die Cartesianische Onto-Theologie*, str. 349–380.

<sup>55</sup> Význam pojmu substance u Descarta zkoumá J.-M. Beyssade, *La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie?*, I, str. 52–72; J.-M. Beyssade, *L'analyse du morceau de cire*, str. 9–25, kde se probírá Descartovo pojetí materiální substance.

<sup>56</sup> R. Descartes, *Rozprava o metodě*, str. 27.

Pochopení, že Já existuji jako myslící, obsahuje navíc předpoklady pro určení myslícího Já jakožto výlučně vědomé substance (jako *res cogitans*), již jako takové nemůže příslušet žádný atribut, který by se dal připsat tělesným věcem.<sup>57</sup> Protože atributy materiálních věcí nemohou být obsaženy v rozlišeném pojmu myslící substance, a Já tedy musíme chápat nezávisle na pojmech materiálních věcí, musí být Já, jak o tom byl Descartes přesvědčen, reálně odlišné od těla (jako *res extensa*).

## 6. Důkazy Boží existence

Boží existenci se Descartes pokoušel dokázat jednou *a posteriori*, když vycházel z výpovědi o skutečnosti a opíral se o princip kauzality, jednou *a priori* prostřednictvím analýzy pojmu Boha. Protože tak učinil hned po formulaci prvního principu, příležitostně se tvrdilo, že je zarážející, s jakou rychlostí odstranil skepsi metodické pochybnosti, aby se ujistil o Boží existenci. Ve skutečnosti však nemohl postupovat jinak, když chtěl udělat krok od sebejistoty k poznání světa, protože nárok na objektivní platnost u soudů, týkajících se skutečnosti odlišné od subjektu, může být vznášen jen tehdy, je-li spekulativní hypotéza *genius malignus* eliminována důkazem existence pravého a pravdivého Boha.

Nejdůležitější forma důkazů Boží existence prvního typu je následující: je skutečností, že mezi našimi idejemi se nachází idea Boha, tj. nekonečně dokonalé bytosti, resp. že jsme přinejmenším schopni si takovou ideu utvořit. Protože je princip kauzality nezpochybnitelný, musíme dospět k závěru, že tato idea má příčinu, jejíž „formální realita“ není menší než její „objektivní realita“. Protože je myslící Já

---

<sup>57</sup> Teze o nerozlehlosti ducha je komplementární tezi, že podstata tělesných věcí spočívá výlučně v rozlehlosti, což se zdálo být podmínkou matematizace fyziky jakožto nauky o tělesech. Jak poznamenal N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, str. 3 nn., předpoklad ducha nezávislého na těle byl navíc důležitý také proto, že se díky němu dala objasnit jazyková kreativita, která se zdála být mechanisticky nevysvětlitelná. Na tento rys lidské přirozenosti poukázal také L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch in der Philosophie Descartes'*, str. 375–409.

omezené, jak je zřejmé z pochybování, které implikuje nevědění, a v žádosti, která předpokládá nedostatek, nepřichází Já jako příčina ideje nekonečné dokonalosti v úvahu. Spíš je tomu tak, že onu nekonečnou dokonalost, která je jako myšlenkové určení (*objective*,<sup>58</sup> 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. Tato druhá varianta kauzálního důkazu Boží existence připouští zjednodušení: na základě předpokladu, že udržování konečných bytostí je kontinuálním, novým Božím tvořením a na základě skutečnosti, že existuje přinejmenším jedna konečná bytost, totiž já sám, lze vyvodit, že existuje Bůh jakožto původce a udržovatel konečného jsoucná.<sup>59</sup>

Tato úvaha je zjevně v mnoha ohledech napadnutelná. Dalo by se namítnout, že Descartes nebyl oprávněn předpokládat objektivní platnost principu kauzality dříve, než byla překonána přemrštěná pochybnost, namířená proti universálním větám. Dále bychom mohli napadnout předpoklad, že obsahy představ lze pojímat jako věci, na něž lze aplikovat princip kauzality. Konečně by se dala kritizovat záměna ideje nekonečně dokonalé bytosti s nekonečně dokonalou ideou, navíc když se termín „nekonečný“ bez dalšího užívá ve smyslu aktuálního nekonečna.

Základní myšlenku důkazů Boží existence ve třetí meditaci ovšem Descartes formuloval nezávisle na většině zmíněných předpokladů v jejím shrnutí na konci této meditace, když prohlásil, že při soustředěném přemýšlení o Já poznáváme vlastní nedokonalost a závislost a zároveň nekonečnou dokonalost bytosti, na níž Já

<sup>58</sup> Smysl termínu „objektivní“ u Descarta je objasněn etymologicky. Podle tohoto výkladu znamená „to, co je (v myšlení) postavené proti“. K pojmu objektivní realita srv. H. Wagner, *Realitas objectiva. Descartes-Kant*, str. 325–340; dále T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suárez*.

<sup>59</sup> K aposteriorním důkazům Boží existence viz M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, str. 154–285. Vztah apriorních a aposteriorních důkazů Boží existence zkoumá J. Pacho, *Ontologie und Erkenntnistheorie. Eine Erörterung ihres Verhältnisses am Beispiel des Cartesianischen Systems*, str. 61 nn.

závisí (AT VII,51). Zde se již nemluví o tom, že ideu (obsah představy) „Boha“ lze podříditi principu kauzality, přestože kauzální charakter tohoto argumentu zůstává 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.“<sup>60</sup> Přesto se tu však rýsuje nekauzální argument. Podle Descarta má idea nekonečnosti přednost před ideou konečných věcí (AT VII,45). Proto mohou být pojmy konečných jsoucn tvořeny pouze tím, že je determinujícím způsobem omezena idea nekonečného bytí (srv. AT V,356; VII,365), stejně jako to řekne Spinoza a ještě později Hegel. Zejména o pojmu mne samotného jakožto rozumové bytosti platí, že jej lze vytvořit pouze omezením ideje nekonečné *natura intellectualis*. Poznávám-li se tedy 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. V tomto smyslu (a nikoli v onom psychologickém smyslu, který se stal základem Lockovy kritiky) lze porozumět tomu, když Descartes označuje ideu Boha za *vrozenou* a principiálně ji odlišuje od všech pojmů vytvořených na základě pozorování, či na základě myšlení. Tato idea se podle Descarta nazývá „vrozená“, pokud Já nezávisle na ní nemůže být ani pochopeno, ani nemůže nezávisle na ní existovat, neboť se v podstatě neliší od Já. Descartes srovnává tuto ideu s podpisem, jímž umělec označuje své dílo za své a který se také neliší od díla (AT VII,51).

V páté meditaci připojil Descartes k tomuto aposteriornímu důkazu Boží existence *apriorní důkaz*, který vyvozuje existenci Boha z jeho pojmu tak, že „Bůh“ je definován jako „nekonečně dokonalá bytost“ (tj. jako „bytost se všemi dokonalostmi“) a „existence“ je pojímána jako jedna z těchto dokonalostí. „Dokonalost“ (*perfectio*) tu neznámá žádnou morální kvalitu, ale totéž co *realitas* ve spojení s *ens realissimum*, totiž „neredukovatelné pozitivní určení“. Pojem Boha tedy Descartes definuje pomocí souhrnu takovýchto určení, takže „existenci“ pojatou jako jedno z těchto určení lze o Bohu vypo-

<sup>60</sup> R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, str. 75.

vídat v analytickém soudu.<sup>61</sup> S tím se pojí dva problémy: za prvé není jisté, že základní definice Boha je bezrozporná, a za druhé je otázkou, zda smí být existence určována jako dokonalost v předpokládaném smyslu. A konečně, Descartův důkaz je založen 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“. Spojení absolutní dokonalosti a existence patří nyní podle Descarta k Boží „přirozenosti“ stejně bytostně, jako patří k „přirozenosti“ trojúhelníku, že součet jeho úhlů dává 180°.<sup>62</sup>

Stejně jako u aposteriorního důkazu Boží existence, také u apriorního důkazu v páté meditaci se zdá být možná interpretace, při níž se tato problematická místa obcházejí. Jak jsme ukázali výše, metodická pochybnost se týká v podstatě předpokladu, že ideje reprezentují

<sup>61</sup> Descartův apriorní důkaz Boží existence byl často analyzován. Zvlášť důležité jsou práce: M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, str. 334 nn.; H. Gouhier, *La preuve ontologique de Descartes*, str. 295–303, který kritizoval Gueroultovu tezi, že aposteriorní důkaz Boží existence je závislý na důkazu apriorním; odpověď M. Gueroult v knize *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*. Apriorní důkaz rekonstruoval G. Nakhnikian, *An Introduction to Philosophy*, str. 217 nn. Možnost důkazu nemožnosti *genius malignus* symetrického s ontologickým důkazem Boží existence zkoumal R. Haller, *Das Cartesische Dilemma*, str. 369–385. Sr. též pasáže o Descartovi u W. Weischedela, v jeho knize *Der Gott der Philosophen*, I–II; H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritik*; W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*; Descartův důkaz hájil K. Cramer, *Descartes antwortet Caterus. Gedanken zu Descartes' Neube-gründung des ontologischen Gottesbeweises*, str. 123–169; sr. K. Cramer, *Descartes interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les Première Réponses*, str. 271–291. Cramer přijímá Descartův předpoklad pravých a neměnných přirozeností a také předpoklad, že k takovéto „přirozenosti“ může patřit určení existence.

<sup>62</sup> Podle A. Kennyho, *Descartes. A Study of his Philosophy*, str. 164 n., je tento argument správný, přijmeme-li jeho „meinongovské“ předpoklady (sr. kap. VIII ke zkoumání argumentu v *Námítkách a odpovědích*). Při odvolávání na *Odpovědi na I. námítky*; VII,109, se přiležitostně předpokládalo, že se Descartes pokusil o další důkaz Boží existence, při němž se vychází z nekonečné Boží moci. Na zmíněném místě ale nemá být dokázáno, že Bůh existuje, nýbrž že pokud existuje, pak existuje *nutně*. Argument se tedy vztahuje ke způsobu bytí Boha, nikoli k jeho existenci.

něco od nich odlišného. Podle stanoviska, jež Descartes zjevně zastává, lze smysluplně pochybovat o každé libovolné ideji nějaké věci nebo skutečnosti v tom smyslu, že reprezentuje něco nezávislého na myšlení. Pokud však argument pochybnosti závisí na předpokladu, že jsou ideje, jako ideje toho, co vnímáme, či jako jasné a rozlišené pojmy matematiky, fyziky a metafyziky, zakoušeny s nárokem, že něco reprezentují, ale možnost vztahu reprezentace jako takovou lze přijmout jen tehdy, existuje-li něco nezávislého na myšlení, pak *dubito* implikuje nejen *sum*, nýbrž také (*aliquid*) *est*. Bytí v tomto smyslu – *l'être ou ce qui est* (AT V,356) – zastupuje v apriorním důkazu Boží existence *ens perfectissimum*. Descartes byl přesvědčen o tom, že vždy, když myslíme bytí bez ohledu na rozdíl konečného a nekonečného, uchopujeme *nekonečné* bytí. Jeho apriorní důkaz Boží existence by podle tohoto výkladu explikoval nezrušitelnost horizontu bytí jako podmínky nároku na reprezentaci, který je podle něho bytostně spjatý s jistými idejemi, a proto také s metodickou pochybností ve formě úvahy. Descartes ovšem záhy nahradil ideu bytí ideou jsoucna, i když jsoucna nekonečně dokonalého, tedy Boha. Protože jeho důkazy existence nanejvýš dokonalého jsoucna, jak jsme naznačili, závisí na nedokázaných předpokladech, nemohly přesvědčovat věčně.

## 7. Metafyzická záruka pravdy a základy fyziky

Oba typy důkazů Boží existence mají – řečeno kantovskou terminologií, ale vyjádřeno v Descartově duchu – co činit s podmínkami možnosti zkušenosti, resp. poznání. Nepatří tedy primárně k racionální theologii, ale k metafyzice zkušenosti, případně k metafyzice poznání, mají-li komplementárně ke zdůraznění nezrušitelnosti vztahu veškerých obsahů zkušenosti, resp. poznání, k myslícímu subjektu v prvním principu, ožřejmit nezrušitelnost vztahu těchto obsahů k bytí, tj. k něčemu, co je nezávislé na myšlení, a to především vzhledem k ideji Boha, která by nemohla být koncipována, kdyby neexistovalo odpovídající *ideatum*, tedy Bůh. Descartes ale chtěl, kromě bezprostředního výsledku důkazů Boží existence, dokázat, že jejich korespondence s nějakým *ideatum* smí být, resp. musí být přijata také vzhledem k určitým jiným idejím. Domníval se, že prostředek, jímž tohoto cíle může dosáhnout, je pojem *Boží pravdivosti* (AT VII,62):

vhledy, které se zakládají na zcela jasných a rozlišených idejích, nemohou být díky Boží pravdivosti nikdy „nepravdivé“, tj. bez ohledu na jejich subjektivní evidenci nemohou být bez objektivní platnosti. Protože to, co je nahlédnuto zcela rozlišeně, nelze vůbec korigovat, rovnal by se předpoklad, že u jasných a rozlišených idejí jsou možné omyly, popření způsobilosti našeho intelektu dospět k pravdě: kdybychom tedy nedokázali korigovat náš soud, mohli bychom považovat za pravdivé něco nepravdivého. Protože podle Descarta musí být lidskému duchu principiálně přiznána schopnost rozlišovat pravdy a nepravdy, lze v oblasti jasných a rozlišených náhledů vyloučit možnost nekorigovatelných omylů. Nebo, užijeme-li Descartovu theologickou metaforu, absolutně dokonalý Bůh, jehož existence je zajištěna důkazy Boží existence, mě nemohl stvořit tak, abych se stával obětí nekorigovatelných omylů. Jeho pravdivost zakořeněná v dokonalosti zaručuje pravdivost všech těch mých soudů, které provádím na základě jasných a rozlišených pojmů. V tomto smyslu Descartes výslovně tvrdil, že se nemůžeme mýlit o tom, že „naše nejvíce jasné a přesné soudy, které by nemohly být – kdyby byly nepravdivé – opraveny prostřednictvím žádných jasnějších, ani pomocí nějaké jiné přirozené schopnosti“ (AT VII,143 n.).

Připomeneme-li si, v jakých oborech podle něho existují jasné a rozlišené ideje, tj. správně definované pojmy, tak pochopíme, oč se snažil v nauce o pravdě zaručené Bohem: protože kromě základních pojmů metafyziky mají mít vlastnost jasnosti a rozlišenosti v první řadě ideje matematiky, slouží tato nauka k tomu, aby ospravedlnila nárok na objektivní platnosti nejen v matematice, nýbrž také ve všech vědách, jejichž zásadám lze principiálně dát matematickou formu. Jinými slovy, Descartes chtěl dokázat, že principy exaktních věd vyjadřují podstatu materiální skutečnosti a v tomto smyslu jsou pravdivé. Protože kartesiánská fyzika je v podstatě kinematikou, a má tedy co činit se vztahy rozlehlosti a jejich změnami, jež lze popisovat prostředky analytické geometrie, a tedy jasně a rozlišeně, ukazují se jako identické struktura eukleidovského prostoru, která je základem geometrie, a struktura matérie, která je předmětem fyziky: *rozlehlost je podstatou materiálních těles*. Proto musí být v kartesiánském smyslu všechny výpovědi o kvantitativních vztazích mezi tělesy, které odrážejí vztahy rozlehlosti, objektivně platné.<sup>63</sup>

Protože zásady fyziky mohou být objektivně platné pouze za předpokladu, že vůbec existuje něco materiálního, musel Descartův poslední krok při metafyzickém zakládání vědeckého poznání spočívat v prokázání, že existuje *materiální skutečnost nezávislá na myšlení*. Tento důkaz se opírá o empirickou premisu, že máme počítky, tj. barevné, zvukové, tlakové a teplotní vjemy a že jsme ve vztahu k nim receptivní, tedy že je sami nevytváříme. Domněnce, že subjekt produkuje počítkové dojmy, odporuje v rámci Descartových předpokladů to, že subjekt jakožto *res cogitans*, tj. jakožto substance, jejíž podstata spočívá výlučně v myšlení, resp. vědomí, musí vědět o všech svých stavech a aktivitách. Descartes se domníval, opíraje se o záruku pravdy danou Bohem, že může vyloučit také předpoklad, že by počítky rozlehlých věcí byly zapříčiňovány něčím nerozlehlým. Příčinou počítků tedy vždy musí být materiální věc, kterou zpravidla není tělo toho, kdo pociťuje, neboť instinktivní tíhnutí vztahovat počítky k něčemu, co se liší od vlastního těla, nás nemůže vždy klamat. I kdyby se v jednotlivém případě nedalo rozhodnout, zda je počitek exogenní nebo endogenní, přesto obecně smíme předpokládat jeho exogenní charakter. Opakované odvolávání k principu Boží pravdivosti působí v této souvislosti nanejvýš podivně, neboť tento princip zde už není požadován jen pro jasné a rozlišené náhledy, ale také pro instinktivní chování. Extenzivní používání tohoto principu je o to nápadnější, že jasně kontrastuje s metodickým postojem typickým pro začátek *Meditací*.

Analýza počítků nevede k tomu, že se materiální věci kvalitativně shodují s počítkovými dojmy, protože shodu lze tvrdit pouze u jasných a rozlišených idejí, zatímco představy barev, tlaků, tónů atd. jsou zmatené. Ve vztahu k barvám lze tedy konstatovat pouze to, že „někdy se však domníváme, že vnímáme na objektech barvy, byť doopravdy nevíme, co tehdy nazýváme jménem ‚barva‘“ (AT VIII,34–35). Povaha tělesa, resp. matérie nespočívá v barvě, tvrdosti,

<sup>63</sup> Toto pojetí znamenalo zároveň odmítnutí scholastického předpokladu substanciálních forem, popřípadě metafyziky látky a formy aristotelské provenience. Tímto aspektem se zabýval D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, zejm. kap. IV („Descartes against his Teachers: The Refutation of Hylomorphism“), str. 94 nn.

váze nebo v něčem podobném, nýbrž výlučně v rozlehlosti do šířky, délky a hloubky (AT VIII,42). Proto mohou být principy fyziky pouze výpověďmi o vztazích rozlehlosti a jejích změnách. Tohoto druhu jsou zásadní tvrzení o nemožnosti vakua a atomů, o povaze pohybu jako přemístění materiální částice ze sousedství určitých materiálních částic do sousedství jiných, o zachování (vysvětlovaného neměnností Boží) stavu (klidu nebo pohybu) tělesa, na něhož nepůsobí žádné vnější příčiny (AT VIII,62), o přímočarosti neovlivňovaného pohybu těles (AT VIII,63–64), o zachování rychlosti pohybujících se těles při jejich nárazu do jiných, při němž se podle Descarta mění pouze směr pohybu, a o zachování stejného množství pohybu (AT VIII,61–62), tj. celkového množství účinků síly ve vesmíru. Věta o zachování kvanta pohybu byla neustále zpochybňována, tak např. Malebranche a Leibnizem, který v ní spatřoval nejpozoruhodnější omyl Descartesovy přírodní filosofie.

Struktura Descartovy fyziky nás nezajímá do detailů. Je ovšem třeba upozornit na to, že uvedené zákony platí podle Descarta *a priori* a nelze je získat empirickým zobecňováním. Základy fyziky jsou tedy formálně nezávislé na zkušenosti, tj. nejsou to hypotézy. Toto pojetí souvisí se zmíněnou filosofovou závislostí na racionalistickém ideálu vědění; dnes je třeba obojí pokládat za překonané.

## 8. Kosmologie a fyziologie

Vesmír jakožto souhrn všech věcí je nekonečný, ale ne v onom pozitivním smyslu nemožnosti omezení nebo hranic, v němž tohoto výrazu užíváme ve vztahu k Bohu, ale ve smyslu nemožnosti nalézt hranice; v Descartově terminologii není nekonečný, nýbrž *neomezený* (AT VIII,14–15). Stejně jako nedokážeme nalézt hranice vesmíru, neumíme ani vytyčit hranice dělitelnosti matérie, to znamená, že neexistují atomy. Descartes se sice domníval, že všechny věci sestávají z materiálních částic, ale trval na tom, že žádná z těchto částic není principiálně nedělitelná. Skutečnost, že v rámci homogenní matérie existují různé jednotlivé věci, lze stejně jako skutečnost pohybu vysvětlit odkazem na Boha. Stvořením pohybu začíná *kosmogonie*, která od okamžiku prvního podnětu až k pohybu probíhá podle zákonů pohybu stanovených Bohem, přičemž se původně homogenní matérie

diferencuje na části různé velikosti, tvaru, a tedy různé pohyblivosti.<sup>64</sup> Protože v různých oblastech vesmíru vzniká vířivý pohyb, dochází ve středu víru matérie k soustředění větších částic, zatímco menší částice jsou zatlačovány na jeho okraj. K téže diferenciaci dochází i v dílčích vírech, které se vytvářejí uvnitř celkového víru. Tímto způsobem měl vzniknout náš sluneční systém, přičemž Slunce je středem hlavního víru a planety jsou středy dílčích vírů. Podle této teorie je naše planeta obklopena atmosférou a atmosféra aithérem. Descartes se domníval, že tíhu všech těles na zemském povrchu dokáže vysvětlit předpokladem, že aithér vykonává tlak na atmosféru a tato na všechny věci na Zemi. (V kartesiánské filosofii přírody přichází v úvahu pouze mechanistické vysvětlení, protože na základě předpokládané definice matérie lze účinky představovat jen v podobě tlaku a nárazu.)

Zatímco ze stanoviska fyziky se jeví předpoklad Božího zasahování do zakonitého průběhu přírodního dění po okamžiku stvoření nejen jako zbytečný, ale dokonce jako rušivý, je z metafyzického stanoviska třeba předpokládat, že příroda je v každém okamžiku závislá na Bohu. Protože Descartes uvažoval o čase jako o diskrétní následnosti okamžiků,<sup>65</sup> anebo stavů světa a domníval se, že žádný z těchto stavů

<sup>64</sup> Protože Descartes považoval vakuum za nemožné, byl, stejně jako už antičtí „plenisti“ (např. Empedoklés), nucen připustit pohyby pouze v podobě uzavřených kruhových pohybů. Kosmologii rozvíjí v *Principech filosofie*, III–IV. Vzhledem k důsledně mechanistickému charakteru jeho filosofie přírody lze pochybovat o tom, zda je slučitelná s jistými theologickými dogmaty, zejména s dogmatem o transsubstanciaci, což ale Descartes odmítal připustit. Srv. J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Desgabets*.

<sup>65</sup> V tomto smyslu vykládá Descartovo pojetí času J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Podle něho ovšem není pojetí zachování světa jakožto neutuchajícího nového tvoření zcela přiměřené, protože o novém tvoření lze mluvit pouze tam, kde předcházelo zničení. Proto přichází v úvahu jen pokračování tvoření (str. 18). Rozlišit zachování a tvoření lze jen ze stanoviska člověka, nikoli ze stanoviska Boha (str. 19); podobně M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, str. 272. Proti tezi o diskontinuitě vystoupil J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, str. 16 nn. Domníval se, že čas byl předpokládán jako diskontinuitní proto, aby se dalo mluvit o absolutní současnosti (jako koincidence časových bodů). Podobně jako Henri Bergson (1859–1941) i Beyssade rozlišuje

světa nemůže být způsoben předcházejícím,<sup>66</sup> pokládal za nevyhnutelný důsledek tohoto faktu, že svět a každou věc v něm Bůh v každém okamžiku znovu tvoří (srv. AT VII,49). Proto se má zachováni jak ve vztahu ke světu, tak ve vztahu ke jsoucnu ve světě chápat jako stále nové tvoření.

Descartovo pojetí času připravuje již *okasionalistické řešení* problému kauzality. Tvoří-li totiž okamžiky, a díky tomu stavy světa v následnosti okamžiků, diskontinuitní řadu, pak nemůže jeden stav světa způsobit, resp. vyvolat následující. Souvislost sukcesivních stavů může být založena pouze v Bohu, který jednou provždy stanovil pravidelnost následnosti skutečností v sukcesivních momentech, přičemž nové tvoření světa v každém novém momentu nastává v souladu s Bohem stanovenými principy pravidelnosti. Fyzika má za úkol vyjadřovat principy pravidelnosti následnosti skutečností ve formě výpovědí o zákonitostech.

Protože Descartes pojímal *fyzilogii* jako aplikovanou fyziku, muselo mu jít o to, aby v rámci kinematiky vysvětlil také fyziologické skutečnosti, jako např. krevní oběh a činnost srdce.<sup>67</sup> Tímto způsobem se pokoušel objasnit i samotnou funkci nervů: k vedení vzruchu z periférie organismu k velkému mozku a také k přenosu centrálních impulsů z mozku do svalů dochází podle něho mechanicky, totiž na jedné straně napínáním nervových vláken, na druhé straně tlakem takzvaných *spiritus animales* na nervové dráhy, které si představoval jako tenké hadičky. *Spiritus animales* nejsou samozřejmě duchové

mezi časem a trváním: zdá se, že čas považuje stejně jako Bergson za konstrukci subjektu. Pojetí času jako následnosti časových bodů, které samy již nemají časovou dimenzi, je nepochybně spjato s obtížemi; ale o tom, že je Descartes zastával, lze jen stěží pochybovat, tvrdil přece, že každý čas lze rozdělit na nespočetné části, které jednotlivě nijak nezávisí na ostatních (III. meditace; AT VII,48 n.).

<sup>66</sup> *Odpovědi na I. námítky*; AT VII,109: „časové úseky mohou být vzájemně odděleny, a tudíž z toho, že již jsem, neplyne, že budu i za chvíli...“

<sup>67</sup> Skutečnost krevního oběhu znal Descartes prostřednictvím W. Harveye, *De motu cordis*; zato mechanistické vysvětlení činnosti srdce pochází od něho (AT VI,46 nn.; XI,123; XI,239 nn.). Předpoklad, že teplota srdce je vyšší než teplota těla pochází z aristotelsko-scholastické tradice (viz É. Gilson, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, str. 400).

v metafyzickém smyslu, ale jsou materiální povahy, i když pro nás nevnímátné. Sestávají z nejjemnějších a nejlehčích částíček krve, které procházejí žilními stěnami do dutých prostorů a záhybů mozku (AT XI,129). Funkci nervů v rámci „stroje“ organismu lze přirovnat k funkci trubek vodních her (AT XI,130; 131), přičemž rozumová duše hraje takřikající roli mistra studnaře, který reguluje přítok vody. Duch řídí lidský organismus prostřednictvím mozkové žlázy s vnitřní sekrecí (podvěsku mozkového), s níž je na jedné straně ve velmi úzkém spojení duše, a kolem níž se na druhé straně soustřeďují *spiritus animales*. Tím, že duše dodává této žláze podněty, může ovlivňovat směr *spiritus animales* a jejich prostřednictvím svalovou činnost. I když Descartovi muselo při tomto vysvětlení přijít velmi vhod to, že připouštěl změny směru pohybujících se těles, na něž nepůsobila žádná síla, nedokázal na základě svého dualistického pojetí vztahu matérie a ducha principiálně vysvětlit, jak může nemateriální duše působit na jednu část těla, totiž na tuto žlázu. Předpoklad reálné rozdílnosti těla a ducha je pro Descartovu filosofii natolik podstatný, že se jej bez ohledu na obtíže, na něž narazil při určování vztahu mezi fyzickým a psychickým, nemohl vzdát. Předpoklad, že roli zprostředkovatele mezi oběma oblastmi hraje tato žláza, musel chápat jako zoufalou *ad hoc* hypotézu.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Descartes příležitostně naznačoval možnost relativizace protikladu duše a těla: v jednom dopise princezně Alžbětě z 23. května 1643; AT III,665, jmenoval vedle „rozlehlosti“ a „myšlení“ také třetí původní pojem, totiž „jednotu duše a těla“; k tomu: W. Röd, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, str. 139. K psychofyzickému problému u Descarta a v 17. stol. srv. R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*; A. Beckermann, *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*; G. Baker, K. J. Morris, *Descartes' Dualism*. Descartův návrh na řešení psychofyzického problému se těší určitému zájmu dokonce i dnes, ale ne vždy je náležitě oceňován. A tak popis Descartova pojetí karikuje G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, kap. I („Descartes' Mythos“). Kritiku jeho popisu předložil: W. Röd, *Descartes' Mythos oder Ryles Mythos?*, str. 310–333, kde poukázal také na Descartovu snahu o relativizaci rozdílu mezi psychickým a fyzickým. Poté co se K. R. Popper vyslovil ve prospěch předpokladu vzájemného psychofyzického působení, bylo na místě opatrněji posoudit kartesiánské pojetí. (Srv. K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*.) S Descartovým psychofyzickým dualismem se vyrovnávají L. Alanen, *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind*,

## 9. Psychologie

Psychologie, která tvoří jednu část Descartovy filosofie, je na jedné straně deskriptivní, na druhé straně vysvětlující, a je těžké rozhodnout, která z obou je historicky významnější.

Prvky *deskriptivní psychologie* se objevují v dílech ve vlastním smyslu filosofických, tedy v *Rozpravě o metodě*, v *Meditacích* a v I. části *Principů filosofie*. Descartes vycházel z toho, že fenomény vědomí (*cogitationes*) mohou být rozděleny do určitých tříd, totiž na ideje, soudy a emoce. Představování a souzení nelze zařadit do jedné třídy, protože soudy jakožto tvrzení se podstatně liší od představ (*ideji*), které jako takové neobsahují žádná existenční tvrzení.<sup>69</sup> Třetí třída psychických fenoménů obsahuje emocionální a volní jevy vědomí (*affectus sive voluntates*). Protože Descartes objevil důležité shody mezi soudy a volními akty – obojí předpokládají existenci představ, obojí jsou určitým druhem zaujetí stanoviska a obojí jsou charakterizovány polaritou přitakávání a popírání, souhlasu a odmítání –, považoval za nutné vzdát se rozčlenění psychických fenoménů do tří skupin, jak je zavedl v *Meditacích*, ve prospěch rozčlenění do dvou skupin a přijmout jen představy (*perceptiones*) a volní akty (*volitiones*), přičemž souzení je velmi problematickým způsobem pojato jako určitý druh chtění (AT VIII,17).<sup>70</sup> Opírá se o toto pojetí soudu

Part I („Descartes on the Essence of Mind and the Real Distinction between Mind and Body“), která se zabývá metafyzickými předpoklady Descartova pojetí; M. Grene, *Descartes*, kap. II, která v dualismu vidí zdroj obtíží, jimiž je zatížena Descartova nauka o afekcích; G. P. Baker, K. J. Morris, *Descartes' Dualism*. Více důležitých prací k tomuto tématu obsahuje rovněž sborník vydaný L. Vieillard-Baronem, *Le probleme de l'âme et du dualism*.

<sup>69</sup> Toto pojetí převzal F. von Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*.

<sup>70</sup> Ztotožnění souzení a chtění kritizoval A. Kastil, *Studien zur neueren Erkenntnistheorie*, I: *Descartes*, str. 12 nn. Informativní je také starší práce B. Christiansena, *Das Urteil bei Descartes*. Výklad aktu souzení jako určitého druhu chtění umožňuje Descartovi pokládat rozum jako schopnost souzení za stejně svobodný jako vůli a např. zdržení se soudu v metodické pochybnosti

mohl Descartes prohlásit, že u zmatených a zejména temných představ se musíme zdržet afirmativních soudů, stejně jako úmyslů vedoucích nemravnými pohnutkami. Držíme-li se tohoto požadavku a soudíme-li jen na základě jasných a rozlišených náhledů, pak se zcela jistě vyhneme nebezpečí omylu.

Ideje, které jsou „jakýmiś odrazy věcí“, lze rozdělit především ze dvou hledisek. Za prvé „z hlediska jejich původu“ (a) na ideje, které se zakládají na předmětném vnímání (*ideae adventitiae*), (b) na ideje, které jsou vytvářeny obrazotvorností (*ideae factitiae*) a (c) na takzvané vrozené ideje (*ideae innatae*), k nimž patří v prvé řadě idea Boha, jak jsme ukázali výše. Za druhé lze ideje rozdělit na ideje (i) temné, (ii) jasné, ale zmatené, a (iii) rozlišené ideje.

Spolu s členěním idejí musí být součástí deskriptivní psychologie také členění afektů, které Descartes provádí ve spisu *Les passions de l'âme*. Podle něj existuje šest druhů afektů: údiv, láska a nenávisť; touha, radost a smutek. Údiv je emocionálním stavem, v němž se nacházíme, jsme-li konfrontováni s dosud neznámou věcí, o níž zatím nevíme, zda je užitečná nebo škodlivá. Je-li pro nás užitečná, pak reagujeme s *láskou*, v opačném případě s *nenávistí*. Je-li něco předmětem *touhy*, pak když se toho zmocníme, máme *radost*, v opačném případě reagujeme *smutkem*.

Descartovi ovšem ani v případě idejí, ani v případě afektů nestačil pouhý popis; popis byl pro něho spíš prvním krokem ke *genetickému vysvětlení* těchto fenoménů. U smyslových idejí se proto domníval, že se zakládají na smyslových dojmech, které jsou prezentovány společným (tělesným) smyslem a zpřítomňovány rozumem (právě tak tělesnou) obrazotvorností (*imaginatio*). Rozum ale může společně s obrazotvorností aktivně modifikovat obsahy představ, resp. může je kombinovat, a vytvářet tak nové ideje (AT X,412–416). Pasivně přijaté ideje jsou *ideae adventitiae* ve smyslu výše uvedeného členění, ideje vytvořené obrazotvorností a rozumem jsou *ideae factitiae*. *Ideae innatae* jakožto obsahy čis-

pojmut jako výraz svobody. S Descartovou koncepcí svobody se vyrovnávali: J. Laporte, *La liberté selon Descartes*; L. Oeing-Hanhoff, *Descartes' Lehre von der Freiheit*, str. 1–16; J.-P. Sartre, *Descartes* (kap. nazvaná „La liberté cartésienne“).

tého intelektu samozřejmě nelze v rámci naznačeného modelu geneticky vysvětlit.

Podobně Descartes usiloval o *genetické vysvětlení afektů*, které je u emocionálních fenoménů vědomí tak nasnadě proto, že je co do jejich povahy nelze vztahovat k čistému intelektu, nýbrž patří do psychofyzické oblasti. Afekty („passions“) jsou podle Descarta „percepce“, resp. „počítky, tedy emocionálními akty duše, které sice v první řadě vztahujeme k duši, ale které jsou vyvolávány, udržovány a posilovány pohybem životních duchů“ (AT XI,349). Vznik afektů se Descartes pokusil vysvětlit pomocí předpokladu, že existují různé druhy pohybů *spiritus animales*, na nichž závisí různé druhy afektů. Tak se domníval, že afekt údivu nad nějakým předmětem se dostává je tehdy, setkají-li se podněty vycházející z předmětu s těmi částmi mozku, které nejsou takovým podnětům normálně vystaveny, a jsou tedy vůči nim zvlášť citlivé, protože dosud nejsou otupeny častými dojmy. Takový pokus o vysvětlení působí díky svému mechanistickému charakteru primitivně a neuspokojivě zůstávají také pokusy o mechanistické vysvětlení fyziologických vztahů. Descartův program psychofyziky si nicméně zaslouží pozornost, neboť může být pokládán za první krok k moderní psychologii afektů.<sup>71</sup>

Kartesiánská psychologie je v podstatě hodnotově neutrální věda: Descartovi nešlo o to, posuzovat z morálních hledisek psychické fenomény obecně a zvláště afekty. Mluví-li o *správnosti* afektů, nechce se pouštět do morálního hodnocení, ale vystihnout jejich biologickou, resp. antropologickou funkci (srv. AT XI,430; IV,538). Souvislost mezi psychologií a etikou tu nespočívá pouze v tom, že kartesiánská definitivní morálka má být v podstatě aplikovanou psychologií, přesněji technikou kontroly pudů podřízenou racionalizaci jednání. Protože ctnost (AT XI,441) má spočívat v rozumem určeném chování, které je nezávislé na pudech a touhách, jde v etice o kontrolu žádostí určených pudy, jejichž prostřednictvím afekty obecně ovlivňují

<sup>71</sup> Descartovu nauku o afektech analyzoval P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*; H. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, str. 253, mu vytknul jednostranně fyziologicky orientovaný druh výkladu. K této rozdílnosti názorů srv. G. Rodis-Lewis, *Maîtrise des Passions et Sagesse chez Descartes*, str. 208 nn. (včetně diskuse). Dále M. Meyer, *Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, kap. V.

jednání (AT XI,436). Tuto kontrolu lze provádět pomocí zvláštního druhu afektů, *générosité*, která je takřkajíc racionálním afektem. *Générosité* znamená pevné odhodlání svobodného ducha následovat to, co poznal jako správné (AT XI,446). Svým vztahem k nahlédnutí správného se liší od odhodlanosti provizorní morálky, která byla charakterizována jako trvání na rozhodnutích uskutečněných za nejasných podmínek. Ovšem konkrétní kontrolu afektů, což Descartes jasně viděl, není snadné provést. Protože mezi určitými představami a afekty existují zvykově podmíněné asociace, lze určité afekty vyvolávat, resp. jiné potlačovat pomocí určitých idejí. Cvičením se navíc příležitostně daří rušit existující asociativní spojení představ a afektů, resp. nahrazovat je jinými, která mají podporovat „rozumnější“ chování, tj. chování účelně orientované na dané cíle, o nichž se předpokládá, že jsou „rozumné“.

Stejně jako nepojímal racionalitu důsledně ve smyslu „účelové racionality“, nýbrž v duchu racionalismu věřil v kompetenci rozumu při stanovování posledních cílů, tak Descartes nedokázal ani v psychologii dokonale splnit požadavek nezávislosti na hodnotách. Přesto se však odchýlil od teze o hodnotové neutralitě afektů, a nakonec přece jen uskutečnil hodnotové rozlišení afektů na základě jejich konformity či nekonformity s lidskou přirozeností (AT XI,399). I když nedokázal plně realizovat ideál hodnotově neutrální psychologie, to, že jej koncipoval, je výkon dost velký na to, aby mu zajistil místo v dějinách vědecké psychologie.

Souhrnně lze říci, že Descartův význam nelze hledat ani tak v oblasti matematiky a fyziky, jako spíše v oblasti teorie (vědeckého) poznání a v programu vědecky fundované praxe. Když přisoudil metafyzice (první filosofii) úkol ospravedlnit realistický nárok spojený se soudy o skutečnosti, zejména s vědeckými soudy, musel jednotlivým vědám připadnout úkol pochopit něco ze skutečnosti, zatímco filosofii připadla funkce zkoumat, a pokud možno ospravedlňovat epistemologické nároky. Svými nároky na platnost měla metafyzicky ospravedlněná věda tvořit základ praxe. Ideál racionální praxe, který Descartes stanovil s ohledem na morálku, nezůstal v 17. stol. omezený jen na tuto oblast; záhy byl přenesen také na sociální praxi, kde můžeme zmínit především Descartova současníka Thomase Hobbesa.



## 10. Směry descartovského bádání

Kartesianismus patří k nejintenzivněji probádaným a prodiskutovaným filosofickým směrům novověku a pravděpodobně žádné jiné filosofii 17. stol. se nevěnovalo tolik pozornosti. Zároveň se názory na správnou interpretaci Descartovy filosofie a na její význam rozcházejí, tak jako u žádného jiného filosofa té doby. O nějakém sblížení stanovisek nemůže být ani řeči, ba dokonce se zdá, že zastánci různých pojetí odlišné názory často vůbec neberou na vědomí.

Významné místo, především ve Francii, zaujímá textově imanentní interpretace. Hermeneuticky orientovaným interpretům jde o adekvátní porozumění Descartovu myšlení, nikoli o otázku, zda a případně nakolik byly nebo ještě jsou Descartovy názory oprávněné. Hermeneutické zaměření se výrazně liší od postoje zástupců (jazykově) analytické filosofie, kterým jde u Descarta především o rekonstrukci a kritiku jeho jednotlivých nauk, např. o nauku o *cogito ergo sum*, o důkazy Boží existence či o tezi o reálném rozdílu těla a ducha. Otázka funkce těchto názorů v rámci kartesiánského systému a v rámci vývoje novověkého myšlení přitom ustupuje do pozadí. Protože zástupci těchto směrů zaujímají vůči metafyzickým názorům, které Descartes zastával, principiální nedůvěru, často se zdá, jakoby pro ně kartesianismus byl jen předmětem analytických cvičení, který lze nahradit jakýmkoli jiným předmětem. Pokud si první ze zmíněných směrů odmítá položit otázku po oprávněnosti Descartových názorů, pak druhý neprojevuje žádný zájem o souvislosti z hlediska dějin filosofie.

V poslední době se zájem často soustřeďoval na Descartův význam pro dějiny vědy. Tento pohled na něho je sice jednostranný, ale nikoli scestný. Zastánci tohoto přístupu by mohli poukázat na skutečnost, že Descartes se věnoval matematice a fyzice před metafyzikou. Navíc se lze odvolat na jeho pozdější prohlášení, že se více věnuje vědecké práci než otázkám založení metafyziky, kterou stačí zkoumat jen jednou za život. Také by se dalo vzít v úvahu, že současníci v něm často viděli hlavně přírodovědce. Přihlídnutí k matematice, přírodovědě a filosofii přírody nepochybně vede k obohacení descartovského bádání, ale nesmí to zakrýt fakt, že Descartův význam pro novověké

myšlení nespočívá v těchto oborech, nýbrž v metafyzice, a to i kdyby to mělo být ve sporu s Descartovým sebehodnocením.

Na jeho filosofii přírody se zaměřují také badatelé, kteří v něm, vedle Bacona, Hobbese a jiných, vidí – ne sice nejdůležitějšího – ale i přesto průkopníka mechanistického myšlení, zaměřeného na využívání přírody. Kritické novověké přírodněvědné technické obrazu světa často činí Descarta odpovědným za postoj, který má sklon podrobit všechny věci disponující moci utilitárně plánujícího člověka.<sup>72</sup> Martin Heidegger zastával v obecnější podobě tezi, že existuje souvislost mezi subjektivistickou metafyzikou novověku, kterou Descartes založil, a snahou člověka ovládnout svět. Tato snaha je založena na pojetí objektu jako obsahu myšlení (*cogitatum*), tedy na určité ontologické pozici. Výklad descartovské metafyziky jako ontologie je však sporný: spatřujeme-li s Heideggerem v Descartovi především ontologa, který chtěl odpovědět na otázku po jsovcu jako takovém, pak můžeme přehlédnout ten aspekt kartesiánské *philosophia prima*, který odkazuje do budoucnosti.

S Heideggerovou tezí, že epochy dějin myšlení se liší základními ontologickými předpoklady, je spojena tendence vidět duchovní vývoj jako důsledek nesrovnatelných podob diskursu. Zároveň je radikalizován Heideggerovi blízký názor, že vývoj není žádným kontinuem, ale že je poznamenán zásadními zlomy, diskontinuitami. Diskontuitní pojetí s sebou nese předpoklad, že hiát neexistuje jen mezi renesančním myšlením a myšlením 17. stol., ale že i myšlení Descartovy epochy je odděleno nepřeklenutelnou propastí od myšlení pozdějších epoch. Tezi o diskontinuitě ale odporují dějinné skutečnosti: při detailnějším pohledu se vždy znovu ukazuje, že pro diskontinuity na povrchu jsou určující fundamentální kontinuity. V dějinách metafyziky neexistuje žádná taková změna paradigmat, jaká byla přijata v dějinách přírodních věd.

<sup>72</sup> Jako příklad tohoto způsobu chápání uveďme F. Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (1. vyd. pod názvem: *The Turning Point*), který píše: „Kartesiánská představa vesmíru jako mechanického systému ‚vědecky‘ ospravedlnila manipulaci a využívání přírody, které se stalo tak typickým pro západní kulturu“ (str. 60). „Mechanistické myšlení také negativně ovlivnilo vztah k organické přírodě a postoj lékařů k nemocným“ (str. 61).

Zmíněné směry neoprávněně zatlačily do pozadí způsob, jímž se s Descartem vyrovnal Husserl. Ten chtěl na jedné straně dostat Descartovým filosofickým názorům a aktualizovat ty, které lze pozitivně hodnotit; v pozdním spisu *Krise evropských věd* se na druhé straně pokoušel objasnit roli kartesianismu při vzniku moderního obrazu světa.

Husserl ze svého stanoviska ukázal, do jaké míry stojí Descartes u zrodu dějin novověké metafyziky. Kartesianismu je však stále poplatný v tom, že i pro něho mohou být zásadami jen evidentní věty a v tomto smyslu vykládal i Descartovy zásady. Vycházíme-li ale z toho, že Descartova *první filosofie* byla teorií zkušenosti, nebo – opatrněji řečeno –, že takovou teorii obsahuje, pak se věty o Já, o Bohu, o podstatě matérie atd., které Descartes pojímal jako evidentní, představují jako předpoklady v rámci teorie, s jejíž pomocí má být objasněno, jak mohou soudy, zejména soudy matematické fyziky, platit o objektech.

Descartův význam pro novověké myšlení nespočívá, na rozdíl od toho, co se domníval on sám a řada jeho současníků, v jeho výkonech v matematice a přírodních vědách, ale v jeho metafyzické koncepci: Descartes chápal metafyziku – i když nikoli důsledně – jako teorii (vědecké) zkušenosti, a prosazoval tak pojetí, s nímž se můžeme později setkat u Kanta a pokantovských idealistů, u zástupců kriticismu a u Husserla, zejména po jeho obratu k transcendentální filosofii. Tyto souvislosti je třeba vzít v úvahu, chceme-li ocenit Descartův význam pro vývoj moderní filosofie.

## IV REAKCE NA KARTESIÁNSKOU VÝZVU

### 1. Námitky k *Meditacím* a Descartovy odpovědi

Jak ukazují reakce na kartesianismus, byl Descartův pokus dospět prostřednictvím analýzy zkušenosti k založení metafyziky a – pomocí metafyzických zásad – k vytvoření apriorního rámce fyziky v 17. stol. vnímán jako výzva. Proto se mnozí současníci pohotově chopili návrhu zaujmout svými námitkami stanovisko k jeho *Meditacím*, a dát mu tak příležitost, aby upřesnil své názory.<sup>1</sup> Kritika se nejprve soustředila na hlavní zásady Descartovy *první filosofie*, totiž na *cogito* a metodickou pochybnost, která vede k formulaci *cogito*, na důkazy Boží existence, které umožňují formulovat princip *veracitas divina*, na problém vrozených idejí předpokládaných při důkazech Boží existence, a také na Descartovo určení vztahu mezi *res cogitans* a *res extensa* a jeho důsledky pro psychofyzický problém.

V prvních dvou řadách námitek, které předložil alkmaalerský kněz Caterus (Kater) a Mersenne, mají hlavní slovo theologické problémy. Jde o důkazy Boží existence,<sup>2</sup> o problém omylu a o záruku pravdy

<sup>1</sup> Descartovým současníkům se věnuje časopis *The Monist*, LXXI, 4, 1988.

*Námitky a odpovědi* cituji podle *Œuvres de Descartes*, vyd. Ch. Adam, P. Tannery, VII, Paris 1963. Různé aspekty této diskuse objasňuje J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (vyd.), *Descartes. Objecter et répondre*. (Tematické okruhy: analytická metoda, metodická pochybnost, *res cogitans*, Bůh, svoboda, tělo a duch.) Nejpodrobnější výklady k *Námitkám* obecně má P. Carabellese, *Le obbiezioni al cartesianesimo*, I–III.

<sup>2</sup> O střetu Descartových důkazů Boží existence s Caterovými námitkami srv. K. Cramer, *Descartes antwortet Caterus. Gedanken zu Descartes'*

danou Bohem; tedy o otázky, jejichž souvislost s theologickými představami je nepřehlédnutelná. Jiná témata kartesiánské metafyziky se tu jen zmiňují. Úvah svých partnerů v theologické diskusi, které vlastně nelze pokládat za námitky, se Descartes ochotně chopil, a navíc se do jisté míry přizpůsobil jejich theologické terminologii. Zjevně mu nešlo jen o to, vyhnout se konfliktům s theology, ale snažil se najít pozitivní vztah k oficiální theologii, o níž se domníval, že ji dokáže osvobodit od jejích aristotelských základů a vybudovat ji na kartesiánském základě.

Toto úsilí se projevuje také v diskusi s A. Arnauldem<sup>3</sup> (*IV. námitky*), kde hrají důležitou roli „pochybnosti, které může mít theolog“ (AT VII,214–218). Arnauldovi šlo o to, zdůraznit pouhý metodický význam pochybnosti pro odvrácení skepse, která ohrožuje víru. Právě tak chtěl obecně omezit Descartovy závěry, jež v podstatě schvaloval, pouze na teoretickou oblast a oddělit je od náboženské oblasti, což ale Descartes právem považoval za již vykonané. Do nesnáží ho zavedly jen Arnauldovy poznámky o tom, že jeho filosofie není schopna vysvětlit učení o transsubstanciaci. Jeho pokusy (zkoumané i v korespondenci s otcem Meslandem) doložit slučitelnost učení o transsubstanciaci se zásadami své filosofie pochopíme jen tehdy, připomeneme-li si jeho dlouhodobé plány na spojení theologie a kartesiánské filosofie.

Ve svých v podstatě nepolemických námitkách zdůrazňoval Arnauld augustiniánské momenty kartesiánské metafyziky, které jsou skutečně nepochybné. Oceňoval zejména rozlišení názoru a rozumu a tvrdil, že úplně souhlasí s Descartovou tezí o větší jistotě rozumo-

*Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises*, str. 123–169; K. Cramer, *Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les Première Réponses*.

<sup>3</sup> A. Arnauld (1612–1694) byl profesorem na Sorboně a patřil k janse-nistickému kruhu z Port-Royal. Principiálně závisel na Descartovi a hájil kartesiánské pojetí idejí proti Malebranchovi, jemuž odporoval i v nauce o milosti, neboť trval na předpokladu částečného Božího působení na člověka. Arnauldovy *Œuvres complètes*, I–XXXV, obsahují ve sv. XXX–XXXX filosofické spisy, které vydali separátně J. Simon a C. Jourdain, Paris 1893. (*Námitky*, viz *Œuvres complètes*, XXXVIII, str. 7–38; *Novae objectiones*, tamt. str. 67–75; 78–83.)

vého náhledu (AT VII,205). Zpochybnil ovšem, že by Descartes zdůvodnil předpoklad reálné rozdílnosti těla a ducha, a zejména to, že dokázal nesmrtelnost duše. Také na důkazech Boží existence kritizoval jen dílčí prvky argumentace, nikoli východisko a cíl důkazu. Zaměřuje se především na Bohu připsané určení soběstačnosti pochopení v tom smyslu, že by Bůh ve vztahu k sobě samému hrál do jisté míry tutéž roli jako působící příčina ve vztahu k účinku (AT VII,208 n.) a výslovně popírá, že by něco mohlo být příčinou sebe sama. Descartes v této souvislosti předkládá Arnauldovi k úvaze, že jako „příčinu“, resp. „princip“ je zde třeba chápat Boží podstatu, kterou nelze odlišovat od její existence.

Nejslavnější z Arnauldových námitek říká, že pokud princip objektivní platnosti toho, co je poznáno jasně a rozlišeně, předpokládá poznání Boha, které se na tomto principu zakládá, pak Descartova argumentace probíhá v kruhu (AT VII,214). Této námitce se Descartes pokusil uniknout prohlášením, že záruku pravdy danou Bohem chtěl požadovat jen pro zdůvodnění vybavená z paměti, nikoli pro zdůvodnění nahlédnutá aktuálně (AT VII,246; srv. AT VII,140). Zjevně však jde spíš o výmluvu než o odpověď. Problém známý jako kartesiánský kruh je dosud předmětem diskuse.

Navzdory tomu, že mají na určité otázky protikladné názory, se spor mezi Arnauldem a Descartem odehrává na společné metafyzické půdě, totiž na půdě platonismu v nejširším smyslu. Oba partneři v diskusi si také blízkost svých pozic jasně uvědomovali. Jinak je tomu u třetí a páté řady námitek, které přednesli Th. Hobbes a P. Gassendi. Hobbes a Gassendi zastávali stanoviska diametrálně odlišná od stanovisek Descartových. Argumentovali s břitkostí, která Descarta přiměla k ještě břitčím odpovědím. Hobbes byl nominalista, který v Descartovi potíral zastánce platónské nauky o pojmech v nejširším smyslu, Gassendi byl materialista, který považoval jeho základní spiritualistickou koncepci za principiálně chybnou. Proti prvnímu Descartovu principu Hobbes namítl, že věta: „Myslím, tedy jsem,“ je triviálně pravdivá, neboť „myslím“ znamená tolik, co „jsem myslící“, z čehož plyne, že jsem (kritika, s níž se setkáme také u Spinozy). Vložíme-li ale první princip tak, že říká: „Myslím, tedy jsem myšlení (*cogitatio*),“ pak je závěr chybný, neboť se, jak lze vyvodit z Hobbesových úvah o „Omylu, nepravdě a chybných závěrech“ v I. části, kap. 5, spisu *De corpore* (O tělese), zakládá na nepřipustném spojení

slovních výrazů, tj. na záměně kategorií. Ovšem Hobbesova poznámka, že bychom stejně dobře mohli vyvozovat: „Procházím se, tedy jsem procházka,“ je nemístná, neboť Descartes v dané souvislosti nechápe „myšlení“ ve smyslu „schopnosti myšlení“, jak zdůrazňuje, nýbrž ve smyslu „myslící bytosti“. Zcela pochybnou se Hobbesova argumentace stává v okamžiku, kdy prohlásí, že každá činnost se musí vztahovat k tělesnému subjektu. Hobbes totiž mohl prohlásit, že myšlení nelze oddělit od něčeho materiálního, co myslí, jen díky svému předpokladu, že každé jsoucno je materiální.

Rozdílnost pozic obou filosofů se jasně ukazuje na užívání výrazu „idea“. Protože Hobbes na rozdíl od Descarta rozuměl „ideou“ výlučně názornou představu, musel popírat možnost ideje Boha, stejně jako obecně popíral existenci vrozených idejí. Věty pravdivé *a priori* nemohou být podle jeho předpokladů pojímány jako věty o podstatných vztazích, ale jsou pravdivé jen na základě vztahů mezi výrazy, které se v nich vyskytují. Kartesiánský esencialismus je odmítán, neboť pro nominalistu Hobbesa je esence bez existence fikcí (AT VII,194).

Pátá řada námitek pochází od P. Gassendiho, který ve sporu s Descartem započatém v *Námitkách* pokračoval ve spise *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus R. Cartesii metaphysicam et responsa* (1644), na nějž Descartes reagoval v jednom dopise Clerselierovi z 12. ledna 1646 (AT IX/I,202–217).

Gassendi argumentoval tím, že v *Meditacích* se nemateriálnost ducha nedokazuje, ani být dokázána nemůže, neboť za prvé jasnost a rozlišenost idejí, na nichž se nějaký soud zakládá, neimplikuje skrytě jeho objektivní platnost, a za druhé to poznání, jehož subjektem může být myšlení, rozhodně není jasné a rozlišené. Je ovšem zřejmé, že v rámci Gassendiho senzualistické teorie poznání, podle níž nemůže být v rozumu nic, co předtím nebylo dáno ve smyslovém vnímání, nelze Descartovo rozlišení intelektu a obrazotvornosti ospravedlnit. „Idejemi“ rozumí Gassendi vždy názorné představy (AT VII,279–280), které vznikají tím, že z předmětu vycházejí částice, v senzoriu vyvolávají podráždění a prostřednictvím *spiritus* probouzejí v duši dojmy. Možnost nenázorných pojmů, např. v matematice, proto Gassendi nemohl uznat.<sup>4</sup> Proto také popíral existenci bezprostředních idejí duchovního subjektu čili Boha. Substance lze

předpokládat vždy jen hypoteticky (*conjiciendo*, viz AT VII,271) jako nositele pozorovatelných vlastností věci (AT VII,285 n.).

Proti důkazu Boží existence ve třetí meditaci namítl, že je nepřipustné mluvit o stupních reality (AT VII,284 nn.) a že nekonečná realita je principiálně nepoznatelná, neboť myslet můžeme vždy jen to, co je konečné. Podle něho je sice možné, abychom si o Bohu vytvořili představu stupňováním určitých atributů konečných věcí, ale Descartův základní předpoklad, že konečno je třeba myslet jako omezení ideje nekonečna, a že tedy nekonečno musí být implicitně přítomno v každé předmětné představě, zjevně vůbec nezaznamenal. Proti všem druhům kauzálních důkazů Boží existence namítal, že v nich nelze vyloučit nekonečný kauzální regres.

Gassendi, stejně jako Hobbes, odmítal Descartův esencialismus, i když z jiných důvodů. Gassendi nebyl nominalista (radikálně jím nebyl ani Hobbes), nýbrž conceptualista, který uznával obecné pojmy jako výsledek abstrakce, popíral ovšem předpoklad podstat, které by měly být v jistém smyslu skutečně nezávislé na reálných předmětech zkoumaného druhu. Odmítnutím subsistujících podstat se pro něho stává chybným i důkaz Boží existence v páté meditaci, neboť „existence“ podle něho neoznačuje „dokonalost“, tj. jeden moment Boží podstaty, nýbrž to, bez čeho neexistuje žádná dokonalost (AT VII,322 n.).

Descartem předpokládané spojení, nebo dokonce smíšení ducha a těla považoval Gassendi za nevysvětlitelné (AT VII,340 n.). Tvrdíme-li s Descartem, že duch není rozlehlý, pak se může jeho spojení s tělem uskutečnit jen v matematickém bodě; matematický bod ale není ničím reálným, takže domněnka vzájemného psychofyzického působení je chybná i za Descartových vlastních předpokladů.

U Gassendiho námitek nejde, jak tvrdil ve svých odpovědích Descartes, o rétorické úskoky s cílem zesměšnit kritizovaného a zakrýt nedostatek skutečných argumentů, nýbrž o – v jednotlivostech samozřejmě ne zcela zdařilý – projev opozice proti Descartovu stanovis-

<sup>4</sup> V dopise Clerselierovi z 12. ledna 1646 (AT IX/I,202–207) se Descartes vyjádřil ke Gassendiho kritice a tvrzení, že idea rozlehlosti je abstraktním pojmem, označil za „námitku námitek“, která se zakládá na mylném smíšení rozumu a obrazotvornosti.

ku. Proti kartesiánskému apriorismu staví Gassendi určitou podobu empirismu, proti jeho esencialismu konceptualistický výklad obecnosti a proti jeho dualistickému spiritualismu tendenčně monistický materialismus. Rozdílnost jejich předpokladů je tak velká, že v podstatných bodech vylučuje náležité pochopení argumentů opačné strany. Není proto nic překvapivého na tom, že kontroverze nabyla podoby ostré polemiky.

Menší význam má šestá a sedmá řada námitek k *Meditacím*. Pouze historický ohled si zaslouží *objectiones*<sup>5</sup> formulované Juanem Caramuelem Lobkowiczem (1606–1682), v nichž se zastává scholastické filosofie a renesančního vitalistického způsobu myšlení a odmítá Descartovu nauku o vrozených idejích a jeho mechanistickou fyziku. S odmítáním nové filosofie ovšem Lobkowicz spojoval jistou otevřenost vůči novým zkušenostním vědám, zejména astronomii.

Asi ještě půl století po vydání *Meditací* se můžeme setkat s dozníváním diskusí o Descartově hlavním díle: Pierre Daniel Huet (1630–1721), biskup z Avranches, známý jako upravovatel klasických textů pro dauphinovy potřeby (*ad usum Delphini*), se v *Censura Philosophiae Cartesianae* (Paříž 1689) a v *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme* snažil vyrovnat s hlavními tezemi kartesiánské metafyziky. V posmrtně vydaném spisu *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (Londýn 1741) zobecnil svou kritiku takovým způsobem, že se stala útokem na racionalismus vůbec a jeho představitele potírala v Descartovi. Pro omezenost lidského rozumu nemůže podle něho ukazovat cestu k Bohu racionální poznání, ale jen víra.

<sup>5</sup> Caramuelovy námítky reprodukoval a analyzoval D. Pastine, *Caramuel contro Descartes*, str. 177–221. K biografii srv. J. A. Tadisi, *Memoria della vita di mons. G. Caramuel di Lobkowicz...* Caramuel studoval v Alcalá a Salamance, stal se opatem cisterciáckého kláštera ve Falcku a později biskupem ve Vigevanu.

## 2. Descartův spor s Regiem

Vývoj kartesianismu se ukazuje na sporu o modifikace kartesiánské filosofie, který musel Descartes vést se svým stoupencem Henri de Royem (Regiem, 1598–1679). Descartes v něm opět vymezuje své názory vůči názorům svého někdejšího žáka. Distancoval-li se Descartes již od Regiova spisu *Fundamenta Physica*, pak vydání spisu *Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit* v podobě veřejně šířeného programu (1647), ho vedlo k ostrým námitkám (1648). To, že bývalý kartesián obhajoval možnost pojímat ducha buď jako tělesného, nebo jako modus materiální substance, muselo Descartovi připadat jako zrada jeho nauky. Když Regius popřel jasnou a rozlišenou poznatelnost ducha, resp. reálné distinkce ducha a těla a tuto distinkci označil za jistou pouze prostřednictvím Božího zjevení, pak to znamenalo popření fundamentální zásady kartesiánské filosofie. Rovněž o jistotě vnějšího světa nezávislého na myšlení se Regius domníval, že ji lze opřít pouze o biblické Zjevení, které nás ujišťuje o tom, že Bůh stvořil nebe a zemi. Na Zjevení se musí zakládat také idea Boha, neboť její výklad jako vrozené ideje nelze v rámci Regiem zastávané empiristické teorie tvorby pojmů udržet.

V odpovědi na Regiovy teze Descartes pozoruhodným způsobem vyostřil innatistickou pozici, když prohlásil, že i vjemové ideje jsou jistým způsobem vrozené, a to i přesto, že jsou podněcovány smyslovými dojmy, ty jsou totiž jen *podnětem (occasio)* k jejich vytvoření (AT VIII/2,359). (Na to navázali takzvaní okasionalisté.) Věci nezprostředkovávají duchu vjemové ideje pomocí smyslových orgánů, neboť tyto ideje vykazují kvalitativní určení, která věci nepřislují. Je tomu spíš tak, že duch vytváří ideje díky podnětu smyslového dojmu, a tyto ideje jsou v jistém smyslu (potenciálně) součástí schopnosti myšlení. Jinými slovy, vlastnosti vjemových idejí nelze pochopit, domníváme-li se, že se zakládají výlučně na smyslových podrážděních. Vlastní příčinou při tvorbě všech idejí (tedy nejen těch, které jsou nezávislé na zkušenosti) je duch. V tomto smyslu neoznačoval Descartes za vrozené pouze ideje tvarů a pohybů, nýbrž také ideje barev, tónů atd. Termín „vrozený“ nelze chápat do-

slovně, ale má vyjadřovat to, že vědomí o předmětech – ať už jsou konkrétní, nebo abstraktní – nelze převádět na žádné objektivní souvislosti.

### 3. Marin Mersenne a jeho vztah ke kartesianismu

Již zmiňovaný Mersenne (1588–1648)<sup>6</sup> navštěvoval, stejně jako Descartes, seminář v La Flèche. Vstoupil do řádu minoritů a v letech 1614–1619 vyučoval v Nevers filosofii a teologii. Později žil v Paříži, kde stanul v čele kroužku filosofů, vědců a matematiků, v němž se, zčásti ústně, zčásti v dopisech, diskutovalo o aktuálních problémech těchto věd. Mezi lety 1625 a 1628 byl Descartes s Mersennem v osobním kontaktu a po svém přesídlení do Holandska si až do Mersennovy smrti dopisovali. Mersenne zprostředkoval Descartovi kontakt s nejdůležitějšími tehdejšími vědci, matematiky, filosofy a teology a staral se o pokračování diskuse o kartesiánské filosofii. Navíc byl samostatným badatelem v oblasti matematiky<sup>7</sup> a fyziky, kde se věnoval především akustice, resp. teorii hudby, ale také balistice a optice.<sup>8</sup> Ve dvou dílech *Les Mécaniques de Gallilée* (1634) a *Les nouvelles pensées de Gallilée* (1639) zprostředkoval francouzskému čtenáři Galileovy myšlenky. Filosoficky zajímavý je především jeho spis *Questiones in Genesim*, který se nevěnuje pouze exegezi, ale obsahuje také vědecké a filosofické myšlenky, dále spis *L'impiété des Déistes* (1624), dílo věnované sporu s přirozeným náboženstvím a libertinismem, které se zabývá také naturalismem a skepsí, nedogmatickým, sekularizovaným myšlením jako takovým ve filosofii a morálce, a spis *La vérité des sciences contre les scepti-*

<sup>6</sup> Biografie z té doby od H. De Costeho, *La vie du R. P. Marin Mersenne*; novější, obsáhlejší biografie od R. Lenobla, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, kap. I, str. 15–59. Podrobná bibliografie u Lenobla, str. XII nn.

<sup>7</sup> Srv. M. Mersenne, *Synopsis Mathematica; Universae geometriae synopsis*.

<sup>8</sup> M. Mersenne, *Traité de l'harmonie universelle; Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique; Ballistica et Acontismologia; Cogitata physico-mathematica; Tractatus mechanicus theoreticus et practicus; L'optique et la catoptrique*.

*ques ou Pyrrhoniens* (1625), kde proti skepsi vystupuje s poukazem na jistotu evidentních náhledů, především z oblasti matematiky. Mersenne vedl rozsáhlou korespondenci. Mezi adresáty jeho dopisů patřil vedle Descarta muži jako Gassendi, Hobbes, Fermat, Galilei a Christian Huygens.<sup>9</sup>

Mersenne odmítl pantheistickou a panpsychickou renesanční filosofii přírody a aby mohl vyostřit tezi o nemateriálnosti duše a také odstranit z pojmu matérie všechna psychická a kvazipsychická určení, vystoupil proti ní s požadavkem, aby jasně rozlišovala mezi tělem a duchem.<sup>10</sup> V oblasti přírodních věd se tedy měl dokonale uplatnit důsledný *mechanistický způsob myšlení*, podle nějž lze všechny souvislosti převést na vztahy dotyku a nárazu.<sup>11</sup>

Jeho vědecký program ho spojoval s Descartem, aniž by se stal kartesiánem. Descartovi se blížil také v metodě, protože stejně jako on odmítl důkaz založený na autoritě a požadoval omezit se na jasné a evidentní soudy.<sup>12</sup> Stejně jako Descartes předpokládal, že lidský intelekt je bytostně zaměřený na pravdu a že o schopnosti našeho ducha dosáhnout pravdy nelze vážně pochybovat; a i když o ní pochybujeme, nelze pochybovat o skutečnosti pochybování, takže je třeba uznat přinejmenším *jednu* pravdu.<sup>13</sup> Radikálně skeptická pozice je tedy neudržitelná. Přesto ale nešel Descartovou cestou přes *cogito* k poznání Já jakožto spirituální substance, neboť ji stejně jako Hobbes a Gassendi považoval za neschůdnou. Podstata Já jakožto spirituální substance je podle něho právě tak nepoznatelná jako podstata substancí obecně. V tomto smyslu napsal již v roce 1625: „Nesmíme si myslet, že dokážeme proniknout přirozenost individuí, nebo že dokážeme proniknout tím, co se odehrává v jejich nitru, neboť naše

<sup>9</sup> Vydání korespondence: *Correspondance du R. P. Marin Mersenne. Publ. par Mme P. Tannery*, I–III.

<sup>10</sup> Srv. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, str. 8 nn.

<sup>11</sup> V tomto ohledu se blížil Hobbesovu názoru, který sepsal Praefatio k Mersennovu spisu *Ballistica*. Stejně jako Hobbes, i Mersenne byl přesvědčen o nutnosti mechanistického vysvětlování počítků.

<sup>12</sup> Srv. *Préface* ke spisu M. Mersenne, *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*.

<sup>13</sup> Tamt., str. 240.

smysly, bez nichž rozum nedokáže nic poznat, vidí jen to, co je vnější.<sup>14</sup> Tato poznámka je sice namířena proti Baconovi, ale stejně dobře by se mohla týkat i Descarta. Stejně jako Galilei, také Mersenne vztahoval fyzikální výpovědi k fenoménům, nikoli k podstatě skutečnosti: podstata světla, podstata tíže atd. je nám nepřístupná.<sup>15</sup> Vědecké teorie mají za úkol „zachránit fenomény“; jsou přijímány díky své explikativní hodnotě, aniž bychom mohli zjistit, zda jsou pravdivé v metafyzickém smyslu.

Zastával-li tento postoj, pak není nic překvapivého na tom, že v diskusi o *Meditacích* stál Mersenne spíš na straně Gassendiho nebo Hobbese než na straně Descartově, v němž nicméně viděl důležitého spojence ve svém boji proti libertinismu. Kartesiánská metafyzika mu zůstala ve své specifčnosti v zásadě cizí, což je zřejmé např. z toho, že na rozdíl od Descarta nerozvíjel důkazy Boží existence na základě systematické souvislosti, nýbrž eklekticky spojil celkem třicet šest starších důkazů.<sup>16</sup> Od Descarta se lišil také v cíli založení metafyziky, a to i přesto, že oba shodně zakládali mechanistické chápání přírody na dualistické koncepci matérie a ducha: zatímco Descartes chtěl zásady matematické fyziky prokázat jako definitivně pravdivé, Mersenne zdůrazňoval, že ve fyzice neexistují žádné důkazy *a priori*, ale že i ty nejobecnější fyzikální principy jsou jen pravděpodobné. V tomto smyslu byl metodě soudobé přírodovědy blíže než Descartes, který měl nesrovnatelně větší význam jako systematický metafyzik a víc ovlivnil především metodickou diskusi, přestože jeho filosofie, stejně jako racionalismus obecně, se nemohla natrvalo stát základnou moderní vědy.

<sup>14</sup> Tamt., str. 212. Mersennovo pojetí metafyziky zkoumá J.-L. Marion, *Le concept de métaphysique selon Mersenne*, str. 130–143. K Mersennovi, ale i k Arnouldovi a jiným srv. H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>15</sup> Při pojednání o magnetismu ve spisu *Cogitata physico-mathematica* (1644) Mersenne zdůraznil (str. 245–251), že na rozdíl od Descarta nechtěl pochopit podstatu tohoto jevu, ale jen předložit jeho popis.

<sup>16</sup> M. Mersenne, *Questiones celeberrimae in Genesim*.

## 4. Pierre Gassendi

### a) Osobnost a dílo

Vedle Hobbese byl nejdůležitějším dobovým kritikem kartesianismu Pierre Gassendi, který se narodil 22. 1. 1592 v Champtercier u Digne. Po krátkém učitelském působení v Digne a v Aix-en-Provence se v roce 1626 stal proboštem katedrály v Digne. Roku 1645 získal profesuru matematiky v Paříži, kde působil řadu let a kde také 24. 10. 1655 zemřel.<sup>17</sup>

Gassendi byl humanisticky, filosoficky a vědecky vzdělaný muž. Kromě toho disponoval diplomatickými kvalitami, které mohl rozvíjet jako zástupce francouzského kléru v generálních stavech. Na rozdíl od Descarta nebyl systematickým filosofem,<sup>18</sup> i když usiloval o shrnující přehled celého oboru tradiční filosofie. Spis *Syntagma philosophicum*, jeho hlavní metafyzické dílo, ale nepředstavuje systém v dokonalém slova smyslu, nýbrž, jak prozrazuje titul, souhrn hlavních metafyzických témat.<sup>19</sup> Tím, že se pokoušel nově uplatnit Epikúrovu filosofii – sice ne jako první, ale přesto úspěšněji než ostatní, – vykonal pro atomismus to, co pro původní aristotelismus a platonismus již vykonala renesance. Obnova materialistického atomismu byla odvážným činem, který se jevil ze světonázorových důvodů jako pochybný, a mohl se jej proto chopit jen takový muž ochotný ke kompromisům jako byl Gassendi, kterého zároveň chránila jeho duchovní autorita. Jeho zájem o epikúreismus nevycházel

<sup>17</sup> K biografii viz S. Sorbière, *De vita et moribus Petri Gassendi*, in: *Opera omnia*, I. Podle tohoto vydání citujeme v následujícím textu. Dále B. Rochot, *La vie, le caractère et la formation intellectuelle*. Stav bádání odráží referáty z *Colloque Internat. P. Gassendi in Digne-les-Bains 1992: Quadricesimaire de la naissance de Pierre Gassendi*.

<sup>18</sup> Na rozdíl od starších interpretací T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, a O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*.

<sup>19</sup> K tomuto dílu srv. B. Rochot, *Gassendi et le Syntagma Philosophicum*, str. 67–79.

z nějakého revolučního postoje; on sám byl spíš konzervativního založení. A i když nebyl zcela prost libertinstických vlivů, nelze ho pokládat za libertina.<sup>20</sup> Často postupoval eklekticky a zacházel přitom tak daleko, že se pokoušel spojit to, co bylo v zásadě neslučitelné, jako např. materialistické pojetí a víru v nesmrtnost duše. Z této tendence pramení dvojnámosti jeho filosofie, kterou budeme v zásadních bodech dále zkoumat.

Gassendi měl velký zájem o přírodní vědy, především o astronomii. Nejen, že se nechal ovlivnit Koperníkem, Brahem, Keplerem, ale také sám prováděl astronomická pozorování. Naproti tomu matematiku, kterou považoval za neplodnou, téměř úplně zanedbával.

Jeho spisy<sup>21</sup> lze rozdělit do čtyř skupin:

1) Polemické spisy proti aristotelismu (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624); proti mystické filosofii přírody (*Examen philosophiae Roberti Fluddi*, původně: *Exercitatio epistolica*, 1630); proti Herbertovi z Cherbury (*De veritate*, 1634); a proti Descartovi (námitky k *Meditacím* a *Instantiae*, shrnuté v *Disquisitio metaphysica*, 1644);

2) Spisy rekonstruující epikúreismus (*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, Lyon 1649 [není obsaženo v *Opera omnia*] a *De vita et moribus Epicuri*); Gassendi se zajímal také o biografie Tychona de Brahe, Koperníka a jiných;<sup>22</sup>

3) Hlavním systematickým spisem je *Syntagma philosophicum* (posmrtně v *Opera omnia*, I–II, 1658);

4) Přírodovědné spisy (*Institutio astronomica*; *Comentarii de rebus caelestibus*; *De motu impresso a motore translato*. V posledním ze

<sup>20</sup> Gassendiho spojení s libertinismem zdůrazňoval R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du 17<sup>e</sup> siècle*, II. Naproti tomu O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, se domníval, že Gassendiho nelze primárně chápat jako zastávce libertinismu. Podle něho není „libertinismus“ jako kategorie dějin filosofie a duchovních dějin tak podstatná, jak se domníval Pintard.

<sup>21</sup> Podrobná bibliografie u O. R. Blocha, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique* (s přihlédnutím k nezveřejněným rukopisům).

<sup>22</sup> Srv. B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme 1619–1658*.

jmenovaných spisů, který vyšel v roce Galileiho smrti, je obecně formulován princip setrvačnosti.)<sup>23</sup>

Přestože měl Gassendi žáky a přátele, kteří šířili jeho myšlenky, nezaložil žádnou filosofickou školu ve vlastním smyslu.<sup>24</sup> Mezi jeho žáky patřil i vynikající S. Sorbière, jehož spis *De vita et moribus Petri Gassendi* předcházela jeho vydání Gassendiho spisů z roku 1658, a Fr. Bernier († 1688), který svým spisem *Abrégé de la Philosophie de Gassendi* (1674) zpřístupnil gassendismus širšímu okruhu čtenářů,<sup>25</sup> neboť Gassendiho velké, latinsky psané spisy se rozhodně nečtou snadno. Gassendiho filosofie nepochybně podpořila vývoj atomistické filosofie přírody. Spor mezi gassendisty a kartesiány o možnosti vakua byl ve Francii stejně jako v Anglii veden tak dlouho, dokud vývoj nepřekonal obě pozice.

#### b) Kritika racionalistické koncepce vědy

V Gassendiho myšlení se projevuje velmi silná polemická tendence. Snažil se totiž ostře vymezit svá pojetí vůči nejdůležitějším protikladným pozicím. Nejprve se v *Exercitationes paradoxicae* distancoval od scholastického aristotelismu a kritizoval jeho víru ve Stagiritovu autoritu (III, 111a). Kromě této obvyklé námitky vystupoval především proti aristotelskému ideálu vědy a poznání, který přejímal

<sup>23</sup> Na rozdíl od Galileiho omezil Gassendi princip setrvačnosti na horizontální pohyb. Srv. A. Koyré, *Gassendi, le savant*, str. 59 nn., zejm. str. 66 n. Podle R. Tacka, *Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei P. Gassendi*, str. 175, se Gassendi stejně jako Galilei domníval, že přirozeným pohybem je pohyb po kruhové dráze. Pozornost vzbudil Gassendiho popis průchodu planety Merkur Sluncem 7. 11. 1631 (*Mercurius in Sole visus et Venus invisus*). K témuž tematickému okruhu patří spisy: *De apparente magnitudine solis humillis et sublimis*; *Novem stellae circa Jovem visae* a *Solstitialis altitudo Massiliensis*. Spor, který Gassendi vyvolal, popsal P. Galluzzi, *Gassendi et l'affaire delle leggi del moto*, str. 133–163.

<sup>24</sup> Ke Gassendiho působení srv. G. Mongrédien, *Gassendi, l'influence immédiate* a A. Adam, *Gassendi, l'influence posthume*; str. 118 nn., resp. str. 158 nn. O Gassendiho vztahu k holandským učencům pojednává T. Verbeek, *Gassendi et ses correspondants néerlandais*, str. 99–110. Gassendiho vliv na Locka zkoumal R. Specht, *Gassendi-Analogien in Lockes Theorie des sinnlichen Wissens*, str. 266–281.

<sup>25</sup> Srv. G. Mongrédien, *Gassendi, l'influence immédiate*, str. 119.



tehdejší racionalismus. V tomto bodu byl vůči aristotelismu velmi odmítavý ještě i tehdy, když učil, že v mnoha ohledech je třeba mít pro aristotelskou filosofii více pochopení.

Odmítání racionalistické koncepce vědy (jako systému teorémů, které plynou z evidentních principů) určovalo jeho tendenci ve sporu s Descartem, právě tak jako s Aristotelem.<sup>26</sup> Když Gassendi vyslovil pochybnost nad předpokladem věčných pravd, resp. vrozených idejí a popřel možnost metafyziky chápané jako souhrn definitivních základních poznatků, pak tím zasáhl aristotelismus i kartesianismus. Obě pozice chápal jako výraz dogmatismu, který nechtěl potírat pouze v jeho tradiční podobě, ale cítil se povolán k tomu, vyvrátit také jeho moderní vyústění v racionalismu své doby. Když proti tendenci určovat pravou podstatu skutečnosti čistě rozumovým způsobem postavil požadavek usilovat o užitečné vědění empirickými prostředky, resp. když se odvracel od *scientia demonstrativa per causas* k *scientia experimentalis*, pak následoval spíš Bacona než exaktní vědy. Myšlenka matematické fyziky mu byla vždy cizí.

Na rozdíl od racionalismu zdůrazňoval, že všechny principy, ať už filosofie, nebo vědy, mají hypotetický charakter, stejně jako jsou všechny systematizace vždy jen provizorní. Když příležitostně označoval astronomické hypotézy za pouhé pravděpodobné předpoklady (I,597), doložil příklady jen to, co podle něho platí pro vědecká vysvětlení obecně. Východiskem astronomických hypotéz je pozorování jistých zvláštností pohybu planet (např. zpětný pohyb planet), které dávají podnět k „formulování úvah, k jasnému vyjádření předpokladů a k vytváření hypotéz, s jejichž pomocí může být odvozena jeová stránka těchto pohybů. Hypotéza zde totiž není ničím jiným než tím, co jsme při zkoumání světa nazvali systémem, totiž jistým uspořádáním nebe a celkovou mechanickou souvislostí světa, za jejíhož předpokladu plyne, že se hvězdy pohybují tak, jak se to při pozorování jeví“ (I,597b). Astronomické podobně jako vědecké teorie tedy slouží k „záchraně fenoménů“. Gassendi na rozdíl od Galileiho vůbec nevěřil v možnost definitivní verifikace vědeckých teorií. S ohledem

<sup>26</sup> Srv. „Quod nulla sit scientia et maxime Aristotelea“ (III,192a). Gassendiho postoj k metafyzickému dogmatismu zdůraznil T. Gregory, *Pourquoi Gassendi?*, str. 21 nn.

na již rozvinuté astronomické teorie, což ale zjevně platilo pro vědecké teorie vůbec, spíš zdůrazňoval, že u žádné z různých až dosud formulovaných hypotéz nikdy nebude možné prokázat její definitivní pravdivost (I,630b).

Tento kritický postoj vůči racionalistickému ideálu *scientia* se tu a tam chápal jako skeptický. Gassendi ale nemůže být považován za skeptika, pokud jde o „skepsi“ v obvyklém slova smyslu, i když nelze popřít, že jeho myšlení ovlivnil Charron a jiní zastánci moderní skepse.<sup>27</sup> Jeho pozici lépe vyjadřuje výraz „probabilismus“,<sup>28</sup> protože jeho stanovisko se vyznačuje odmítáním nároku na absolutně jisté poznávání podstat a také omezením nároku poznání na pravděpodobné výpovědi o důvodech pozorovatelných skutečností.

Gassendiho kritika předpokladu poznávání podstat jako zření pravé skutečnosti souvisí s jeho odmítáním apriorismu, které jsme zmiňovali výše. S Gassendiho nominalismem se pojil senzualismus, podle něž lze věci pojmout pouze tak, jak nám je ukazují smysly: známe pouze „vnější stránku“, nikoli „nitro“ skutečnosti. Nicméně Gassendi považoval nejen za možné, ale dokonce za nutné vytvářet předpoklady o struktuře věcí spočívajících v základu pozorovatelných skutečností, a to i kdyby byl hypotetický charakter těchto před-

<sup>27</sup> Gassendi se opakovaně přiznával k pyrrhonismu, např. III,102. Srv. O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 80 nn. a jinde. Gassendi udržoval kontakty se skeptikem La Mothe le Vayer († 1672).

<sup>28</sup> Srv. O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 92 nn. Na rozdíl od H. Berra, *Du scepticisme de Gassendi*, který se domníval, že Gassendiho vývoj postupoval od extrémní skeptické pozice ke střední pozici, zdůrazňoval Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 87–88, že Gassendi od samého začátku popíral jen možnost *scientia*, nikoli možnost hypotetické přírodovědy. Proto podle něho u Gassendiho není nutné předpokládat vývoj ve smyslu modifikace původní skeptické pozice. Podle Blocha ovšem musíme konstatovat jistou dvojznačnost u agnostických tezí. K výkladu Gassendiho „skepse“ jako agnosticizmu srv. T. Gregory, *Pourquoi Gassendi?*, a úvod k vydání *Opera omnia*, I. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, str. 142, označil Gassendiho, na rozdíl od destruktivních skeptiků, za konstruktivního skeptika. Jeho pyrrhonismus se projevil v reakci na dogmatismus (str. 145). Poté se doznal k úplnému skepticizmu (str. 146).

pokladů nepřekonatelný. Byl přesvědčen o tom, že empirické vlastnosti jsou znaky nepřímě uchopitelné podstaty věcí, takže rozum, opíraje se o vnímání, může vytvářet pravděpodobnostní soudy o struktuře věcí. V tomto smyslu označoval nejen pozorování, nýbrž i racionální pochopení za „kritérium“ pravdy.

Gassendiho relativní agnosticismus zjevně není skepsí v obvyklém slova smyslu, protože nesměřuje k tvrzení absolutní nepoznatelnosti podstaty věcí; fenomény podle něho mají „zobrazovat“ strukturu věcí. Přestože má naše znalost věcí jen charakter popisu přírody, můžeme formulovat pravděpodobné výpovědi o podstatě skutečnosti. V tomto smyslu Gassendi tvrdil, že ve fyzice nám musí stačit pravděpodobnost a že musíme rezignovat na to, co je (absolutně) pravdivé, protože díky slabosti našeho rozumu nedokážeme nazírat takřkájk skutečnou pravdu, ale pouze její zobrazení, nebo spíš její stín (I,79b).

Gassendi se rozhodl pro teorii skutečnosti (formulovanou výslovně jako hypotetickou), v jejímž rámci lze všechny procesy a stavy vysvětlit tím, že je převedeme na vztahy mezi atomy, které se pohybují ve vakuu. Protože principy této teorie již zjevně nejsou empirickými větami, nelze je uvést do shody s jeho programovým empirismem. Gassendi by se tedy býval musel vzdát svého empirického stanoviska, protože přece jen nedokázal rezignovat na pojmy, resp. anticipace jako „atom“ nebo „vakuum“, které jsou teoretickými pojmy, a nelze je tedy převést na vjemy.<sup>29</sup> Kdyby pochopil neudržitelnost svého empirismu, resp. senzualismu, pak by nemohl odmítat jako „imaginární“, resp. „fiktivní“ ani Descartův pojem rozlehlosti a fyziku založenou na tomto pojmu by nemohl zavrhnout jako nereálnou konstrukci, jak to činil. Něco jiného je, že kartesiánská fyzika díky ztotožnění „rozlehlosti“ a „matérie“ narazila na obtíže, o nichž se Gassendi domníval, že je dokáže překonat jen popřením nekonečné dělitelnosti matérie a přijetím existence atomů.

<sup>29</sup> Srv. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II, str. 35: Jako empirický badatel musel Gassendi „kvůli teoretickému výkladu zkušenosti přijmout pojmy, které mají, podle měřítka, jež Gassendiho filosofie postuluje, spornou platnost“. K metodologii srv. W. Detel, *Scientia rerum natura occularum. Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis*. K teorii poznání srv. E. Diaz Martin, *Pierre Gassendi. L'affirmación de una nueva epistemologia*.

Protože je uznáván principiálně provizorní charakter teorií, jejichž zásady jsou pokládány za v podstatě definitivně neverifikovatelné hypotézy, odpovídá Gassendiho stanovisko dnes převládajícímu pojetí, totiž falibilismu zastávanému pragmatiky a kritickými racionalisty. Obecně se zdá, že Gassendi tíhne k instrumentalistickému pojetí, podle něž je třeba hypotézy posuzovat z hlediska jejich použití v prognostických výpovědích (srv. I,630b). V tomto smyslu zdůrazňoval, že hypotézy smí být vždy považovány jen za to, čím jsou, totiž za pravděpodobné objevné myšlenky za účelem vysvětlení, resp. předpovídání skutečností (tam.). Výslovně tvrdil, že otázka po pravé podstatě věcí musí za naznačených předpokladů zůstat stranou. Občas se ale zdá, že se vzdaluje instrumentalistickému pojetí a vykládá pravděpodobnost [Wahrscheinlichkeit] jako podobnost pravdě [Wahrheitsähnlichkeit], a to zejména tehdy, když úkol vědy určuje ve smyslu co nejadekvátnějšího zobrazení struktury skutečnosti. Přestože si nikdy nemůžeme být jisti, že jsme tohoto cíle dosáhli, je smysluplné požadovat, abychom se mu postupně přibližovali prostřednictvím zlepšování vědeckých teorií.

Gassendiho agnosticismus zaměřený na podstatu věcí se zakládá na zamlčeném předpokladu, že vysvětlitelné je pouze to, co lze pochopit, přičemž možnost pochopení je vázána na podmínku, že lze nahlédnout vznik daného předmětu. Rozumíme proto jen tomu, co jsme udělali, nebo co udělat můžeme. (Srv. pozdější Vicovo pojetí). V tomto smyslu Gassendi tvrdil, že přirozenost věcí nám musí zůstat skryta, protože jsme ji sami nestvořili (III,413b). Pouze Bůh jakožto stvořitel skutečnosti poznává její podstatu, neboť: „Znát strukturu a povahu díla je výlučně záležitostí Mistra“ (tam.). Bohu tedy přísluší vědění, které Platón a Aristotelés mylně přisoudili člověku, totiž vědění na základě adekvátního poznání důvodů pozorovatelných skutečností. Na rozdíl od platónsko-aristotelského názoru Gassendi zdůrazňoval, že člověk může dospět k jistotě pouze na úrovni popisu přírody (VI,110b; srv. I,132a),<sup>30</sup> zatímco pokud jde o důvody přírodní skutečnosti, navždy zůstaneme odkázáni na domněnky.

<sup>30</sup> Srv. „Nihil scire licere ex rebus naturae praeter ipsarum historiam“ (III,653a).

Proto musel Gassendi charakterizovat jako pravděpodobnou také teorii poznání, v jejímž rámci lze určit vztah mezi vjemem a podstatou vnímané věci, tzn. že vztah zobrazování mezi představou a předmětem mohl přijmout jen hypoteticky, ale nemohl jej apodikticky tvrdit, a stejně tak mohl jako pouze pravděpodobnou formulovat také atomistickou teorii matérie (III,376b-377a). Rovněž předpoklad, že jevy mají charakter „znaků“ nepřímou poznatelné přirozenosti věcí (I,81), nelze definitivně zdůvodnit. Gassendi přitom nemyslel na zobrazování ve smyslu kvalitativní podobnosti, protože už nevěřil v *eidola* jakožto bezprostřední příčiny smyslového vnímání, ale převáděl je na mechanická podráždění, která se nepodobají vlastnostem věcí, z nichž vycházejí, nýbrž jsou jim jednoznačně přiřazena, takže vjemový dojem se má k vnímané věci jako ektypus k prototypus.

Gassendiho epistemologická koncepce sice na jedné straně omezuje nárok na poznání ve smyslu probabilismu, ale na druhé straně otevírá perspektivu nekonečného pokroku poznání v tom, že rubem popření definitivní verifikovatelnosti teorií je uznání principiální optimalizace každé teorie. Jeho předpoklady nijak neomezují pokrok poznání chápaný jako optimalizace a rozšiřování teorií.<sup>31</sup> Kvalitativní omezení lidského poznání, které je zásadně falzifikovatelné, je tedy vyvažováno kvantitativní neomezeností a schopností optimalizace každé teorie.

### c) Základní metafyzické myšlenky

Gassendiho ontologie vychází z předpokladu, že existují jen konkrétní individua a žádné universálie, jako např. „červená“. Universální výrazy tedy neoznačují obecné předměty, resp. třídy předmětů, ale jsou to jména, která se liší od vlastních jmen, jež pojmenovávají vždy jen jednu věc, tím že označují více věcí (III,159a). Pokud ovšem Gassendi tvrdí, že nominalismus, tak jak jej zastává, neuznává žádnou jinou obecnost než obecnost pojmů nebo jmen (*conceptum aut nominum*) (tamt.), pak se neztotožňuje s nominalismem v užším smyslu, ale přiklání se spíše ke *konceptualismu*, tj. přijímá universálie ve smyslu obecných pojmů, které jsou tvořeny abstrakcí na základě

<sup>31</sup> Srv. O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 100 nn.

vztahů podobnosti mezi konkrétními individui, mezi nimiž nikdy nejsou dvě stejná (I,270b n.). Na základě podobnosti mezi dvěma singulárními věcmi získává rozum pojem (*conceptus*), resp. ideu (*idea*), resp. formu (*forma*) společné přirozenosti, jíž se nesmí vymykát nic, co je tomuto pojmu podřazeno.<sup>32</sup> Podle tohoto konceptualistického pojetí není pojem zobrazením nějaké objektivní podstaty, nýbrž má charakter *pravidla*. Tak je např. pojem „trojúhelník“ pravidlem, s jehož pomocí lze zjistit, zda můžeme nějaký geometrický útvar označit za trojúhelník.<sup>33</sup> Gassendiho přihlášení k nominalismu má tedy primárně ten smysl, že odmítá ontologický výklad „obecného“ označovaného ve středověku za „realistický“, podle nějž má obecné existovat nezávisle na myšlení. Gassendi správně poznal, že pro realismus ve sporu o universálie je rozdíl mezi platónskou a aristotelskou variantou této pozice nepodstatný; Gassendi obojí striktně odmítal a domníval se, že tak překonal esencialistickou teorii věčných pravd, zakládajících se na intelektuálním názoru objektivních podstat. Descartes v duchu této teorie tvrdil, že věta o součtu úhlů v trojúhelníku je pravdivá bez ohledu na to, zda trojúhelníky existují či nikoli. Gassendi to popíral, neboť podle něho „nelze mluvit o přirozenosti trojúhelníka, neexistují-li trojúhelníky“. Proto např. věta „člověk je živočich“ platí jen za předpokladu, že existují lidé.<sup>34</sup> Podle Gassendiho bychom to mohli formulovat následovně: „Existuje-li něco, co je člověkem, pak je to vždy živočichem.“

Společně s esencialismem je překonána rovněž (esencialistická) aristotelská nauka o kategoriích jako formách, a to jak formách myšlení, tak formách skutečnosti. Všechny své pojmy vytváříme proto, abychom uspořádali své dojmy, takže je nepřípustné dogmaticky hájit korespondenci mezi nimi a skutečnostními souvislostmi. Tradiční nauka o kategoriích se ukazuje jako nevhodná také v tom, že neodpovídá jistým pojmům, jež Gassendi pokládal za nezbytné pro přírodní vědu. Platí to např. o pojmu prázdného prostoru, který nelze vztáhnout ani k ničemu substanciálnímu, ani k ničemu akcidentálnímu,

<sup>32</sup> R. Descartes, *Námitky a odpovědi*, AT VII,320 (*V. námitky*).

<sup>33</sup> AT VII,320–321.

<sup>34</sup> AT VII,320; srv. P. Gassendi, *Exercitationes*, in: *Opera omnia*, III,177b n.

a který je tedy neslučitelný se substančně-akcidentálním schématem vládnoucím v aristotelské nauce o kategoriích.

Přestože Gassendi na jedné straně odmítal uznat existenci přirozenosti (jakožto podstat či forem), resp. distancoval se od scholastické metody vysvětlování rekursem k podstatným formám, na druhé straně se domníval, že vědecké hypotézy se týkají přirozenosti, přičemž výraz „příroda“ neznamená totéž co „podstata“, nýbrž označuje atomární strukturu konkrétních věcí. Atomistická teorie matérie představuje rámec mechanistické fyziky, jež má objasnit všechny procesy jako účinky pohybů. Na rozdíl od Descarta, který učil neomezenou dělitelnost matérie, Gassendi věřil v nedělitelnost atomů a pokládal ji za důsledek jejich absolutní neprostupnosti. A opět na rozdíl od Descarta, připisoval těmto atomům vnitřní zdroj pohybu. Dynamický princip matérie označoval v návaznosti na antickou atomistiku jako „tíži“, aniž by ovšem přejímal názory zastávané Epikúrem a Lukrécíem. Jak fungovala Gassendiho mechanistická koncepce v jednotlivostech, jasně ukazuje jeho pokus o vysvětlení gravitace. Gassendi se domníval, že Země, kterou chápal jako jeden velký magnet, vysílá částičky záření, které se za těžkými tělesy spojují, a odtud na ně působí tlakem ve směru k Zemi. Gassendi se nespokojil s atomistickou teorií matérie, nýbrž pokusil se ji rozšířit také na čas a prostor. Proto se nejen domníval, že materiální věci jsou diskontinuitními shluky atomů, ale jako diskontinuitní vzájemnost pojímal také prostoro-časové úseky a následnost prostorových, případně časových atomů, přičemž každý atomární díl prostoru má být podle něho překonán v nedělitelném čase.

Protože se domníval, že princip působení (*principium agendi*; I,334a) je vždy něčím tělesným,<sup>35</sup> musel prohlásit lidskou duši, jakožto princip pohybu těla, za materiální. Nicméně v jiné souvislosti trval na předpokladu spirituální duše, stejně jako bez ohledu na mechanistický charakter své atomistické koncepce trval na předpokladu účel-

<sup>35</sup> Srv. „Quod vero principium agendi in corporibus esse debeat corporeum, vel ex eo intelligi potest, quod physicae actiones corporeae cum sint, nisi a principio physico corporeoque elici non possint.“ (I,334a) [Že však princip činnosti v tělesech musí být nahlédnuto jednak z toho, že fyzické činnosti, ježto jsou tělesné, nemohou být vzbuzeny leč fyzickým a tělesným principem.]

ného přírodního řádu a převáděl jej na Boha stvořitele. Tvrzení, že spirituální duše by mohla být příčinou volných pohybů těla, nelze sloučit s výše uvedeným pojetím. Tento rozpor nezmizí, když předpoklady mechanistické filosofie přírody označíme za hypotézy, neboť hypotézy musíme nechat padnout, odporují-li větám, které jsme přijali jako pravdivé. Chceme-li trvat jak na přírodovědeckých hypotézách, tak na metafyzických předpokladech, zdá se, že jediným východiskem je nauka o dvojí pravdě. Ale protože se zdá problematické připisovat Gassendimu tuto nauku<sup>36</sup> a protože různým fázím jeho myšlenkového vývoje nelze bez dalšího přisoudit konkurenční koncepci, Gassendi je totiž často také zastával,<sup>37</sup> pravděpodobně nebudeme moci Gassendiho nauku o duši s jejím charakteristickým rozlišením mezi animální a duchovní duši úplně zbavit hanlivého nádechu vnitřní rozpornosti. Materialistickou psychologii, v jejímž rámci je „duše“ označována za souhrnný pojem epifenoménů materiálních procesů (*flos materiae*), nelze slučovat se spiritualistickým pojetím ducha jakožto nemateriální příčiny tělesných procesů, a to ani za předpokladu rozdělení duše na dvě části, navíc když se zdá, že Gassendiho formulace principu kauzality vylučuje vzájemné psychofyzické působení.<sup>38</sup> Gassendi, který tak ostře kritizoval Descartův výklad vztahu duše a těla, neměl žádné jiné východisko než považovat Bohem stvořenou nemateriální duši za formu těla (II,440a).

Jeho rozhodující argument ve prospěch nemateriality ducha (jako intelektu a rozumové vůle), resp. ve prospěch předpokladu principiálního rozdílu mezi duchem a obrazotvorností (*imaginatio*) říká, že žádná materiální bytost nemůže působit sama na sebe, zatímco duch je sebevědomím, tj. reflektuje sám sebe. Podstatný rozdíl mezi du-

<sup>36</sup> O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 319.

<sup>37</sup> T. Gregory, Úvod k vydání *Opera omnia*, I, str. XX. Situace zmiňovaná v textu by mohla ospravedlnit domněnku, že Gassendi zastával nauku o dvojí pravdě, což ale vylučuje O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 319.

<sup>38</sup> Gassendiho dilema mohlo pocházet z protikladu mezi jeho náboženskými a vědeckými přesvědčeními. Jeho úsilí o uspokojivé spojení náboženství a vědy zkoumal B. Brundell, *Gassendi between Religion and Science*, str. 121–132. Brundell dospěl k závěru, že Gassendi v tomto ohledu neuspěl.

chem a obrazotvorností je podle něho vyjádřen tím, že na základě obrazotvornosti lze uskutečnit jen empirické zobecnění, zatímco duch dokáže tvořit skutečné obecné pojmy. Ovšem Gassendimu nešlo v první řadě o to, zvládnout filosofickými prostředky ústřední problém dualistické antropologie, nýbrž o to, podpořit myšlenku nesmrtnosti duše: je-li duše nemateriální, a tedy nemá části, pak se samozřejmě nemůže ani rozplynout, tj. rozpadnout na části. Protože nemáme důvod k domněnce, že by Bůh ničil duši člověka, je třeba pokládat ji za nesmrtnou.

Rovněž Gassendiho racionální teologie jde cestami tradičního myšlení. „Bůh“ podle něho označuje nejdokonalejší bytost, která stvořila svět a účelně jej uspořádala. Boha považoval především za původce pohybu atomů. Gassendi se domníval, že Boží existenci může dokázat, vyjde-li na jedné straně z obecného konsensu v otázce týkající se Boha, na druhé straně z účelného uspořádání přírody. Obecný konsensus je podle něho založen na existenci obecného pojmu (*anticipatio*) Boha vzniklého na základě četných pozorování uskutečněných v duši. Toto pojetí sice neodpovídá Descartově koncepci, proti níž Gassendi vystoupil *V. námitkách*, resp. v *Disquisitio*, ale v *Syntagma philosophicum* výslovně odmítá celou řadu výhrad, které předtím sám vznesl proti Descartovým důkazům Boží existence, např. námitku, že nemůže existovat vrozená idea Boha, protože pak by nebyl možný ateismus. V *Syntagma* naproti tomu argumentuje tím, že ateistovo pojetí se liší od normálního myšlení, a proto nemůže mít rozhodující význam (I,201b–291a). Stejně tak považoval za irrelevantní skutečnost, že u různých lidí existují různé představy o Bohu, a to s ohledem na přijatou shodu o Boží existenci u všech „normálně myslících“ (I,291a). Protože předpokládal, že svět je zřízen účelně, mohl použít teleologického důkazu Boží existence k tomu, aby usoudil na první příčinu světového řádu, působící podle nanejvýš moudrého plánu (I,287b).<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Srv. I,295b: „... tam est necesse intelligi existere Deum, quam necessarium est mundi ordinem fieri attendenti perspicuum.“ [...to, že je nahlížena Boží existence je tak nutné, jako že se řád světa stává zjevným pozornému.] Je-li idea Boha označována jako „anticipace“, pak se tím míní to, čemu Epikúros říká *prolepsis*.

Zatímco svou spiritualistickou metafyziku, jejíž základní myšlenky už v náznamech existovaly, vypracoval až mezi lety 1642–1644,<sup>40</sup> již záhy se přesvědčil o tom, že víra v existenci Boží neodporuje atomistické koncepci, která díky tomu nemohla být důsledně materialistická. Díky jeho orientaci na filosofii přírody a přírodní vědu hrála racionální teologie v Gassendiho myšlení před rokem 1641 jen podřadnou roli. Teprve spor s Descartem v něm zřejmě vyvolal potřebu objasnit předpoklady své spiritualistické metafyziky, v něž dosud jen věřil. Přesto však zůstává antispiritualistická polemika s Descartem v *V. námitkách* nepochopitelná, zvláště když Gassendi vystupoval nejen proti dogmatické formě Descartovy metafyziky,<sup>41</sup> ale výslovně také proti obsahu jejich tvrzení. Je sice otázka, zda podnětem k polemice nebyl Descartův racionalistický dogmatismus, ale nelze popřít, že se Gassendi neomezil na kritiku této formy, nýbrž vystoupil proti Descartově pozici s obsahově protichůdným stanoviskem.

Gassendimu nešlo o to, vybudovat filosofický systém, ani jeho neobsáhlejší filosofické dílo už svým titulem (*Syntagma Philosophicum*) neodkazuje k systému, nýbrž k souhrnu nauk. Nesystematičnost jeho filosofie lze považovat za rozhodující důvod, proč měl daleko slabší vliv než jeho systematicky filosofující protivníci, především Descartes, a to navzdory skutečnosti, že dospěl k některým vědecko-filosofickým pojetím, která z dnešního hlediska působí moderněji než koncepce racionalistických dogmatiků 17. století. Platí to zejména proto, že charakterizoval všechny vědecké věty jako hypotézy. K tomuto pojetí nebyl Gassendi paradoxně veden hlubším porozuměním podstatě moderní matematické přírodovědy, ale theologickým přesvědčením o slabosti lidského intelektu, jemuž odňal schopnost dokonalého poznání. Nejen že Gassendi postavil proti racionalistickému dogmatismu takovou formu empirismu, která se vyznačuje předpokladem hypotetického charakteru všech vědeckých principů, ale překonal i racionalistickou koncepci jednotné vědy, a učinil tak empirickou vědu principiálně nezávislou na spiritualistické metafyzice, na níž sice trval, ale – na rozdíl od Descarta a racionalistů obec-

<sup>40</sup> Srv. O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, str. 379 nn.

<sup>41</sup> Jak se domníval T. Gregory, Úvod k *Opera omnia*, I, str. XX n.

ně – se z ní nepokoušel vyvozovat žádné důsledky pro vědecké poznání.<sup>42</sup> I když tak osvobodil od spekulací o Bohu a duši také vědecké vytváření teorií (ovšem, stejně jako Descartes, převáděl pohyby atomů na Boha; srv. I,335b nn.), nedokázal uskutečnit projekt důsledně empirické nauky o vědě: také jím koncipovaná věda vyžaduje metafyzické předpoklady, jejichž funkci, jak jsme naznačili, nelze v rámci programového empirismu vyložit. Přesto je třeba poznamenat, že jeho námitka proti racionalistickému nároku odvozovat vědecké principy ze samotných metafyzických vět, tj. bez zohlednění výpovědí o pozorováních, byla zcela oprávněná. Totéž platí o pokusech získávat praktické principy, ať už morálky či nauky o přírodním právu, z čistého rozumu, jak to činili racionalisté od dob stoické filosofie. Proti praktickému racionalismu postavil Gassendi hedonisticky utilitaristickou etiku, resp. právně pozitivistickou koncepci, v jejímž rámci se nazývá „dobrým“ to, co je zdrojem slasti (II,82b; srv. II,693b), a „spravedlivým“ to, co odpovídá dohodám, jimiž se řídí život ve společnosti (II,190b nn.). „Slastí“ nechápal Gassendi jen smyslovou slast, přestože ji hodnotil pozitivně, ale uspokojení obecně, především to uspokojení, které spočívá v klidu mysli. Klid a vyrovnanost mysli předpokládá na jedné straně absenci fyzického utrpení, na druhé straně rozumové ovládnutí afektů, tj. ctnost.

Z toho, co jsme uvedli, je zřejmé, že Gassendiho význam v dějinách filosofie nespočívá ani tak v tom, co přímo učil, jako spíše v jeho kritické práci, zejména v jeho polemice s racionalistickým dogmatismem. Bez ohledu na jeho výhrady proti matematické přírodovědě velmi podpořil empirický výzkum, především atomistiku a dynamiku.

### 5. Joseph Glanvill

Stejně jako Gassendi, také J. Glanvill, duchovní a člen Royal Society narozený v Plymouthu v roce 1636, zastával skeptické stanovisko v tom, že odmítal racionalistický dogmatismus. Svou kritiku racionalistické koncepce vědy rozvinul ve svém nejdůležitějším díle *The Va-*

<sup>42</sup> Srv. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo*, str. 224 nn.

*nity of Dogmatizing* (Londýn 1661), které vyšlo ve druhém vydání s věnováním Royal Society pod názvem *Scepisis Scientifica* (Londýn 1661) a jehož obsah je součástí spisu *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion* (Londýn 1676).<sup>43</sup> O duchovních a historických souvislostech pojednávají díla *Lux orientalis, or An Enquiry into the Opinion of the Eastern Sages, concerning the Prae-existence of Souls* (Londýn 1662) a *Plus Ultra, or The Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle* (Londýn 1668). Ve spisu *Philosophia pia or A Discourse of the Religios Temper and Tendencies of the Experimental Philosophy which is professed by the Royal Society* (Londýn 1671) a v posmrtně vydané knize, která vznikla z několika dílčích pojednání *Saducismus Triumphatus, or A Full and plain Evidence Concerning Witches* (Londýn 1681; 1726<sup>4</sup>), vystoupil Glanvill především jako theolog. Důkazu rozumnosti náboženství je věnováno dílo *Logou Threskeia, or A Seasonable Recommendation and Defence of Reason in the Affairs of Religion* (Londýn 1670). Glanvill byl přívržencem Cromwellova Commonwealthu, ale přizpůsobil se změněným poměrům po restauraci a stal se dvorním kaplanem Karla II. Zemřel roku 1680 v Bath, kde působil jako rektor.<sup>44</sup>

Z filosofů, jimiž byl ovlivněn, jsou nejdůležitější Fr. Bacon, Gassendi, Descartes a H. More, který byl jeho osobním přítelem. V obhajobě filosofie, která tvoří závěr jeho spisu *The Vanity of Dogmatizing*, Glanvill výslovně prohlásil, že vše, co řekl o pravé filosofii, se nejvíce blíží Descartově nauce,<sup>45</sup> a na jiném místě označil „zázračného“ Descarta za „velkého sekretáře přírody“.<sup>46</sup> Jeho všeobecné postoje však nejsou blízké ani tak Descartovi, jako spíše Gassendimu, takže jeho

<sup>43</sup> Nové vydání těchto tří spisů s kritickým úvodem vydavatele S. Medcalfa, *The Vanity of Dogmatizing. The Three Versions*. Podle tohoto vydání citujeme. Dále: *Collected Works*, I nn.

<sup>44</sup> K biografii srv. (nestránkovaný spis) *Vita*, který předchází Glanvillovu spisu *Saducismus Triumphatus*, 1726<sup>4</sup>. Srv. též B. Willey, *The Seventeenth Century Background*, kap. IX, a J. I. Cope, *Josef Glanvill, Anglican Apologist*.

<sup>45</sup> J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing*, str. 249 n.

<sup>46</sup> Tamt., str. 211.

chvála pravděpodobně neplatila Descartovi metafyzikovi, ale spíš Descartovi přírodovědci. Glanvillovo přesvědčení, že experimentální vědu je třeba postavit na přírodovědném základě, prozrazuje Baconův vliv, stejně jako názor, že pokrok vědy závisí na nových pozorováních.<sup>47</sup> Význam Royal Society viděl v první řadě v její orientaci na experimentální vědu. Proto ji mohl chápat jako završení Baconova programu vědecké akademie ze spisu *Nová Atlantis*, tj. jako dům Šalamounův, který se stává skutečností.<sup>48</sup>

Jen povrchně se Glanvillova skepse podobá sókratovskému vědění nevědění. Bez ohledu na nesčetná vyjádření, jež poukazují tímto směrem, byla cílem „skeptické“ kritiky, přednesené ve spisu *The Vanity of Dogmatizing*, racionalistická koncepce vědy, a to především v její aristotelské podobě, která se vyznačuje vírou v absolutně jisté demonstrativní vědění postavené na bezprostředně nahlédnutelných důvodech. To, že se nemíní jen aristotelská pozice, je zřejmé ze skutečnosti, že Glanvill vyvrací racionalistický předpoklad dokonalého vědění analýzou *dobových* pokusů o řešení základních filosofických problémů. Ukázal tak, že neexistuje přesvědčivé řešení psychofyzického problému, a že ani existovat nemůže, předpokládáme-li, že duše může působit na organismus jen na základě pochopení základních kauzálních souvislostí.<sup>49</sup> Protože nelze poznat procesy v nervovém systému (v dobové terminologii: pohyby *spiritus animales*), zůstává v rámci předpokladů racionalistické filosofie nejasné, jak může duše ovlivňovat nervový systém, stejně jako je nepředstavitelné, aby slepec hrál šachy.<sup>50</sup> Musíme proto připustit, že vše, co se týká psychofyzických souvislostí, leží za hranicemi našeho intelektu. Podobně nepochopitelná je paměť a organický vývoj. Předpoklad „plastické síly“, tzv. „Archea“, nám v ničem nepomůže, protože pomocí slov, která nic nevypovídají o účincích sil, jež domněle označují, nic nevyšvětlíme.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> J. Glanvill, *Scepsis Scientifica*, Věnování Royal Society.

<sup>48</sup> Tamt.

<sup>49</sup> J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing*, str. 22.

<sup>50</sup> Tamt., str. 25.

<sup>51</sup> Tamt., str. 43.

Racionalistický dogmatismus přichází s nárokem poznat pravou podstatu skutečnosti. Protože neexistuje bezprostřední poznání skutečnosti, ale známe spíš její účinky na naši schopnost vnímání,<sup>52</sup> můžeme na povahu věcí usuzovat jen na základě počitků jakožto účinků přirozenosti věcí. Ani vjemy však nejsou spolehlivé – Glanvill podrobně zkoumá různé druhy vjemových klamů a jejich příčiny –, a neexistuje ani možnost jistě usuzovat z pozorovaných dat na skutečnost, která tvoří jejich základ. Nejen že jsme tu vždy odkázáni na domněnky, ale navíc tyto domněnky zakládáme na analogiích mezi pozorovatelnými a nepozorovatelnými souvislostmi, jichž se tyto domněnky týkají, a na to nemáme žádné oprávnění.<sup>53</sup>

Glanvill zjistil, předjímaje Humovu kritiku kauzality, že nevíme nic o příčině nějaké události, ale že kauzální vztahy předpokládáme na základě pravidelných spojení událostí.<sup>54</sup> Předpoklad, že základem souběžnosti, či následnosti událostí je kauzální spojení, není logicky nutný („infallibly conclusive“).<sup>55</sup> U kauzálních argumentů tedy nemůže jít o důkazy, protože důkaz v racionalistickém smyslu je dán pouze tehdy, není-li možný opak.<sup>56</sup> Ale protože tomu tak u vědeckých teorií není, musí být jejich premisy *hypotézami*: „...nejlepší principy... jsou jen hypotézy, v jejichž rozsahu můžeme mnohé vyvozovat, aniž bychom se dopustili omylu. Ale i ta největší jistota, která pramení z domněnek, je vždy jen *hypotetická*, takže sice zjistíme, že podle přijatých principů se věci chovají tak a tak, ale když vznášíme nárok na nutnost, nepochopitelně zapomínáme, že jsou takové i ve skutečnosti...“<sup>57</sup>

Glanvill jasně viděl, že vědění ve smyslu racionalistického dogmatismu může náležet jen Bohu.<sup>58</sup> Protože podle dogmatiků ve skuteč-

<sup>52</sup> Tamt., str. 210.

<sup>53</sup> Tamt., str. 210 n.

<sup>54</sup> Tamt., str. 189 n. Srv. R. H. Popkin, *J. Glanvill, Precursor of Hume*, str. 292–303.

<sup>55</sup> Tamt., str. 190.

<sup>56</sup> Tamt., str. 193.

<sup>57</sup> Tamt., str. 195; srv. *Scepsis Scient.*, str. 145; *Essays*, str. 15.

<sup>58</sup> Tamt., str. 213.

nosti nevíme nic, když nevíme vše, předpokládá poznání, které postulují, vševědoucnost. Vše zahrnující věda, která zohledňuje všechny souvislosti skutečnosti, a dokáže tedy určit vztahy jedné skutečnosti ke všem ostatním, je člověku odepřena. Když ji racionalistický dogmatik přesto označuje za možnou, ukazuje se jako nevědoucí, a to dokonce v zesíleném smyslu, protože ani nepoznává, že je nevědoucí.<sup>59</sup> Dogmatismus tedy svědčí o duchovní chudobě a omezenosti.<sup>60</sup> Glanvill se nespokojil s vědeckou a teoretickou kritikou dogmatického racionalismu, ale ptal se také na jeho základní motivy, o nichž se domníval, že je může zahlédnout v určitých afektech. Navíc se pokusil charakterizovat jeho účinky poukazem na narušení vnitřního klidu samého dogmatika a jeho okolí a poznamenal, že v tomto ohledu daleko pozitivněji působí skeptikova neutralita.<sup>61</sup>

Glanvill byl natolik theologem, aby nezapomněl na otázku vztahu skeptické filosofie a theologie. Podle něho neškodí více skepse, ale dogmatismus, jak prohlašuje v apologii filosofie na závěr spisu *The Vanity of Dogmatizing*. Ve spisu *Philosophia pia* se výslovně snažil dokázat slučitelnost filosofie přírody, resp. přírodní vědy a náboženství, podle něho je věda dokonce ku prospěchu náboženství, neboť poznání Božího díla může účel náboženství jen podpořit. To ale podle něho platí jen o moderní, nikoli o peripatetické filosofii přírody, která se nezabývá ani tak přírodou, jako spíš slovy. Užitek filosofie a vědy se ukazuje především v tom, že vyvrací materialismus („sadducismus“), pověru a entusiasmus. Domníval se, že v tomto ohledu je za jedno s nejvýznamnějšími zastánci soudobé „svobodné filosofie“. Vyvrácení sadducismu ovšem nechtěl provést jen prostředky filosofie přírody, ale přinejmenším také prostředky démonologie, parapsychologie aj. Tomuto pokusu je věnován spis *Sadducismus triumphatus*, v jehož první části má být dokázána možnost a ve druhé části skutečnost duchů, čarodějnic, kouzelníků aj. Tato druhá část s detailními popisy domnělého čarodějnictví atd. je otřesným kulturně historickým dokumentem. Z hlediska dějin filosofie ale není významný

<sup>59</sup> Tamt., str. 225.

<sup>60</sup> Tamt., str. 233.

<sup>61</sup> Tamt., str. 228.

Glanvill démonolog, nýbrž Glanvill „skeptik“, který svou kritikou racionalismu připravil cestu Humově „skepsi“.

## 6. Pierre Bayle

Bayle (1647–1706),<sup>62</sup> v jehož myšlení se překrývaly *skeptické* a *kartesiánské* vlivy, byl filosoficky málo samostatný, ale přesto mimořádně podpořil filosofickou diskusi. V letech 1675–1681 vyučoval na kalvínské akademii v Sedanu a po jejím zrušení se stal profesorem filosofie a dějin v Rotterdamu. V roce 1693 ale přišel o místo, protože patil za přívržence strany založené de Wittem. Od roku 1684 vydával po tři roky *Nouvelles de la Republique des Lettres* a jejich prostřednictvím ovlivnil řadu sporů ve filosofické, vědecké a theologické oblasti. (Např. v předmluvě k prvnímu svazku zaujal stanovisko k diskusi mezi Arnauldem a Malebranchem.) Ještě většího vlivu ovšem dosáhl svým *Dictionnaire Historique et Critique*, který vydal po svém odvolání z úřadu v letech 1695–1697 v prvním vydání a již v roce 1702 v rozšířeném, druhém vydání, které ho proslavilo.<sup>63</sup> Bayle byl podobně jako Mersenne členem užšího kroužku, v němž se vedly živé filosofické diskuse. Jako stoupenec kalvinismu, jímž byl bez ohledu na svou přechodnou konverzi ke katolicismu, se zasazoval o náboženská práva hugenotů. Domníval se, že v oddělení církve od státu nalezl prostředek k oslabení náboženských problémů, ale jeho pojetí se nepodařilo prosadit. Velkou část svých spisů věnoval náboženským otázkám spojeným s postavením kalvinistů v tehdejší Francii. Jeho práce v užším smyslu filosofické mají relativně menší význam.

Bayle je významný především svým odmítáním každého, i filosofického dogmatismu, a svým vystoupením na podporu tolerance, které bylo jistě motivováno také jeho postavením kalvinisty po potlačení hugenotů. Přestože byl přesvědčeným křesťanem, obhajoval právo na mýlící se svědomí, a konečně právo na to, být atheistou. Rovněž tzv.

<sup>62</sup> K Baylovu postavení v jeho době srv. P. Dibon (vyd.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, a E. Labrousse, *Pierre Bayle*, I–II.

<sup>63</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Genf 1969 (nové vyd.).



heretik je podle něho zavázán k tomu, hájit svá přesvědčení a vyučovat podle nich např. své děti.<sup>64</sup> „Jestliže má pravé náboženství právo něco činit, pak je má nepravé také,“ tvrdil Bayle (II,218b). Podle něho je to způsobeno absencí jistého kritéria pravdy. Aby mohla být pravda respektována, musí být jako taková poznána. Kde je – jako v náboženství – skryta, tam jsou její práva suspendována a nikdo není povinen s ní souhlasit (II,219a). Ani theologická, ani metafyzická dogmata si proto nemohou dělat nárok na bezpodmínečné uznání. Předpoklad absolutní pravdy přístupné člověku „skeptik“ Bayle odmítal.

V metafyzice postupoval eklekticky, přičemž zvláště významnou roli u něho hrály kartesiánské myšlenky (stejně jako ve filosofii přírody, kde se nechal ovlivnit kartesiánem Rohaultem).<sup>65</sup> Spolu s Descartem, Clerselierem, Rohaultem a Malebranchem, Bayle předpokládal, že podstata těles spočívá výlučně v rozlehlosti. V rozporu se Spinozou se vyslovil ve prospěch předpokladu více substancí. Spolu s okasionalisty tvrdil, že pozorovatelné pohyby jsou vyvolávány přímo Bohem (IV,138). Protože je podstata materiálních věcí indiferentní vůči klidu a pohybu, musel jim být pohyb propůjčen Bohem, který udržuje materiální skutečnost tím, že ji v každém okamžiku znovu tvoří. Stejně jako Descartes chápal podstatu ducha jako aktuální myšlení, resp. vědomí (IV,141 n.). Descartův důkaz Boží existence ve třetí meditaci považoval za výtečný jako filosofický argument, ale za méně vhodný k tomu, aby přesvědčil filosofického laika (IV,143). Domníval se, že souvislost mezi psychickým a fyzickým dokáže vysvětlit nikoli pomocí kartesiánské teorie o vzájemném působení, ale ve smyslu okasionalismu (IV,143), přičemž příklady, které volí, prozrazují nejspíš Malebranchův vliv.

Zcela neoriginální je Bayleův *System abrégé de Philosophie*,<sup>66</sup> který byl sepsán pro přednášky v Sedanu a musel být přizpůsoben aka-

<sup>64</sup> P. Bayle, *Addition aux Pensées diverses à l'occasion de la comète [...]*, in: *Œuvres diverses*, III/1, str. 180a. – K *Œuvres diverses* se vztahují i následující údaje v textu.

<sup>65</sup> K následujícímu srv. P. Bayle, *Opuscules*, str. 109 nn., zejm. disertaci z r. 1680 a *Thèses philosophiques* z téhož roku.

<sup>66</sup> P. Bayle, *System abrégé de Philosophie*.

demickému postupu studia.<sup>67</sup> Pouze příležitostně v něm najdeme myšlenky, které odkazují zpět k Descartovi, Gassendimu nebo Malebranchovi.

Od Descarta a jiných soudobých racionalistů se ale podstatně liší svým nedogmatickým postojem, který vylučoval nárok na absolutní platnost jakýchkoli teoretických či praktických principů. Když Bayle zdůrazňoval autonomii jednotlivce jak v jeho filosofických přesvědčeních, tak v jeho morálních rozhodnutích, připravoval nedogmatický postoj liberálních osvícenských filosofů. Nechali se jím ovlivnit Rousseau, La Mettrie, Holbach. Inspiroval Voltaira, což je zvláště zřejmé z jeho *Candida*. K sepsání *Theodiceje* podnítila Leibnize Bayleho tvrzení o neřešitelnosti problému zla, resp. ďábla. Je správné, že se Bayle v jistém smyslu již počítá k osvícenství, ale přesto nesmíme zapomínat na to, že je tomu tak vposled proto, že rozhodným způsobem navazoval na jisté myšlenkové linie kartesianismu, např. i princip oddělení víry a myšlení, s nímž přišel už Descartes, a který rozhodně nebyl přijat všemi jeho současníky; teprve v osvícenství se tento princip dokázal prosadit ve filosofii obecně, a to také díky Bayleovi.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Srv. Historický úvod E. Labrousse k *Œuvres diverses*, IV.

<sup>68</sup> Mezi katolickými theology, kteří se nechal ovlivnit Descartem, vynikl Fr. Fénelon († 1715), arcibiskup z Cambrai, a J. B. Bossuet (1627–1704), biskup z Meaux. Fénelon, který jistou dobu působil na dvoře Ludvíka XIV. jako vychovatel následníka trůnu, je znám především jako autor *Télémaque*, knižecího zrcadla. Spjoval myšlenky kartesiánské metafyziky s mysticko-kvietistickými idejemi. Souhrnné vydání jeho děl vyšlo v Paříži 1848–1852. Kartesiánské myšlenky přijal také Bossuet a zdůraznil jejich augustinský aspekt. Souhrnné vydání jeho děl vyšlo v Bar-le-Duc 1870. K oběma srv. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon und seine Wirkungsgeschichte* (s bibliografií).

## V BLAISE PASCAL A LOGIKA Z PORT-ROYAL

### 1. Pascalův život a dílo

Blaise Pascal,<sup>1</sup> narozený roku 1623 v Clermont, byl po předčasné matčině smrti vychováván svými sestrami a vzděláván svým otcem Étienneem Pascalem, matematicky nadaným úředníkem. Když v roce 1631 přesídlila rodina do Paříže, seznámil se předčasně vyžralý chlapec se životem v hlavním městě a u dvora. Jako dvanáctiletému se mu podařilo samostatně dokázat třicátou druhou větu první knihy Eukleidových *Elementa* (týká se součtu úhlů v trojúhelníku). Od roku 1639 byl ve spojení s kroužkem kolem otce Mersenna, od něhož se mu dostalo důležitých podnětů. Pod dojmem G. Desarguesova pojednání o kuželosečkách, o němž se diskutovalo v Mersennově kroužku, tak sepsal ve věku asi šestnácti let krátký spis *Essai pour les coniques*

<sup>1</sup> K biografii srv. F. Strowski, *Biographie*, str. I–CL; F. Strowski, *Pascal et son temps*, I–III; zejm. III: *L'histoire de Pascal*; M. Bishop, *Pascal. The Life of Genius*; E. Mortimer, *Blaise Pascal. The Life and Work of a Realist*; H. Schmitz DuMoulin, *Blaise Pascal. Une biographie spirituelle*. – Vydání děl: *Œuvres de Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique par L. Brunschvicg*; z tohoto vydání citujeme. Dále *Édition définitive des Œuvres complètes*, vyd. F. Strowski; *Œuvres complètes*, vyd. J. Chevalier; *Œuvres complètes*, vyd. J. Mesnard, I nn. – Bibliografie: A. Maire, *Bibliogr. generale des œuvres de B. P.*, I–V; L.-M. Heller, T. Goyet, *Bibliographie Blaise Pascal, 1960–1969*. – K Pascalovu myšlení srv. E. Wasmuth, *Die Philosophie Pascals*; E. Wasmuth, *Der unbekannt Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*; H. Gouhier, *Blaise Pascal*; J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'œuvre*; J. H. Broome, *Pascal*; V. Carraud, *Pascal et la philosophie*; Th. M. Harrington, *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal*.

### 1. Pascalův život a dílo

(1640) (I,252–260).<sup>2</sup> Velký spis *Traité des coniques* se sice ztratil, ale díky Leibnizovi a Tschirnhausovi známe jeho obsah.<sup>3</sup> Pascal obdivuhodným způsobem rozvinul Desarguesův záměr projektivní geometrie, jemuž se cítil zavázán.<sup>4</sup>

V roce 1639 se rodina přestěhovala do Rouen, kde dostal Pascalův otec úřednické místo. Aby mu usnadnil počítácké práce, vynalezl Pascal počítací stroj (1640). Podnět k vynálezu byl vedlejší; principiální význam má spíš jeho náhled, že aritmetické operace jsou mechanizovatelné. První model počítacího stroje byl zkonstruován v roce 1642.<sup>5</sup> Nicméně nešlo o první vynález tohoto stroje, jak se dlouhou dobu předpokládalo, protože asi o dvacet let dříve zkonstruoval Wilhelm Schickard († 1635) v Tübingen stroj, s jehož pomocí se daly provádět čtyři základní početní operace.<sup>6</sup>

V roce 1646 došlo u Pascala k prvnímu obratu k hlubší zbožnosti, který ale ještě neznamenal odklon od všech světských zájmů, na rozdíl od rozhodujícího druhého obrácení, o němž se zmíníme později. V té době prováděl, opíraje se o Torricelliho barometrické pokusy,<sup>7</sup> experimenty s barometrem, které popsal ve spisu *Experiences nouvelles touchant le vide*. Jeho teorie, podle níž výška rtuťového sloupce v barometru závisí na tlaku vzduchu, resp. na výšce vzduchového sloupce a nemá nic společného s *horror vacui*, našla podporu díky slavnému experimentu v Puy de Dome u Clermont (19. září 1648). Ukázalo se, že rtuťový sloupec v barometru byl na vrcholu hory krat-

<sup>2</sup> Kritické vydání pořídil R. Taton v *RHS*, 8, 1955, str. 1–18.

<sup>3</sup> Úvodní část o konstrukci kuželoseček Leibniz opsál (srv. II,234–243).

<sup>4</sup> K Pascalově závislosti na G. Desargueovi srv. R. Taton, *L'œuvre de Pascal en Géométrie projective*, str. 17–72; srv. E. T. Bell, *Men of Mathematics*, I, str. 93.

<sup>5</sup> Srv. R. Taton, *Sur l'invention de la machine arithmétique*, str. 207–228; J. Payen, *Les exemplaires conservés de la machine de Pascal*, str. 229–247.

<sup>6</sup> Srv. B. von Freytag-Löringhoff, *Über die erste Rechenmaschine*, str. 361–365. Na rozdíl od Freytaga nevěří R. Taton, *Sur l'invention de la machine arithmétique*, str. 212, že byl Pascal Schickardovou myšlenkou ovlivněn. G. Mourlevat, *Les machines arithmétiques de Blaise Pascal*.

<sup>7</sup> K nim srv. E. Mach, *Die Mechanik*, str. 104 n.; C. de Waard, *L'expérience barométrique*; A. Koyré, *Pascal savant*.

ší než u jejího úpatí. Současně se zdálo, že barometrické pokusy ukazují existenci vakua. Pascal sice nemohl dokázat, že vzduchoprázdný prostor v barometru je skutečným vakuem, ale postavil se proti námitce, že jde pouze o zdánlivé vakuum. Podle něho totiž smíme předpokládat, že jde o prostor zbavený veškeré matérie tak dlouho, dokud není prokázána existence matérie, jež tento prostor vyplňuje (II,55). Pro Pascalův vědecký postoj je typické, že mu nestačí metafyzické argumenty, s jejichž pomocí se až do té doby vedla diskuse o vakuu, nýbrž že je ochoten vzít v úvahu jen takové předpoklady, které se dají empiricky prokázat.

Zda Pascal vymyslel plán experimentu v Puy de Dome nezávisle, nebo zda pocházel od Descarta, nelze už s jistotou rozhodnout. Descartes tvrdil, že dal k tomuto pokusu podnět,<sup>8</sup> a na podzim roku 1647 se Pascal s Descartem skutečně sešel a prokazatelně diskutovali o problémech vakua. Z toho však neplyne, že Descartes dal skutečně podnět k tomuto slavnému experimentu, stejně jako nestačí Pascalo-va ujišťování (II,475), že šlo o jeho vlastní práci.<sup>9</sup> Důležitější než otázka prvenství je z dnešního hlediska skutečnost, že v návaznosti na své pokusy zformuloval Pascal řadu hlavních zásad hydrostatiky, přičemž i zde měl předchůdce, totiž holandského matematika, přírodovědce a technika Simona Stevina († 1620).<sup>10</sup> Pascalovi ovšem vděčíme za to, že spojil výsledky získané Torricellim, Stevinem, Benedettim a Galileem do teoretického rámce (viz spisy z prvních padesáti let *Traité d'équilibre des liquers* a *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, vydané posmrtně 1663).<sup>11</sup>

Kvůli svému nalomenému zdraví se Pascal v roce 1647 vrátil do Paříže, kde na jeho myšlení stále silněji působily jansenistické ideje, a to především proto, že ho jeho sestra Jacqueline uváděla do těsnějšího kontaktu s klášteřem v Port-Royal, do něžž měla úmysl vstoupit,

<sup>8</sup> Dopis Mersennovi z 13. září 1647, AT V, str. 99; srv. AT V, str. 365.

<sup>9</sup> Srv. I. Leavenworth, *The Physics of Pascal*, str. 92 nn.; M. Sadoun-Goupil, *L'œuvre de Pascal et la physique moderne*, str. 248–277, zejm. str. 262–264. P. Guenancia, *Du vide à Dieu. Essai sur la physique de Pascal*.

<sup>10</sup> E. Mach, *Die Mechanik*, 24 n., 34 n., str. 85 n.

<sup>11</sup> III,156 nn., resp. 193 nn. Podle I. Leavenworth, *The Physics of Pascal*, str. 102, jde o Pascalovy nejdůležitější příspěvky k fyzice.

a to také roku 1652 udělala. Klášter v Port-Royal reformovala abatyše Angélique Arnauld, sestra Antoina Arnaulda, v duchu biskupa Jansenia (1585–1638) a udělala z něj duchovní centrum jansenismu, který staví na Augustinově nauce o milosti. Pod dojmem přísných náboženských idejí, které ho stále více ovlivňovaly, snižoval Pascal dokonce hodnotu výsledků svého úsilí o položení základů pravděpodobnostního počtu, přestože patří k jeho nejdůležitějším výkonům na poli matematiky. Dospěl k nim společně s P. Fermatem (1601–1665),<sup>12</sup> s nímž si v roce 1654 dopisoval. Východiskem úvah byl problém profesionálního hráče a jeho naděje na úspěch ve hře. Výsledky daleko přesáhly tuto úzkou oblast, z níž vyšly: Fermat a Pascal založili novou matematickou disciplínu, jejíž teoretický a praktický význam lze jen stěží přecenit. U problémů kombinatoriky použil Pascal aritmetického trojúhelníku (pojmenovaného po něm, ale známého už z dřívějšíka), který se hodí ke stanovení binomálního koeficientu a hraje roli také v kombinatorice a při pravděpodobnostním počtu.<sup>13</sup> Tak je tomu při odpovědi na otázku, jaké jsou naděje na úspěch v hazardní hře.<sup>14</sup>

V noci 23. listopadu 1654 prošel vnitřní proměnou, která zásadně změnila jeho vztah k životu, k vědě a k matematice. Za této „ohnivé noci“<sup>15</sup> se obrátil od „Boha filosofů a učenců“ k Bohu Abrahámovu, Izákovu a Jákobovu. V roce 1655 se stáhl do kláštera v Port-Royal.

<sup>12</sup> P. Fermat byl jeden z nejvýznamnějších matematiků své doby, který se podstatně zasloužil o analytickou geometrii a rozvinul myšlenky k infinitezimálnímu počtu dříve než tuto disciplínu konstituovali Leibniz a Newton. – Ke korespondenci Pascala a Fermat srv. *Œuvres de Fermat*, V.

<sup>13</sup> III,445: *Traité du triangle arithmétique; Usage du triangle arithmétique pour les combinaisons*. Velmi přehledně to podává M. Cantor, *Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik*, II, str. 750 n.

<sup>14</sup> Přerušíme-li partii dvou hráčů, můžeme zjistit, v jakém poměru rozdělít očekávaný zisk; srv. M. Cantor, *Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik*, str. 756.

<sup>15</sup> Srv. B. Pascal, *Mémorial*, XII,4: „Depuis environ 10 heures et demi du soir jusques environ minuit et demi, Feu.“ [Přibližně od půl jedenácté večer do půl jedné v noci, Plamen.] *Mémorial* byl pergamenový list, na který Pascal heslovitě zaznamenal dojmy oné noci a který na památku svého obrácení, a aby odvrátil pokušení, nosil neustále u sebe všitý do kabátce (XII,3–7).

Od této chvíle považoval vědecké úsilí obecně za marné a za důležité již uznával jen to, co slouží ke spáse duše. Přesto se však k matematice ještě jednou vrátil, údajně když si v roce 1658 všiml, že soustředění na matematické úvahy zmírňuje bolest zubů.<sup>16</sup> Předmětem jeho úvah byla cykloida („roulette“), tj. křivka, již opisuje bod na okraji točícího se kola.<sup>17</sup> Pascalovi se u této křivky, opakovaně analyzované tehdejšími matematiky,<sup>18</sup> podařilo dokázat řadu nových vět. V této a v různých jiných matematických spisech se Pascal zabýval infinitezimálním počtem, takže s Descartem, Cavalierim, Robervalem, Fermatem a jinými, patří k průkopníkům této disciplíny.<sup>19</sup>

Na obhajobu theologických názorů zastávaných školou v Port-Royal a zejména Arnaudem vydal Pascal takzvané *Les Provinciales ou Lettres*,<sup>20</sup> které vznikaly mezi lety 1656–1657 a v nichž anonymně a s veškerou ostrostí hájil jansenistické pojetí milosti především proti jezuitům, jejichž nauku o milosti považoval za příčinu jezuitské uvolněné morálky.<sup>21</sup> Zhruba v téže době začal s přípravami na své velké dílo, které se mělo jmenovat *La vérité de la religion chrétienne*, ale které nedokončil. Zdá se, že březen 1657 představuje zlom

<sup>16</sup> Srv. *Vita*, sepsané jeho sestrou Gilbertou; I,81.

<sup>17</sup> B. Pascal, *Traité général de Roulette* (IX,116); B. Pascal, *Histoire de Roulette* (VIII,195 nn.).

<sup>18</sup> Objevil ji Ch. Bouvelles; zabývali se jí Galilei a jeho žáci, dále Roberval a Fermat. Galilei a Chr. Wren rozpoznali její význam pro architekturu.

<sup>19</sup> Srv. Fr. Russo, *Pascal et l'analyse infinitésimale*, str. 136–153 (zde i další literatura). Pascalovi matematikovi se věnuje K. Hara, *L'œuvre mathématique de Pascal*.

<sup>20</sup> B. Pascal, *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis Montalte à un provincial de ses amis* (viz B. Pascal, *Œuvres*, IV–VII podle *editio princeps*. *Lettres* byly původně zveřejněny v jednotlivých vydáních *in quarto*, které byly sloučeny dodatečně. Jedno jejich vydání se objevilo s údajem Cologne 1657, ale ve skutečnosti vyšly u Elzeviera). Pro obecnou orientaci srv. F. Strowski, *Pascal et son temps*, II: *Les provinciales et les Pensées*.

<sup>21</sup> K. B. Pascal, *Écrits sur la grâce* (XI,128–295) srv. J. Miel, *Pascal and Theology*, str. 64 nn. Pascalův vztah k augustinismu zkoumá P. Selliere, *Pascal et saint Augustine*; dále L. Kolakowski, *God Owes us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*.

v jeho vývoji. Pascal již více nepodřizuje, jako po svém druhém obrácení v roce 1654, přírodu nadpřirozenému a své naděje nekládá do obnovy církve, za což bojoval v *Lettres*, ale naopak se církevním autoritám podřizuje jen vnějškově, aniž by je uznával za podstatné pro spásu duše.<sup>22</sup> Výrazem tohoto nového postoje jsou náčrty k plánu vanému dílu apologetického charakteru, které byly po Pascalově smrti vydány (1670) komisí vydavatelů spojenou s Port-Royal jako *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (Myšlenky).<sup>23</sup> Pascal sepsal tyto rozvrhy jako na smrt nemocný muž, rozervaný vnitřními a vnějšími konflikty (nakonec se rozešel s Arnaudem a s Port-Royal), ovšem své velké utrpení nejen trpělivě snášel, nýbrž přijal je jako seslané Bohem. Zemřel 19. srpna 1662 v domě své sestry Gilberty v Paříži.

Jen stěží můžeme zhodnotit Pascalovu komplexní osobnost, protože její struktura se vyznačuje krajním napětím protikladných sil: proti mimořádnému matematickému a vědeckému nadání stojí stejně mimořádná ochota obětovat intelekt ve prospěch víry, proti Pascalově nezávislosti na vědeckých a filosofických autoritách paradoxně stojí jeho ochota podrobit se autoritě doslovně pochopeného biblického poselství. Konflikt takto ostře protichůdných tendencí vyřešil Pascal nakonec tím, že se obrátil s veškerou rozhodností na tu stranu, kam ho vedlo jeho „srdce“, a nikoli na tu, kam ho vedl rozum.

## 2. Logika a metodologie

Pascalova fragmentární pojednání *De l'esprit geometrique* a *De l'art de persuader*,<sup>24</sup> která zčásti využila již logika z Port-Royal, ale která

<sup>22</sup> L. Goldmann, *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racins*, str. 272.

<sup>23</sup> K dějinám vzniku srv. F. Strowski, *Les Pensées de Pascal. Étude et analyse*; M. a M.-R. Le Gueern, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la theologie*; J. Miel, *Pascal and Theology*, str. 148 nn.; H. Meyer, *Pascals Pensées als dialogische Verkündigung* (se zvláštním ohledem na pravidla postulovaná ve spisu *De l'art de persuader*).

<sup>24</sup> IX,240 nn. Obě fragmentární díla jsou pravděpodobně náčrty k témuž tématu, vzniklými v různých dobách (srv. IX,231). *Kritické vydání* pořídil

byla zveřejněna až v 18. století, se zabývají analýzou matematické metody, jak ji měl na mysli už Descartes v *Rozpravě*. Pascal výslovně odsunul problémy metody vynalézání a ve svém krátkém návrhu se soustředil na otázky *dokazatelnosti* vět a *definovatelnosti* výrazů v rámci matematických, resp. obecněji – axiomatických teorií. Pascal sdílel s Descartem názor, že každý proces dokazování se má orientovat podle postupů matematiky, zatímco tradiční sylogistiku je třeba považovat za bezvýznamnou. Na to, aby se dal zvládnut úkol analyzovat logickou formu důkazů, stačí podle Pascala explikovat metodu matematiky. Smíme sice předpokládat, že pravidla „geometrické“ (tj. matematické) metody se nacházejí již v tradiční logice, ale nejsou v ní uplatňována ani ve své čistotě, ani ve své systematické souvislosti.

Stejně jako dříve Aristotelés, také Pascal upozorňoval na nemožnost dokázat všechny věty určité teorie (IX,246). Zatímco o všech temných, nebo i jen částečně temných větách platí, že se dají dokázat pomocí již dokázaných vět a koneckonců pomocí jistých axiomů, tento požadavek nelze smysluplně uplatnit na axiomy samotné (IX,279 n.). Každá matematická teorie se tedy musí zakládat na řadě nedokázaných zásad či axiomů, které díky své vysoké evidenci důkaz ani nevyžadují, ani jej nejsou schopny. Ve vztahu k výrazům použitým v rámci nějaké teorie analogicky platí, že je třeba definovat všechny termíny, které mohou být definovány pomocí jasnějších termínů, ale také pouze tyto termíny, takže v každé axiomatické teorii musí být předpokládány určité nedefinované základní termíny. Každý termín lze použít jen ve smyslu jeho definice, protože jen tak se lze vyhnout mnohoznačností (IX,247 nn.). Požadavky kladené na definice výrazů a na důkazy vět slouží k zajištění správného vyplývání a jednoznačnosti myšlenkových pochodů. Pouze taková úvaha, která, podobně jako geometrické zdůvodnění, vyhovuje těmto požadavkům, může být přesvědčivá.<sup>25</sup>

J.-P. Schobinger, *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen: „De l'esprit géométrique“ a „De l'art de persuader“*. Mit deutscher Übersetzung und Kommentar (str. 471–485 seznam literatury).

<sup>25</sup> Srv. „La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et hors

Protože Pascal připouštěl nutnost vycházet z nedefinovaných základních termínů, musel se vyrovnat s výhradou, že to zpochybňuje základy teorie. Nedefinovatelnost základních výrazů by byla skutečně nebezpečným nedostatkem, kdyby vedla k jejich mnohoznačnosti, resp. k jejich libovolné aplikovatelnosti. Tak tomu ale podle Pascala není u základních matematických pojmů, které, jak byl přesvědčen, označují své objekty tak „přirozeně“, že každý pokus o definici je zbytečný, ba škodlivý, protože vede jen k zatemnění původního smyslu příslušných výrazů. Předpoklad, že jisté termíny mají přirozený význam, podpořil metafyzickým předpokladem, že všichni lidé mají od přirozenosti jisté ideje, které činí jim odpovídající vyjádření jednoznačnými. V *Myšlenkách* ale Pascal zdůraznil, že neexistuje žádné nutné podřazení idejí a výrazů, takže se zdá být ořesena důvěra v jednoznačnost jazykového použití, které se v rámci určitého oboru vyskytuje asi od přirozenosti.

Bez ohledu na relativizaci postulátů definice a důkazu, k nimž dospěl, trval Pascal – a to ve stejném kontextu – na ideálu vědy, jejíž všechny termíny jsou definovány a všechny věty dokázány (IX,242).<sup>26</sup> Nemohlo mu uniknout, že tento ideál nelze uskutečnit, tj. že *dokonalá věda* není možná. Trvání na ideálu dokonalé teorie a zároveň pochopení jeho nerealizovatelnosti je zarážející, a proto se vnučuje otázka po jeho důvodech. Je možné, že Pascal chtěl postulováním nedosažitelného požadavku přivést k o to jasnějšímu vědomí myšlenku omezenosti lidského rozumu.<sup>27</sup> Pro tuto úvahu svědčí i skutečnost, že pojednání o geometrickém duchu vzniklo kolem roku 1655, tedy v době, kdy Pascal začal podléhat vlivu Port-Royal, a lze

de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations.“ (IX,287) [Všichni pátrají po metodě, která by nás odvrátila od bloudění. Logikové o sobě prohlašují, že nás k ní dovedou, avšak pouze geometři k ní našli cestu a neexistují žádné stručné důkazy kromě těch, které náleží geometrii a oborům, které se řídí jejím příkladem.]

<sup>26</sup> Srv. IX,282: „définir tous les noms qu'on impose; prouver tout en substituant les définitions à la place des définis“ [definovat všechny zaváděné termíny; všechny důkazy provádět nahrazením definovaných termínů samotnými definicemi].

<sup>27</sup> Srv. H. Scholz, *Pascals Forderungen an die mathematische Methode*. (Viz též H. Scholz, *Mathesis universalis*.)

tedy poukázat na tendenci k „pokoření rozumu“, která je tak typická pro jeho pozdní období. Existuje však jedna možnost, jak překonat obtíže způsobené požadavkem definovat všechny termíny nějaké teorie, o které Pascal nevěděl. Vyjdeme-li totiž, na rozdíl od Pascalova systému obsahově interpretovaných výrazů, z neinterpretovaného kalkulu, jak to o něco později udělá Leibniz, pak existuje možnost, jak zavést všechny termíny tohoto kalkulu pomocí implicitních definic. Přestože Pascal ještě neučinil krok k ideji formálního kalkulu, jasnost, s níž pochopil charakter tehdejší matematické metody, je stejně fascinující jako zřejmost, s níž viděl meze jejího užití. Jeho reflexe o geometrickém duchu představují důležitou etapu na cestě od Descarta k Leibnizovi. Kromě toho se Pascal věnuje problémům čísla, prostoru, času a pohybu.

Jeho metodologie se vyznačuje jasným odlišením vědecké argumentace a metafyzické spekulace. To je zřejmé např. z jeho pokusu doložit předpoklad vakua. Na rozdíl od Descarta a jiných nevěřil v možnost apriorního řešení tohoto problému, nýbrž usiloval o experimentální potvrzení svého pojetí. V jeho příležitostných vyjádřeních k otázkám metodologie vědy se ovšem projevuje závislost na racionalistickém ideálu definitivního vědění, tak např. když rozlišoval tři druhy hypotéz – totiž absolutně pravdivé, z jejichž negace vyplývá něco absurdního, absolutně nepravdivé, z nichž vyplývá něco absurdního, a takové, jejichž pravda či nepravda není jistá – a uznával jen hypotézy prvního typu. Předpoklady, které nelze prokázat jako zcela pravdivé, je podle něho třeba odmítnout. Zavrhl tedy hypotézy ve vlastním slova smyslu a odmítl uznat, že principy přírodních věd jsou takovými hypotézami.<sup>28</sup> Jeho badatelská praxe ovšem nebyla v žádném případě ve shodě s jeho explicitní metodologií, protože ve skutečnosti pracoval s hypotézami a byl ochoten vzít v úvahu i teorie, které odporují jeho vlastním. Bylo mu jasné, že úkolem fyziky není zkoumat vlastní základy skutečnosti. Přestože existuje velké množství vzájemně protikladných teorií, je vhodné vybrat jednu z nich, a to na základě její systematické souvislosti s jinými teoriemi, na základě lepšího empirického potvrzení a na základě (zdánlivě) větší vysvětlovací hodnoty. Nemá tedy být akceptována jakákoli libovolná

<sup>28</sup> Srv. I. Leavenworth, *The Physics of Pascal*, str. 151 n.

teorie, která dostačuje na vysvětlení požadované skutečnosti. Přestože Pascal pozitivně hodnotil význam pozorování a experimentu pro vědecké poznání, nepřehlédl ani roli systematizujícího myšlení.<sup>29</sup> Nemyslíme jen na vytváření deduktivních vztahů; fyziku je třeba podat axiomatically, ale k fyzikálním principům nedospíváme deduktivně. Tvorba vědeckého systému vyžaduje spíše kreativitu, kterou Pascal nazval *esprit de finesse* a charakterizoval jako schopnost načrtávat teoretické předpoklady. Tím jsme ovšem zmínili pouze jednu funkci onoho *esprit de finesse*; další funkcí je intuitivní uchopení skutečnosti, k němuž dochází nemetodicky (*sans art*) a takřka zcela přirozeně (XII,12).<sup>30</sup> Proti *esprit de finesse* stojí *esprit de geometrie*, který je charakterizován jako schopnost zdůvodňovat věty v rámci axiomatického systému. Na jiném místě (XII,15) je na rozdíl od těchto určení kladen proti *esprit de géométrie*, díky němuž lze, jako v geometrii, nahlédnout větší množství principů, *esprit de justesse*, s jehož pomocí lze pochopit jen malé množství principů, ale přitom z nich odvodit nesčetné důsledky. První z těchto způsobů myšlení se ale zdá být důležitější; koresponduje s rozlišením mezi „rozumem“ a „srdcem“, které Pascal naznačuje v *Myšlenkách*.

### 3. Pascalova filosofie náboženství

Díky pochopení neuskutečnitelnosti racionalistického programu se stal Pascal skeptikem nejen ve vztahu ke (kartesiánské) vědě, ale i ve vztahu k hodnotě vědy vůbec, dokonce zpochybnil i schopnost rozumu poznat pravdu. Zároveň se přiklonil k víře ve smyslu zjeveného náboženství, od něhož si sliboval to, co mu věda nemohla poskytnout: překonání pocitu samoty a opuštěnosti tváří v tvář nekonečnosti vesmíru a osvobození od strachu, tváří v tvář nejistotě z osudu, který čeká duši po smrti.

Náboženskému obratu z roku 1654 se dostalo otřásajícího výrazu v takzvaném *Mémorial*, krátkém textu ve formě modlitby, napsaném

<sup>29</sup> Srv. M. Sadoun-Goupil, *L'œuvre de Pascal et la physique moderne*, str. 271 nn.

<sup>30</sup> Srv. L. Brunschvicg, *Le génie de Pascal*, str. 47.

na pergamenovém papíře, který Pascal nosil stále u sebe, zašitý do podšívky kabátu. V něm se přiklání k Bohu Abrahámovu, Izákovu a Jákobovu, nikoli k Bohu filosofů. Aby podpořil pravdu víry v biblického Boha a zajistil ji proti námitkám, načrtl Pascal *Apologii křesťanského náboženství*, jejíž zlomky byly posmrtně vydány pod názvem *Myšlenky*,<sup>31</sup> jak jsme se zmiňovali výše.

Pascal prošel podobně jako Descartes pochybností. Jeho pochybnost však nebyla pochybnost metodická, kterou lze překonat racionálním ospravedlněním nároků na poznání, s nimiž přichází věda, ale byla zoufalstvím tváří v tvář osobně prožitému ztroskotání racionalismu. Pascal proto nepřekonává pochybnost prostředky metafyziky, nýbrž prostředky víry. Jestliže příležitostně prohlašuje: „Pyrrhonismus je to pravé,“ (432; XIII,339) tak se nepřihlašuje ke skepsi obecně, nýbrž jen ke skepsi ve smyslu zrušení (rationalistického) dogmatismu. Radikální skepse je podle něj neuskutečnitelná, protože je proti lidské přirozenosti: „Příroda podporuje bezmocný rozum“ (434; XIII,345), neboť nám znemožňuje pochybovat o skutečnosti pochybování a o existenci pochybujícího (tamt.). Formálně to připomíná Descarta, podobně jako když Pascal požaduje: „Podle řádu myšlení jest začítí sebou a svým tvůrcem a jeho cílem“ (146; XIII,72). Přesto se jeho intence od Descartovy velmi liší.<sup>32</sup> Protože považoval za nemožné dospět ke konečnému rozhodnutí mezi dogmatismem a skepticizmem (pyrrhonismem)<sup>33</sup> – a za racionálně řešitelný považoval do-

<sup>31</sup> Již delší dobu si vzájemně konkurují dvě „vydání“ *Myšlenek*, vydání L. Brunschvicga (Paris 1904); také v jeho vydání *Œuvres complètes*, XII–XIV), a vydání F. Strowského (v *Edition définitive*, viz výše). Na druhém z uvedených se zakládá i německé vydání *Myšlenek* od W. Rüttenauera, s úvodem od R. Guardiniho (Bremen 1955; poprvé Leipzig 1938). Každé z vydání se řídí jinými interpretačními principy. V následujícím textu přebíráme číslování z Brunschvicgova vydání *Myšlenek* a čísla svazků a stránek z jeho vydání *Œuvres complètes*. K tomuto spisu srv. I. E. Kummer, *Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch*. [Citujeme čes. překl. A. Uhlíře. – Pozn. vyd.]

<sup>32</sup> Pascalův vztah k Descartovi zkoumá M. Le Guern, *Pascal et Descartes*.

<sup>33</sup> Srv. „Příroda mate pyrrhoniky a rozum dogmatiky.“ (434; XIII,139) Pascalův vztah ke skepsi zkoumá L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*.

konce i problém Boha,<sup>34</sup> – odmítl nejen racionalismus, nýbrž i samotnou racionalitu: „Je dobře, je-li člověk zemřel a unaven marným hledáním pravého dobra, aby vztáhl ruce po Vysvoboditeli“ (422; XIII,318).

Dilema Pascala-logika naznačené v předcházejícím oddíle, který na jedné straně požadoval, aby byly definovány všechny termíny a dokázány všechny věty, ale na druhé straně viděl a připouštěl nesplnitelnost tohoto požadavku, nachází ohlas v určitých vyjádřeních v *Myšlenkách*, tak např. když se říká: „Cítíme pojem pravdy, ale máme jen lež“ (434; XIII,347 n.). Zatímco v pojednání o geometrickém duchu Pascal předpokládá, že existuje přirozený význam slov, v *Myšlenkách* považoval předpoklad, že jazykové výrazy jsou obecně chápány tímto způsobem, za neoprávněný (392; XIII nn.).

Ruku v ruce s pokolením rozumu, o něž Pascalovi výslovně šlo, jde ocenění „srdce“.<sup>35</sup> „Srdcem“ rozuměl jednak schopnost poznávat principy, jednak hlas víry. V prvním smyslu jej používá, když zdůrazňuje, že prostřednictvím „srdce“ víme, že je prostor trojrozměrný, nebo že svět, ve kterém žijeme, není pouze naším snem. „Srdce“ znamená především schopnost evidentního nahlédnutí teorémů axiomatického systému, jehož pravda se „cítí“, zatímco teorémy jsou vyvozovány [rozumem] (282; XIII,203). Srdce podle Pascala v tomto případě dospívá ke stejné jistotě jako rozum (tamt.; XIII,204). Ve druhém smyslu se o srdci mluví tehdy, když se řád srdce staví proti řádu ducha a řád ducha je určen vztahem principů a dokazatelných vět (283; XIII,206).<sup>36</sup> Zde již

<sup>34</sup> Srv. „Je nepochopitelné, že Bůh je, a je nepochopitelné, že není.“ (230; XIII, 139)

<sup>35</sup> K pojmu „srdce“ srv. J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, str. 93–118, 225–299, 421–451; Ch. Baudouin, *B. Pascal ou l'ordre du cœur*; J. Miel, *Pascal and Theology*, str. 157 nn.; M. a M.-R. Le Guern, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, str. 67 nn.; na analogickou roli „srdce“ v náboženství a v geometrii, kde představuje schopnost nahlížet principy (např. trojrozměrnost prostoru), poukázal H. Gouhier, *Le cœur qui sent les trois dimensions*, str. 203–215. Pojmem srdce v historické souvislosti se zabývá disertace W. Hovera, *Der Begriff des Herzens bei Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und Rezeption im 20. Jahrhundert*.

<sup>36</sup> V IX, 273 je „srdce“ spojováno s „vůlí“; „le cœur“ má tedy i tuto významovou komponentu.

„srdce“ zjevně není schopností poznávat principy, která je nyní zřejmě připsána duchu, nýbrž schopností „cítěného“ řádu, odlišného od řádu vztahů důvodů a následků, včetně pochopení důvodů, přičemž „pocit“ není smyslovým pocitem, nýbrž bezprostřední jistotou, která není ani smyslové, ani racionální povahy. „Srdce“ v tomto smyslu znamená u Pascala především hlas náboženské jistoty, která se nezakládá na důvodech, nýbrž na milosti (185; XIII,97). V tomto smyslu lze také chápat výrazy „srdce“ ve slavné větě, kterou díky dvojznačnosti slova „raison“ nelze uspokojivě přeložit: „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas“ (227; XIII,201).<sup>37</sup> Druhý význam výrazu „srdce“ je ve vlastním smyslu pascalovský, neboť souvisí nejen s nedůvěrou k racionalistickému myšlení, ale také k racionálnímu myšlení vůbec, která je typická pro *Myšlenky*. První význam výrazu „srdce“ je naopak spojen spíše s naukou o *intellectus principiorum*, resp. s kartesiánským *intuitus* a týká se schopnosti bezprostředně chápat axiomatické předpoklady deduktivních systémů, která se staví proti diskurzivní schopnosti odvozovat z těchto předpokladů teoremy.

Tím, že „srdce“ vystupuje jako hlas víry v Boha, pozbývá racionální teologie práva na existenci. Znehodnocovány jsou zejména všechny pokusy dokázat Boží existenci. I když se tyto důkazy, poté co je jistota o Bohu podřízena „pocitu“ srdce, nejvíce jako formálně nesprávné, jsou obsahově neúčinné. V Boha lze pouze věřit a víru nelze dokázat: „Víra je něco jiného než důkaz. Jedno je lidské, druhé je dar Boží“ (248; XIII,181). Přesvědčení „srdce“, že existuje osobní Bůh, nevzniká tedy nezávisle na Božím spolupůsobení v milosti. Na to, aby člověk dospěl k víře, potřebuje prostředníka – Ježíše Krista (242; XIII,176 nn.; 543; XIII,428). Proto musel Pascal prohlásit za neplodné veškeré úsilí o to, přivést nevěřící k víře pomocí důkazů Boží existence. I kdyby někdo akceptoval jejich výsledek, dospěl by jen k přesvědčení o existenci Boha filosofů. Naproti tomu víru v „Boha Abrahámovu“ nelze zdůvodnit žádnou úvahou. Uvážíme-li,

<sup>37</sup> „Srdce má své důvody, jimž rozum nerozumí,“ viz B. Pascal, *Édition définitive des Œuvres complètes*, III,47: „Le cœur a sa raison...“ („Raison“ znamená jak důvod, tak rozum, a proto tuto větu ve Strowského vydání můžeme překládat také následovně: „Srdce má svůj rozum, jemuž rozum nerozumí.“ – Pozn. překl.)

že Pascalovi nešlo o „Boha“ jakožto *causa sui*, *causa prima* či *ens perfectissimum*, nýbrž o víru v biblického Boha, pak je jeho odmítnutí racionální teologie konsekvantní. „Boha cítí srdce, a nikoli rozum“ (278; XIII,201).<sup>38</sup>

Pascal se nespokojil s tím, že nadřadil „pocit“, k němuž odkazuje výraz „srdce“, intelektu a že tím proti soudobé filosofii a jejímu spoléhání na racionalitu postavil ocenění významu iracionality, ale navíc se rozhodujícím způsobem přiklonil k antiracionalismu tím, že byl v zájmu náboženské víry ochoten dospět až k obětování intelektu. Pascal používal k apologetickým účelům sice také rozum, když se pokoušel racionálními prostředky ukázat, že proti náboženství nelze postavit žádné rozumové důvody, a když se snažil dokázat, že mezi vírou a rozumem neexistuje žádný rozpor, protože víra není nerozumová, nýbrž nadrozumová (273; XIII,199), radikálně ale přitom znehodnotil racionální reflexi náboženských problémů. V jeho očích je „víra bez rozumování“ (284; XIII,207) zcela pozitivním postojem, který může být na jedné straně darem Božím, na druhé straně může být získán návykem, a sice zacvičováním do určitých ceremonálních způsobů chování, které jsou bez víry v Boha nesmyslné, ale které mají být prováděny tak, *jako kdyby* Bůh existoval, protože tím jednoho dne dospějeme k přesvědčení, že Bůh existuje. Tímto chováním dojde ke *zhloupnutí*,<sup>39</sup> které Pascal zjevně považoval za jednu z podmínek víry. Velký důraz na náboženskou zvyklost ospravedlňoval Pascal poukazem ke skutečnosti, že v duchovní oblasti obecně existují velmi důležité automatismy.<sup>40</sup> Návyk

<sup>38</sup> V důsledku toho mají důkazy Boží existence u Pascala pouze podřazený význam, jak ukazuje V. Carraud, *Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu*. Ve zvláštní příloze *Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison*, str. 19–45; v této příloze i jiné práce k tématu.

<sup>39</sup> Srv. „cela vous fera croire et vous abêtira“ [tak... dojdete k víře a zhloupnete] (233; XIII,154). Na rozdíl od V. Cousina, který v tom viděl požadavek obětovat intelekt, se L. Brunschvicg (XIII,154, pozn. 1) pokoušel oslabit toto místo potlačené ve vydání z Port-Royal tím, že „abêtir“ [„zhloupnutí“] vykládal ve smyslu vzdání se vědění získaného vzděláním a vzdání se předpokladů, resp. jako návrat k duchovnímu postoji dítěte.

<sup>40</sup> Srv. „Jsme stroj i duch; a odtud to, že nástrojem, jímž se přesvědčování děje, není jenom dokazování“ (252, XIII,184).



spojený s kvantifikujícím způsobem myšlení tak podle něho způsobuje, že člověk zaznamenává pouze to, co je rozlehlé nebo pohyblivé a co lze vyjádřit pomocí čísel (89; XIII,18).<sup>41</sup> Podle Pascala obecně platí, že naše přirozené zásady jsou zvykovými zásadami, takže jiné zvyklosti by vedly k jiným zásadám (92; XIII,19). Zvyk je druhá přirozenost, která ničí první (93; XIII,20). Platí-li to obecně, pak – což se zdá být vyvrcholením těchto úvah – budou mít návyky největší význam také v náboženské oblasti.

Znehodnocení rozumu neimplikuje jen znehodnocení vědy, ale také znehodnocení motivace vědeckého úsilí. Podle Pascala se věda provozuje, jako např. sport, pro radost z mimořádných výkonů (139; XIII,62), a nikoli pro uspokojení touhy po poznání, neboť vše, co nás věda může naučit o světě, je pro něj bezvýznamné. Význam má jen studium člověka (144; XIII,71), které nám má otevřít oči pro naši vlastní nicotnost. Ve zkušenosti své *nicotnosti* můžeme zakusit *nekonečnost* Boží, která je protipólem naší nicotnosti. Pocit nicotnosti propuká se vši silou tehdy, když konfrontujeme naši pomíjivou konečnost s nekonečností Boží a s nekonečností přírody, omezenost našeho poznání s neomezeností říše pravdy (72; XII,70 nn.). Jen v geometrii tak existuje nekonečně mnoho pravdivých vět, které konečný intelekt nedokáže nikdy projít (72; XII,80), stejně jako nelze v myšlenkách změřit nekonečnost stvoření. Stejně jako nelze v přírodě nalézt absolutně nejmenší, tak ani v geometrii (resp. v axiomatických vědách vůbec) nelze dospět k ničemu absolutně prvnímu, tj. axiomy jsou jen *relativně prvními* principy. Zatímco pro nás je nekonečnost ve velkém a nekonečnost v malém neuchopitelná, oba tyto extrémy se stýkají v Bohu (72; XII,82). Člověk, který stojí uprostřed obou, je nicotně malý, poměřuje-li se nekonečným, a stejně tak je nezměrně velký, poměřuje-li se nicotou. Něco podobného platí také o jeho myšlence, která sama o sobě tvoří velikost člověka, ale co do svého obsahu vyjadřuje jeho ubohost (365; XIII,278). Pascal se nezalekl toho prohlásit člověka od přirozenosti za „blázna“ (414; XIII,313). Proto podle něho nemůže existovat vůbec žádné poznání bez milosti, tedy bez nadpřirozeného

<sup>41</sup> Podle Pascala pochopí duše číslo, čas a rozlehlost proto, že je v těle (srv. 233; XIII,141).

vlivu (83; XIII,14). Milost, o níž se tu mluví, lze získat zásluhami právě tak málo jako milost víry v Boha. V duchu augustinismu, který se projevoval v jansenismu, Pascal zdůrazňoval, že není nespravedlivé, když Bůh dává jednomu to, co druhému odpírá (430; XIII,336).

Bez ohledu na principiální znehodnocení vědy a filosofie se v *Myšlenkách* příležitostně objevují zajímavé filosofické a vědecké poznámky. Příkladem filosofické úvahy v tradičním smyslu je Pascálův pokus ukázat slučitelnost předpokladu Boží duchovnosti (který implikuje připuštění Boží nedělitelnosti) s předpokladem všudypřítomnosti Boží, který podniká, aby nemusel akceptovat důsledek odvozený jinými filosofy, totiž ten, že Bohu je třeba připsat rozlehlost. I bod, který je podle definice nerozlehlý, a tedy nedělitelný, by mohl, jak Pascal argumentuje, být ve vesmíru všudypřítomný, kdyby se vesmírem pohyboval nekonečnou rychlostí tak, aby se přitom dotýkal všech bodů ve vesmíru (231; XIII,140). Pozoruhodným užitím vědecké argumentace je slavný *argument sázky*, jehož prostřednictvím se má ve formě úvahy o pravděpodobnosti ukázat, že je (ve smyslu kalkulace užitečnosti) „rozumné“ rozhodnout se pro víru v Boha.<sup>42</sup> Za předpokladu, že se rozhodneme pro Boha, pak vyhraje všechno, jestliže Bůh existuje, a neprohrajeme nic, jestliže neexistuje, zatímco rozhodneme-li se proti Bohu, ztrácíme naopak všechno, jestliže Bůh existuje, a neztrácíme nic, jestliže neexistuje. Je proto rozumné sázet na existenci Boží, stejně jako je rozumné uzavřít sázku, když jsou stejné šance na prohru i na výhru a při konečné sázce můžeme mít nekonečný zisk (233; XIII,152).

Když se vyrovnával s námitkami proti (křesťanskému) náboženství, rozvinul Pascal pozoruhodné dialektické umění. Stále se snaží ukázat, že okolnosti, které zdánlivě mluví *proti* víře, ve skutečnosti mluví *pro* ni. Tak se v jeho očích vykazuje skutečnost, že existuje tolik nepřátel víry, jako dokladů o její správnosti, protože nevíru lze s ohledem na důvody ve prospěch víry, podle Pascala velmi silně,

<sup>42</sup> Srv. G. Brunet, *Le pari de Pascal*; L. Goldmann, *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racins*, str. 423 („Die Wette“). Dále J. Jordan (vyd.), *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager and the Human Paradox*.

chápat pouze jako důsledek *nadpřirozeného*, tedy Bohem způsobeného, omámení ducha (194; XIII,108 n.). Důležitou roli hraje u Pascala argument splněných biblických proroctví (706; XIV,140; 710; XIV,142 aj.), jehož důkazová síla ovšem závisí na předpokladu, že určitá místa v bibli jsou skutečně proroctvími těch událostí, které jsou chápány jako jejich naplnění. Pascal se tvářil, jako by byl tento předpoklad nutně daný, zatímco je přece nejistý. O proroctvích tudíž platí to, co se říká o znameních, které dal Bůh člověku: „Dal o sobě viditelná znamení těm, kdo jej hledají, a nikoli těm, kdo ho nehledají“ (430; XIII,337) Tomuto nekritickému postoji k proroctvím odpovídá naprostý nedostatek historické kritiky při četbě bible. Otázka historického vzniku bible, s níž se v té době tak intenzivně potýkal Spinoza, byla Pascalovi naprosto cizí.

Od Pascalova náboženského obratu u něho ztrácejí na významu ty velké problémy, které formulovala racionalistická filosofie. Otázky existence a podstaty Boží, vztahu Boha a světa, těla a duše slouží už jen k vytyčování hranic metafyzického poznání, a Pascal poukazuje na to, že na ně nelze odpovědět. U pozdního Pascala se těžiště myšlení natolik zřetelně přesouvá od vědy a filosofie k náboženské, ba přímo mystické spekulaci, že autora *Myšlenek* nelze řadit ani tak k dějinám filosofie, jako spíš k dějinám náboženství.

#### 4. Logika z Port-Royal

Nároky, které Pascal na logiku kladl, působily dál v takzvané *La Logique de Port-Royal*, kterou sepsali A. Arnauld (1612–1694) a P. Nicole (1625–1695).<sup>43</sup> Pod jeho vlivem byli tito autoři přesvědčeni, že formální logika (podobně jako jiné speciální vědy) je sama o sobě bezcenná, resp. nabývá na významu až vztahem k praxi, když se podřizuje cíli prosadit rozum a spravedlnost.<sup>44</sup> Jejich pojem logiky je proto velmi široký.<sup>45</sup> Podle nich patří do této disciplíny vše, co se

<sup>43</sup> A. Arnauld, P. Nicole, *L'art de penser. La Logique de Port-Royal*.

<sup>44</sup> Tamt., I, str. 7.

<sup>45</sup> Tamt., str. 23: „La Logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même, que pour en in-

tyká řízeného používání rozumu při poznávání skutečnosti a při logické správnosti vedení důkazů, tj. logiku jakožto formální logiku nelze ostře oddělit od teorie poznání a metodologie. *La Logique de Port-Royal* má do značné míry kompilační charakter, protože vedle Pascalových podnětů zhodnocuje<sup>46</sup> také Descartovy myšlenky, a zároveň přihlíží také k tradiční sylogistické logice, jíž se přiznává relativní hodnota.<sup>47</sup> Pod vlivem kritiky tradiční sylogistické logiky, kterou provedl Descartes a jiní, ovšem Arnauld a Nicole zdůrazňovali, že omyly ve filosofii a vědě nevznikají ve většině případů ani tak chybným odvozováním, jako spíš používáním chybných premis.<sup>48</sup> Proto se jim zdálo neoprávněné zaměřit se výlučně na formálně logické vztahy a odhlížet přitom od věcné pravdy předpokladů poznání.

S odmítnutím čistě formální logiky se u Arnaulda a Nicoleho spojuje kritika *mos geometricus*, jehož přednosti sice uznávají, ale přistupují k němu s pochybností, protože vede k nadřazování jistoty nad evidenci, tj. k nadřazování logické správnosti argumentů nad pravdivostní obsah jejich premis.<sup>49</sup> Zatímco moderní podoba formální logiky, jak ji známe od Leibnize, nechává stranou otázku pravdivosti premis důkazu a ptá se jen na existenci vztahů vyplývajících mezi premisami a konsekvencemi, autoři *La Logique de Port-Royal* viděli v tomto způsobu myšlení závažnou chybu „geometrické metody“. Logika vystavěná podle této metody nechává podle jejich názoru neuspokojeného našeho ducha, který touží po „pravém věděni“.<sup>50</sup> Arnauld a Nicole navíc zkoumají i některé podružné nedostat-

struire les autres.“ [Logika je umění správného vedení rozumu při poznávání věcí, a to jak při sebevzdělávání, tak při výuce ostatních.]

<sup>46</sup> K vlivu Pascalových myšlenek na *La Logique de Port-Royal* viz L. Marin, *La critique du discours. Sur la „Logique de Port-Royal“ et les „Pensées“ de Pascal*; ke speciálním vlivům H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum*, str. 69 nn.

<sup>47</sup> A. Arnauld, P. Nicole, *L'art de penser. La Logique de Port-Royal*, I, str. 16 nn.

<sup>48</sup> Tamt., str. 15.

<sup>49</sup> Tamt., str. 34 l.

<sup>50</sup> Tamt.

ky „geometrické metody“: Jestliže je, jak se domnívali, evidence rozhodujícím kritériem pravdy, za které již nelze jít, pak musí, jak zjistil už Pascal, být vážnou chybou, když se zastánci této metody pokoušejí dokázat i takové věty, které lze evidentně poznat jako pravdivé.<sup>51</sup> Podle nich lze vznášet námitky i proti nepřímým důkazům, typickým pro tuto metodu, které jsou používány i v případech, kdy jsou možné přímé důkazy, protože u nepřímých důkazů nesoudíme na základě pochopení skutečnosti, ale jen na základě absurdity důsledků plynoucích z předpokladů.<sup>52</sup> Nejzávažnější nedostatek „geometricky“ postupující logiky spočívá podle *La Logique de Port-Royal* v zanedbávání *pravého řádu přirozenosti*, podle něhož nelze při důkazech vycházet z *jakýchkoli* vět, nýbrž z takových, které jsou co do své přirozenosti vhodné k tomu, aby fungovaly jako principy, tj. z jednoduchých, obecných, a tedy evidentních vět.

Také Arnauld a Nicole byli ještě v jistém ohledu pod vlivem „geometrické“ metody, a to natolik, že viděli v axiomaticky (podle Pascalových pravidel) vystavěné geometrii příští model deduktivních systémů. Podle struktury geometrie se snažili objasnit ty rysy obecných deduktivních systémů, které jsou jen těžko abstraktně znázornitelné.

Pokud jde o otázku, jakým kritériím by měly axiomy vyhovovat, neformulovali autoři *La Logique de Port-Royal* zcela jasný postoj. Na jedné straně se příležitostně vyjadřovali tak, jako kdyby požadavek evidence pokládali za splněný jen v případě analytických vět, u nichž je predikát zahrnut (enfermé) v pojmu subjektu.<sup>53</sup> Odtud plyne, že věty, u nichž vztah subjektu a predikátu nelze objasnit bez pomoci zprostředkujících pojmů, nejsou axiomy, a vyžadují tedy důkaz. Na druhé straně odmítají (zjevně v návaznosti na Descarta) analytické axiomy, zejména princip sporu, se zdůvodněním, že nevyjadřují žádné poznatky,<sup>54</sup> tj. nezprostředkovávají žádné informace o skutečnosti. Mezi „užitečnými“ axiomy, na rozdíl od těch „neužitečných“

<sup>51</sup> Tamt., str. 341 nn.

<sup>52</sup> Tamt., str. 344 n.

<sup>53</sup> Tamt., str. 329.

<sup>54</sup> Tamt., str. 332.

jako princip sporu a podobné, jsou v *La Logique de Port-Royal* jmenovány následující zásady:<sup>55</sup> 1) To, co je obsaženo v jasné a zřetelné ideji nějaké věci, lze o této věci vypovídat jako pravdivé; 2) vše, co poznáváme jasně a zřetelně, obsahuje přinejmenším možnou existenci toho, co je poznáváno; 3–7) různé formulace princip kauzality; 8) to, co je jasné a evidentní, nelze popírat; 9) nekonečno je pro konečného ducha nepochopitelné; 10) princip Boží pravdivosti.

U těchto zásad se zjevně jedná o fundamentální principy (kartesiánské) *metafyziky poznání*, a nikoli o axiomy logiky. Descarta také přesahuje, když je jako axióm zaveden požadavek, aby byl uznán *consensus omnium* jako spolehlivé kritérium pravdy pro snadno pozorovatelné a snadno posuzovatelné skutečnosti.

Jeden z nejdůležitějších příspěvků *La Logique de Port-Royal* k rozvoji nauky o pojmu spočívá v rozlišení *rozsahu* (extension) a *obsahu* (compréhension) pojmů.<sup>56</sup> Toto rozlišení bylo sice připraveno středověkou teorií supozice, ale poprvé ho jasně formulovali až Arnauld s Nicolem. Na rozdíl od toho, jak je to běžné dnes, rozuměli „rozsahem určitého pojmu“ nejen třídu individuí spadajících pod určitý pojem, ale také druhy, které mohou být subsumovány pod pojem rodu.<sup>57</sup>

S logikou je úzce spojena *La Grammaire de Port-Royal*, kterou sepsal Claude Lancelot (1615–1695) s Arnauldem pod názvem *Grammaire générale et raisonnée* (1660).<sup>58</sup> Stejně jako u logiky hraje důležitou roli vyjádření myšlenkových vztahů, pro *La Grammaire de Port-Royal* je typické úsilí převádět jazyková spojení na soudy jako logické operace rozumu, na nichž se tato spojení zakládají. Zdá se tedy, že Lancelot, podobně jako zastánci moderní generativní gramatiky, měl na mysli, byť vágně, rozdíl mezi povrchními a hlubšími strukturami vět.<sup>59</sup> Jeho záměr se ale podstatně lišil od

<sup>55</sup> Tamt., str. 332 nn.

<sup>56</sup> Tamt., str. 51; srv. J.-Cl. Pariente, *Sur la théorie du langage à Port-Royal*, str. 229–235; zejm. str. 232.

<sup>57</sup> Tamt.

<sup>58</sup> A. Arnauld, C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal*.

<sup>59</sup> Na to poukázal N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, str. 33 nn.

záměrů zastánců generativní gramatiky v tom, že nechtěl převádět jednu jazykovou strukturu na jinou, nýbrž jazykové struktury na operace rozumu.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> J.-Cl. Pariente, *Grammaire générale et grammaire générative*, str. 36–49, kritizoval Chomského pokus interpretovat *La Grammaire de Port-Royal* jako předstupeň generativní gramatiky. Pariente vede svůj spor především ve formě analýzy teorie vztažných vět rozvinuté v *Grammaire générale*, které, jak ukazuje, bere Chomsky v úvahu pouze jednostranně a nedostatečně. Proti Chomskému namítá, že Lancelotovi šlo v podstatě o filosofii jazyka kartesiánského dualismu rozumu a vůle, a nikoli o nějakou generativní gramatiku.

## VI OKASIONALISTÉ

### 1. Okasionalismus jako další rozvinutí kartesianismu

Svou teorií psychofyzického vzájemného působení a teorií kauzality vyjádřil Descartes obecně problémy, u nichž nemohl nabídnout přesvědčivá řešení. Muselo tedy dojít k tomu, že kartesiáni, kteří přijali Descartovy základní předpoklady, pro ně hledali lepší řešení. Selhání kartesianismu bylo nejpatrnější ve filosofické antropologii, kde se nedala přehlédnout neslučitelnost pojetí osoby jako interakční jednoty těla a duše s dualismem těla a duše.

Filosofové označovaní jako okasionalisté – především J. Clauberg, G. de Cordemoy, L. de la Forge, A. Geulincx a N. Malebranche – se domnívali, že musí trvat na psychofyzickém dualismu, a že tedy musí nechat padnout teorii psychofyzického vzájemného působení, která je s ním neslučitelná. Aby vysvětlili nepopíratelnou souvislost jistých fyziologických procesů v oblasti smyslových orgánů, nervového systému, a zejména mozku na straně jedné a jistých procesů ve vědomí na straně druhé, uchýlili se k předpokladu, že psychické a fyzické procesy mohou být k sobě vzájemně přiřazeny proto, že Bůh u *příležitosti (occasio)*<sup>1</sup> jedněch pokaždé vyvolává ty druhé.

Domnívali se, že náznaky této teorie lze najít u samotného Descarta, který např. ve spisu *Traité de l'Homme* tvrdil, že změny v mozku zapříčiněné smyslovými dojmy a nervovými procesy dávají příleži-

<sup>1</sup> K předchozím dějinám tohoto termínu srv. R. Specht, *Über „occasio“ und verwandte Begriffe vor Descartes*, str. 215–255. Srv. R. Specht, *Anlaß*, I. K. okasionalismu srv. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I–II; R. A. Watson, *The Downfall of Cartesianism, 1637–1712*.

tost (*occasion*) ke vzniku počitků.<sup>2</sup> Ve spisu *Notae in programma quoddam* Descartes podobně konstatoval, že ideje materiálních věcí nejsou v duchu vyvolávány těmito věcmi prostřednictvím smyslových orgánů, ale že jsou vytvářeny duchem u příležitosti (*occasio*) podráždění v senzoriu.<sup>3</sup> Přestože mohla takováto vyjádření sloužit okasionalistům jako styčné body, neodkazují k jejich stanovisku, neboť Descartes chápal *occasio* na uvedených místech zjevně v obvyklém smyslu jako „hybnou příčinu“, aniž by popíral možnost vzájemného psychofyzického působení.<sup>4</sup>

V rámci Descartových předpokladů se ukazovala jako problematická nejen teorie psychofyzického vzájemného působení, ale také obecnější *teorie působících příčin* v oblasti materiální skutečnosti. Díky ztotožnění „matérie“ a „rozlehlosti“ mohly být, jak jsme rozvedli výše, materiální věci charakterizovány jen geometrickými vztahy a byl také vyloučen předpoklad fyzikálních sil. Okasionalisté z toho vyvodili důsledek, že kauzální vztahy mezi materiálními věcmi nemohou být vykládány jako jejich silové účinky. Ve věcech působí jen Bůh, který je stvořil a udržuje. Podle tohoto názoru nechává Bůh u příležitosti jistých materiálních procesů vystupovat určité jiné procesy, a to nikoli libovolně, nýbrž přísně zákonitě, neboť díky své absolutní dokonalosti musí působit stále stejným způsobem.

U Descarta se zřejmě dají nalézt styčné body také pro širší okasionalistickou teorii. Ve směru okasionalistického řešení, zdá se, odkazovalo především jeho pojetí, že svět je udržován tím, že je v každém časovém okamžiku stále znova tvořen. Je-li svět v každém dalším

<sup>2</sup> Viz AT IX,144; 164; 176.

<sup>3</sup> AT VIII/2,359: „Non quia istae res illas ipsas [tj. ideje] nostrea menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasione ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas.“ [Nikoli proto, že ony věci je samé (tj. ideje) naší mysli vtiskly skrze smyslové orgány, nýbrž proto, že přece něco vtiskly, co jí dalo příležitost k jejich zformování pomocí jí vrozené schopnosti spíše v tomto čase než v jiném.] Rovněž ideje bolesti, barev, tónů aj. musí být v jistém smyslu vrozené, viz tamt. „ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere“ [aby je naše mysl mohla vydat při příležitosti jistých tělesných pohybů].

<sup>4</sup> Tak např. H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, str. 84.

okamžiku znova stvořen, pak nemůže být stav světa v předcházejícím okamžiku příčinou stavu světa v okamžiku následujícím (ani jej nemůže obsahovat). Jako takováto příčina přichází v úvahu pouze samotný Bůh, což také okasionalisté bez váhání tvrdili.

Metafyzické motivy, na nichž se zakládá popření působících příčin, byly ještě posíleny náboženskými motivy, které souvisí s augustinianismem okasionalistů. Okasionalisté byli totiž přesvědčeni o tom, že veškerá konečnost je před Boží všemohoucností bezmocná, a proto tvrdili, že teorie, která věcem připisuje vlastní kauzální působení, je neslučitelná s naukou o nadřazeném postavení Boha. Souvislost s augustinianou naukou o milosti je tu zjevná. V etické oblasti se okasionalisté přiklínali k přechodu od předpokladu bezmocnosti všeho konečného, tedy také člověka, k morálnímu požadavku rezignace na autonomní jednání. Do dějin filosofie vstoupil okasionalismus především tím, že rozvrátil tradiční pojetí kauzality jako vyvolání účinků, a přišel tak s moderním pojetím kauzality jakožto invariantní spojitostí procesů.

## 2. Clauberg, La Forge a Cordemoy

### a) Johannes Clauberg

Clauberg (1622–1665),<sup>5</sup> který vyučoval filosofii v Herbornu a v Duisburgu, přejal kartesiánské myšlenky především během svého pobytu v Leydenu. Hájl je s jistými charakteristickými modifikacemi, zejména těmi v okasionalistickém duchu. Ve spisu *Logica vetus et nova* (1656) přiznal, v návaznosti na Descarta, logice úkol na jedné straně *analyticky* zkoumat příslušné argumenty, aby se objasnila jejich struktura, na druhé straně *geneticky* prozkoumat pojmy, soudy a úsudky, aby

<sup>5</sup> K biografii srv. *Vita* od H. Chr. Henniniuse, která předchází *Opera omnia philosophica*. K jeho filosofii srv. A. G. A. Balz, *Clauberg and the Development of Occasionalism*, str. 158–194; W. Weier, *Der Okkasionalismus des Johannes Clauberg*, str. 43–62. O vztahu duchovních dějin a dějin problému u Clauberga, La Forge a Cordemoye aj. pojednává důležité dílo R. Spechta, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*.

mohla být stanovena pravidla pro jejich správné utváření. Proto je podstatnou součástí logiky metoda, jejímuž zkoumání byl v návaznosti na Descartova *Rozprava o metodě* věnován především spis *Defensio Cartesiana* (1652), a to jako směrnice pro tvorbu jasných a rozlišených percepceí a na nich založených soudů a úsudků. Ve spisu *Exercitationes de Cognitione Dei et nostri* (1656) následoval Clauberg do značné míry Descarta, ale přesto zde již při řešení psychofyzického problému příležitostně zaznívají okasionalistické myšlenky, jako když Clauberg zjišťuje, že spojení těla a ducha do celku lidské osoby nemůže být – díky bytostné odlišnosti materiální a duchovní přirozenosti – způsobeno, jako u složenin z materiálních částí, afinitou částí, nýbrž jen Boží vůlí (str. 752).<sup>6</sup> Clauberg připouštěl, že vysvětlit tuto souvislost je obtížné; domníval se, že se musíme spokojit s odpovědí, že se Bohu líbilo spojit jisté pohyby [v organismu] s jistými myšlenkami. To, co nazýváme „psychofyzickou jednotou“, není podle něho nic jiného než Bohem chtěné přiřazování psychických procesů k fyzickým, a naopak (str. 753). Toto přiřazování, které se nijak nezakládá na žádné bytostné afinitě, srovnává Clauberg s konvenčním přiřazováním jazykových výrazů pojmům, které se také nezakládá na žádné podobnosti (str. 753), a zdůrazňuje, že ani mezi přirozeností Boží a přirozeností věcí neexistuje žádná bytostná afinita, přestože přirozenost věcí závisí na přirozenosti Boží (str. 754). Clauberg chtěl zjevně objasnit to, že bytostný rozdíl matérie a ducha, který pokládal za důvod, proč nemůže přijmout žádné psychofyzické vzájemné působení, nevylučuje předpoklad Bohem chtěných invariantních vztahů závislosti mezi psychickými a fyzickými procesy.

V *Metaphysica de Ente* (1647), která jakožto *ontosofie* či *ontologie*<sup>7</sup> zkoumá nejobecnější atributy jednotlivin (str. 281), obecně kritizoval pojetí kauzality jako působící příčiny, a to když odmítl předpoklad vlivu vycházejícího z příčiny směrem k účinku (*influxus effectus a causa*). Důvodem byl fakt, že nelze přejít od nějakého (nevíme jakého) substanciálního něčeho k jeho účinku (str. 323). Rozpoznal, že

<sup>6</sup> Číslo stran odkazují k *Opera omnia philosophica*.

<sup>7</sup> Výraz ontologie se poprvé objevuje u Goclenia (srv. *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Metaphysik*), později také u G. W. Leibnize, srv. *Opusculum et fragments inédits*, III n.

výrazy, které užíváme na označování kauzálních vztahů, mají metaforickou povahu, a poukázal na to, že v mnoha případech původně označují procesy v oblasti tekutých látek (když mluvíme o vlivu příčiny na účinek nebo o tom, že účinek vyplývá z příčiny). I když příčině připišeme sílu, resp. schopnost (*potentia*) vytvářet, jde pouze o vnější pojmenování (*denominatio externa*), které má ovšem reálný základ v té dispozici, která umožňuje chápat nějakou věc jako vhodnou k určité činnosti (str. 323–324). Tímto základem je Boží vůle, jejímž prostřednictvím je určeno, že je-li dáno to či ono, pak z toho plyne něco jiného (str. 324). Chce-li např. duše pohnout rukou a s ní nějakým předmětem, pak se na základě Božího uspořádání pohne díky aktu vůle (*ad nutum voluntatis nostrae*) ruka a díky pohybu ruky (*ad nutum manus*) se pohne předmět (tamt.).

V Claubergově ontologii se ohlašuje pojetí, které u Geulincxe vedlo ke zrušení tradiční ontologie jako nauky o určeních jsoucna nezávislého na myšlení.<sup>8</sup> Clauberg totiž rozlišoval mezi absolutními a relativními atributy jsoucna a za určení skutečnosti nezávislé na myšlení pokládal už jen absolutní atributy (jako je „existence“, „esence“, „jedno“ atd.), zatímco relativní atributy vykládal jako výsledky myšlení tvořícího vztahy a nepřipisoval je věcem samotným (str. 318). Rozlišení *relatio realis a relatio rationis*, jak je prováděla tradiční ontologie, nechtěl Clauberg přijmout, neboť každou relaci považoval z formálního hlediska za *ens rationis*, za myšlené jsoucno (str. 319), přestože za určitých okolností, jak připouštěl, mohou být relace založeny na věcech samotných. Krok k radikálnějšímu pojetí, podle něhož jsou *všechny* ontologické kategorie pouze formami myšlení, resp. jazyka, a nikoli skutečnosti samé, už není z Claubergova stanoviska tak velký. Tento krok bude správně odvozen tehdy, necháme-li padnout rozlišení mezi absolutními a relativními atributy a uvědomíme si, že neexistují žádná určení, která by se nevypovídala ve vztahu k něčemu jinému (např. „substance“ ve vztahu k měnícím se vlastnostem, „jednota“ ve vztahu k mnohosti atd.). Tento krok uskutečnil až Geulincx. Na Clauberga, který jako ontolog myslel ještě do značné míry v mezích tradiční obecné metafyziky, byl zjevně příliš velký.

<sup>8</sup> K tomuto procesu srv. I. Mancini, *Una battaglia contro la metafisica classica nel seicento: Arnould Geulincx*, str. 476 nn.

## b) Louis de La Forge

Lékař Louis de La Forge (1632–1666),<sup>9</sup> který stejně jako Descartes pravděpodobně navštěvoval kolej v La Flèche, vydal s Clerselierem roku 1664 Descartův spis *Traité de l'Homme*, k němuž připojil vlastní poznámky.<sup>10</sup> V roce 1666 vyšel jeho spis *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses Facultes et Fonctions, et de son Union avec le corps*, v jehož předmluvě se pokusil ukázat, že Descartovy názory o duši jsou v souladu s názory, které zastával Augustin. Aby ospravedlnil své vlastní okasionalistické pojetí odkazem na velkého církevního otce, zdůraznil, že také Augustin popíral možnost, aby v procesu poznání působily na duši tělesné procesy. Obecně je nápadná La Forgeho tendence silně zdůrazňovat augustinské prvky v kartesianismu.

Ve svých základních myšlenkách se natolik shoduje s Descartem, že *Traité de l'Esprit de l'Homme* se zdá být z velké části opakováním a vysvětlováním Descartova pojetí. Jedinou podstatnou výjimkou je teze, že neexistuje žádné vzájemné psychofyzické působení, ale že psychické a fyzické procesy jsou si vzájemně přiřazeny vždy stejným způsobem; určité pohyby *spiritus animales*, resp. podvěsku mozkového jsou doprovázeny určitými idejemi, a sice stejné pohyby stále stejnými idejemi, stejně jako určité akty vůle jsou naopak doprovázeny vždy určitými nervovými procesy, a nakonec určitými svalovými pohyby (str. 225). Opíraje se o rozlišení hlavních a příležitostných příčin, La Forge zdůrazňoval, že hlavní příčinou (*cause principale*) obsahů vědomí nikdy nemůže být nic materiálního. Jako takováto příčina přichází v úvahu jedině Bůh, který spojením těla a ducha dělá z jistých psychologických procesů příležitostné příčiny (*causes occasionales*) k vytváření idejí. Zákony psychofyzické spojitosti, stejně jako zákony spojitosti jsoucna, pocházejí jako takové od Boha.

Jednota těla a duše, kterou La Forge příležitostně označuje také jako „alliance“, nemůže být podle něho zapříčiněna ničím materiál-

<sup>9</sup> K biografii srv. P. Clair, *Étude bio-bibliographique*, v jeho vydání La Forgeova *Œuvres philosophiques*. La Forgeovu roli při rozvoji okasionalismu zkoumal P. Clair, *Louis de La Forge et les origines de l'occasionalisme*, str. 63–72.

<sup>10</sup> O úsilí vynaloženém na vydání tohoto díla informuje J. Isolle, *Un disciple de Descartes: Louis de La Forge*, str. 99–117.

ním. Jedinou příčinou, která přichází v úvahu, je tedy něco duchovního, a sice duchovní bytost, která je na rozdíl od lidského ducha neko-  
nečná. Konečný duch člověka je totiž příliš slabý na to, aby mohl být příčinou jednoty těla a duše. To je zřejmé z toho, že k mnoha fyzickým jevům doprovázejícím psychické akty dochází nezávisle na naší vůli, ba dokonce proti ní, a tyto jevy proto nemohou být vyvolány naším duchem. Kdyby byl individuální duch příčinou psychofyzické spojitosti, muselo by se i nadále počítat s tím, že by tato souvislost byla u různých jedinců různá. Protože je ale v podstatě u všech lidí stejná, musí být převedena na nadindividuální, nadlidskou příčinu, totiž na Boha. „Bůh je tedy úplnou a nejbližší příčinou jednoty těch myšlenek, které se nacházejí u všech lidí, s týmiž pohyby [těla]“ (str. 227). Individuální rozdíly ve vztahu psychického a fyzického lze naproti tomu uspokojivě vysvětlit zohledněním zvláštních podmínek příslušného jedince.

Podle La Forgea nemůže být příčinou ani tělo, to může být jen příležitostí (*occasion*) ke vzniku jistých procesů ve vědomí, stejně jako duch může být jen příležitostí ke vzniku jistých pohybů v organismu (str. 224). La Forge ještě trval na Descartově předpokladu, že podvěsek mozkový je sídlem duše, ale zdůrazňoval, že teorie psychofyzické „alliance“ (tj. okasionalistická teorie psychofyzické spojitosti) je na této hypotéze nezávislá, a mohla by být tedy pravdivá, i kdyby byla tato hypotéza mylná (str. 234). Stejně jako Cordemoy či Clauberg, ani La Forge se neomezoval na zkoumání problému vztahu těla a duše, nýbrž problematiku své výchozí pozice zobecnil tázáním po možnosti příčinných vztahů jako takových. Stejně jako se domníval, že vzájemné psychofyzické působení nemůže přijmout pro jeho nepochopitelnost, zavrhl i předpoklad působení v oblasti konečných jsoucna obecně. Protože od Descarta přejal rovnost mezi „materií“ a „rozlehlostí“, odepřel materiálním věcem všechna určení, která se netýkají vztahů rozlehlosti, totiž veškerá určení síly.<sup>11</sup> Ale protože po-

<sup>11</sup> A. G. A. Balz, *Louis de La Forge and the Critique of Substantial Forms*, str. 551–576, ukázal, že La Forge vycházel z okasionalistického výkladu vztahů mezi nervovými procesy a konfúzními počítky a narazil na otázku, jak může s ohledem na zmatenost vjemů existovat poznání předmětu na základě rozlišených idejí. Tento problém se pokusil vyřešit předpokladem, že díky nepochopitelnosti sil jsou konfúzní také ideje vztahů mezi pohyby (zře-

dle něho musí být každý pohyb přinejmenším nepřímo převáděn na nějakou sílu, a protože síla nemůže patřit k tělu definovanému jako rozlehlost, nemůže být tělo pohybováno jiným tělem, ani se nemůže pohybovat samo od sebe. Příčinou pohybu je tedy duchovní bytost, přesněji řečeno nekonečná duchovní bytost, tj. Bůh, který pohyb nejen stvořil, nýbrž jej také udržuje. Díky Boží neměnnosti a jeho působení musíme podle La Forgea usuzovat jak na stálost množství matérie, tak na stálost množství pohybů ve vesmíru (str. 241).

### c) Gerald de Cordemoy

Pařížský právník se zájmem o matematiku a filosofii Gerald de Cordemoy (1626–1684),<sup>12</sup> člen a později ředitel Academie française, také patřil k širšímu kruhu kartesiánů, ale díky řadě odchylek od Descartovy nauky byl vystaven kritice ortodoxních zastánců kartesianismu. Ve svém hlavním díle *Discernement du Corps et de l'Ame* (1666), které vyšlo ve čtvrtém vydání z roku 1704 pod názvem *Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, rozvíjel nejen okasionalistickou teorii kauzality, ale na rozdíl od Descarta také přijímal atomy, což odporovalo Descartově tezi o neomezené dělitelnosti matérie.

Na rozdíl od Descarta definoval *těleso* jako „rozlehlou, nedělitelnou, neměnnou a neprostupnou část (*partie*) matérie“ (str. 95 nn.). K tomuto pojetí dospěl díky tomu, že považoval Descartův pojem neomezené dělitelnosti matérie, resp. rozlehlosti za temný, a tudíž nepřijatelný. Neuvědomil si ale, zdá se, že tvrzení o trvalosti atomů zů-

stává v rámci jeho koncepce nejen nevysvětlené, ale také nevysvětlitelné. Descartův názor považoval za důsledek záměny *tělesa* a *matérie* (tj. „sjednocení [*assemblage*] těles“): pouze matérie je dělitelná, a to vposled na „tělesa“ (resp. atomy), zatímco ta jsou absolutně nedělitelná. Věci nesmí být v přísném slova smyslu nazývány tělesy, protože jako podíly *portions* matérie jsou množinami (*amas*) těles. To, co se nepřesně nazývá lidským tělem, tedy není těleso v přísném slova smyslu. V rámci atomistické koncepce, podle níž lze všechny změny v oblasti materiálních věcí vysvětlit prostřednictvím pohybů (atomárních) těles (str. 106 nn.), je předpoklad možnosti vakua logicky správný; Cordemoy jej nevyklučuje, jako to činí Descartes ztotožněním těles takových, matérie a rozlehlosti.

Bez ohledu na odklon od ortodoxního kartesianismu způsobený příklonem k atomismu je podle Cordemoye, stejně jako podle Descarta, těleso sice pohyblivé, ale nepohybuje se samo. Díky geometrickému vedení důkazů z definic a axiomů Cordemoy odvodil, že jelikož se žádné těleso nepohybuje samo (protože pohyb nepatří k jeho podstatě), a jelikož pohyb se musí vrátit zpět k prvnímu hybateli, který se sám pohybuje, musí být tímto hybatelem duchovní bytost (str. 135–136). Protože tato bytost nejen stvořila pohyb v určitém okamžiku, ale také jej v každém okamžiku udržuje, vyplývá z toho, že každý pohyb se zakládá na duchovním principu. Domněnka, že pohybující se tělesa předávají svůj pohyb jiným tělesům dotykem a nárazem, je tedy nezdůvodněná. Pohyb jako stav tělesa nemůže přejít na nějaké jiné těleso. Při srážce pohybujícího se tělesa s tělesem v klidovém stavu tedy nedochází k přenosu pohybu, nýbrž pohyb toho prvního ustává a začíná se pohybovat to druhé, a obojí se přitom děje proto, že tomu tak chce Bůh.

Podobně se to má s volními pohyby našeho těla. Ani ty nejsou zapříčiňovány vůlí, nýbrž Bůh zařídil tělo a ducha tak, že tělo u příležitosti určitých volních aktů vykonává jisté pohyby. Naopak ve vědomí se odehrávají jisté změny u příležitosti určitých procesů v nervovém systému. V jistém smyslu sice lze říci, že duše pohybuje tělem, ale jedná se o nepřesný, i když pohodlný způsob vyjařování, je totiž zkratkovitý (str. 142). Tato jednota těla a duše, již Descartes vykládal jako vzájemné působení, spočívá ve vzájemném přiřazování psychických a fyzických stavů a „psychofyzickým ovlivňováním“ nelze myslet nic jiného než výskyt psychických procesů u příležitosti fy-

<sup>12</sup> Ke Cordemoyovu životu srv. P. Clair, Fr. Girbal, *Biographie* v jimi vydaných *Œuvres philosophiques* G. de Cordemoye. Číslo stran v textu se vztahují k tomuto vydání. K jeho filosofii srv. A. G. A. Balz, *Gerould de Cordemoy*, str. 3–27; J.-F. Battail, *L'avocat philosophe Cordemoy*.



zických procesů, a naopak (str. 144). „Naše vůle je příležitostí (*occasion*) pro tu moc, která už vždy tělem hýbá, aby pohyb orientovala určitým směrem podle tohoto psychického procesu“ (str. 151).

Ve spisu *Discours Physique de la Parole* (1668) se Cordemoy pokusil doplnit své úvahy o možnosti sebepoznání z pojednání *Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corp et de l'Ame*, úvahami o možnosti poznání cizí psychiky, přičemž v jazyku viděl rozhodující znak oduševnělosti organismů (str. 232 nn.), jejichž chování by se dalo, kdybychom odhlédli od jazyka, bezrozporně vyložit čistě mechanisticky. Jazyk sestává ze znaků, které jsou konvenčně přiřazeny určitým myšlenkám a které mají význam právě díky tomuto přiřazení. Kde se vede smysluplná řeč, tam je třeba předpokládat existenci duše, jejímž idejím jsou přiřazeny jazykové znaky, zatímco fyzická stránka jazyka patří výlučně do oboru tělesnosti (str. 234). Cordemoy nepřehlídí, že některé řady slov by mohlo vytvořit zvíře či automat. V tomto případě jde ale o neměnné sledy hlásek, zatímco lidská smysluplná řeč je určena svou krajní proměnlivostí: „Slova, která vytvářejí těla, jež jsou zařazena podobně jako moje, téměř nikdy nemají totéž pořadí“ (str. 203). Kreativitou používání jazyka se tedy vyjadřuje to, co je typicky lidské, tj. duševno.<sup>13</sup>

Poznání psychična ale přesto není jasné, a to nejen u cizí psychiky, ale také u našeho vlastního Já: substanci našeho ducha nepoznáváme (str. 253). Vzájemnou závislost lidských duchů lze podle Cordemoye v rámci okasionalistické teorie vysvětlit stejným způsobem jako závislost fyzických procesů na procesech psychických, či vzájemnou závislost fyzických procesů. V tomto smyslu zdůrazňuje: „Stejně jako jsem ukázal, že jedno těleso nikdy nepředává pohyb druhému, nýbrž při jejich srážce pouze tvoří příležitost pro božskou moc, která jedním z nich pohybuje tak, aby směřovalo k druhému, musíme také rozumět tomu, že když chce jedna duše umožnit té druhé, aby poznala, co si myslí, děje se tak proto, že Bůh způsobuje, aby to ta druhá poznávala v souladu s vůlí té první“ (str. 254).

<sup>13</sup> Srv. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, str. 6–9.

### 3. Arnold Geulincx

Geulincx se narodil v roce 1624 v Antverpách, studoval v Lovani, kde se setkal s kartesianismem a kde se roku 1646 stal profesorem filosofie. V roce 1657 přišel o místo, pravděpodobně kvůli svému kritickému postoji vůči scholastice, resp. kvůli svým sympatiím s jansenismem.<sup>14</sup> Přestěhoval se do kalvinského Leydenu, kde konvertoval ke kalvinismu – krok, k němuž neměl příliš daleko, protože jak kalvinismus, tak jansenismus se zakládají na augustiniánských předpokladech. V roce 1658 získal Geulincx akademický titul v oboru medicíny na universitě v Leydenu, kde také brzy poté opět začal vyučovat filosofii. Zemřel roku 1669 na mor.

Jeho akademické promluvy a příležitostné spisy jsou jen zřídka filosoficky zajímavé. Jeho v užším smyslu filosofické spisy jsou částečně logicko-metodologické, jako např. *Logica suis fundamentis restituta* (1662) a *Methodus inveniendi argumenta* (1663), částečně metafyzické a přírodně-filosofické, jako jeho hlavní spis *Ethica* (1665), *Metaphysica vera et Metaphysica ad mentem peripateticam* (1691, posmrtně) a *Physica vera et Physica peripatetica* (1688, posmrtně), stejně jako *Annotata praecurrentia ad Renati Descartes Principia* (1690, posmrtně) a *Annotata majora in Principia Philosophiae Renati Descartes* (1691, posmrtně). První díl spisu *Ethica* je Geulincxův jediný velký spis, který sám uveřejnil. Je to zároveň jediný samostatný spis k morální filosofii, který vyšel z okasionalistického okruhu. Geulincx jej v roce 1667 sám přeložil do vlámsčiny. Části II až VI byly vydány posmrtně ze záznamů posluchačů, stejně jako Geulincxovy důležité spisy věnované metafyzice a fyzice.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Na to, jak velký význam pro Geulincxovo myšlení měla jansenistická idea absolutní nadvlády Boha absorbující konečno, upozornil I. Mancini, *Una battaglia contro la metafisica classica nel seicento: Arnould Geulincx*, str. 476–500. Dále H. J. de Vleeschauwer, *Les antécédentes du transcendantalisme Kantien: Geulincx et Kant*, str. 245–273. Srv. H. J. de Vleeschauwer, *Occasionalisme et Conditio humana chez Arnold Geulincx*, str. 109–124.

<sup>15</sup> Souborné vydání filosofických spisů připravil J. P. N. Land, *Opera philosophica*. Nové vydání se dvěma doplněnými svazky. Kromě prací zmíněných

Geulincx viděl v metafyzice, na rozdíl od Descarta, především nástroj, který opravňuje předpoklad, že věty přírodních věd jsou objektivně platné; v jeho očích má metafyzika v první řadě za úkol pochopit lidskou přirozenost a analyzovat situaci člověka ve světě. Analýza *conditio humana* ale u Geulincxe není samoučelná, stejně jako u Descarta založení metafyziky; slouží hlavně k etické orientaci. Geulincxova etika je, na rozdíl od Descartovy racionalistické etiky, nábožensky založenou etikou, jejíž podstatou je uznání lidské bezmocnosti a – spolu s tím – podřízení lidské vůle vůli Boží. Tento postoj pokorného podrobení se nepochopitelnému Božímu rozhodnutí sdílel Geulincx s jansenisty a kalvinisty, kteří se v tomto ohledu, stejně jako on, odvolávali na Augustina. Převažujícím eticko-náboženským ohledem se Geulincxova filosofie zřetelně odlišuje od filosofie Descartovy. Nicméně v založení metafyzických principů pomocí metodické pochybnosti, ve zdůrazňování *cogito*, ve formulování kritéria pravdy a v závislosti na racionalistické koncepci vědy zůstal Geulincx zavázán Descartovi, od něhož přejal také dualismus matérie a ducha. Přesto se však od Descarta odlišoval v rozhodujících momentech jak teorie poznání, tak metafyziky. Protože nebyl důsledným racionalistou, nemohl být ani důsledným kartesiánem. Tím že do centra metafyziky postavil mystérium vztahu lidského ducha a těla, resp. vztahu člověka a Boha a pojímal je jako nepochopitelné a nevyslovitelné, dokázal, že je samostatný myslitel, a nikoli pouhý epigon.<sup>16</sup>

něných v předchozí poznámce uveřejnil J. H. de Vleeschauwer, *Die biologische Funktion der sinnlichen Erkenntnis bei A. Geulincx; Le opere di A. Geulincx. Bibliographia e evoluzione; Three Centuries of Geulincx Research* (s bibliografií); *More seu ordine geometrico demonstratum. Geulincx et Spinoza; Le problème de suicide dans la morale de Geulincx; Les sources de la pensée d'Arnold Geulincx*, str. 378–402; A. de Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*. B. Cooney, *Arnold Geulincx. A Cartesian Idealist*, str. 167–180; H. G. Hubbeling, *Arnold Geulincx origineel vertegenwoordiger van het Cartesio-Spinozisme*, str. 70–80. Geulincxovu logiku zkoumal G. Nuchelmans, *Geulincx' Containment Theory of Logic*. Geulincxem se zabývá také P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I.

<sup>16</sup> Na mystické vlivy v Geulincxově myšlení poukázali G. Schmitz, *Mystische Wurzeln der Geulincx'schen Philosophie* (disertační práce), a M. F. Sciacca, *S. Bonaventura e Geulincx*, str. 29 nn.

### a) Základní myšlenky teorie poznání

U Geulincxe, stejně jako u Descarta, je základní otázkou teorie poznání otázka po oprávněnosti předpokladu, že věci samotné jsou reprezentovány prostřednictvím idejí, což je předpoklad typický pro tehdejší myšlení. Zatímco Descartes se snažil ukázat, že tento předpoklad je v rámci určitých mezí oprávněný, Geulincx tvrdil, že věci o sobě (*res in se*)<sup>17</sup> jsou nepoznatelné. K tomuto výsledku dospěl díky tomu, že se nespokojil s kritikou naivního realismu, tj. s kritikou předpokladu, že všechny vnímané vlastnosti přísluší věcem samým, a navíc kritizoval ty rozumové pojmy, které jsou jádrem tradiční realistické ontologie. Aristotelsko-scholastická filosofie přírody byla podle něho nekritická ve dvojím ohledu: připisovala věcem to, co je obsahem vjemu (*species*, resp. *imago sensus*), a pojmy, které jsou subjektivními formami myšlení (*modi intelligentiae nostrae*), chápala jako určení samotné skutečnosti (II,199). Právě vědění, jehož se snaží dosáhnout metafyzika, je naproti tomu vzhledem do podstaty věcí, jak jsou o sobě (*res ut sunt in se*), nezávisle na formách našeho myšlení (*modi nostrarum cogitationum*) (tamt.). Takové vědění Geulincx nepovažoval za nemožné, vázal je ovšem na podmínku, že nahlédneme, čím je předmět vědění způsoben. U Boha je tato podmínka splněna vždy, naproti tomu u člověka jen omezeně.<sup>18</sup>

Evidence je podle Geulincxe pouze *nutnou*, nikoli *dostatečnou* podmínkou poznání podstat, protože evidentní poznání postihuje jen povrch, nikoli esenci skutečnosti (*haeret in cortice*: III,6; srv. II,192). Když Geulincx tvrdí, že adekvátní poznání podstaty je kromě evidence závislé také na pochopení podmínek vytvářejících to, co je poznáno, předjímá (podobně jako Hobbes v některých svých úvahách) princip „verum factum“ později výslovně formulovaný Vicem.

<sup>17</sup> Věci transcendingující vědomí nazývá *res in se* a odlišuje je od představovaných, jevících se věcí: podle něho nesmíme předpokládat, „res... in se tales esse, existere secundum se sub illa specie aut phantasmate, sub quo sensui aut intellectui apparent“, [že věci jsou samy o sobě takové, že inteligibilní či smyslový obraz, kterým se jeví smyslům či rozumu, vyjadřuje, jak existují o sobě].

<sup>18</sup> Srv. A. de Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, str. 302 nn.

Podle Geulincxe je třeba rozlišovat čtyři druhy vědění:

- 1) Vědění na základě vjemů
- 2) Vědění na základě abstraktních pojmů
- 3) Vědění na základě evidentního vhledu do povahy rozlehlosti a vědomí;
- 4) Vědění na základě vhledu do podmínek vytváření poznaného

První dva druhy vědění – zkušenostní a rozumové vědění – jsou označeny za subjektivní způsoby poznání a základní chyba tradiční (peripatetické) filosofie, kterou Geulincx kritizoval, spočívá v jejich realistickém výkladu. To, že je realistická interpretace vnímaných kvalit chybná, plyne za předpokladů *physica vera* nutně, protože když je přirozenost těla obecně (*natura corporea*) definována výlučně pomocí kvantitativních poměrů, totiž pomocí určení rozlehlosti a pohyblivosti, nelze tělesným věcem připisovat jiná než kvantitativní určení (II,201). Kvalitativně určené předměty vjemů tedy musí být pojaty jako subjektivní obrazy, resp. obsahy představ. Tento výsledek své metafyzické konstrukce opřel Geulincx o poukaz k vjemovým klamům (jako známý klam, při němž se veslo, šikmo ponořené do vody, jeví nalomené). Vjem ale podle něho nejen že není žádným zobrazením věci, ale není věcmi ani zapříčiněn, protože věcem nepřísluší žádný skutečný účinek (*efficacitas vera*). Fyzikální podráždění je spíše jen příležitostí (*occasio aliqua instrumentalis*) k vjemu (II,205). Odmítnutí kauzální teorie vnímání, jehož důvody budeme zkoumat níže, ukazuje, jak je jeho odmítnutí reprezentační teorie vnímání důsledné.

Geulincx se nespokojil s odmítnutím realistického výkladu vnímaných kvalit, ale postavil se také proti realistické interpretaci rozumových kategorií, typické pro tradiční ontologii. Zatímco realistická iluze smyslů je takřkajíc přirozená, u ontologických kategorií nedochází k odpovídající iluzi samo sebou. Za prvé vzniká pod dojemem realistické iluze vnímání, pokud rozum „napodobuje“ vnímání;<sup>19</sup> za druhé k ní dochází díky záměně gramatických forem za formu skutečnosti.

<sup>19</sup> „Nos intellectu sequi atque imitari quadammodo, nescio qua corruptela, sensum et modum illum agendi depravatum.“ II,210 [Že nevím jakou

Ve smyslu této kritiky argumentoval Geulincx tvrzením, že nejvyšší pojem tradiční ontologie, totiž „jsoucno“ (*ens*) je pouze výrazem skutečnosti, že něco je předmětem věty (*nota subjecti*). „*A* je jsoucno“ znamená tedy pouze, že *A* používáme jako subjekt výpovědi. Kategorie „ens“ je modus našeho myšlení (II,213), resp. v modernější terminologii modus řeči, nikoli forma skutečnosti. Tím, že označujeme něco (*aliquid, quid* srv. II,212), co je předmětem výpovědi, za „jsoucno“, vypovídáme o skutečnosti právě tak málo, jako když věci, na které z našeho daného stanoviska můžeme dosáhnout pravou rukou, nazýváme „vpravo“. Ještě méně platí, že kopula „je“ označuje skutečný vztah; má spíše jen jazykovou funkci spojovat pojmy v soudu. Podobně lze vysvětlit význam korelativních pojmů *substance* a *akcident* odkazem na základní gramatické vztahy. Stejně jako „jsoucno“ odkazuje k postavení pojmů na místě subjektu, také „substance“ odkazuje, a sice k určením nazvaným „akcidenty“, která se vyjadřují na místě predikátu soudu. Rovněž „bytnost“ (*essentia*) lze chápat jako gramatickou kategorii: tímto výrazem označujeme ty predikáty, které jsou subjektu připisovány nutně.

Tradiční pojetí „ens“ jakožto nejvyššího obecného pojmu Geulincx zamítl jako neudržitelné. Pokusíme-li se vytvořit „jsoucno“ abstrakcí a budeme přitom vycházet z „ducha“ a „těla“ (které podle Geulincxe nejsou jako výrazy žádnými abstrakty), pak budeme abstrahovat od každého určení, a získáváme tedy pouhé nic („cum nulla jam sit affectio in eo quod sic abstractum esse fingitur“). Podle Geulincxe není abstrakce nikdy nutná (II,236), protože není determinována objektivními podstatnými vztahy. Abstraktní pojmy druhů a rodů proto podle něho nelze považovat za popisy podstatných struktur skutečnosti, nýbrž jen za čistě vnější označení věcí (*extrinsecae denominationes*).

Podobně jako „jsoucno“, ani „celek“, „jedno“, „mnohé“ a „stejné“ nelze chápat jako určení věcí. Každé *totum* je totiž výsledkem nějaké *totatio* (II,59; 272–273), každé *unum* nějaké *unio*. Podobně neexistuje žádná identita kromě identity jako výsledku nějaké identifikace, kterou provádí rozum, a kterou je tedy třeba připisovat našemu způsobu řeči (*nostrum dicere*), a nikoli věcem samým.

zvráceností rozumem následujeme a jaksi napodobujeme smysly a onen pokřivený způsob činnosti.]

Pozoruhodné je, že Geulincx neanalyzoval pojem kauzality, přestože v jeho metafyzice hraje rozhodující roli.<sup>20</sup>

Když shrnuje výsledek své kategoriální analýzy, tvrdí Geulincx, že věci nesmíme pojímat ani tak, jak jsou vnímány, ani tak, jak jsou myšleny diskurzivním, abstrahujícím rozumem. Tak, jak jsou o sobě, je ale nemůžeme uchopit. V tom se ukazujeme jako značně nedokonalí. Nezbyvá nám tedy nic jiného, než stále trvat na tom, že skutečnost o sobě není taková, jak ji uchopujeme. I když neustále přepisujeme představy smyslů a rozumu věcem samým, je v nás něco božského, co nám nepřestává říkat, že tomu tak není, a pouze v tom, pokud jsme lidmi, spočívá naše moudrost (II,300–301). Proto Geulincx správně odmítl, aby věci o sobě platily za „věci“ ve vlastním slova smyslu, nejsou totiž konstituovány intelektem.<sup>21</sup>

Kromě poznání prostřednictvím vnímání a rozumu podle Geulincxe existuje také poznání na základě *evidentního vhledu* do podstaty nějaké věci, zejména do podstaty myšlení a rozlehlosti.<sup>22</sup> Na vhledu do podstaty rozlehlosti se zakládá matematika, resp. fyzika jakožto nauka o podstatě těles, jejíž věty si ale nemohou nárokovat žádnou platnost s ohledem na skutečnost o sobě. Naproti tomu platnost soudů zakládajících se na vhledu do podstaty myšlení nelze již žádným způsobem zpochybnit. Tyto soudy podle něho tvoří základ metafyziky, která má za úkol určit *condicio humana*.

Vědecké, a zejména fyzikální teorie jsou pokusy vysvětlit fenomény, resp. jevy, tj. pozorovatelné části světa, prostřednictvím vztahu k jejich příčinám, a smířit tak pozorování a racionální způsob myšlení (II,422). Díky kontingentnosti fenoménů nelze tento úkol zvládnout jen pomocí metafyzických teorémů. Protože z nutných vět nelze odvozovat výpovědi o kontingentních fenoménech, vyžaduje si tento úkol zavádění hypotéz. První podmínka, kterou musí hypotézy splňovat tedy je, že musí

<sup>20</sup> H. J. de Vleeschauwer, *Les antécédentes du transcendantalisme Kantien: Geulincx et Kant*, str. 261.

<sup>21</sup> „Itaque res in se non sunt res seu non habent modum illum intellectus nostri, quo constituuntur in ratione rerum,“ viz II,215.

<sup>22</sup> K druhům poznání u Geulincxe srv. H. J. de Vleeschauwerovu práci citovanou v předchozí poznámce; dále A. d. Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, str. 296 nn.

být kontingentní. Druhá podmínka říká, že vědecké hypotézy musí obsahovat pojmy, které se nevztahují k jevům (tj. nejsou empirickými, nýbrž teoretickými pojmy). Třetí podmínka požaduje jasnost pojmů, které v hypotézách vystupují, čtvrtá omezuje vědecké hypotézy na takové předpoklady, které dostačují k vysvětlení daných fenoménů (II,422–423). Tato charakteristika vědeckých hypotéz zní veskrze moderně a je výrazem moderního myšlenkového postoje, stejně jako když Geulincx na rozdíl od Descarta pojímal jako hypotézy také principy nauky o pohybu, a dokonce i předpoklad, že existuje pohyb (II,423 nn.). Nicméně právě tak málo jako ostatní racionalističtí filosofové byl ochoten uznat hypotetický charakter metafyzických konstrukcí.

Jediné jisté poznatky, na nichž se metafyzika zakládá, se týkají našeho vědomí a jeho závislosti na něčem, co vědomí transcenduje, zejména na Bohu, aniž by se dalo pochopit ono *jak* (quomodo) této závislosti. Geulincxova teorie poznání tedy na rozdíl od kartesiánského pojetí velmi zužuje obor poznatelného. Ústí v explicitní agnosticismus ve vztahu k materiální skutečnosti, o jejíž vědecké poznání šlo Descartovi v prvé řadě.

Omezení šíře poznání odpovídá u Geulincxe omezení toho oboru, v jehož rámci lze předpokládat kauzální působení podle principu: *Quod nescis quomodo fiat id non facis*. Tento princip se v Geulincxových spisech v různých jazykových obměnách stále vrací.<sup>23</sup> Geulincx ale nepřestává zdůrazňovat vysoký stupeň jeho evidence, např. když prohlašuje, že nelze myslet nic jasnějšího než větu: „Nedělám to, o čem nevím, jak se to děje“ (III,205). Naše víra v to, že věci přírody něco „dělají“, přestože nevědí nic o onom *jak* tohoto děláni (např. že Slunce produkuje světlo), se proto zakládá na předsudku.

Geulincx zjevně mlčky předpokládal pojetí *kauzality*, podle něhož se „zapříčinit“ chápe nejen, na rozdíl od ostatních racionalistů, jako „způsobit“, nýbrž jako „způsobit na základě vědění o druhu vytváření“. Je jasné, že díky tomuto mimořádně silnému předpokladu nemůže být ani řeči o tom, že by byly příčinami nevědomé věci.<sup>24</sup> Rovněž

<sup>23</sup> Srv. II,205; II,268; II,502; III,32; III,205. Přehled nabízí C. Verhoeven, *Het axioma van Geulincx*.

<sup>24</sup> Srv. C. Verhoeven, *Het axioma van Geulincx*, str. 72. Podle Geulincxe se vlastně nic *nedělá*; vše je děláno.

ale není nutné pozvedat přírodní věci na úroveň působících příčin, protože k *záchraně fenoménů* stačí pojmout je jako nástroje působící příčiny jednající na základě pochopení, totiž jako nástroje Boha. Zvláště velké je pokušení předpokládat kauzální souvislosti v našem vlastním těle, tak např. mezi procesy v mozku, v nervech a ve svalstvu. Tento předpoklad je ovšem neudržitelný, protože těchto souvislostí si nejsme vůbec vědomi, ale tušíme je pouze na základě pozorování, např. pozorování ochrnutých lidí (III,207; srv. III,32). Předpokladem kauzálních souvislostí v našem těle lze otřást dokonce empirickými důvody: Když bude někdo během noci postižen ochrnutím, tak se při probuzení pokusí pohnout svým ochrnutým tělem. Jeho chtění je velké, ale účinek se nedostavuje. To ukazuje, že empiricky známe jen následnost mezi chtěním nějakého pohybu a tímto pohybem samotným, ale nevíme, jak vůle daný pohyb vytváří. Proto jsme nuceni popírat existenci kauzálních souvislostí (III,209).<sup>25</sup>

#### b) Metafyzika

Při zakládání metafyziky používal Geulincx, podobně jako Descartes, *metodickou skepsi* k tomu, aby pronikl k absolutně prvnímu poznání, tj. požadoval, abychom se dívali na všechna přesvědčení tak, jako kdyby byla mylná (II,140). Tento požadavek může být stanoven proto, že ani evidence nezaručuje pravdu soudů dosud, dokud nemá obecně oprávněný pravdivostní nárok, což se může odehrát pouze v rámci metafyziky. První nezpochybnitelné poznání spočívá podle Geulincxe (stejně jako podle Descarta) v pochopení, že myslím, a v důsledku toho jsem, protože je nemožné, abych něco myslel, kdybych nebyl (II,147–148). Na tomto prvním poznání (*prima scientia*) závisí další poznání, tak např. poznání jednoduchosti myslícího subjektu v rozmanitosti jeho myšlenkových obsahů a poznání závislosti

<sup>25</sup> Podobně lze učinit plauzibilní tezi, že tělesné pohyby nemůžeme vytvářet vůlí: I kdybychom věděli, jak dochází např. k artikulaci nějakého slova, vědomé zpřítomnění všech k tomu potřebných hybných procesů v nervech, resp. ve *spiritus animales* a ve svalstvu by, díky své komplexnosti, vyžadovalo přinejmenším velmi dlouhý čas, takže by v konkrétní situaci nemohlo být proneseno žádné slovo. Podobná úvaha platí o všech volných pohybech. Srv. A. de Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, str. 371 n.

jistých myšlenek na něčem mimo subjekt, co ale nemůže být ničím tělesným, protože něco tělesného je podle definice nevědomé, přitom ale nic nemůže být příčinou něčeho, aniž by si to neuvědomovalo druh a způsob zapříčinění (II,149–150). Proto nemůže být něco tělesného nejen příčinou myšlenek, ale ani příčinou pohybů jiných těl. Možnost nevědomého vytváření idejí energicky popíral, aniž by ovšem dokázal přesvědčivým způsobem oslabit námitku, že děláme mnohé, aniž bychom věděli jak, a tedy snad nevědomě vytváříme také ideje, které považujeme za nezávislé na subjektu, protože je nemůžeme volním způsobem ovlivňovat.

Důsledně zavrhl rovněž předpoklad působnosti vůle přesahující oblast psychického, neboť díky bytostné odlišnosti vědomí a matérie nelze předpokládat účinnost psychických procesů v mimopsychické oblasti. Protože o přiřazení jistých fyzických procesů k procesům psychickým nelze pochybovat, musíme hledat jejich nekauzální vysvětlení. Geulincx je našel pomocí okasionalistické hypotézy, podle níž řád zakládající psychofyzické souvislosti spočívá na Bohu jako na jediné pravé příčině. Navíc je Bůh považován za princip dění v materiální oblasti, protože v rámci Geulincxových předpokladů musí být každý pohyb způsoben příčinou odlišnou od matérie, a tedy příčinou nemateriální, a jako takový přichází v jeho metafyzice v úvahu jedině Bůh.<sup>26</sup> Bůh tak není chápán pouze jako první hybatel, který matérii udělil v okamžiku stvoření určité množství pohybu, ale jako hybatel vůbec, jehož účinkem je každý libovolný pohyb (II,189). Existuje proto pouze *jedno* opravdové působení, totiž ono vědomé, svobodné (tj. autonomní) působení Boží.

V důsledku popření účinných souvislostí v oblasti konečných věcí musel Geulincx odmítnout také kauzální teorii vnímání. Podle něho nevidíme věci proto, že by působilo na vědomí nějaké podráždění, které z nich vychází – to je vyloučeno díky bytostné odlišnosti materiálního podráždění a vědomého dojmu – nýbrž proto, že nám to umožňuje Bůh. Tedy člověk, který vnímá materiální věci, má platit za největší ze všech Božích zázraků (III,36). Bůh ovšem nemůže přímo vyvolávat obsahy vědomí, které nechává vznikat u příležitosti (*occasio*) fyzických podráždění, neboť je jednoduchý, zatímco psychické

<sup>26</sup> Srv. „Soli menti debetur actio.“ (II,224)

fenomény jsou rozmanité. Spíš musí užívat zprostředkujícího nástroje, který obsahuje rozmanitost částí, totiž tělo. Jak jsme zjistili výše, tělo samo o sobě jako něco materiálního není sice schopné vytvářet myšlenky, ale jako nástroj Božího působení toho má být přesto schopné (III,151 n.). To samozřejmě není žádným přesvědčivým řešením zmíněné obtíže, neboť podle Geulincxových předpokladů je každá věc nástrojem Božím, a měla by být tedy považována za schopnou vyvolávat představy ve vědomí. Geulincx sám ovšem rezignoval na to, zmíněné souvislosti objasnit. Nepochopitelná a nevyslovitelná je podle něho zejména psychofyzická souvislost (III,211). Pokoušel se ale nevyslovitelné učinit pochopitelným alespoň v obrazných přirovnáních, tak např. když srovnával vztah mezi kojencovým přáním nechat se pohoupat, které je vyjádřeno pláčem, a pohyby kolébky způsobenými matkou (III,211). Ani v jednom z těchto případů není příčinou pohybu vůle. Toto srovnání však není úplně vhodné, protože umožňuje výklad, že u příležitosti jistých procesů Bůh náhle zasahuje do dění. Ve skutečnosti nesmíme okasionalistickou teorii u Geulincxe interpretovat tímto způsobem. To, čemu se v běžném jazyce říká „kauzalita“, je třeba chápat spíš jako pravidelné spojování věcí, resp. procesů. Takové spojování patří k obecnému řádu skutečnosti stvořenému Bohem, přičemž speciální invariantní souvislosti lze přirovnat ke vztahu dvou hodin, které díky seřízení hodinových strojů bijí zároveň, aniž by jedny působily na druhé (III,212). Vůle má ve vztahu k tělu takřkajíc kauzální platnost, protože jí byla propůjčena Bohem (III,33), stejně jako má mince statut platidla, protože jí byla přiznána zákonodárcem.<sup>27</sup>

Přestože se zmíněný okasionalistický výklad kauzálních vztahů týká příčinných vztahů obecně, hraje důležitou roli v psychofyzické souvislosti, neboť přispívá k pochopení *condicio humana*, zejména lidské neschopnosti vyvolávat účinky mimo Já, a tím člověka vede k nižšímu sebehodnocení: *inspectio sui* slouží v tomto smyslu *despectio sui*. Má proto etickou funkci.

<sup>27</sup> „Institutio decretoque divino“, viz *Annotata latiora in Principia Cartesii*.

## c) Etika

V centru Geulincxovy etiky, která má být chápána jako racionální etika, je nauka o ctnosti jakožto „lásce k pravému rozumu“ (III,9). „Láskou“ se tu nerozumí afektivní, nýbrž racionální láska, která konstituuje ctnost jako pevné předsevzetí dělat to, co rozum předepisuje, a která se ve vztahu k morálnímu jednání nazývá „efektivní láska“ (III,10). Ctnost se podle něho nezakládá na sebelásce, ani na lásce k bližnímu, ani na lásce k Bohu, nýbrž na lásce k rozumu, která je láskou k poslušnosti („amor obedientiae“, viz III,163), vede-li k poslušnosti vůči příkazům rozumu. Má-li obecný rozum, v němž mají vznikat morální normy, svůj základ v Bohu, pak je láska k rozumu nepřímou také láskou k Bohu. Proto má být nejvyšším praktickým principem požadavek milovat Boha, resp. rozumu a vším ostatním pohrdat (III,15). Vedle toho Geulincx stanovil morální princip, který je na rozdíl od právě jmenovaného formální povahy, protože se týká formy mravní vůle; zní: „Kde nic nezmůžeš, tam nemáš ani nic chtít“ (III,155), nebo také: „Nic se nemá dělat nadarmo“ (III,164). Formulace tohoto principu předpokládá znalost *condicio humana*, a proto je podle Geulincxe sebezpoznaní předpokladem etiky.

Když Geulincx příležitostně tvrdí, že celou etiku lze odvodit ze sebezpoznaní, pak tvrdí nemožné, protože z vět o přirozenosti člověka se nedají dedukovat imperativy. K odvozování speciálních etických norem nedochází, vycházíme-li ze zjištění, že mimo rámec našeho Já nemůžeme nic účinně chtít, nýbrž vycházíme-li z požadavku, že v této oblasti *nemáme* nic chtít. Poznáme-li o určitých věcech, že je nelze účinně chtít, pak také *nemají* být chtěny, resp. v rámci Geulincxových předpokladů je musíme chápat jako morálně zavrženíhodné. Takovýmto cílem je např. zrušení *condicio humana*, tj. zrušení spojení těla a duše prostřednictvím sebevraždy, která se tak ukazuje jako nemorální.<sup>28</sup> Máme spíš dělat vše nutné pro zachování života, tedy máme se starat o udržování našeho života, aniž bychom však věnovali našim potřebám více pozornosti, než odpovídá rozumu. A když nás Bůh odvolá z *condicio humana*, nesmíme naopak klást žádný odpor.

<sup>28</sup> K této otázce srv. H. J. de Vleeschauwer, *Le problème du suicide dans la morale de Geulincx*.

Toto odvození, případně zdůvodnění morálních imperativů je sporné. Protože podle teorie, na které se zakládá, nemůžeme účinně chtít vůbec nic mimo rámec Já, zdá se, že každé chtění, zaměřené k cílům transcendentním vůči vědomí a také chtění těch prostředků, které slouží k mravně požadovanému sebezachování prostřednictvím získávání obživy, musí být považováno za nemorální. A naopak: předpokládáme-li, že vůle směřující nad Já je bezmocná, pak v této oblasti nemůže být vůbec účinná a nemůže způsobit např. zrušení *condicio humana* v sebevraždě.<sup>29</sup> Budeme se tedy moci domnívat, že naznačené pokusy o zdůvodnění – a v ještě větší míře to platí pro ospravedlnění speciálních imperativů, jako např. zákazu měnit bez dostatečného důvodu povolání – jsou nevhodnými východisky pro zdůvodnění předpokládaných norem. V pozadí se přitom neustále neodůvodněně předpokládaná myšlenka, že člověk má sám sebe cenit nízko a že se má zcela odevzdat Bohu, jemuž patří (III,37).

V této souvislosti nabývají plného smyslu ta vyjádření pravé metafyziky, v nichž Geulincx zdůrazňuje závislost člověka na Bohu takovým způsobem, který vede až k pantheismu. Jak tvrdí, jsme z Boha a patříme Bohu. Jak obrazně říká, jsme jakoby malými proudy oceánu, jímž je božstvo; náš duch je proto ve vztahu ke své podstatě od věčnosti jako Bůh sám, je jakoby částíčkou Boha (II,269). Takové metafory slouží ale jen k tomu, aby zdůrazňovaly absolutní převahu božské moci nad omezenou mocí lidskou, nemají být žádným přihlášením se k pantheismu.

Kardinální ctnosti, které jsou zkoumány v prvním pojednání spisu *Ethica*, jsou určeními ctnosti vůbec (*proprietas virtutis*) (III,17), resp. vlastnostmi mravního jednání jako takového (III,153). Když Geulincx rozlišuje *pili* (*diligentia*), *poslušnost* (*obedientia*), *spravedlnost* (*justitia*) a *pokoru* (*humilitas*) jako kardinální ctnosti, pak lze snadno odhalit souvislost s pojmem ctnosti obecně, která je definována jako láska k rozumu. Kdo totiž miluje rozum, ten mu horlivě naslouchá, poslouchá jeho příkazy, vyhýbá se všem krajnostem (což vede ke spravedlnosti) v rozumem přikázaných jednáních a z úcty k rozumu nízko cení sebe sama. Pokora nebo-li nízké cenění sebe sama je v tomto výčtu sice na posledním místě, ale ve skutečnosti je

<sup>29</sup> Tamt.

předpokladem prvních tří kardinálních ctností. Přísně vzato existuje pouze *jedna* ctnost a o ctnostech v plurálu lze mluvit jen ve smyslu ctností z povinnosti, které jsou buď absolutními povinnostmi, nebo relativními povinnostmi závislými na proměnlivých konkrétních podmínkách (jimž odpovídají konkrétní ctnosti) (srv. III,66). K těm patří statečnost a umírněnost, které tedy již nejsou kardinálními ctnostmi jako v dřívější etické tradici, jež sahá až do antiky.

Stejně jako nemohou kategorie rozumu platit za určení věcí o sobě, nemohou ani „dobry“ a „špatný“ platit za bytostná určení předmětů, nýbrž jen za vnější označení, jejichž prostřednictvím není v označované věci nic stanoveno (III,99). „Dobry“ znamená něco, co je milováno, „špatný“ něco, co je odmítáno. Nezávisle na našem milování a odmítání tedy neexistuje nic dobrého či špatného. „Mravně dobré“ znamená něco, co milujeme, protože to rozum přikazuje (III,102). Tím je už řečeno, že po mravním dobru netoužíme kvůli vnější odměně. Sounáležitost s Bohem a morálně dobrými lidmi (III,121) a s tím spojená blaženost a vnitřní mír, jež Geulincx chápal jako odměnu za ctnost, nejsou žádnými vnějšími odměnami. Proto je pro něho (stejně jako pro Spinozu) odměnou za ctnost nakonec ctnost sama (III,132).

Geulincx byl originální myslitel, jehož nesmíme chápat ani jako pouhého kartesiána, ani ho degradovat na marginální postavu tehdejší filosofie, stejně jako ho nelze zanedbávat ve prospěch Spinozy, jemuž byl časově a prostorově blízký a s nímž se zřejmě příležitostně shodoval v názorech na konečno a nekonečno.<sup>30</sup> Geulincx také nebyl

<sup>30</sup> H. J. de Vleeschauwer, *Les antécédentes du transcendentalisme Kantien*, rozlišil čtyři směry v interpretaci Geulincxe: 1) kartesiánský, podle něhož měl být Geulincx Descartovým epigonem (F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I–II). Podle tohoto výkladu bylo Geulincxovým hlavním cílem: 1) vyřešit problém psychofyzického dualismu; 2) spinozovský interpretační směr, který se Geulincx pokouší přiblížit spinozovskému pantheismu, jak to naznačují filosofova příležitostná vyjádření; 3) okasionalistický směr, podle něhož měla být v centru Geulincxova myšlení okasionalistická teorie; 4) kantovský směr, který v něm vidí předchůdce transcendentální filosofie (ten zastává i de Vleeschauwer, který nepovažuje za ústřední myšlenku Geulincxovi filosofie okasionalismus, ale zato důrazně upozorňuje na význam principu „Quod nescis...“ a spojuje ho s principem „Verum factum“ u G. B. Vica a B. Croceho).

jen ideologem určitého náboženského proudu, ať už byl jakkoli ovlivněn jansenisticko-kalvínskými idejemi. Rovněž by bylo chybné chápat ho jednostranně jako mystika, přestože ho s mystikou pojí myšlenka nepochopitelnosti základu světa a duše. Přinejmenším stejně důležitá jako jeho okasionalistická teorie je jeho kritika tradiční aristotelsko-scholastické ontologie, resp. jiný smysl, který dal kategoriím jako formám subjektivního myšlení a řeči. Jeho místo v dějinách filosofie je určeno v prvé řadě touto kritikou, která je pozoruhodná bez ohledu na to, zda ji hodnotíme z aristotelského stanoviska jako destruktivní, nebo z transcendentálně-filosofického stanoviska jako konstruktivní, což ostatně ukázala diskuse o jejím významu.

#### 4. Nicolas Malebranche

##### a) Život a dílo

Malebranche, který nebyl jen filosofem, nýbrž i významným theologem, se narodil v Paříži roku 1639.<sup>31</sup> Poté co díky svému slabému zdraví získal první vzdělání v rodičovském domě, započal jako šestnáctiletý se studiem theologie a filosofie, s nimiž se seznámil nejprve ve formě aristotelismu, aniž by se jím ovšem cítil niterně osloven. Nábožensky orientovaný mladý muž tíhnoucí k životu v meditaci vstoupil roku 1660 do kongregace oratoriánů a s velkou vážností se připravoval na kněžství.<sup>32</sup> Přestože byli mnozí členové řádu filosofii nakloněni a přestože s oratoriány udržoval styky Louis de La Forge,<sup>33</sup> nestal se Malebranche filosofem pod vlivem okolí, nýbrž díky náhodě. V roce 1664, kdy byl vysvěcen na kněze, narazil na Descartův *Traité de l'Homme*,<sup>34</sup> který ho velmi zaujal. Jako mnozí jiní tehdejší

<sup>31</sup> Nejstarší je biografie od P. Andrého (nyní v *Œuvres complètes*, XVI–II–XIX). Srv. *Œuvres complètes*, XX: *Malebranche vivant. Biographie. Bibliographie* (1968). Dále: J. Malebranche, *Malebranche, l'homme et l'œuvre*.

<sup>32</sup> K rozvoji Malebranchovy osobnosti u oratoriánů srv. H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*.

<sup>33</sup> Podle S. Banchettiho, *Il pensiero e l'opera di N. Malebranche*, str. 49; Srv. H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, kap. III–IV; M. Gueroult, *Malebranche*, II, str. 210 nn.

theologové se domníval, že kartesianismus je vhodnějším filosofickým základem theologie než aristotelismus. Uvědomil si, že na to, aby se mohl s Descartovou filosofií náležitě vyrovnat, musí rozšířit své filosofické, matematické a vědecké znalosti, což mu zabrálo řadu let. Jeho pozornost se přitom soustředila na ty části Descartovy metafyziky, k nimž existovaly odpovídající momenty v Augustinově myšlení. Stejně jako Clauberg, Cordemoy, La Forge a Geulincx, jejichž díla znal, ani on nesouhlasil s Descartovým pokusem o vyřešení psychofyzického problému. Proto stejně jako oni zvolil okasionalistické řešení. Prvním výsledkem jeho filosofického úsilí bylo široce koncipované dílo s názvem *De la Recherche de la Vérité*, jehož první svazek, na němž začal pracovat v roce 1669, vyšel roku 1674.<sup>35</sup> Druhý svazek následoval v roce 1675, třetí a poslední v roce 1678. Tento svazek koncipoval jako vysvětlení (*Éclaircissements*) řady námitek, které mezitím zesílily, a stejně jako v úvodu ke druhému svazku odpovídal na jisté kritiky. (Dožil se ještě pěti dalších vydání, posledního v roce 1712). V následujících letech vyšly (kromě různých theologických spisů) v rychlém sledu: *Conversations chrétiennes* (1676), *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), *Méditations chrétiennes* (1683), *Traité de Morale* (1683), *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* (1688), a také různá vědecká pojednání, mezi nimi *Réflexions sur la Lumière* (1699) a pojednání *Des Loix de la Communication des Mouvements* (1682), kde byla představena

<sup>34</sup> K vydání *Traité de l'Homme* srv. AT XI, str. VI; srv. 119, 229. (Viz též 2. oddíl této kapitoly.)

<sup>35</sup> Směrodatná vydání Malebranchových děl jsou A. Robinetem vydané *Œuvres complètes*. Podle tohoto vydání citujeme. Má následující členění: I–III: *Recherche de la Vérité*; IV: *Conversations chrétiennes*; V: *Traité de la nature et de la grâce*; VI–IX: *Recueil de toutes les réponses a M. Arnould*; X: *Méditations chrétiennes et métaphysique*; XI: *Traité de Morale*; XII–XIII: *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Entretiens sur la mort*; XIV: *Traité de l'amour de Dieu*; XV: *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*; XVI: *Réflexions sur la promotion physique*; XVII: *Pièces jointes et écrits divers. Mathematica*; XVIII–XIX: *Correspondance et actes*. Literatura k Malebranchovi: H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*; M. Gueroult, *Malebranche*, I–III; G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*; F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*; D. Radner, *Malebranche*.



teorie nárazu, kterou kritizoval Leibniz a Malebranche ji proto později pozměnil.<sup>36</sup>

Názory rozvinuté v těchto spisech narazily na odpor ze strany theologů a filosofů, takže se Malebranche i přes svou mírnou povahu zapletl do dlouhých sporů. Největší význam tu má spor s Arnouldem, který Malebranche shrnul a v několika svazcích zveřejnil.<sup>37</sup>

Bez ohledu na Malebranchovy kartesiánské počátky ho nemůžeme označovat za kartesiána v přísném slova smyslu, a to nejen kvůli mnoha rozdíům v detailech – až na teorii psychofyzického vzájemného působení odmítaným všemi okasionalisty, resp. až na Descartovu koncepci kauzality jako způsobování, odmítal např. Descartovu nauku o závislosti pravd na vůli Boží a předpoklad vrozených idejí –, nýbrž kvůli zcela jiné orientaci jeho filosofického myšlení obecně. Zatímco Descartes přiznal metafyzice úkol ospravedlnit realistický nárok na poznání (především matematickou přírodovědou), Malebranche ji používal k založení náboženských dogmat a náboženské morálky. Tento primát teologie rostl tou měrou, jakou Malebranche zpracovával počáteční descartovské podněty. Proto není nic překvapivého na tom, že jeho závislost na Descartovi během jeho dalšího myšlenkového vývoje neustále slábla. Místo Descartovy metafyziky poznání nastoupila teologie poznání, kde se poznání vykládá jako osvětlení Bohem, jako nazírání pravdy v Bohu, a tedy jako zření Boha. Protože se Malebranche domníval, že možnost zření Boha může pochopit jen za předpokladu bytostného sjednocení konečného a nekonečného ducha, ústila jeho spekulace v mystickou myšlenku jednoty veškerého bytí. Přestože jeho v užším smyslu filosofické úvahy a jeho theologické spekulace o důvodu stvoření světa, o vzájemném vztahu božských osob, o dědičném hříchu aj., v jeho myšlení

<sup>36</sup> Malebranchovy matematické a vědecké výkony popsal A. Robinet, *Malebranche de L'Académie des Sciences. L'œuvre scientifique 1674–1715*. Obecnou charakteristiku Malebranchovy koncepce matematiky a její vliv na filosofii podává P. Schrecker, *Malebranche et les mathématiques*, II: *Études Cartésiennes (Congrès Descartes)*, II<sup>e</sup> partie, str. 33–40.

<sup>37</sup> N. Malebranche, *Œuvres complètes*, VI–IX. Kontroverzi rozpoutalo Arnouldovo dílo *Des vraies et des fausses idées* (1683). K jeho teorii představ srv. D. Radner, *Representationalism in Arnould's Act Theory of Perception*, str. 96–98.

úzce souvisí, je třeba zkoumat jeho theologické spekulace ani ne tak z hlediska dějin filosofie, jako spíš z hlediska dějin teologie. To platí i pro jeho spor s Fénelonem, Bossuetem a jinými tehdejšími theology.<sup>38</sup>

Pro dějiny vědy má Malebranche význam na jedné straně jako empirický psycholog, na druhé straně jako průkopník v oboru matematiky (zejména pokud jde o infinitezimální počet, jímž se intenzivně zabýval) a v oboru matematické přírodovědy. V Académie française, jejímž členem se stal, vznikl kroužek, který se zabýval jeho myšlenkami a vyrovnával se s problémy zmíněného druhu.<sup>39</sup>

Malebranchova metafyzika poznání byla neustále srovnávána s odpovídajícími pojetími Spinozovými a Berkeleyovými. Filosof sám, bez ohledu na jisté nepřehlédnutelné styčné body, stále usiloval o to, aby své názory vymezil vůči názorům zmíněných filosofů.

Z vnějšího pohledu nedramatický Malebranchův život se uzavřel 13. 10. 1715 v domě jeho řádu v Paříži.

#### b) Teorie poznání

Na základě Descartovy metafyziky a fyziky – včetně fyziky lidského organismu – rozvinul Malebranche teorii poznání, jejíž závislost na Descartovi je na první pohled zřejmá. Ve své psychologii a fyziologii vnímání dospěl k jasnému pochopení relativity všech soudů uskutečněných na základě dat získaných vnímáním (I,94 nn.). Předpokládal, že zakoušíme prostorový vnější svět proto, že představy promítáme vně. Děje se tak na základě „přirozených“, tj. takzvaných vjemových soudů (*judgements des sens*), které probíhají bezděčně zásluhou naší psychofyzické konstituce (I,155 nn.).<sup>40</sup> Implicitní vjemové soudy nejsou na rozdíl od soudů, které formulujeme svobodně, a jimž tedy lze

<sup>38</sup> V tehdejší theologii existoval malebranchovský proud, k němuž patřili Thomassin, B. a Fr. Lamy a André. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, hovořil o podprahovém Malebranchově vlivu na osvícenskou filosofii (str. 14 nn.).

<sup>39</sup> Srv. A. Robinet, *Malebranche de L'Académie des Sciences. L'œuvre scientifique 1674–1715*. K Malebranchovým přírodovědeckým výkonům srv. P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne 1646–1712*, str. 264 nn.

<sup>40</sup> Srv. E. Bréhier, *Les jugements naturels chez Malebranche*.

princiálně zabránit, přísně vzato ani pravdivé, ani nepravdivé. Nelze z nich ani učinit východisko pro důkaz ve prospěch epistemologického realismu, který podle Malebranche není racionálně vůbec zdůvodnitelný.

Kvůli zásadní nejistotě všech soudů opírajících se o vnímání a představivost máme vyhlídku na poznání zbavené omylu pouze tehdy, podaří-li se zbavit soud závislosti na empirických vlivech a vyřadit nejen vliv pravděpodobně klamných vjemů, nýbrž také působení předsudků, náklonností a afektů. Ale i když se to podaří, nebude splněno nic víc než nutná podmínka poznání, neboť i soudy čistého rozumu mohou být mylné. Díky konečnosti naší poznávací mohutnosti dokáže rozum přehlédnout vždy jen omezený počet objektů a poznat jen relativně jednoduché souvislosti. Soudí-li tedy rozum o příliš široké, nedostatečně analyzované souvislosti vztahů, pak mu chybí jasný vhled do toho, co posuzuje, a je tedy vystaven nebezpečí omylu (I,404 nn.).

Stejně jako Descartes, také Malebranche předpokládal, že vjem materiálních předmětů – a nic než on – má co dělat s idejemi. Ale na rozdíl od Descarta rozuměl „ideou“ pouze bezprostřední objekt představujícího vědomí (I,414), nikoli akt vědomí, resp. modifikaci vědomí, kterou nazýval „percepce“. Descartovo členění idejí na *ideae adventitiae*, *ideae factitiae* a *ideae innatae* je v rámci Malebranchových předpokladů neudržitelné. Ideje nemohou být (např. prostřednictvím *species*) vyvolávány věcmi, neboť jejich vytvoření prostřednictvím něčeho materiálního je vyloučeno díky heterogenitě duchovního a materiálního. Nemohou být vytvořeny ani subjektem, neboť duch není žádnou spontánní mohutností, ale chová se vůči idejím čistě receptivně (I,422 nn.). (Obecnějším základem tohoto pojetí, totiž popřením příčinnosti v konečné oblasti, se budeme zabývat později). Ideje nakonec nemohou být subjektu ani vrozeny, neboť teorie vrozenosti se neobejde bez předpokladu nekonečně mnoha vrozených idejí, a porušuje tak princip jednoduchosti, podle něhož se vše odehrává pokud možno co nejjednodušeji, a je tedy třeba vše co nejjednodušeji vysvětlit. Ty poznatky, které mají být vysvětleny pomocí předpokladu vrozených idejí, dokáže Bůh uskutečnit jednodušeji tím, že dá subjektu k dispozici nikoli nekonečně mnoho idejí, nýbrž pouze ty ideje, které právě potřebuje. Bůh nás nechává nazírat ideje, které jsou v něm, přičemž konečnému duchu je přístupné pouze konečné množ-

ství idejí. Podle Malebranchova pojetí je rovněž třeba předpokládat nekonečnost idejí, aby se dalo vysvětlit, že můžeme myslet např. libovolně mnoho různých trojúhelníků. Nemůžeme totiž myslet nic, aniž bychom to již určitým způsobem znali. Konečnému duchu ovšem není nutné připisovat nekonečnou rozmanitost idejí, neboť stačí připisovat ji Bohu. Jak dále ukážeme, Malebranche se později distancoval od předpokladu, že každá věc a každá myšlenka nějaké věci musí mít vzor v Bohu.<sup>41</sup>

Naznačená úvaha o jednoduchosti, podle níž Bůh působí vždy tím nejjednodušším způsobem, a proto je třeba ze všech možností, jak vysvětlovat vznik idejí, volit tu nejjednodušší, totiž teorii *nazírání idejí v Bohu*, není evidentní, ale jen pravděpodobná (stejně jako nejsou odmítaná pojetí popisována jako úplně nesprávná, ale pouze jako nepravděpodobná): „Protože... Bůh může nechat duši vidět všechno pouze proto, že chce, aby viděla to, s čím se sama v sobě setkává, tj. to, co se nachází v něm samém a co je ve vztahu k věcem, když totiž věci reprezentuje, není zde sebemenší pravděpodobnost, aby tak Bůh činil jiným způsobem...“ (I,438). Aby podpořil svůj názor, odvolával se Malebranche na odpovídající pojetí u sv. Augustina (XII,10 nn.). Navíc upozorňoval, a to pro něho typickým způsobem, na praktický náboženský význam své teorie, kterou právě díky tomu považoval za správnou: tvrdí, že jeho řešení, víc než kterékoli jiné, odpovídá závislosti stvořených duchů na Bohu (I,439). Toto vysvětlení tedy podporuje vírou požadované podřízení se Bohu, jež odpovídá vztahu lidské bezmocnosti a božské všemohoucnosti.

Malebranchova metafyzická konstrukce teorie poznání má ale také epistemologický cíl: slouží ke zdůvodnění možnosti obecně platného poznání, jež podle racionalistického přesvědčení předpokládá obecnost nezávislou na myšlení. Proto Malebranche zdůrazňoval samostatnost myšleného obsahu vůči myšlenkovému aktu (*noéma* vůči *noéisis*, jak by řekl Husserl) a myšlenkový obsah interpretoval jako

<sup>41</sup> Podle A. Robineta, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, je toto pojetí typické pro první fázi Malebranchova myšlenkového vývoje (k odpovídajícímu pojmu ideje srv. str. 211 nn.), zatímco pro jeho poslední fázi po roce 1695 je podstatná koncepce, podle níž ideje přísluší vlastní účinnost (str. 259 nn.). F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, str. 210, spatřoval v účinnosti ideje Boží působení na subjekty.

věcnou a nutnou ideu, jež má základ v Boží podstatě, a je tedy nezávislá na jeho vůli, kterou konečný subjekt v Bohu nazírá. V tomto smyslu tvrdil např. o matematických vztazích, že evidentně poznáváme, že jejich povaha je neměnná, nutná a věčná (III, 133). V opačném případě by matematické věty byly jen konvenčními pravdami a jako takové by byly platné pouze relativně, což je neslučitelné s absolutní platností matematických pravd. Z téhož důvodu nesmí být ideje, které spočívají v základu našich obecně platných soudů, pojímány ani jako modifikace vědomí, jak Malebranche argumentoval proti Arnouldovi. Abychom učinili zadost charakteru matematických a vědeckých pravd, musíme předpokládat věčný řád pravdy, tj. objektivní rozum, který je obecný a nekonečný a s nímž je konečný poznávající duch spojen (III, 133). To, co jsme zde řekli o matematických idejích, platí podle Malebranche o idejích obecně: nejsou to přísně vzato naše ideje, ale *ideje Boží*, a lze je tedy nazírat pouze v něm.

Malebranchova argumentace závisí na předpokladech, které jsou jakékoli, jen ne samozřejmé. Nejprve lze konstatovat, že jeho kritika předpokladu vrozených idejí se zakládá na jejich výkladu jako *aktuálních* idejí (srv. I, 431 n.), a není tedy nebezpečná přinejmenším pro pojetí, které zastával Descartes. Poté je třeba přihlídnout k výkladu ideje, který kritizoval Arnould, totiž k výkladu ideje jako něčeho, co jakoby nalézáme a nazíráme jako objekt principiálně nezávislý na vědomí. Arnould pochopil, že idea se tak stává podmínkou vědomí předmětů,<sup>42</sup> zatímco ve skutečnosti je momentem aktu vědomí.<sup>43</sup> Na-

<sup>42</sup> A. Arnould, *Des vraies et des fausses idées*, str. 196. Malebranche podle Arnoulda považoval ideu jako „être représentatif“ za něco, co se od subjektu liší právě tak, jako věc sama. Zdůrazňoval příbuznost tohoto pojetí s populárním názorem, že obsah představy musí být dán předchůdně, aby mohl být vnímán (tamt., str. 192 n.). Malebranche mluví o idejích jako o nástroji vnímání, a zachází s nimi proto jako s dalekohledem, s jehož pomocí můžeme pozorovat např. Jupiterovy měsíce (str. 221). Obrat: „Nevidíme věci bezprostředně, nýbrž jejich ideje,“ je třeba chápat jako pouhý *façon de parler*, který říká, že můžeme reflektovat „objektivní realitu“ percipované věci (str. 204). „Idea objektu“ neznamena nic jiného než „percepce objektu“ (str. 207), takže předpoklad „êtres représentatif“ se stává nadbytečným (str. 209 nn.).

<sup>43</sup> A. Arnould, *Des vraies et des fausses idées*, str. 198. Vztah představy k subjektu a její vztah k objektu jsou dva aspekty jedné a téže modifikace vědomí.

víc se Malebranchova teoretická konstrukce zakládá na předpokladu, že vědomí nepřísluší žádná spontaneita. Díky předpokládané absolutní bezmocnosti subjektu je třeba chápat poznání jako čistě pasivní proces. Světlo rozumu je božské světlo. Subjekt, který ideje ani neobsahuje, ani nevytváří, je pouze „vidí“, protože mu je Bůh „ukazuje“, jak Malebranche neustále zdůrazňoval.<sup>44</sup> Bůh obsahuje ideje všech věcí, protože kdyby je neměl, nemohl by věci stvořit. Bůh jakožto bytí (*l'Être universel*) obsahuje všechna jsoucna inteligibilním způsobem. Malebranchova teorie poznání jakožto nazírání idejí v Bohu nakonec závisí na předpokladu, že mezi poznávajícím subjektem a Bohem existuje bytostné spojení. Tak jako jsou všechny věci v prostoru, jsou i všichni koneční duchové v nekonečném božském duchu; tak jako je prostor místem rozlehlých věcí, je i Bůh *místem duchů* (*le lieu des esprits*, viz I, 437; srv. I, 447). Pouze proto, že známe Boha, který obsahuje všechny věci v jednoduchosti svého bytí (I, 440 n.), můžeme zaměřit svou pozornost na cokoli. Tvořit pojmy konečných věcí můžeme jen díky tomu, že determinujícím způsobem omezujeme obecný pojem bytí, že z něj takřkajíc něco odřezáváme, jak to Malebranche formuloval v doslovné návaznosti na Descarta. Pojem bytí je tedy *dříve* než pojmy konečných jsoucna (I, 441). Zvláštní ideje participují na obecné ideji nekonečna (tamt.). Ale přestože v každé zvláštní ideji vidíme Boha, nevidíme božskou substancí samu o sobě, nýbrž jen ve vztahu k těm věcem, které se na ní podílejí. Bůh v jednoduchosti svého bytí je pro nás, kteří vždy poznáváme jsoucno v jeho konkrétnosti, nepochopitelný (I, 439).

Malebranche opřel svou teorii zkušenosti o tak vyhrocené a napadnutelné předpoklady, jako téměř žádný jiný filosof. Dosáhl sice cíle, který zamýšlel, ale za cenu tak vysokou, že ji téměř nikdo nebyl ochoten zaplatit. Jako metafyzik poznání měl jen málo následovníků.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Jak si všiml A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, str. 262 n., u Malebranche nastupuje místo zření v Bohu zření *skrze* Boha. Domníval se totiž, že pouze za předpokladu tohoto zření může zodpovědět otázku, jak může subjekt percipovat ideje, které jsou mu dány.

<sup>45</sup> Později (v 19. stol.) ovlivnil L. de Bonalda a A. Rosminiho.

## c) Inteligibilní rozlehlost

Jestliže lidský duch, jak Malebranche předpokládal, poznává jen to, co nazírá v Bohu, a jestliže (jak tomu zjevně skutečně je) poznává rozlehlost, resp. podstatu rozlehlosti, pak z toho plyne, že v Bohu nahlížíme také rozlehlost jako předmět matematiky, resp. jako podstatu rozlehlostí věcí (těles). Uvažujeme-li dál ve směru, kterým šel Malebranche, pak dospějeme k předpokladu, že v Bohu musí být přítomna idea rozlehlosti jakožto *archetyp rozlehlosti* konečných věcí, a to jako inteligibilní, nekonečná rozlehlost, protože v Bohu nemůže být nic, co by nebylo nekonečné. Inteligibilní rozlehlost patří k Boží podstatě, dokonce je v určitém ohledu Boží podstatou a stejně jako Boží podstata je bezprostředně uchopována (XV,34). Stejně jako idea bytí, také idea rozlehlosti je v duchu bezprostředně přítomná (XII,42), a tak jako si tvoříme ideje jednotlivých jsoucen prostřednictvím omezujícího určení ideje bytí, tvoříme si také ideje určitých (geometrických či materiálních) rozlehlostí útvarů tím, že omezujeme ideu rozlehlosti (XII,42).

Malebranche ostře rozlišoval mezi *inteligibilní a materiální rozlehlostí* (X,99). Materiální rozlehlost je stvořená, má počátek a může mít konec; inteligibilní rozlehlost je naproti tomu nekonečná. Připisujeme-li materiální rozlehlosti nekonečnost, pak jí přidáváme atribut, který právem náleží jen inteligibilní rozlehlosti (X,100). S ohledem na bytostnou strukturu se sice materiální rozlehlost musí shodovat s inteligibilní rozlehlostí jako se svým archetypem, ale nikoli co do způsobu bytí: je sice dělitelná, neprostupná a pohyblivá, ale není nekonečná a věčná (X,100)<sup>46</sup> jako inteligibilní rozlehlost, neboť ta je „nezměrností božské podstaty, na níž se může tělesné stvoření nekonečně podílet“ (X,99). Inteligibilní rozlehlost je samotnou Boží substancí, nakolik reprezentuje matérii, resp. nakolik se na ní mohou tělesa podílet (XII,24).

Díky své nekonečnosti nemůže být idea rozlehlosti modifikací konečného ducha, jehož nekonečně transcenduje (XII,43), tj. na rozdíl

<sup>46</sup> Srv. „Car quoque tu doives juger de l'essence des êtres par les idées qui les représentent, tu ne dois jamais juger par elles de leur existence.“ (X,100) [Neboť ačkoli musíš usuzovat o esenci věcí podle idejí, které je reprezentují, nikdy podle těchto idejí nesmíš vynášet soudy o jejich existenci.]

od percepce prostoru je v podstatě nezávislá na subjektu (XII,45). To neplatí jen o rozlehlosti obecně, ale také o určitých rozlehlostech útvarů, jejichž ideje reprezentují nekonečně mnoho možných konkrétních případů. Např. idea kruhu reprezentuje nekonečně mnoho možných kruhů, zatímco my můžeme vnímat pouze jejich konečné množství (XII,57–58). Tak jako idea kruhu reprezentuje nekonečně mnoho možných kruhů, idea rozlehlosti reprezentuje nekonečně mnoho možných světů (X,99; srv. V,28). Bůh realizoval ten z nich, který mohl uskutečnit pomocí nejjednodušších zákonů pohybu, resp. který může jejich pomocí udržovat a který je v tomto ohledu nejdokonalejší (V,28).

S naukou o inteligibilní rozlehlosti, která je poprvé rozvinuta v desáté *Éclaircissement* ke spisu *Recherche de la Vérité* (1678),<sup>47</sup> se stává nadbytečným předpoklad, že pro každý rozlehlostí útvar musí být v Bohu přítomen archetyp, jak se Malebranche domníval původně. Na to, abychom zdůvodnili obecnou platnost a nutnost vět týkajících se struktury rozlehlosti, není podle tohoto modifikovaného pojetí třeba postulovat nekonečnou rozmanitost ideálních skutečností, ale stačí předpokládat objektivitu struktury rozlehlosti, která je popisována geometrickými axiómy, a to pak stačí na to, abychom mohli tvrdit objektivní obecnou platnost všech vět odvoditelných z těchto axiómů.

Také odtud je zřejmé, jak vysokou cenu musí Malebranche platit za to, aby dosáhl cíle svého zdůvodňování. Domníval se, že jeho předpoklad inteligibilní rozlehlosti, která musí být jako každá inteligibilní realita obsažena v Bohu (XII,45 n.), ho nutí označit Boha za v jistém smyslu rozlehlostí: „Rozlehlost... je realitou a v nekonečnu se nacházejí všechny reality. Bůh je tedy rozlehlostí, stejně jako tělesa, neboť Bůh vlastní všechny absolutní reality, resp. všechny dokonalosti. Ale Bůh není rozlehlostí tímž způsobem jako tělesa (XII,182). Navzdory své „rozlehlosti“ totiž podle Malebranche nemá žádné části, zatímco každé materiální těleso je složeno z částí.

<sup>47</sup> Koncepce inteligibilní rozlehlosti byla rozvinuta před Arouldovou kritikou, jak zdůrazňoval H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, str. 353 n., opačný názor zastával F. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*. K vývoji ideje inteligibilní rozlehlosti srv. G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, str. 81–88.

Přestože Malebranche kladl velký důraz na rozlišení mezi rozlehlostí světa a „rozlehlostí“ Boží, byl obviněn ze spinozismu, což nedokázal zcela vyvrátit, protože se mu nepodařilo vysvětlit, proč jako Spinoza připsal Bohu atribut rozlehlosti. Označuje-li Boha za všudypřítomného a vysvětluje-li jeho přítomnost na více místech v tom smyslu, že Bůh není obsažen ve světě jako ve svém díle, nýbrž že svět je obsažen v něm, pak se zdá, že skutečně pojímá rozlehlost jako Boží atribut, což je navíc zřejmé i z toho, když připojuje, že Bůh není přítomen jen ve vesmíru, ale i mimo něj. Takto pojímaný Bůh je místem (materiálních) stvoření (XII,179), stejně jako v jiném ohledu platí za místo duchovních bytostí. Ujišťování, že není rozlehlý stejným způsobem jako materiální věci, nedokázalo uspokojit takové kritiky, jako byl Arnould a někteří členové jezuitského řádu, protože podle nich by toto ujišťování nepochybně akceptoval také Spinoza. K žádnému účinnému vymezení vůči spinozismu nedochází ani zdůrazňováním nepochopitelnosti Boží rozlehlosti (XII,180; srv. XII,184). Zásadní rozdíl oproti Spinozovi spočívá spíše ve věroučném přesvědčení: podle Malebranche jsou svět, a tedy i rozlehlost světa, stvořené, zatímco Spinoza je pokládal za stejně věčné jako božskou substancí samotnou.<sup>48</sup> Malebranche se ale chtěl vůči spinozovskému pojetí vymezit i filosoficky; prohlásil, že se Spinoza mýlil, když pojímal věci jako modifikace rozlehlosti. Ve skutečnosti nejsou modifikacemi inteligibilní rozlehlosti věci, nýbrž pouze ideje věcí (XIX,855; srv. XIX,909), takže se zdá, že ideou musí být také sama inteligibilní rozlehlost, a nemůže mít tedy povahu atributu Boží substance.

#### d) Já, Bůh, svět

Jestliže Descartes založil svůj metafyzický systém na domněle jasných a rozlišených idejích Já a Boha, pak Malebranche popíral, že by

<sup>48</sup> Ve spisu *Méditations chrétiennes et métaphysiques* mluví Malebranchův Ježíš, jeho imaginární partner v rozhovoru, o „ubohém Spinozovi“, který označil stvoření za nemožné (X,101). V jasné narážce na Spinozu je označováno za bláznovství (folie) chápat se jako část božství, resp. jako modifikace absolutně dokonalé bytosti. „Špatný duch“, který zastával tento názor, prohlásil stvoření za nemožné, a proto se zapletl do tohoto omylu (X,102).

o Já a Bohu mohly existovat ideje.<sup>49</sup> Metafyzika jako systém vět, které se zakládají na jasných pochopeních podstatného, není tedy v rámci Malebranchových předpokladů možná.<sup>50</sup> Proto již Malebranche nechápe *cogito ergo sum* jako první princip. O své existenci víme na základě temného počítka (*sentiment*), nikoli na základě pojmu, a ideu našeho Já tedy ani nenazíráme v Bohu. Na rozdíl od tohoto pojetí zastávaného v *Recherche* později Malebranche přece jen akceptoval Descartův první princip ve formě sylogismu s vyšší premisou: „Nic nemá žádné vlastnosti“ (XII,32).

Tak jako neexistuje žádná idea Já, nechápeme vlastně ani Boha prostřednictvím nějaké ideje, nýbrž víme o něm bezprostředně. Toto bezprostřední vědění o Bohu ale vyžaduje explikaci, právě tak jako je třeba víru v Boha převést do filosofické úvahy podle Augustinova *crede ut intelligas* či Anselmova *fides quaerens intellectum*.

Je-li „Bůh“ chápán jako „bytí bez omezení“ (např. XV,4), které je jak podmínkou možnosti existence, tak podmínkou myslitelnosti jsoucen, pak musí být bytí bezprostředně přítomné pro duši, která vždy myslí (I,456). Je-li v každé libovolné myšlence spolumyšleno bytí, není třeba žádného důkazu Boží existence či nekonečného bytí, nýbrž důkazy Boží existence mají jen tu funkci, aby artikulovaly původní bezprostřední jistotu bytí a učinily ji vyslovitelnou ve vztahu důvodů a následků. Tímto pojetím se Malebranche chopil myšlenky, která byla již v pozadí Descartových důkazů Boží existence, a které tak mohl Malebranche v podstatě uznat.

Je nápadné, že bez ohledu na předpokládanou bezprostřednost jistoty o Bohu mluvil stále o ideji Boha, resp. bytí,<sup>51</sup> ovšem, jak zdůraz-

<sup>49</sup> A. Arnould, *Des vraies et des fausses idées*, str. 324 n., poukázal na to, že by se Malebranche nesměl odvolávat na Descartovo zdůvodnění dualismu těla a duše, protože popíral možnost jasné ideje duše.

<sup>50</sup> Za jiných předpokladů popřel Geulincx možnost metafyziky jako vědy o skutečnosti samé.

<sup>51</sup> A. Arnould, *Des vraies et des fausses idées*, str. 324 n., v tomto ohledu vyčítal Malebranchovi terminologickou nedůslednost. Malebranche ve své odpovědi (VI,166) rozlišil mezi užším a širším významem „ideje“ a prohlásil, že při poznávání Boha nehrají žádnou roli ideje jako jsoucna reprezentující objekty. „Idea“ Boha je vůči Bohu „konsubstanciální“, obsahuje celou Boží substancí, je dokonce Bohem samotným (I,166). Nelze popřít, že je zavádějící

ňoval, vždy v nevlastním slova smyslu, neboť přísně vzato není bytí reprezentováno ideou (srv. I,449). Bůh jako bytí není žádným jsoucnem, jež bychom si dokázali zpřítomnit prostřednictvím idejí. Jsoucná mohou být či nebýt, Bůh je nutně. Není-li nekonečno reprezentováno ideou, pak to znamená, že je nazíráno o sobě, v okamžiku kdy je myslíme. Myslíme-li tedy Boha, pak existuje (XII,53). Tato úvaha v jistém smyslu odpovídá ontologickému argumentu a Malebranche také skutečně tvrdí, že podstatu nekonečna nemůžeme „vidět“ bez jeho existence, ideu bytí bez bytí (XII,54); ale oproti tradičním formám ontologického důkazu Boží existence Malebranche předpokládá,<sup>52</sup> že ji nelze opřít o domněnku ideje Boha ve vlastním slova smyslu.

Podobně jako Descartes,<sup>53</sup> také Malebranche argumentoval tím, že nekonečno, které myslí konečný duch, mu jakožto něčemu konečnému nemůže patřit, a že tedy musí existovat nezávisle na něm (XV,6–7). Byl přesvědčen o tom, že neexistuje pouze jedna cesta k poznání Boží existence. Zvláštní důraz kladl na následující argument: protože nelze pochybovat o skutečnosti vnímání a protože předmět je ve vnímání reprezentován ideou, která nemůže být ani zapříčiněna materiálními věcmi, ani vytvořena subjektem (viz oddíl b), lze usuzovat na Boha jako jejího původce (XV,9). Bůh v nás vyvolává ideje, když se nás dotýká svou podstatou, neboť lidský duch může uchopovat pouze to, s čím je v kontaktu (XV,19).

Předpoklad nezávislosti vjemů na subjektu se Malebranche pokusil podepřít psychologickými důvody: vjemové ideje vznikají podle určitých zákonitostí, jichž si v okamžiku vjemu nejsme vědomi, a které bychom, i kdybychom je měli před očima, nemohli, díky jejich komplexnosti, aplikovat v krátkém čase vzniku vjemové ideje. Vnímáme-

mluvit o „ideji Boha“, míníme-li Boha samotného. Amould mohl prokázat (*Des vraies et des fausses idées*, kap. III), že Malebranche použil výraz „idea“ v I. a II. knize *Recherche* jinak než v knize III. sám Malebranche příležitostně připouštěl mnohoznačnost „ideje“ (III,44).

<sup>52</sup> Ke vztahu Malebranchova apriorního důkazu Boží existence a Descartova ontologického argumentu srv. E. Callot, *Problèmes de cartésianisme*, str. 179–205.

<sup>53</sup> K Malebranchovu posouzení descartovských důkazů srv. *Éclaircissement de la preuve de M. Descartes de l'existence de Dieu* (II,96 nn.).

-li např. kruh jako kruh, pak i když je díky perspektivě jeho obraz na sítnici eliptický, zohledňujeme přitom zákony projekce. Protože se tak děje nevědomě a navíc ve velmi krátkém čase, nemůže jít, jak se Malebranche domníval, o výkon konečného, nýbrž jen nekonečného intelektu, čili Boha (XV,15). Proto Malebranche považoval za prokázané, že ani vjemové ideje nejsou vytvářeny konečným subjektem, ale vždy Bohem.

Jiná možnost, jak dokázat Boží existenci, vyplývá podle jeho předpokladů ze skutečnosti, že bez ohledu na bytostný rozdíl těla a ducha mezi nimi existuje vztah v podobě zákonitého spojení duchovních a tělesných procesů. Toto spojení musí být odvozeno od Boha, který tedy musí existovat. Tam, kde šlo Malebranchovi o snadnou pochopitelnost tohoto myšlenkového pochodu, nepřicházel s ním v abstraktní podobě, ale dovolával se konkrétních psychofyzických souvislostí, tak např. v prvním dialogu *Conversations chretiennes* skutečnosti, že v blízkosti ohně, který může hřát či spalovat, prožíváme příjemné či bolestivé počítky, jejichž příčinou nemůže být ani oheň ani náš duch, nýbrž pouze Bůh. Každé Boží působení lze v zásadě učinit východiskem aposteriorního důkazu Boží existence, a protože Bůh působí ve veškerém dění, existuje bezpočet takovýchto východisek. Aposteriorním důkazům ovšem Malebranche přiznával jen vedlejší význam; za rozhodující považoval jen důkaz nezávislý na zkušenosti, který, jak jsme řekli výše, pouze explikuje jednoduchou jistotu bytí, která je nezrušitelnou podmínkou vědomí o předmětech.

Zatímco důkaz Boží existence principiálně není nutný, filosofický důkaz existence materiálních věcí je zásadně nemožný, jak se Malebranche domníval v paradoxním rozporu s běžným míněním. Svět existuje pouze proto, že tomu Bůh tak chtěl, a protože princip Božího chtění je nepochopitelný, nelze pochopit jako nutnou ani souvislost mezi tímto principem a existencí světa. Nutný důkaz existence světa, který by ji odvozoval z jejího principu, je tedy nemožný (XII,137). Přirozený realistický postoj, z něž vycházel Descartův důkaz vnějšího světa nezávislého na myšlení, sice naznačuje předpoklad existence materiálních věcí, ale nemožňuje tuto existenci dokázat (IV,83). Důkaz v širším smyslu je ale možný, totiž argument, v jehož premisách se vyskytují také věty víry. Jinými slovy, o světě můžeme vědět jen tolik, kolik nám o něm zjeví Bůh (XII,37), ať už je to zjevení přirozené či biblické. K přirozenému „zjevení“ dochází prostřednictvím

počítků, které nás ujišťují o existenci tělesného světa, ale nedávají nám poznat konkrétní tělesa. O existenci země se všemi jejími živými tvory a o existenci hvězdné oblohy víme jen díky bibli, která nás učí, že Bůh stvořil nebe a zemi. I bez tohoto „důkazu“, který zjevně není žádným filosofickým, nýbrž jen theologickým argumentem, zůstává bezrozporně možný předpoklad, že žijeme ve světě idejí, které sice jsou idejemi rozlehlých, materiálních věcí, ale existenci takovýchto věcí, jež jsou idejemi reprezentovány, nemůžeme dokázat.<sup>54</sup> Odtud je už jen krok k Berkeleyho názoru, který nechtěl uznat realismus ani jako hypotetickou teorii, jak to činil Malebranche, ale kategoricky popřel existenci na myšlení nezávislého, materiálního světa.

Není-li možný přísný důkaz existence materiálních věcí, pak se zdá, že ani řád věcí nelze určit *a priori*, nýbrž jen pomocí zkušenostních dat. Pokus, jako ten Descartův, odvozovat zákony nárazu nezávisle na pozorování, je tedy podle Malebranche odsouzen ke ztroskotání. Malebranche (jako před ním Huygens) mohl ukázat, že Descartovy zákony nárazu jsou chybné, protože byly formulovány bez ohledu na směr nárazu. (Také Malebranche ovšem formuloval zákony nárazu čistě teoreticky, protože neměl žádnou možnost přezkoumat je empiricky. Ovšem zákony, které stanovil, nepovažoval za *a priori* pravdivé, jak je zřejmé z toho, že je pod vlivem Leibnizovy kritiky vícekrát přeformuloval.) Distancoval se rovněž od Descartovy zásady o zachování množství pohybu ( $m \cdot v = \text{konst.}$ ), kterou nejprve akceptoval a připojil se k Leibnizovu předpokladu konstantnosti živoucí síly ( $m \cdot v^2 = \text{konst.}$ ).<sup>55</sup> Proti Newtonovu pojmu síly, v němž se podle něj skrývá okultní kvalita, měl silné námitky. V teorii barev anticipoval myšlenku, s níž později přišel Newton, že rozdíly barev je třeba převádět na rozdíly frekvencí světelného vlnění.

Já, Bůh a svět jsou podle Malebranchových předpokladů uchopovány různě: o sobě samých víme na základě *počítku*, o Bohu na zá-

<sup>54</sup> „Není vůbec třeba dokazovat, že mimo nás skutečně existují jsoucna, která těmto idejím odpovídají, neboť neargumentujeme ve vztahu k těmto jsoucnům, nýbrž ve vztahu k jejich idejím“ (II,377).

<sup>55</sup> Složitě cesty vývoje Malebranchovy teorie podrobně popsal A. Robinet, *Malebranche de l'Académie de Sciences. L'œuvre scientifique 1674–1715*, str. 129 nn.

kladě (bezprostředního) *náhledu* a o světě víme nepřímou na základě *náhledu a počítku*. Protože poznání materiální skutečnosti předpokládá vztahy mezi idejemi a věcmi, které nejsou nikdy zcela evidentní, věty reálných věd nikdy nemohou být tak evidentní jako vztahy mezi idejemi, a s takovým stupněm evidence se tedy můžeme setkat jen v oboru ideálních, nikoli reálných věd.

#### e) Okasionalistická hypotéza

Stejně jako Cordemoy, také Malebranche převzal od dřívějších okasionalistů modifikaci Descartovy teorie kauzality, podle níž lze mluvit o příčinném působení pouze ve vztahu k Bohu, zatímco všechny příčiny v konečné oblasti mají být jen podněty či příležitostmi k působení první příčiny čili Boha. Vychází ze přísného dualismu ducha a matérie, který převzal od Descarta, argumentoval Malebranche v návaznosti na Geulincxe tvrzením, že nemůžeme mluvit o vzájemném působení tam, kde nelze chápat souvislosti (srv. XII,153). Provádíme-li volně tělesný pohyb, pak obecně nevíme, jaké fyziologické procesy přitom probíhají, stejně jako dráždění v senzoriu naopak vyvolává počitek, aniž by přitom pociťující něco věděl o procesech v nervovém systému.

Nicméně o spojení těla a duše nelze pochybovat. Nelze-li je chápat jako spojení založené na vzájemném působení, pak podle Malebranche zbývá jen možnost chápat je jako spojení založené na zákonitém přiřazení psychických a fyzických procesů. Toto přiřazení je třeba odvozovat od Boha, který jakožto zákonodárce stvoření stanovil také zákony psychofyzické vzájemné souvislosti. Bůh se neprojevuje v podobě náhlých zásahů, ale na základě neměnných ustanovení (XII,96).

Řešení psychofyzického problému je u Malebranche pouze případem aplikace obecné okasionalistické teorie kauzality, podle níž žádná stvořená věc nepůsobí sama o sobě, nýbrž jen dává příležitost k Božímu působení, které podléhá neporušitelným zákonům. Proti-kladné pojetí považoval Malebranche nejen za chybné, ale přímo za rozporné. Kdybychom se např. domnívali, že těleso, které je v klidu, neboť tomu tak chce Bůh, je uváděno do pohybu jiným tělesem, pak bychom tím tvrdili, že by proti vůli Boží mohlo zaujmout jiné místo než to, které mu bylo vykázáno. To je absurdní, protože je nemožné, aby se nějaká síla rovnala síle Boží, ani nemluvě o tom, že by ji pře-

vyšovala (XII,160). Protože je kvůli definici „tělesa“ jakožto „rozlehle věci“, která vylučuje určení, jako např. „síla“,<sup>56</sup> mylný také předpoklad samopohybu těles, lze sílu, jíž je nějaké těleso pohybováno, interpretovat pouze jako účinek Boží vůle: „Povaha neboli síla nějaké věci není nic jiného než vůle Boží“ (II,312). Jinými slovy, existuje pouze *jedna* skutečná příčina, neboť existuje pouze *jeden* skutečný Bůh (tamt.).

Přísně vzato tomu podle Malebranche není tak, že by Bůh přenášel tělesa z jednoho místa na druhé. Spíš musíme podle něho předpokládat, že Bůh, který věci udržuje tím, že je v každém okamžiku znova tvoří, podobně postupuje u tělesa, které nazýváme „pohnutým“, a to tak, že ho znova tvoří v po sobě jdoucích okamžicích v sousedících místech prostoru. Analogicky to platí pro zdánlivý přenos pohybu při nárazu těles.

Nejvyšším a neplodnějším principem filosofie je podle Malebranchova ujišťování ten, který říká, že Bůh pouze udílí svou moc stvořeným věcem poté, co z jejich stavů dělá příležitostné příčiny (*causes occasionelles*) pro účinky, které sám vytváří (XII,160). Příležitostné příčiny determinují Boží působení podle obecných zákonů, které si Bůh sám předepisuje, aby působil stále stejným způsobem, jak to odpovídá dokonalosti jeho podstaty (XII,160–161). *Přírodní zákon* je tedy pro Malebranche *zákonem* ve vlastním slova smyslu; je ustanovením božského zákonodárce, který se ovšem nestaví nad zákon po způsobu absolutistického monarchy, nýbrž se mu bezpodmínečně podrobuje. Bůh neruší své zákony ani v případě zázraků. To, co nazýváme „zázrakem“, je účinek, který Bůh vytváří podle zákonů, které neznáme, takže rozdíl mezi přirozenými a zázračnými procesy spočívá výlučně na naší straně.

Jiným případem, kdy je aplikována okasionalistická teorie, jsou společenské vztahy, které se podle Malebranche rovněž nemohou zakládat na vztazích vzájemného působení, nýbrž musí být odvozovány

<sup>56</sup> „Síla“ není jasný pojem, a proto ji musíme klást na stejnou úroveň jako pojmy mohutností a substanciálních forem ve scholastické filosofii přírody. Předpoklad hybné síly (*puissance d'agir*) ve věcech je nebezpečný, protože musí platit za něco božského, to by mohli věcem připisovat jen pohanští filosofové.

od Boha: „Jenom Bůh je tmelem naší společnosti“ (XII,167). Bůh zná její účel, neboť je jejím principem. Je uprostřed nás nikoli jako pouhý pozorovatel našich dobrých či špatných jednání, ale jako duše všech vztahů mezi jednotlivci (XII,167).

U Malebranche je zvláště zřejmé, že okasionalismus nepopírá kauzalitu, nýbrž jen představuje novou teorii kauzálních souvislostí, podle níž účinnost přísluší už jen Boží síle projevující se ve všech konečných věcech, ale nikoli konečným skutečnostem, které můžeme označovat za příčiny a následky jen v tom smyslu, že mezi nimi existují zákonité vztahy souběžnosti a následnosti. Pozorujeme-li např., že při srážce pohybující se koule s koulí v klidu, se jedna dostává do klidového stavu a druhá se začíná pohybovat, pak nesmíme jeden proces pojímat jako působící příčinu druhého, ale musíme souvislost těchto skutečností vysvětlit tím, že ji zahrneme pod obecný zákon nárazu, totiž tím, že ji pojmem jako případ aplikace tohoto zákona. Skutečnost srážky pohybující se koule s koulí v klidu, dává podnět či příležitost k aplikaci obecného zákona. Tato skutečnost je, jak říká Malebranche, *příležitostnou příčinou* (*cause occasionelle*) pohybu druhé koule, k němuž dochází na základě obecného zákona, a to aniž by koule tento pohyb způsobovala. Zdá se, že toto pojetí je pouze jeden, byť závažný krok vzdáleno od empirické koncepce kauzality, podle níž je třeba nechat padnout předpoklad Boží síly působící ve věcech a vzdát se výkladu přírodních *zákonů* jako Božích ustanovení ve prospěch pojetí, které chápe tyto zákony jako hypotézy. Jedno ani druhé nepřicházelo pro Malebranche v úvahu. Přírodní zákony byly pro něho důsledky věčného Božího zákona, resp. Božího bytostného řádu, na němž se podílejí všechny věci. Zákon tedy podle něho nejenže je v Bohu, ale dokonce *je Bohem*, a my jej poznáváme jen tehdy, když je náš duch spojen s Bohem (XV,25). Každý přírodní zákon je ale hypotetický v tom, že jeho objektivní platnost závisí na předpokladu skutečnosti nezávislé na myšlení; vztahy stanovené zákonem jsou podle Malebranchových předpokladů ustanoveny Bohem. Nicméně ani Malebranche by snad nepopřel, že Bohem stvořený zákonitý řád přírody nemůžeme v jednotlivých případech vždy adekvátně poznat, a že jsme tedy nuceni zákonité souvislosti hypoteticky předpokládat, je-li potřeba, a v daném případě korigovat, k čemuž byl on sám, jak jsme naznačili výše, nucen v případě zákona nárazu.



Odmítnutí koncepce kauzality jako příčinného působení nebylo koneckonců ani tak důsledkem Malebranchových epistemologických úvah, jako spíše jeho náboženského přesvědčení o bezmocnosti všech konečných bytostí. Stejně jako se nemůže materiální věc pohybovat sama od sebe, ani konečná duchovní bytost nemůže něco způsobit sama od sebe (XII,167 n.). Náboženská motivace Malebranchovy okasionalistické teorie ovlivnila také oblast nábožensky určené etiky, jak ukážeme v následujícím oddíle.

Okasionalismus je historicky významný, protože zahájil proces překonávání racionalistické koncepce kauzality. Pro racionalismus platilo, že kauzální vztahy musí být pochopitelnými vztahy. Když okasionalisté ukázali, že přinejmenším v konečné oblasti je tento požadavek nespílnitelný, vyvodili odtud, že kauzalita v takovém smyslu, jak ji předpokládal racionalismus, totiž jako příčinné působení s výjimkou Boží kauzality, nemůže existovat. Zrušením tohoto předpokladu byla zrušena racionalistická koncepce kauzality jako taková. A trvalo jen jeden lidský věk, než Hume vyvodil tento poslední důsledek.<sup>57</sup>

#### f) Morálka a víra

Malebranchovu etiku, pro niž je typické odmítání mravní autonomie ve prospěch theonomie, určuje přesvědčení o absolutní bezmocnosti všeho konečného včetně lidského ducha, které spočívá v základech okasionalismu. Jestliže tedy jako konečné bytosti nemůžeme sami od sebe nic způsobovat, pak sami od sebe nesmíme ani nic chtít; naše jednání předpokládá působení Boží, a proto, aby bylo naše chtění ve shodě s Božím chtěním, musí respektovat jeho zákony (XII,168). Morálně zavržením hodné chtění by z Boha učinilo služebníka nespravedlnosti, tj. bylo by zneužitím jeho moci. Tato možnost, je důsled-

<sup>57</sup> F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, str. 514 n., srovnával Malebranchovu koncepci kauzality s Kantovou koncepcí, která se od ní zásadně liší v tom, že nikoli Bůh, ale subjekt se jeví jako syntetický princip působící v kauzálním spojení. Navíc Malebranche, na rozdíl od Kanta, nevztahoval kauzalitu k časovým vztahům. Ovšem srovnávat v tomto bodě Malebranche přímo s Kantem není zcela bez problémů, protože nelze opomenout Humovu zprostředkující roli.

kem hříchu, jehož prostřednictvím byla z původně harmonického spojení těla a ducha učiněna závislost ducha na těle (XII,101).

Hřích podle Malebranche spočívá v tom, že volíme smyslová dobra na úkor jediného opravdového dobra, jímž je Bůh, tj. v tom, že podřizujeme lásku k Bohu lásce ke konečným věcem. Fakt, že v lásce k něčemu konečnému vůbec dokážeme nalézt uspokojení, které je s to soupeřit s uspokojením, které nacházíme v lásce k Bohu, je důsledkem zkaženosti lidské přirozenosti vlivem dědičného hříchu, jak Malebranche rozvádí ve čtvrtém dialogu spisu *Conversations chretiennes* (1677), kde se zabývá (v pátém dialogu) rovněž nutností překonat tuto zkaženost skrze Krista jako obnovovatele přirozenosti („reparateur de la nature“). Konečná bytost podle něho nemůže usmířit nekonečnou urážku Boha způsobenou dědičným hříchem; k usmíření Boha proto musí dojít prostřednictvím božské osoby, čímž má být zároveň dokázáno, že existuje více božských osob ve smyslu nauky o Boží trojici.

Vůle<sup>58</sup> je v podstatě touhou po štěstí, resp. pohybem směrem k dobru jako takovému, tj. je láskou k Bohu jako k dobru vůbec, jak Malebranche výslovně tvrdí (srv. V,118). Sjednocení lidské duše s Bohem, k jehož poznání a lásce je stvořena, může být ovšem buď posilováno, nebo uvolňováno, podle toho, zda se od smyslových dober odvracíme, či se k nim přikláníme. Pohyb vůle směrem k dobru je podle Malebranche, stejně jako pohyb materiálních věcí, podroben přísné, Bohem ustavené zákonitosti všeho dění. Bůh jako universální působící příčina je také příčinou naší náklonnosti (I,45). V tomto smyslu se zdá, že nemůže existovat protiklad mezi láskou k Bohu a sebeláskou (*amour propre*). Tu pojal Malebranche na jednom místě v *Recherche*, které později škrtnul, jako všeovládající universální lásku (srv. II,215–216 N.).<sup>59</sup> Ale protože sebelásku nelze schvalovat

<sup>58</sup> S Malebranchovou koncepcí vůle se vyrovnávali G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, a A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, str. 367 nn.

<sup>59</sup> „On peut dire en un sens que le mouvement d'amour que nous avons pour toutes choses n'est qu'une suite de l'amour propre.“ (II,215N) [V jistém smyslu je možno říci, že emoce lásky, kterou chováme k rozličným věcem, není ničím jiným než pokračováním naší sebelásky.]

v každé podobě, rozlišoval později mezi umírněnou a neumírněnou sebeláskou. Normou, jíž je třeba sebelásku (jako každou lásku) podřídit, je Boží řád, jehož idea se během Malebranchova myšlenkového vývoje stále zřejměji stává ústřední etickou ideou. Touha po štěstí jako taková nemůže být proto jádrem etiky, která se zakládá spíš na rozumové, tedy neafektivní lásce k řádu. I když se zdá, že je morálka určena jako rozumová, nepřehlídí se ani role pocitů či počitků v morálním procesu rozhodování: zatímco řád jako takový je nahlížen racionálně, také *cit* nás v jednotlivých případech a za určitých okolností učí, zda řád respektujeme, či nikoli, jak Malebranche tvrdí ve spisu *Traité de morale* (1684) (XI,68). Ctnost jako rozumová (neinstinktivní) láska k řádu (srv. XI,154) se ostře liší od všech jednání na základě jiných než racionálních motivů, např. na základě soucitu. Instinktivní neboli sklonem podmíněné chování nemůže být nikdy ctnostné. Malebranchova etika se tedy ukazuje jako naprosto racionalistická: úplná spravedlnost podle ní předpokládá exaktní poznání všech vztahů, které mají předepisovat lidská hodnocení (XII,192). Pouze v širším smyslu může být označen za „spravedlivého“ ten, kdo jedná pod vlivem sklonů a afektů („srdce“), jež vedou ke spravedlivému jednání.

Řád, který je třeba respektovat v morálním jednání, musí být, aby tuto funkci mohl mít, normativním řádem, což Malebranche jasně viděl. Normativní řád spočívá ve vztazích mezi Božími atributy, a je tedy řádem dokonalostí, který nejen *je*, nýbrž také *má být*. Bůh „chce nutně, aby neměnný řád, který je jeho přírodním zákonem, byl také naším zákonem“ (XII,195). Zároveň s předpokladem objektivního řádu pravdy založeného v Boží podstatě přijal tedy Malebranche také objektivní řád hodnot. Stejně jako má být pravda pochopitelná čistě rozumově, také hierarchie hodnot má být poznatelná čistě racionálně.

Díky tomu, že je lidská přirozenost zkažena vlivem dědičného hříchu, není již duše podle Malebranche schopna vlastními silami následovat, či nastolit Boží řád. Proto může člověk dosáhnout svého mravního cíle, kterým je cíl Boží, totiž úcty k Bohu ve všem, co je a co se děje, pouze tehdy, pomůže-li mu Bůh svou milostí. Působení Boží milosti nesmí být pojato jako konkrétní jednání, stejně jako nelze Boží působení v přírodě chápat jako náhlé zasahování do přírodního dění. Také Boží milost působí podle obecných zákonů, které nejsou uváděny do souladu s jedincem jako takovým, nýbrž s lidstvem, ba dokonce s celkem stvoření. Tuto koncepci, která původně vůbec ne-

odporovala tomu, vzít v úvahu také individuální udílení milosti, uplatňoval Malebranche stále energičtěji, pravděpodobně proto, aby mohl vysvětlit, proč je zatracena řada lidí, i když Boží záměr je spasit všechny. Skutečnost, že je řada lidí zatracena, lze smířit s vírou v Boží dobrotu tehdy, předpokládáme-li s Malebranchem, že Bůh působí podle zákonů, které nebyly ustanoveny ve vztahu k tomuto či onomu jednotlivému případu, ale ve vztahu k nadindividuálnímu řádu. Proto mohou být tyto zákony dokonalé, i když v jednotlivém případě působí negativně. Těmto negativním důsledkům by se sice dalo vyhnout, ale pouze za cenu zkomplikování zákonů, jež rozhodují o udílení milosti (V,49–50). Protože řád je tím dokonalejší, čím jednodušší jsou zákony, které jej určují, přidávat zákony proto, aby se přihlíželo ke stále konkrétnějším případům, by znamenalo ztrátu dokonalosti. Bůh ale může působit jen nejdokonalejším způsobem. Nepravidelnost ve spásě jedněch, a v zatracení druhých je pouze zdánlivá. I když je milost příležitostně neúčinná, nelze proto usuzovat na nepromyšlenost Božího působení. Ta totiž není důsledkem Božích zákonů, ale podmínek jejich aplikace (V,51).

Boží působení sleduje princip toho nejlepšího, tj. Bůh uskutečňuje tu nejlepší ze všech možností. Tento princip ovšem nelze aplikovat na výsledek Božího tvůrčího aktu, nýbrž na volbu prostředků, tj. obecných zákonů, jimiž jsou v případě materiální skutečnosti přírodní zákony, jejichž prostřednictvím Bůh působí. Když Bůh udržuje materiální svět jen pomocí dvou zákonů, totiž zákona setrvačnosti a zákona nárazu (V,30; srv. XII,243), používá minimálních prostředků k dosažení maximálního účelu. Boží cesty se tedy vyznačují největší možnou jednoduchostí a zároveň největší možnou účinností (XII,223). Když dal Bůh věcem první podnět k pohybu, předvídal všechny jeho důsledky, a proto zákony, které stvořil, vyčerpávají jeho předvědění ve vztahu k materiální skutečnosti. Boží předvědění se ale týká také všech důsledků zákonů upravujících psychofyzickou souvislost, stejně jako důsledků těch zákonů, podle nichž působí milost. Boží působení však nedokážeme během naší pozemské existence pochopit. Můžeme ale nahlédnout, že štěstí člověka není hlavním Božím záměrem; ten spočívá spíš jen v Boží důstojnosti a slávě: Bůh je svým vlastním účelem (XV,31). Bůh miluje sám sebe, resp. svou moudrost, víc než své dílo, člověka.

Tím, že Bůh stvořil nejvhodnější řád ke spáse člověka obecně, nikoli ke spáse jednoho určitého člověka, nabízí všem možnost vykoupění, aniž by jim bral svobodu rozhodování.<sup>60</sup> Jansenistickou nauku o převaze milosti nad bezmocností lidské vůle Malebranche odmítal, což vedlo k odcizení mezi ním a Port-Royal. O naší svobodě podle něho nelze pochybovat, neboť jsme si jí vědomi díky bezprostřednímu pocitu (*sentiment*). Musíme ji ale také uznat jako nutný předpoklad mravních zásluh a jako příčinu hříchu, kterou lze hledat pouze na straně člověka (IV,9).

Malebranche věřil v dokazatelnost této a různých dalších theologických nauk, jimž ve smyslu fideismu nelze jen věřit. Víra v jistém smyslu dokonce předpokládá filosofické poznání, protože přijmout něco díky Boží autoritě lze jen za předpokladu, že Bůh existuje, a je úkolem filosofie ujistit nás o jeho existenci. Musíme být tedy dobřími filozofy, abychom našli přístup k věroučným pravdám (XII,133). Malebranche byl ovšem natolik theologem, aby uznal za „pravou“ filosofii jen to, co je slučitelné s křesťanským náboženstvím (XII,134). Víra a filosofické poznání jsou tedy propojeny tak těsně, že hranice mezi theologií a filosofií není pevně stanovena. Pro Malebranche je koneckonců náboženství tou pravou filosofií.<sup>61</sup>

Malebranchův pokus pokřesťanštit Descartem založenou moderní metafyziku, resp. opřít křesťanskou theologii o kartesiánské základy, nebyl předmětem sporu pouze u jeho současníků, nýbrž je velmi rozdílně hodnocen také v našem století.<sup>62</sup> Jestliže jedni<sup>63</sup> vidí v jeho

<sup>60</sup> K této problematice srv. S. Nicolosi, *Causalità divina e libertà umana nel pensiero di Malebranche*.

<sup>61</sup> „La Religion, c'est la vraie philosophie.“ (XI,34)

<sup>62</sup> Ke vztahu filosofie a náboženství u Malebranche srv. J. Reiter, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, kde je na str. 247–248 zdůrazňována „dialektická“ jednota obou a vyvráceno Robinetovo pojetí, podle něhož při hledání filozofa Malebranche nacházíme theologa Malebranche. Srv. A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, str. 500 n. Robinetův soud platí za předpokladu epistemologické různosti theologie a filosofie. Srv. G. Dreyfus, *Philosophie et Religion chez Malebranche*, str. 3–25.

<sup>63</sup> Např. H. Gouhier v obou svých uvedených dílech soudil o apologetickém charakteru Malebranchovy filosofie opatrněji než L. Ollé Lapruné, *La*

úsilí o nalezení vzájemné harmonie mezi moderní filosofií a křesťanským náboženstvím pozitivní výkon, pak druzí<sup>64</sup> je vykládají jako výraz rezignace a jako určitou reakci na filosoficko-vědeckou revoluci zahájenou Descartem. Předmětem sporu je od začátku především okasionalistická teorie, o níž se už Leibniz, který jinak hodnotil Malebranche velmi pozitivně, domníval, že v ní dokáže rozpoznat předpoklad permanentního zázraku.<sup>65</sup> Základní chyba okasionalismu spočívá podle Leibnize v tom, že substancím neupírá pouze aktivitu transcendentní, jak to činil také on sám, ale rovněž aktivitu imanentní.<sup>66</sup> Kant mohl být ovlivněn Leibnizem, když Malebranchovi vyčítal, že svůj okasionalistický výklad kauzality opřel o předpoklad *Deus ex machina*.<sup>67</sup> Dnes působí takové kritiky zastarale, protože se ukázalo, jak blízko okasionalistům Leibniz byl a jak důležitou je Malebranchova teorie příležitostných příčin jakožto střední článek mezi tradiční metafyzickou a moderní koncepcí kauzality.

Zvláštnímu zájmu se těšila otázka, v jakém vztahu byl Malebranche k Descartovi. Byl primárně antikartesiánem,<sup>68</sup> nebo lze mluvit o Malebranchově kartesianismu?<sup>69</sup> Zdá se, že analýza struktury Descartova a Malebranchova systému ukazuje na řadu zásadních protikladů:<sup>70</sup> proti Descartovu matematickému racionalismu lidského ro-

*philosophie de Malebranche*, I–II, který chápal Malebranche jednostranně jako křesťanského apologetu.

<sup>64</sup> Např. A. Del Noce, *Nota sull'anticartesianismo di Malebranche*.

<sup>65</sup> G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften in Briefe*, IV, vyd. C. J. Gerhart, str. 483.

<sup>66</sup> Tamt., str. 509 n.

<sup>67</sup> Ke Kantově kritice Malebranche viz jeho dopis Marku Herzovi z 21. února 1772 (viz I. Kant, *Gesammelte Schriften*, X,126) a jeho *Kritik der Urteilskraft* (V,422): okasionalismus je nepřijatelný pro toho, kdo se vážně zabývá filosofií.

<sup>68</sup> Srv. M. Blondel, *L'anticartésianisme de Malebranche*, str. 1 nn.

<sup>69</sup> F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*.

<sup>70</sup> Takovéto protiklady ukázal M. Gueroult, *Malebranche*. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, se na rozdíl od Gueroulta domníval, že tyto protiklady patří jen k povrchní stránce Malebranchovy filosofie.

zumu lze postavit Malebranchův mystický racionalismus<sup>71</sup> obecného, v podstatě božského rozumu (příčemž mystiku tu nelze chápat ve smyslu „extatismu“). Descartův cíl, totiž nadvláda člověka nad přírodou, odporuje Malebranchovu cíli osvobodit duši od vlivů hmoty, na základě čehož se zdá správné, že metafyzika není primárně chápána jako základ fyziky, ale jako základ morálky, a to nikoli obecně lidské morálky jako u Descarta, nýbrž morálky křesťanské. Tyto rozdíly nás nutí položit si otázku, jak se ještě Malebranche mohl považovat za kartesiána.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Na mystický aspekt se soustředil A. Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, a J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*.

<sup>72</sup> Tuto otázku lze zodpovědět jen historickým výkladem, jak to dělá A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*.

## VII THOMAS HOBBS

### 1. Život a dílo

Thomas Hobbes, který se narodil jako syn málo vzdělaného venkovského vikáře v roce 1588 ve Westportu u Malmesbury,<sup>1</sup> studoval po

<sup>1</sup> Biografie: Hobbes sepsal dvě autobiografie, jednu ve verších a jednu v próze (*Vita Tho. Hobbes, authore seipso; Vita*, dopsaná R. Blackburnem, *Auctarium vitae Hobbesianae*, obě v *Opera latina*, I, vyd. W. Molesworth). Stále důležitá je biografie od F. Tönniese, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, s úvodem od K.-H. Iltinga. Dále Cai von Brockdorff, *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*, I; L. Stephen, *Hobbes*; M. M. Reik, *The Golden Lands of Thomas Hobbes*; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, kap. I („Thomas Hobbes. Politische Biographie eines neuzeitlichen Philosophen“).

Vydání děl, podle nichž budeme citovat: *Opera philosophica quae scripsit omnia*, I–V; *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Opera latina* citujeme pouhým udáním čísla svazku a strany, *English Works* se značkou „EW“.

Bibliografie: H. Macdonald, M. Hargreaves, *Thomas Hobbes. A Bibliography*; A. Pacchi, *Bibliografia Hobbesiana da 1840 ad oggi*, str. 528–547; R. Ross (vyd.), *Thomas Hobbes in His Time*, str. 136–139 [literatura od roku 1957]; Ch. H. Hinnant, *Thomas Hobbes. A Reference Guide*; W. Sackstadter, *Hobbes-Studies 1879–1979. A Bibliography*. Podrobné bibliografické údaje také v B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, str. 286–309.

Souborná díla: K. C. Brown (vyd.), *Hobbes Studies*; R. Koselleck, R. Schnur (vyd.), *Hobbes-Forschungen*; U. Bernbach, K.-M. Kodalle (vyd.), *Furcht und Freiheit. Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*; O. Höffe (vyd.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*; P. King (vyd.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, I–IV; G. A. Rogers, A. Ryan (vyd.), *Perspectives on Hobbes*. Kritický přehled novějšího hobbesovského bádání v oboru politické filosofie podává I. Fetscher v úvodu jím vydaného překladu *Leviathana*. Informace o stavu bádání nabízí *International Hobbes Association News Letter, New Series*, I nn., Colorado Springs 1985 nn.

Všeobecná literatura k Hobbesovi: U. Weiß, *Das philosophische System*

přípravě na školách svého rodiště od svých 14 let na universitě v Oxfordu, kde roku 1607 získal titul bakaláře svobodných umění. Po ukončení studií se stal vychovatelem v domě hraběte Cavendishe (od roku 1613 Earl of Devonshire), s jehož synem pobýval od roku 1610 tři roky ve Francii a Itálii. Zjištění, že jeho filosofické znalosti, které získal na universitě, nebyly ve vyšších kruzích brány vážně, ho přimělo k tomu, aby se odvrátil od filosofie a věnoval se studiu klasických jazyků. Plodem tohoto úsilí byl překlad Thúkydidových *Dějín peloponnéské války*, který vyšel roku 1629. Určitou roli v jeho duchovním rozvoji pravděpodobně sehrály i myšlenky Francise Bacona a Edwarda Herberta, barona z Cherbury, jehož idea přirozeného náboženství na něho, jak se zdá, zapůsobila.

Podstatně významější vliv na jeho myšlení ale mělo studium matematiky. Během své druhé cesty na pevninu (1629–1631) – nyní ve službách rodiny Clintonových – se seznámil, údajně náhodou, s Eukleidovými *Elementa*, jejichž deduktivně axiomatickou výstavbu nadále považoval za naplnění ideálu přísně demonstrativní vědy. V té době se také seznámil s Marinem Mersennem, který zprostředkoval důležité styky mezi vědci a filosofy. Po návratu do služeb rodiny Devonshirových v roce 1631 ho vedla třetí cesta se synem jeho dřívějšího ochránce do Francie a Itálie (1634–1636), jejímž nejdůležitějším výsledkem bylo navázání úzkého kontaktu s Mersennem a jeho kroužkem, především s Gassendim a Descartem. Osobně se seznámil také s Galileem, jehož díla studoval. Jestliže se po svém druhém pařížském pobytu zabýval matematickými, a zejména geometrickými problémy, tak nyní k tomu přistoupil neméně podstatný zájem o přírodovědecké otázky, resp. otázky přírodní filosofie. Ideálu vědy orientovanému na matematiku konkuruje od této chvíle ideál vědy koncipované především podle vzoru exaktní fyziky. Hobbesovy přírodovědecké zájmy se poprvé projeví ve spisu *Short Tract on First Principles*, který vznikl ve třicátých letech. Politická situace obracela Hobbesův zájem také k otázkám politiky, resp. politické filosofie.

von Thomas Hobbes; M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*; T. Sorell, *Hobbes*; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*; R. Tuck, *Hobbes*.

Popud k Hobbesovu úsilí o mechanistický výklad „morálních“ – tzn. zejména společenských – souvislostí dal údajně Galilei.<sup>2</sup> Nicméně hlavním cílem Hobbesova prvního politického spisu motivovaného předrevoluční situací roku 1640 bylo posílit práva na suverenitu. Pokusil se o to analýzou pojmu politického tělesa, kterou vedl z hlediska filosofie státu a práva. Hobbes, nyní nezávislý, nechal během zasedání tzv. Krátkého parlamentu kolovat v rukopisu pojednání *Elements of Law, Natural and Politic*. Tento spis, který se nesetkal s očekávaným účinkem, byl roku 1650 bez autorova souhlasu publikován ve dvou částech (*Human Nature or The Fundamental Elements of Politics*, resp. *De corpore politico*).<sup>3</sup> Spis představuje pokus rozvinout na základě mechanistické antropologie a podle vzoru přírodovědeckých vysvětlení ideu jednoty státní moci, která je podstatná pro Hobbesovu politickou teorii.

Začátek občanské války přiměl Hobbese k jeho čtvrtému odchodu do Francie, kde zůstal od roku 1640 až do roku 1651. Do začátku jeho exilu spadá spor s Descartovými *Meditacemi o první filosofii*, proti nimž směřoval řadu námitek (*Objectiones tertiae*). Jako rozšířenou verzi části spisu *Elements of Law*, věnované filosofii státu, uveřejnil roku 1642 spis *De cive* (O občanu), ačkoli byl zamýšlen jako třetí část plánovaného systematického díla *Elementa philosophiae*,

<sup>2</sup> Podle A. G. Kästnera, *Geschichte der Mathematik*, IV, str. 186, upozornil profesor de Soria z Pisy (1707–1769) na ústní tradici, podle níž Galilei přiměl během jedné procházky Hobbese k tomu, aby předložil etiku *more geometrico*. Srv. T. Hobbes, *A Short Tract on First Principles*, appendix I, kde je mechanistická filosofie přírody včetně teorie hodnocení, předvedena axiomaticky. Na vliv, který měl na Hobbese I. Beckman, poukázal J. Bernhardt, *Le rôle des conceptions d'Issac Beckman dans la formation de Thomas Hobbes et dans l'élaboration de son Short Tract*, str. 203–215. Na obecný význam moderní nauky o pohybu pro Hobbesovu filosofii státu upozornil Th. A. Spragens jr., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, který vidí v nahrazení aristotelského pojetí přírody pojetím moderním změnu paradigmatu a zkoumá, do jaké míry se tato změna týkala i nauky o státu. Hobbes ovšem nedokázal nové paradigma uplatnit důsledně, a musel se proto částečně opřít o pozorování lidského chování. Jako Galileiho ve světě práva chápe Hobbese také S. Goyard-Fabre, *Le droit et le loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*.

<sup>3</sup> Původní verzi vydal F. Tönnies, *Elements of Law, Natural and Politic*.

jehož první a druhá část ještě nebyly vypracovány. K předčasnému vydání závěrečné části ho přiměla povážlivá politická situace, při níž pokládal principiální objasnění základů práva a státu za svou povinnost. V roce 1646 převzal úkol vzdělat v matematice následníka trůnu, budoucího Karla II., který rovněž emigroval do Francie. Hobbesovy přírodovědecké studie jsou obsaženy v pojednání *A Minute or First Draught of the Optiques*, v *Tractatus opticus* (součást Mersennových *Cogitata Physico-Matematica* z roku 1644) a v těch částech předmluvy k Mersennovým *Ballistica*, které pocházejí od něho. Od roku 1645 lze rekonstruovat postupný vznik spisu *De corpore* (O tělese).<sup>4</sup> Ve druhé polovině čtyřicátých let začal Hobbes opět pracovat na filosofii státu, ale těžká nemoc tuto práci přerušila (1647). Jeho filosofie státu nyní nabyla své definitivní podoby. Roku 1651 vyšlo v Londýně Hobbesovo slavné dílo *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, které se vzápětí stalo předmětem ostrých sporů. Hobbesův návrat domů po vydání tohoto díla mu vynesl námitku, že ho sepsal proto, aby se jako ideolog režimu zalíbil Cromwellovi.

Poté co roku 1651 přeložil spis *O občanu* do angličtiny (*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*), vyšly v rychlém sledu zbývající části spisu *Elementa philosophiae*, totiž roku 1655 *O tělese* a roku 1658 *De homine* (O člověku). Po vydání spisu *O tělese* se na základě svého nároku na vědeckou kompetenci v těch oborech, v nichž nemohl platit za odborníka, zapletl do dlouho trvajících kontroverzí s matematikem J. Wallisem, R. Boylem a Seth Wardem.<sup>5</sup> Tyto spory vyostřila Hobbesova kritika universitní učenosti, resp. etablovaného vědeckého provozu.

<sup>4</sup> A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, str. 15 nn. Do širší souvislosti dějin vědy klade Hobbes A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, který si všimá také Harveyho, aristoteliků z Padovy (Nifo, Zabarella), Grossetesta a jiných. Starší náčrty zohledňuje J. Jacquot, *Notes on an Unpublished Work of Thomas Hobbes*, str. 188–195; R. I. Aaron, *A Possible Early Draft of De corpore*, str. 342–356.

<sup>5</sup> Proti Wallisovi byl namířen spis *Stigmai, or Marks of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics and Barbarism of John Wallis* (1657), EW VII; se soudobými matematiky se Hobbes vyrovnával také ve spisu *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae* (1660),

Neméně ostrý byl theologický spor s biskupem Bramhallem ohledně pojmu svobody. Náčrt z doby pařížského pobytu (*Of Liberty and Necessity*), který vznikl pod vlivem diskuse mezi Hobbesem a Bramhallem, byl roku 1654 bez filosofova souhlasu publikován v Londýně. Bramhall odpověděl a Hobbes shrnul dokumenty tohoto sporu pod názvem *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Th. Hobbes of Malmesbury* (London 1656). Po Bramhallově *Castigations of Hobbes' His Last Animadversions* a *The Catching of the Leviathan or The Great Whale* (London 1658) následovala z Hobbesovy strany *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall Called 'The Catching of the Leviathan'* (sepsaný v roce 1668 a posmrtně vydaný v Londýně roku 1682). Již tato debata ukazuje převahu nábožensko-světónázorového aspektu, kterou zaznamenali také pozdější kritikové Hobbesovy filosofie jakými byli E. Hyde, Earl of Clarendon či R. Cumberland.<sup>6</sup>

Po restauraci monarchie (1660) se Hobbesovi podařilo opět navázat na někdejší vztahy ke Karlu II. a získat od něho penzi 100 liber ročně. Jeho zájem o přírodovědecké otázky zůstal živý (srv. *Dialogus Physicus* a *Problemata Physica* z let 1661 a 1662, stejně jako *Decameron Physiologicum* z roku 1678). Otázkami anglického práva se Hobbes zabýval ve spisu *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (posmrtně roku 1681). Zkoumání příčin občanské války byl věnován spis *Behemoth or the*

IV,1–232; další polemické spisy ve sv. V a EW VII. Zde např. tvrdohlavě hájil své domnělé řešení problému kvadratury kruhu. Jeho výhrady vůči universitám odmítl S. Ward, *Vindiciae Academicarum* (1654), který v doslovu k tomuto spisu tvrdil, že Hobbesovy názory by mohly ohrozit duchovní svobodu.

<sup>6</sup> K těmto kontroverzím srv. S. I. Mintz, *The Hunting of the Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes*; J. H. Loewe, *John Bramhall, Bischof von Derry und sein Verhältnis zu Thomas Hobbes*; J. Bowle, *Hobbes and His Critics. A Study in 17th Century Constitutionalism*. V Německu vystupoval proti Hobbesovi, mimo jiné také proti E. Herbertovi z Cherbury a Spinozovi, jako domnělému filosofickému dogmatikovi a nepříteli náboženství, Chr. Kortholt, *De tribus impostoribus magnis*.

*Long Parliament* (první neautorizované vydání vyšlo roku 1679 pod názvem *The History of the Civil Wars of England*). Církevním dějinám se věnoval ve spisech *An Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment Thereof* (posmrtně roku 1680) a *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* (posmrtně roku 1688). Překladem Homéra v jambech navázal ve vysokém věku na klasická studia svého mládí. Do jeho posledních let spadají autobiografická díla, mimo jiné v distichu sepsaný spis *Vita Tho. Hobbes, auctore seipso*. Kromě studií věnovaných músám oceňoval Hobbes společnost a miloval uměřené rozptýlení. Smrti, která v roce 1679 ukončila jeho život v jednadvadesáti letech, hleděl pokojně vstříc.

## 2. Hospodářská, společenská a politická situace

Hobbes si byl jasně vědom tíživých hospodářských, společenských a politických problémů své doby. Jako pozorovatel procesu přechodu od stavovského uspořádání k měšťansko-kapitalistické hospodářské formě, který neprobíhal zrovna bez otřesů, konstatoval nejen napětí, jež tento proces provázela, ale viděl také nebezpečí, která z něj vyrůstala, zejména nebezpečí občanské války. V zájmu překonání těchto nebezpečí a zajištění společenského míru považoval za nutné ustavit takovou státní moc, která by byla dostatečně silná na to, aby dokázala usměrňovat společenské a právní poměry. Aby se takovéto zásahy nejevily jako akty bezpráví, musel Hobbes, který na jedné straně zcela uznával nárok jednotlivců na osobní a právní, zejména však na hospodářské sebeprosazování, na druhé straně zajistit státu možnost definovat a podle okolností modifikovat práva a povinnosti jednotlivce.

Napětí, jejichž odstranění považoval Hobbes za bytostný úkol státu, byla výsledkem hospodářského a společenského vývoje spojeného s náboženskými hnutími doby.<sup>7</sup> Jestliže ve svém popisu činnosti

<sup>7</sup> M. Weber, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, se stal předchůdcem R. H. Tawneyho, *Religion and the Rise of Capitalism*, a jiných, kteří pojali rozvinutý puritanismus jako nejdůležitější podnět ke zrodu anglického kapitalismu (což bylo mezitím opakovaně zpochybněno; srv. C. H. Wilson,

Dlouhého parlamentu přisuzoval hlavní odpovědnost za občanskou válku radikálním puritánům,<sup>8</sup> neboť tvořili jakoby stát ve státě, a tím narušovali státní jednotu, pak se nesmí přehlížet, že chování puritánů bylo zásadně ovlivněno nejen náboženskými, ale i hospodářskými okolnostmi. Pro ekonomickou situaci bylo charakteristické především pronikání kapitalistických principů do zemědělství. *Gentry*, která stála uprostřed mezi sedláky a řemeslníky nešlechtického původu a nobilitou (vysokou šlechtou) a která se opírala o vlastnictví pozemků, dokázala významným způsobem budovat svou hospodářskou a zároveň s tím i politickou pozici. Posílena o kapitálově mocné měšťanské podnikatele, kteří investovali své jmění do vlastnictví pozemků, narušovala řád feudálního zemědělství. Pozemky a půda zčásti přecházely do vlastnictví městských podnikatelských společností, které nebraly žádné ohledy na staré společenské formy a na situaci

*Trade, Society and the State*, IV, str. 487 nn.). Vliv náboženských idejí zkoumají také W. Förster, *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundzüge seiner Staatslehre*, a E. J. Eisenach, *The World of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*. K anglickému puritanismu viz též J. Frank, *The Levellers*. Zvláštní pozornosti se těšila sociologicko-politologická interpretace C. B. Macphersonova, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Hobbesovo a Freudovo pojetí společnosti proti sobě postavil E. Waibl, *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud*.

<sup>8</sup> T. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*. Z opačného stanoviska viděl občanskou válku Hobbesův protivník E. Hyde, Earl of Clarendon, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, I–III. Význam, který Hobbes přičítal občanské válce, zdůraznil, podobně jako F. Tönnies, H. Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*; Hobbesovo hodnocení politické situace zkoumají J. Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution* (s německým překladem „Behemotha“); J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, str. 88–115 [rovněž v R. Ross (vyd.), *Thomas Hobbes in His Time*, str. 8 nn.]; E. Voegelin, *The New Science of Politics*, viděl v Hobbesově teorii státu pokus vystoupit proti negativnímu působení gnostického ducha moderny, který se projevoval také v puritanismu a který podkopává státní řád. Podle M. Krieleho, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und englische Juristen*, se musí Hobbes chápat jako protivník Edwarda Cokese († 1633) a jiných zastánců *Common Law*. Kriele se domníval, že Hobbes byl spoluzodpovědný za občanskou válku, a zdůrazňoval pozitivní roli tradičního *Common Law*.

sedláků a chudší venkovské šlechty. V této souvislosti nelze přehlédnout praxi tzv. *enclosing*, tj. privatizaci obecných pastvin na úkor těch sedláků, kteří je mohli až dosud využívat. Stát *enclosing* zprvu jen pasivně přihlížel, ale později ji schválil zákonem.<sup>9</sup>

Morální ospravedlnění neslábnoucí touhy po zisku poskytl puritanismus,<sup>10</sup> který v Anglii brzy ztratil svou původní komunistickou orientaci (naposledy ožila za Cromwellova Commonwealthu). Zatímco během první Stuartovské periody (za Strafforda a Lauda) se vláda snažila řídit hospodářský vývoj k vlastnímu prospěchu a zároveň usilovala o udrž-

<sup>9</sup> Hospodářskou a společenskou situaci Anglie v 17. století se zabývá C. H. Wilson, *Trade, Society and the State*, který označuje merkantilismus za „ekonomický nacionalismus“. Požadavek „to sell more to strangers yearly than we consume of theirs in value“ vyjadřuje podle něho převládající tendenci doby, v níž obchod překročil dřívější úzké hranice, v jejichž rámci se obchodní partneři ještě osobně znát. Výměnný obchod byl totiž stále více zatlačován používáním vzácných kovů jako univerzálního platidla. K postupnému rozdělování obecné půdy soukromým „ohrazováním“ (*enclosing*), které mělo podpořit chov ovcí srv. J. Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, II: *Die Neuzeit*, str. 61 nn. To postihlo nezávislé sedláky (*Yeomen* neboli *freeholders*), kteří se v občanské válce postavili na Cromwellovu stranu. Teprve v 18. století získalo *enclosing* oporu v zákonech. Zatímco privatizací obecní půdy byla na jedné straně zpochybněna existence *yeomanry*, která byla odkázána na tradiční pastevecká práva, na druhé straně se racionalizovalo agrární hospodářství, a zejména původně obecní pastviny byly proměněny v ornou půdu. Díky růstu produkce vlny překonala Anglie v tomto průmyslovém odvětví Flandry a italská města. Politika se zároveň postarala o to, aby byli vytlačováni důležití konkurenti (v Holandsku navigačními akty a na Iberském poloostrově vítězstvím nad španělskou armádou v roce 1588). Rozvoj kapitalistické hospodářské formy, který vedl k úpadku ekonomiky spojené s rozdělením společnosti na stavy, s sebou nesl napětí, jež přiměla Hobbese, stejně jako mnohé jiné tehdejší filosofy společnosti, zaujmout stanovisko. Hobbesovu reakci na společenské a politické výzvy podrobně probírá C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, který mimo jiné zkoumá roli *Gentry* při společenských změnách; srv. B. Willms, *Die Antwort des Leviathan*. Navzdory významu, který měly pro Hobbese společenské a politické problémy, nelze přehlédnout, jak zdůraznil J. W. N. Watkins, *Philosophy and Politics in Hobbes*, str. 242, že předtím, než se stal teoretikem politiky, byl filosofem. Srv. W. Röd, *Thomas Hobbes*, str. 280–300.

<sup>10</sup> Kromě uvedených děl M. Webera a R. H. Tawneyho srv. E. Troeltsch, *Die Kulturbedeutung des Calvinismus*, sl. 449–468 a 501–508.

ní rovnováhy ve společnosti tím, že hájila sedláky proti majitelům pozemků, řemeslníky proti obchodníkům, spotřebitele proti překupníkům, tak puritánští obchodníci, kteří v monopolistických tendencích státu viděli nebezpečí, požadovali nezávislost hospodářství na politice a tradiční morálce, zejména pak na morálce obchodní.<sup>11</sup>

Hobbes zdůrazňoval odpovědnost státu za zneužívání individuální svobody, kterou tento vývoj umožnil, a za rozhodující pokládal zejména otázku vlastnického práva. Zjevně nevěřil v možnost udržet instituci obecných pastvin, a ve snaze zabránit svévolnému *enclosing*, požadoval, aby měl každý [kdo je činný v zemědělství] vlastní *enclosure*. Ve věnování spisu *O občanu* tak prohlašuje, že při analýze pojmu „spravedlnosti“ byl přiveden také k otázce, „za jakým účelem a pod jakým tlakem mají lidé chtít, aby měl každý svou vlastní *enclosure*“ když vlastně všechno patří všem (EW II, p. VI; méně jasně v latinské verzi: II, 139).<sup>12</sup>

Přidělení *enclosure*, resp. přiměřeného soukromého vlastnictví obecně je pro Hobbese podmínkou společenského míru. Kromě vnější obrany proto patří k hlavním úkolům státu také zajistit individuální svobodu v nabyvání majetku, protože tato svoboda je podmínkou uchování vnitřního řádu. Zde se již jasně ohlašuje liberální pojetí funkce státu, což je také zřejmé z následujícího filosofova vyjádření: „Neboť vládcí nemohou udělat pro štěstí uvnitř státu nic víc než uchránit občany před vnějšími a vnitřními válkami a umožnit jim, aby v klidu užívali majetku získaného svou pílí“ (II, 300). Hobbesovo pojetí se ale od pozdějšího liberalismu odlišuje silným důrazem na státní autoritu jakožto nutnou podmínku fungování státní moci, která zajišťuje ochranu a řád.

K politickým otázkám Hobbes stále zaujímal stanovisko jako *politický* filosof,<sup>13</sup> ale nejen jako takový, nýbrž i jako široce orientovaný systematický myslitel. Proto se nespokojil s proklamací určitých po-

<sup>11</sup> R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, str. 237 n.

<sup>12</sup> „... a to komu to bylo ku prospěchu a jakou to lidé byli zatlačeni nezbytností, že ačkoli všechno je všech, chtěli raději, aby každý měl své vlastní,“ viz T. Hobbes, *Výbor z díla*, str. 121.

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Opera latina*, II, 139, zdůrazňuje, že se vždy bránil tomu, říci něco o občanských zákonech určitého národa.



litických cílů a jejich pragmatickým ospravedlněním s ohledem na tehdejší hospodářskou, společenskou, resp. politickou situaci. Svě ideje stabilního, právního, resp. státního řádu, který měl umožnit řešení naléhavých společenských problémů doby, chtěl zdůvodnit v rámci filosofického systému tak, aby vyplynuly jako důsledky jistých obecných a, jak se domníval, nezpochybnitelných principů. Již ve spisu *Elements of Law* je filosofie společnosti budována na základě určité antropologie. Mechanistický charakter této antropologie musel vést ke sporu s obecnými problémy filosofie přírody, a protože Hobbes uznával nutnost metafyzického založení všech racionálních disciplín, také on musel dospět k ideji systematické universální vědy, k níž přiřadil také filosofii společnosti (jakožto filosofickou teorii práva, resp. státu). Protože ideál obsáhlého filosoficko-vědeckého systému je uskutečnitelný jen za určitých předpokladů, bylo nasnadě vyjasnit tyto předpoklady. Proto Hobbes zahájil svůj systém zkoumáním metodologických a epistemologických principů, které spočívají v jeho základu.

### 3. Metoda

Stejně jako Descartes, ani Hobbes se neřídil tehdejší universitní filosofii, i když na jeho myšlení mohla mít vliv nominalistická pozdní scholastika, která v té době vládla v Oxfordu. Charakter jeho filosofie je poznamenán především působením vědeckého, metodického a epistemologického ideálu, jímž se řídil, přestože po celý život zůstal ve vědě laikem. Ve zvýšené míře to platí o matematice, jejíž ideál zdůvodňování přenášel na filosofii, aniž by kdy skutečně rozuměl tehdejší matematice.<sup>14</sup> Přesto otevřel vědeckému myšlení – tj. myšle-

<sup>14</sup> Jasně o tom svědčí jeho spor s matematikem J. Wallisem. Přehled Wallisových matematických výkonů podává J. E. Hofmann, *Geschichte der Mathematik*, II, str. 385 nn. Hobbes odmítal nejen analytickou geometrii, ale také algebru, protože operuje se vztahy mezi umělými symboly tam, kde by stačila slova přirozeného jazyka, ba dokonce i tam, kde jde o to myslet předměty samotné (*Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, IV,7). K tomu D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, kde se konstatuje, že se Hobbes řídil zaostalým geometrickým způsobem myšlení

ní řízenému metodou matematické přírodovědy – novou oblast aplikace, když na sebe vzal úkol učinit z nauky o státu „fyziku“ státu. V tomto směru byl Hobbes průkopníkem. Vliv jeho filosofie státu a práva sahá až do našeho století a v této oblasti je pravděpodobně větší než vliv kteréhokoli jiného moderního filosofa. Tím, že učinil z nauky o státu integrální součást universální vědy, odstranil z Descartova systému mezeru, za kterou lze považovat absenci vědecké nauky o státu a právu.

Výsledky věd uznával Hobbes bezvýhradněji než Descartes. Bylo mu cizí nehlásit se k vlastním přesvědčením, jak se toho zvláště v astronomii dopouštěl Descartes. Věda, jak Hobbes rozpoznal, je podstatně více než jen shromažďováním pozorování, resp. zobecňováním výpovědí o pozorováních. Jeho orientaci,<sup>15</sup> která byla již poznamenána funkcionalistickým pojetím přírodních zákonů, typickým pro moderní přírodovědu, proto neodpovídal Baconův empiristický program; pro jeho myšlení však byla určující především vůle k systému, uskutečňovaná prostředky konstruktivní metody, a tuto vůli našel Hobbes v Descartově filosofii, s níž se jinak neshodoval.

Stejně jako jeho současníci, také Hobbes rozlišoval mezi *syntetickou* a *analytickou* metodou, přičemž „analýzu“ chápal obvyklým způsobem jako metodu vědeckého vysvětlování skutečností pomocí vhodných principů, z nichž lze odvozovat výpovědi popisující danou

(str. 16). Naproti tomu se svými námitkami proti metodě tehdejší matematiky byl Hobbes často v právu. W. Breidert, *Les mathématiques et la méthode mathématique chez Hobbes*, str. 415–430, považuje za nespravedlivé, že je Hobbes v dějinách matematiky přehlížen, i když jeho pojetí také posuzuje kriticky.

<sup>15</sup> M. Oakeshott konstatuje v úvodu ke svému vydání *Leviathana*, str. XXII (nově otištěno v *Hobbes on Civil Association*), že Hobbes neměl zájem o „experimental philosophy“. Srv. J. Bowle, *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, str. 121. Roli zkušenosti Hobbes naproti tomu nezpochybňoval, ovšem chápal ji pouze jako nutnou, a nikoli zároveň jako dostatečnou podmínku poznání, jak zdůrazňuje U. Weiß, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, str. 73 nn. Podobně H.-J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, str. 116. Ke sporné otázce, zda nebyl Hobbes trvale ovlivňován aristotelismem z Padovy, srv. J. Prins, *Hobbes and the School of Padua. Two Incompatible Approaches*, str. 26–46.

skutečnost. Přestože se přihlásil k ideálu filosofického systému vystavěného podle *syntetické metody* a přestože se domníval, že analýza jakožto inventivní metoda není vhodná k popisům, které mají primárně sloužit didaktickým účelům, příležitostně postupoval také podle analytické metody.

Hobbes se domníval, že nikoli věci samy, ale vždy jen představy (*phantasmata*) věci jsou přímým objektem zkušenosti. V oboru filosofie tedy mohou být východiskem analýzy jen obsahy představ (I,29). Metoda předepisuje nejprve rozklad složených obsahů představ na relativně jednoduché pojmy jako jsou prvky, jimž lze přiřazovat jména. To se děje v zásadě vždy libovolně, neboť nominální definice jsou konvenčními ustanoveními, jak používat jazyk v zájmu jednoznačnosti jazykových znaků. Základní (nominální) definice, jejichž *definiens* obsahuje už jen neredukovatelné termíny, fungují podle Hobbese jako obecné principy filosofie.

Hobbesův nominalismus vede ke konvencionalistickému pojetí pravdy, podle něhož se afirmativní věta nazývá „pravdivou“ tehdy, když kopulou spojená jména, jež stojí na místě subjektu a predikátu, odkazují na základě svého definicí stanoveného významu k jedné a téže věci.<sup>16</sup> Věty se nazývají „nutně pravdivými“ tehdy, když je jejich predikát ekvivalentní se subjektem nebo s částí subjektu. Nutnou pravdu nějaké věty lze za těchto předpokladů zjistit pojmovou analýzou jejích termínů. To je důvod, proč Hobbes odmítal předpoklad „věčných pravd“. „Pravdy“, tj. pravdivé věty, závisí podle něho výlučně na předpokládaných definicích (I,31 n.), tedy na tom, je-li původní nominální definicí stanoveno, jaká jména lze o nějaké věci predikovat. Jména přiřazená věcem prostřednictvím nominální definice jsou na jedné straně *znaky* (*notae*, resp. *marks*) představ, na druhé straně jsou to *označení* (*signa*, resp. *signs*) představ, která slouží k dorozumění (I,12). Podle Hobbese sice existuje také nejazykové

<sup>16</sup> „Podstata“ znamená podle Hobbese jen „spojení jmen prostřednictvím slova *jest*“ (III. námitky k Descartovým *Meditacím*, AT VII,194). Hobbesův nominalismus zkoumá J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, str. 143 nn.; shledává, že Hobbes nebyl důsledným nominalistou. Srv. W. Hübenner, *Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?*, str. 77–100. Obvinění z krajního nominalismu pochází od Leibnize, *De stilo philosophico Nizolii* (1670).

myšlení, ale je vágní a nepevné. Při vědecké úvaze je proto třeba všimnout si jen jazykového myšlení, fixovaného prostřednictvím znaků.

Jména jsou buď singulární (tj. jména jednotlivin), nebo univerzální (tj. jména tříd věcí). Vedle jmen jednotlivin a tříd (jména první intence) existují také jména jmen (jména druhé intence, tj. metajazykové výrazy). Ovšem ne všechny části smysluplné řeči jsou jména. Výrazy jako „vše“, „některé“ nebo kopula „jest“ jsou části jmen či vět, niž by samy byly jmény (I,19–20). Smysluplná řeč slouží buď k vyjadřování představ, nebo aktů vůle, přání a hnutí myslí. V prvním případě sestává řeč z deskriptivních vět, ve druhém z příkazů, přání, otzek atd. (I,26). Funkce jazykového předávání příkazů je jednou z nejužitejších funkcí smysluplné řeči, protože je podmínkou vzniku společenství (II,91). Nesmyslná řeč odporuje primárnímu účelu jazyka neboť při nesouvislém, tj. pravidlům syntaxe odporujícím seřazování jmen nemohou být zprostředkovávány ani myšlenky, ani akty vůle. Nesprávně utvořená, a tedy nesmyslná slovní spojení – Hobbes nluví o nepravdivých větách, ale zjevně je přípustný také silnější výklad – se vyskytují tehdy, stojí-li na místě subjektu a predikátu jména, která patří k neslučitelným kategoriím jmen. Hobbes rozlišoval jména těles, jména akcidentů, jména fantasmat a jména jmen (esp. jména jazykových výrazů obecně). „Těleso je velikost“, „Já jsem vědomí“, „Bytnost je jsoučno“ jsou příklady nesmyslných slovních spojení (I,51 nn.), protože „těleso“, „velikost“, „já“ a „vědomí“, bytnost“ a „jsoučno“ jsou kategoriálně disparátní. Hobbes mířil svou kritikou výslovně proti aristotelsko-scholastickému esencialismu, který považoval za nástroj, jak udržet duchovní závislosti, na autoritě církve pro ty, kdo věří v subsistující bytnosti. Hobbesova kritika jazyka, pokud slouží jako prostředek kritiky metafyzických nároků, se shoduje se směrem pozdější jazykově-analytické kritiky metafyziky.

Stejně jako svým určením pravdivé věty předjímal Leibnizovo pojetí pravdy, které lze převést na formuli *praedicatum inest subiecto*, tak anticipoval také Leibnizův požadavek, aby se z úvah ve filosofii a vědě stalo „počítání s pojmy“, aniž by ovšem vytvořil formální kalkul. Za určitou formu počítání s pojmy považoval rovněž sylogistické vyvozování: to, na rozdíl od afirmativní věty, v níž jsou „sčítány dva pojmy, spočívá ve „sčítání“ tří pojmů (jsou-li obě premisy afirmativní). Určení *rozumu* jako schopnosti počítat s pojmy je založeno na Hobbesově definici filosofie jako „rozumového poznání účinků ne-

boli jevů z jejich známých příčin či z jejich vzniku, a naopak poznání vzniku z jejich známých účinků“ (I,2), nakolik je zde „rozumové poznání“ chápáno jako operování s pojmy, podřízené principiálně libovolným definicím. Bezprostřední vědění či pouhá empirická znalost nejsou rozumovým poznáním ve zde předpokládaném smyslu.

Hobbesovo pojetí zcela odporuje platónské koncepci rozumu jako schopnosti bytostného náhledu. Vedle toho ale můžeme u Hobbese najít náznaky jiného pojetí, podle něhož nemá mít rozum jen schopnost počítat s konvenčními znaky, ale také schopnost chápat struktury skutečnosti (analogicky to platí, jak ukážeme dále, pro pochopení hodnot).<sup>17</sup> Zdá se tedy, že vedle pojetí definice jako libovolného určování významů existuje v Hobbesově logice také jiné pojetí, podle něhož plní definice funkci určování pojmů prostřednictvím udávání konstitutivních universálií. Úkol racionálního, a tedy i filosofického poznání pak spočívá ve vyhledávání obecných důvodů nějaké skutečnosti. To se má dít tak, že „části“ (tj. pojmové elementy) nějaké skutečnosti jsou analýzou (resolution) izolovány od ideje této skutečnosti. Na rozdíl od analyzované ideje, která je buď konkrétní nebo abstraktní, ale vždy je méně abstraktní než výsledek analýzy, mají její „části“ větší stupeň abstrakce, resp. větší obecnost. To, co je méně universální, je pro nás vždy známější, zatímco to, co je universálnější, je o sobě fundamentálnější (I,60). Za „důvod“, resp. „příčinu“ všech universálií platil Hobbesovi, stejně jako již Baconovi, pohyb; pohyb je poslední „příčinou“, tj. posledním důvodem všech universálií. Tímto pojetím se Hobbesova filosofie, jak bylo výstižně řečeno, prokazuje jako *monismus pohybu*, tj. pokouší se všechna určení těles (včetně „tělesa“ společnosti) vysvětlit tím, že je převádí na věty o vztazích mezi tím, co se v materiální oblasti pohybuje (přes *matter in motion*).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Podle F. S. McNeillyho, *The Anatomy of Leviathan*, str. 35 nn., nezaujímal Hobbes žádné krajně nominalistické stanovisko.

<sup>18</sup> R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Viz výše kap. I, kde se dal podobně jako u Bacona konstatovat primát „jednoduché přirozenosti“ pohybu nad jinými „přirozenostmi“. Neboť se vždy míní pohyb nějaké materiální věci – „*matter in motion*“ je klíčový pojem Hobbesovy filosofie –, zdá se, že Hobbes, přinejmenším ve svých důsledcích, zastával materialistickou filosofii. V tomto bodě jsou ale interpreti opatrní. Jako již

Definice, v níž je *definiendum* určeno udáním toho, jak je pojmově vytvořeno z universálií, se nazývá *genetickou definicí*. Právě tyto definice má Hobbes na mysli, když vysvětluje: „Jména... věcí, které jseu chápány jako zapříčiněné, musí být definována tak, aby byla udána příčina, resp. způsob, jak byly věci vytvořeny“ (I,72). Pro definice tohoto typu neplatí zásada libovolnosti definice.

V genetické definici se to, co je definováno, chápe jako vytvořené zkonstruováním na základě svých důvodů. Nemíní se tím reálně vytváření. Je-li např. kruh definován geneticky, totiž pohybem bodu s konstantním odstupem od daného bodu, pak to neznamená, že kruhy musí fakticky vznikat tímto způsobem. Hobbes výslovně varoval před předpokladem, že jsou na myšlení nezávislé věci složeny tímto způsobem, jak je jako složené myslíme (I,22). Genetická metoda je pro filosofické poznání tak podstatná, že Hobbes mohl prohlásit, že kde neexistuje ani vytváření ani vlastnosti, tam nelze ani myslet filosofii.<sup>19</sup> Jako předměty filosofie proto přicházejí v úvahu především takové skutečnosti, jejichž „vytvoření“ lze pochopit, tj. skutečnosti, které lze geneticky vysvětlit.

#### 4. První filosofie a obecná nauka o pohybu

Hobbes se pokusil podřídit všechny části filosofického systému naznačeným metodickým principům. Platí to rovněž pro první filosofii jako fundamentální součást systému.<sup>20</sup> Podobně jako úkol poznání

Fr. Brandt, *Den mekaniske naturopfattelse hos Thomas Hobbes* (resp. *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*) nenazval Hobbese materialistou, nýbrž „mocionalistou“, tak i J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, str. 104, varoval před tím, bez dalšího označovat Hobbese za materialistu. Dává přednost tomu, vidět v něm epifenomenalistu. Předpoklad Hobbesova materialismu zpochybnil také A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, a C. Walton, *The Philosophia Prima of Thomas Hobbes*.

<sup>19</sup> „...ubi... generatio nulla aut nulla proprietas, ibi nulla philosophia intelligitur.“ (I,9)

<sup>20</sup> Y.-C. Zarka, J. Bernhardt (vyd.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*.

obecně spočívá v rezolutivním izolování universálních důvodů jevů, tak úkol filosofie spočívá v izolování universálií obsažených v pojmu zkušenosti. Protože termín „zkušenost vůbec“ je už universálií, která je skutečněna v každé jednotlivé předmětné zkušenosti, hledané důvody zkušenosti jsou universáliemi vyššího stupně obecnosti. *Analýzu zkušenosti*, z níž první filosofie vychází, Hobbes přiležitostně zavádí jako metaforu o fiktivním zničení světa, z něhož lze vyjmout pouze filosofujícího (I,81). První výsledek analýzy zkušenosti spočívá v tom, že přímý zkušenostní objekt je určen jako idea. Tento výsledek je ale principiálně nezávislý na zmíněné metafoře, neboť „zkoumáme-li přesně, co děláme, když myslíme a vyvozujeme, pak shledáme, že i tehdy, existují-li všechny věci ve světě, uchopujeme a porovnáváme vždy jen naše vlastní fantasmata“ (I,82). Poté vede *resolution* k rozlišení mezi obsahem představy a nárokem, že tento obsah reprezentuje něco na myšlení nezávislého. Protože lze tento nárok zpochybnit, je třeba omezit další analýzu na oblast obsahů představ (fenoménů). Jako nejjednodušší elementy, resp. universálie toho, co se může stát předmětem zkušenosti, které jsou získávány *resolution* v oboru fenoménů, jmenuje Hobbes „velikost“, „pohyb“ a smyslové kvality (jako barvy, tóny atd.), dále „prostor“ a „čas“, „věc“ a „akcident“, „příčinu“ a „účinek“, „rovnost“ a „nerovnost“, „skutečnost“ a „možnost“. K tomu přistupuje moment řádu, který zjevně není universálií stejného druhu jako právě jmenované, ale týká se formy zkušenosti. Tyto universálie jsou předmětem první filosofie, neboť „jsou to věci, jimž dává [filosof] jména a navzájem je myšlenkově spojuje a rozděluje (I,82).

Definice nejvyšších universálií jsou *obecnými principy*, s jejichž pomocí má být nejprve vytvořena teorie pohybu a poté, opíraje se o ni, filosofie přírody a státu, přičemž o úplných redukcích nemůže být ve většině případů ani řeči. Obzvláště důležité jsou definice prostoru (I,83), času (I,84) a pohybu (I,97). Na jejich základě rozvinul Hobbes obecnou nauku o pohybu, která jako aplikační případ zahrnuje také geometrii, pokud mohou být geometrické obrazce definovány geneticky, totiž udáním jednoduchých prvků, které je vytvářejí. Pro speciálnější teorie v rámci Hobbesova systému, jimiž se budeme zabývat dále, se jako zvlášť důležitý ukazuje pojem *conatus* ve smyslu infinitezimálního pohybu, *zásada setrvačnosti* a *zásada rovnosti akce a reakce*.

V souladu s požadavkem rozkládat všechny vysvětlované fenomény tak, aby byly nalezeny universálie v nich obsažené, a nakonec nejvyšší universálie – „pohyb“, na němž má být založeno vysvětlení (*komposition*) dotyčných fenoménů, přišel Hobbes s nárokem odvodit z vět nauky o pohybu jako součásti systému také filosofii přírody a státu. Obecný význam zde mají důsledky tvrzení, že universálii „pohyb“ lze učinit principem všech ostatních universálií. *Za prvé* je tímto důsledkem teze o obecně platné možnosti vysvětlit libovolné skutečnosti mechanisticky pomocí obecných zákonů pohybu a *za druhé* je to požadavek připouštět jako vědecká, resp. filosofická pouze mechanistická vysvětlení.

## 5. Filosofie přírody

Na rozdíl od nauky o pohybu, jež se zakládá na apriorních principech, mají věty *fyziky* podle Hobbese hypotetický charakter, protože jejich odvození vyžaduje kromě apriorních premis, také premisy závislé na zkušenosti (I,316). Ve fyzice se neusuzuje z důvodů poznatelných *a priori* na jejich důsledky, nýbrž se postupuje od vysvětlovaných skutečností jako předpokládaných důsledků zpět k důvodům, které je způsobují (I,315–316), tak že jsou za účelem vysvětlení formulovány vhodné hypotézy. Protože existuje principiálně více možností, jak vysvětlit jevy, může fyzika popisovat vždy pouze jejich *možné vytvoření*. Jinými slovy, její úkol spočívá v tom „zkoumat způsob, jak tyto [jevy] byly, netvrdím že vytvořeny, nýbrž jak by mohly být vytvořeny“ (I,316). Zatímco se Descartes domníval, že hypotézy vytvořené za účelem vysvětlení se musí dát prokázat jako nutně pravdivé principiálně pomocí metafyzických vět, Hobbes chápal premisy přírodovědeckých vysvětlení jako bytostně hypotetické.

### a) Teorie poznání

Teorie poznání je podle Hobbese součástí fyziky. Podstatným hypotetickým prvkem, který do ní vstupuje, je předpoklad, že jistým fenoménům vědomí, fantasmatům, odpovídají na myšlení nezávislé věci, o nichž se předpokládá, že zapříčiňují představy. Hobbes rozvinul mechanistickou teorii vzniku fantasmat, při níž se opíral o věty nauky o pohybu, především o zásadu rovnosti akce a reakce. Podle této zá-

sady musí akce, za niž lze považovat fyzikální dráždění smyslových orgánů, vyvolat reakci *spiritus animales*, tj. oné nevnímátné subtilní matérie, která podle nauky tehdejší fyziologie přenáší dráždivý pohyb do mozku. „Životní duchové“ mají vlastní pohyb, který je modifikován nárazem smyslového podráždění podle zásady o skládání částečných pohybů. Modifikovaný vitální pohyb vyvolává modifikovanou reakci mozku v podobě infinitezimálního pohybu (*conatus*), který je prožíván jako představa tehdy, je-li pohyb směřován na periferii těla, a jako touha tehdy, je-li směřován dovnitř organismu. Nejobtížnějším momentem této teorie je nepochybně tvrzení, že některé hybné procesy vedou k vědomým prožitkům. Vědomí jistého *conatus* nelze vysvětlit v rámci striktně materialistické teorie představování a v tomto smyslu je můžeme pokládat za zázračné.<sup>21</sup>

Podle zásady setrvačnosti nemizí počitky zároveň s podrážděním, které je vyvolává. Toto přetrvávání počitků se nazývá „paměť“, a ta je předpokladem porovnávání zakoušených obsahů, tj. souzení. Fantasma již nepřítomného objektu se nazývá „fantazijní představa“ (*imagination*). Vezmeme-li v úvahu časový vztah mezi přítomnou fantazijní představou a již nepřítomným objektem, vzniká vzpomínka, která je pak základem zkušenosti. Na zkušenosti se zakládá znalost pravidelnosti průběhu procesů a dále možnost předpovídat průběhy budoucích událostí, a tedy „rozumnost“ (*prudence*) (EW III,37), chápaná jako schopnost posuzovat rozhodnutí podle očekávaných důsledků jednání. Závisí-li předpovědi na empirických zobecněních, mají vždy jen hypotetický charakter. Přesto však náleží rozumnosti, jako podmínce účelově racionálního jednání, největší praktický význam. Pokud není racionálním poznáním založeným na příčinách, tj. vědeckým poznáním (*scientia*, resp. *knowledge*) (II,92), nýbrž se zakládá na asociaci představ, a tedy vposled na stopách dřívějších počitků, musí být přísně odlišena od rozumové úvahy. Úvaha je možná teprve tehdy, dochází-li k přiřazování představ a znaků (jmen) tak, že lze „počítat“ se znaky. „Neboť rozum... není nic jiného než počítání, tj. sčítání a odčítání, se závěry z obecných jmen, na nichž jsme se dohodli, že budou označovat a oznamovat naše myšlenky“ (EW III,30).

<sup>21</sup> „Phaenomenôn... omnium... idipsum to phainesthai est admirabilissimum.“ (I,316)

Tímto pojetím se Hobbes přiblížil ideji logického kalkulu, kterou měl později jako první konkrétněji pochopit Leibniz. Protože rozum pochopený jako počítání není nadindividuálním světovým rozumem, nýbrž subjektivní schopností, která není principiálně zajištěna proti omylu, neexistuje podle Hobbese od přirozenosti žádný *recta ratio*, natož *recta ratio* jakožto normy ustanovující universální rozum.

#### b) Teorie hodnot

Emocionální, resp. volní fenomény vědomí (*slast a strast, pud, touha a afekt*) se Hobbes, stejně jako fantasmata, snažil vysvětlit mechanisticky. Díky tomu dospěl k deterministické teorii vůle. Rovněž emocionální procesy vědomí lze chápat jako mechanické reakce na podráždění. Protože je vitální pohyb, stejně jako všechny pohyby, podřízen zásadě zachování pohybu, klade odpor všem pohybům, které mu odporují. Odpovídajícím vědomým prožitkem je strast a objekt, který způsobuje zdržování vitálního pohybu, se nazývá „záporná hodnota“; co naproti tomu podporuje vitální pohyb, je prožíváno jako to, co přitakává slasti, odpovídající objekt je nutně předmětem touhy a nazývá se „hodnota“. „Hodnota“ neboli „dobro“ neoznačuje v rámci této teorie určení objektů, nýbrž vztah mezi objekty a subjektivní reakce na podráždění, které z objektů vycházejí. Je jasné, že za těchto předpokladů lze mluvit jen o subjektivních hodnoceních, která je třeba vztahovat k hodnotícímu subjektu, a která jsou tedy relativní. Mluvit o absolutních hodnotách nedává v rámci Hobbesových předpokladů smysl (II,96).

Úsilí o sebezachování je nejvyšší universální ve zkušenosti s hodnotami, pokud se speciální obsahy stávají hodnotami pouze svým vztahem k zachování (resp. stupňování) vitálního pohybu (EW III,38 nn.; srv. II,94 nn.). Nejvyšší princip nauky o pohybu, podle něhož se všechny přírodní procesy chápou jako procesy pohybu, je tedy určen jako nejvyšší princip nauky o hodnotách: „Prožitky hodnot jsou prožitky stupňování vitálního pohybu“. A naopak prožitky strasti jsou prožitky zdržování vitálního pohybu. Absolutní zastavení vitálního pohybu, smrt, je proto nejvyšší zápornou hodnotou a strach ze smrti není ničím jiným než vědomím odporu proti zničení vitálního pohybu. Pro každého jednotlivce je sebezachování výlučným hodnotovým měřítkem, a proto nemohou v rámci mechanistické nauky

o hodnotách (jakožto jedné části filosofie přírody) existovat nadindividuální normy.<sup>22</sup>

### c) Kosmologie a racionální theologie

Hobbesova kosmologie se zakládá na řadě předpokladů, totiž že svět (jako celek všech těles) je nekonečný (*indefinit*), že nemůže existovat vakuum a že existují atomy a éter. Všechny skutečnosti v oblasti přírody se mají dát převést na pohyby materiálních částic (*matter in motion*), zejména tzv. sekundární kvality (tedy barvy, tóny, teploty, vlastnosti povrchu atd.). Věci samotné lze určit výlučně pomocí predikátů, které se týkají vztahů rozlehlosti a jejich změn.

Racionální theologie souvisí s filosofií přírody v tom, že jméno Bůh má označovat příčinu světa. Z pojmu Boha je třeba vyloučit antropomorfismy, protože Bohu lze přisuzovat jen predikáty bytí a jednosti. Všechny ostatní predikáty připisované Bohu (jako „nekonečnost“, „věčnost“, „všemohoucnost“) nevyjadřují žádné poznání, ale jen pocit úcty, který k Bohu máme. Nemožnost dospět k jinému obsahovému poznání Boha než ke zjištění jeho existence vychází ze skutečnosti, že nemůže existovat žádná představa (*phantasma*) o Bohu a že na jeho existenci spíš usuzujeme na základě principu kauzality a uplatněním zásady, že neexistuje nekonečný regres. Přirozený rozum (I,340) tedy sice umožňuje poznání Boží existence, ale nikoli poznání jeho podstaty, a už vůbec ne formulaci obecně platných pravidel jeho uctívání. Stejně jako v rámci teorie hodnot neexistuje žádné nadindividuální hodnotové měřítko, ani v rámci racionální theologie neexistují žádná obecně platná dogmata a rituální předpisy. Obojí je podle Hobbese možné jen na základě pozitivních právních pravidel.

Od Boha pochází „přirozenost věcí“, k níž se vztahují fyzikální výpovědi a ve vztahu k níž lze formulovat principy, s jejichž pomocí se tvoří fyzikální teorie. Stejně jako je Bohem stvořena „přirozenost věcí“, je jím také stvořena „přirozenost člověka“ a s ní „přirozené právo“, které se na ní zakládá. V tomto smyslu Hobbes tvrdil, že normy přirozeného práva jsou zároveň Božími zákony, ale tvrdí-li také, že se

<sup>22</sup> Teorii hodnocení rozvinul Hobbes v *A Short Tract on First Principle*, oddíl III, zejm. str. 208 nn.; *Leviathan*, kap. VI; *O člověku*, kap. XI.

shodují s Božími přikázáními obsaženými v bibli (II,199), pak jde o ústupek převládajícím náboženským, resp. theologickým názorům.

Otázka, zda jsou Hobbesova vyjádření o Bohu jako stvořiteli přirozenosti věcí a člověka míněna vážně, či zda jsou jen prostředkem k zastírání vlastního světonázoru, je sporná a pravděpodobně na ni nelze s jistotou odpovědět. Lze ovšem konstatovat, že předpoklad existence Boha v křesťanském či obecně theistickém smyslu je v rámci Hobbesova systému zbytečný. Pokud tedy učinil tento předpoklad, pak to nebylo primárně ze systematických, nýbrž ze subjektivních důvodů, ať už byly jakékoli.

## 6. Teorie normativity

V rámci teorie hodnot (jako součásti antropologie, a tedy filosofie přírody) se Hobbes mohl jen pokusit o vysvětlení vzniku hodnot, tj. v lepším případě mohl jen ukázat, co se fakticky hodnotí pozitivně, a co negativně. Naproti tomu normativní etika není v rámci jeho předpokladů možná.<sup>23</sup> I kdyby se ukázalo, že skutečně všichni lidé stejným způsobem touží po jistých věcech, a že jsou tedy tyto věci obecně označovány za „dobré“, ještě by odtud obecně neplynulo, že po nich máme toužit. V rámci mechanistické nauky o hodnotách jako deskriptivní disciplíny nelze mluvit o závaznosti či povinnosti, takže v ní např. lze říci: „Všichni lidé usilují o zachování své existence“, ovšem nikoli: „Všichni lidé mají vždy usilovat o zachování své existence.“ I když s Hobbesem přijmeme, že tendenci k zachování lze *a priori* poznat jako obecný rys lidské přirozenosti, neplyne z toho, že existuje povinnost sebezachování, které by bylo závazné ve smyslu přirozeného práva. Nepochybně ale existují prožitky závaznosti a protože vnímáme sami sebe jako fakticky podřízené určitým normám, resp. uznáváme platnost určitých příkazů a zákazů, musí být tato skutečnost vysvětlena v rámci praktické filosofie. Jestliže Hobbes vyloučil předpoklad objektivních hodnot, mohl závaznost převá-

<sup>23</sup> Na obtíže Hobbesovy filosofie spojené s pokusem ospravedlnit normy pomocí deskriptivních vět poukázal W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, kap. I.

dět pouze na *pozitivní normy*, jimiž za jeho předpokladů mohou být jen nařízení nadřazené instance. Obecně závazné normy jsou tedy vždy normami stanovenými všeobecně uznávanou autoritou, a závaznost nějaké normy sahá přesně tak daleko, jak daleko je může prosazovat instance, která je stanovuje. Hobbes je tedy právní pozitivista, protože podle jeho pojetí je třeba předpokládat tři podmínky platnosti určité normy:

- 1) (Vyhlášený) imperativ;
- 2) Sankce, tj. pohrůžka vynucujících opatření v případě jeho překročení;
- 3) Instance, která se stará o to, aby byla pohrůžka trestem skutečně na alespoň v dostatečném množství případů, kdy došlo k porušení norem.

Hobbesovy předpoklady vylučují Boha jako nejvyššího imperátora, protože dokážeme poznat nanejvýš jeho existenci, nikoli však jeho podstatu. Pokud se Hobbes příležitostně zmiňoval o Bohu jako o původci toho, co je obecně závazné, dělal tak vždy velmi vágně a pravděpodobně proto, aby se uchránil před podezřením z toho, že zastává vlastní světonázor. Každý pokus o převedení právních zásad na nařízení Boží totiž u něho musí ztroskotat, protože za prvé nelze poznat Boha jako zákonodárce, a za druhé, ani za předpokladu Božího zákonodárce neexistuje žádná možnost, jak určit obsah předpokládaných Božích příkazů. Odvolávání se na Boží zjevení prostřednictvím bible představuje jen další problém, protože věty o Zjevení, jak jsou obsaženy v bibli, neudávají žádné jednoznačné příkazy. Proto je zapotřebí provést závaznou interpretaci biblických textů. Kdo je k tomu ale kompetentní? (*Quis interpretabitur?*) Bude-li k výkladu kompetentní každý jednotlivec, bude třeba počítat se subjektivními a relativními výsledky, a nebude proto dosaženo vytoužené jednoznačnosti a obecné platnosti. Případně-li ale tato kompetence instanci nadřazené individuím, bude nakonec rozhodovat tato instance a odvolávání se na vůli, resp. na nařízení Boží vyjde i nadále naprázdno. Rovněž ospravedlňování norem odvoláváním se na domnělé rozumové pochopení, či jejich převáděním na přirozený hodnotový řád, je podle Hobbesa vyloučeno, protože „rozum“ Hobbes nechápe jako schopnost nazírat hodnoty, nýbrž pouze jako schopnost kalkulovat s jazykovými znaky, a „přírodu“ nechápe jako

hodnotový řád, nýbrž jako souhrn těles, jež na sebe vzájemně působí podle zákonů mechaniky.

Hobbes se ovšem příležitostně vyjadřoval tak, jako kdyby se domníval, že rozum dokáže porozumět přirozeným zákonům tak, že pochopí přírodní řád, např. když prohlašuje: „Přirozený a morální zákon se obvykle nazývá také Boží zákon, a to nikoli neprávem. Neboť rozum, který je sám zákonem přírody, dostal každý přidělen bezprostředně od Boha jako pravidlo svých jednání.“ (II,199), nebo když zjišťuje, že nejvyšší cíl, k němuž směřuje lidské jednání, je neměnný, protože je neměnný rozum: „Rozum zůstává... týž a nemění se ani jeho cíl, ani prostředky k němu“ (II,196). Ovšem platnost příkazů zakládajících se na rozumovém pochopení přirozenosti omezoval Hobbes na oblast svědomí (*forum internum*) a zdůrazňoval, že *in foro externo* nemají žádný závazný charakter. Jinými slovy, jedná se o subjektivní povinování, které nemá charakter právní závaznosti. Nesmíme ale zapomínat, že formulace jako ty právě uvedené, jsou vzácné a že nad nimi podstatně převažují ty, v nichž se popírá možnost normativnosti založené na rozumovém pochopení. Je proto na pováženou vycházet z nich při interpretaci Hobbesovy nauky o normách. Mohly by být reminiscencemi již překonaného stanoviska.

Názor, že Hobbes zastával rozumovou závaznost nezávislou na pozitivním stanovení norem, hájil výslovně nejprve A. E. Taylor,<sup>24</sup> po němž následoval H. Warrender<sup>25</sup> a jiní. Proti tomuto pojetí lze s J. W. N. Watkinsem namítnout,<sup>26</sup> že obecně závazné přirozené zá-

<sup>24</sup> A. E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*; také K. C. Brown (vyd.), *Hobbes Studies*. K interpretačnímu směru prosazovanému Taylorem zaujal stanovisko I. Fetscher ve svém úvodu k německému překladu *Leviathana*, str. LXII nn.

<sup>25</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. Ke kritice jeho pojetí srv. B. Barry, *Warrender and His Critics*, a J. Plamenatz, *Mr. Warrender's Hobbes*, a také Warrenderovu odpověď v *The Place of God in Hobbes's Philosophy*, str. 48–57. Proti názoru, že závaznost přirozeného zákona vztahoval Hobbes k vůli Boží, se obrátil mimo jiné D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Ke vztahu Boha a člověka srv. R. Polin, *Hobbes. Dieu et les hommes*.

<sup>26</sup> J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, str. 82 nn.; srv. J. W. N. Watkins, *Philosophy and Politics in Hobbes*, str. 249. S kritikou Taylora-

kony, které Hobbes vztahuje k rozumu, se podobají lékařským předpisům; říkají totiž jen: Chceš-li dosáhnout toho či onoho, pak se chovej tak a tak. Jinými slovy, rozum může pouze zjišťovat vhodné prostředky k dosažení předem stanoveného cíle; nemůže určovat poslední cíle.<sup>27</sup> Rozumové příkazy tedy mají charakter hypotetických imperativů, tj. jedná se vlastně o výpovědi týkající se vhodnosti prostředků k dosažení stanovených účelů, nikoli o normativní věty. Za předpokladu, že existuje závaznost provést *y*, a za dalšího předpokladu, že *pouze x* je vhodné k tomu, aby provedlo *y*, pak ovšem existuje zprostředkovaná závaznost udělat *x*. Tento zprostředkovaný závazný charakter ale vzniká z bezprostředního závazného charakteru *y*, který se nezakládá na čistě rozumovém pochopení.

Hrouť-li se jak theologické, tak přirozeně či rozumově právní vysvětlení faktických prožitků závaznosti, je třeba hledat jiné vysvětlení. V rámci Hobbesova systému přichází v úvahu jen to, které se zakládá na obecně platných a *a priori* pravdivých zásadách první filosofie a nauky o pohybu. Jinými slovy, vysvětlení normativnosti musí vyjít z pojmu pohybující se matérie (*matter in motion*), resp. z těch zákonů, které ovládají pohyb matérie. Děje se tak v rámci teorie politického tělesa, jíž se budeme zabývat v následujícím oddíle.

vy teze přišel S. M. Brown, *Hobbes. The Taylor Thesis*, str. 303–343 [viz též P. King (vyd.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, II]. Proti Watkinsovi se postavil G. Weiler, *Hobbes and Performatives*, str. 210–220, který se stejně jako Warrender domníval, že morální predikáty jako „dobrý“, „spravedlivý“ mají u Hobbesa význam nezávislý na pozitivním právním řádu, protože jinak by Hobbes nemohl posuzovat pozitivní zákony hodnotícím způsobem, jak to činil. Zde ovšem nemůžeme zapomínat na to, že toto hodnocení by mohlo být právně politickým posouzením pragmatického typu, a nikoli právním či morálním hodnocením. Srv. C. Williamson, *Watkins and Taylor-Warrender-Theses*.

<sup>27</sup> Přirozený zákon se proto podle Hobbesa týká jednání, která je třeba provést či neprovést proto, aby byl zachován život, resp. celistvost těla; proto je v II, 169 n. přirozený zákon definován jako „dictamen rectae rationis circa ea quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem“ [nařizení správného rozumu ohledně toho, co je třeba činit a od čeho je třeba upustit k zachování života a údů].

## 7. Základy filosofie státu a práva

Hobbesovu nauku o státu lze označit za fyziku státu v tom smyslu, že přišla s nárokem převádět věty, s jejichž pomocí je tato nauka formulována, na věty mechanistické antropologie, a nakonec na věty nauky o pohybu. Nauka o státu je tedy v tomto smyslu představena jako vedlejší součást fyziky, neboť její věty jsou stejně jako věty fyziky chápány jako důsledky zásad kinematiky. Jakožto fyzika společenského tělesa může nauka o státu obsahovat jen deskriptivní věty a zákony, resp. hypotetické imperativy. Slouží k vysvětlení existence závazných pozitivních norem, nikoli ke zdůvodnění normativních zásad, a takto stanovený úkol ji odlišuje od starších pokusů odvozovat právní závazky z předpokladu hodnotového řádu založeného na vůli Boží či na přirozenosti.<sup>28</sup>

Relativita egocentrického hodnocení prováděného jedinci, kteří jsou pojímáni jako atomy společnosti, s sebou v případě společenského života nezbytně nese konflikty mezi nesčetnými jedinci, protože přirozeně sice toužíme po sebezáchování, ale nikoli po zachování druhých. V tomto smyslu platí, že by se k sobě lidé chovali jako dravá zvířata, kdyby jejich chování nebylo právně upraveno (*Homo homini lupus*). Konflikt mezi vzájemně si konkurujícími egoistickými jedinci popisuje Hobbes jako válku všech proti všem a její vznik v prostředí, kde chybí jakékoli právo, prohlašuje za nanejvýš

<sup>28</sup> Modernost Hobbesova pojetí zdůraznil W. Kersting, *Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, úvod k *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, str. 9–28. Podle Kerstinga je Hobbesova politická filosofie „místem zrodu moderního, atomistického, ale především svobodného a absolutně suverénního individua, které lze přiměřeně pochopit pouze jako konstruktivní protipól integrovaného společenského člověka tradice“ (str. 16). Srv. W. Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung*. K Hobbesově teorii státu srv. kromě již zmíněných děl také M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*; D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*; F. O. Wolf, *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*; G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Philosophy*.



pravděpodobný, protože touha po nejvyšší možné jistotě musí probudit úsilí o absolutní ovládnutí všech potenciálních konkurentů, tj. nenasytnou touhu po moci.<sup>29</sup> Ale ani ten nejmocnější by za těchto podmínek nemohl dosáhnout absolutního zajištění své existence, protože za určitých okolností pro něho může být nebezpečný i ten nejslabší nebo skupina slabých. Všichni jednotlivci jsou si tedy rovni ve své neschopnosti dospět k nepodmíněné jistotě (II,162; EW III,110), a to přinejmenším dotud, dokud se každý jednatel rozhoduje na základě přirozeného zhodnocení přiměřenosti sebezáchovných prostředků, tj. užívá-li svého přirozeného práva, resp. svého práva na všechno (II,164–165; k pojmu přirozeného práva srv. EW III,116).<sup>30</sup>

Hypotetický stav charakterizovaný absencí jakéhokoli jiného práva než práva přirozeného se nazývá *přirozený stav*. Protože existence v tomto stavu by byla nanejvýš nejistá, je rozumné odstranit jeho podmínky. Nelze ovšem změnit přirozený hodnotový základ, a proto lze přirozený stav překonat jen změnou způsobu, jímž je posuzována přiměřenost prostředků sebezachování, totiž tím, že se vzdáme přirozeného práva a převedeme jej na instanci nadřazenou jednotlivcům. Ta pak převezme kompetenci k posuzování přiměřenosti prostředků, jež mají zajišťovat existenci. Tímto aktem uskutečněný přechod od přirozeného stavu ke stavu právnímu se představuje jako výsledek účelově racionálního kalkulu, tj. určitého druhu počítání s pojmy, podle něhož se předání přirozeného práva nadřazené instanci jeví jako adekvátní prostředek k zajištění existence (II,170 n.; EW III,116 nn.).

<sup>29</sup> *Leviathan*, kap. XI; EW III,85 n.: „Kladu tedy na prvé místo jako hlavní touhu všeho lidstva stálou a nepokojnou snahu moci po více moci, jež se končí teprve smrtí.“ [Citujeme překl. J. Hruši. – Pozn. vyd.]

<sup>30</sup> Nesčetní autoři oprávněně chápou představu přirozeného stavu jako teoretickou konstrukci, tak např. J. Laird, *Hobbes*, str. 176; G. Lyon, *Le Léviathan et la paix perpétuelle*, str. 144; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, str. 92. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitz-Individualismus*, str. 34 nn., zastával názor, že pojem přirozeného stavu je sice umělým výtvozem, ale takovým, který byl vytvořen na pozadí určitého pojetí společnosti, a může být tedy považován za výraz tehdejších poměrů ve společnosti. Realistické pojetí přirozeného stavu Hobbesovi naproti tomu připisuje L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, str. 105, a R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, str. 88 n.

Z pojmu instance vybavené zmíněnou kompetencí plyne, že musí mít odpovídající mocenské prostředky na to, aby pod pohrůzkou sankcí přinutila sporné strany dodržovat podmínky, za nichž se předání přirozeného práva jeví jako smysluplné, neboť nikomu nelze vnucovat odstoupení od jeho původní kompetence, není-li zaručeno, že se všichni zachovají stejně.

Zavedení nadřazené regulativní instance popisuje Hobbes jako *smlouvu všech se všemi* (II,213 n.; EW III,158), která má vést ke zřízení všeobecné suverénní moci (EW III,157). „Moc“ suveréna vede vzájemnou smlouvou o odstoupení k relativní bezmocnosti všech jednotlivců, přičemž „převod“ práva spočívá v tom, že všichni s výjimkou vlastníka suverenity slíbí, že už dál nebudou uplatňovat své přirozené právo.<sup>31</sup>

Předáním přirozeného práva vlastníku (či vlastníkům) suverénní moci vzniká *stát jako politické těleso*, které se jako právnická osoba

<sup>31</sup> Ke starší, zejména F. Tönniesem (*Thomas Hobbes. Leben und Lehre*), vyvolané diskusi ohledně Hobbesovy teorie společenské smlouvy a jejím obtížím srv. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, str. 38 nn. Se zajímavým spojením Hobbesovy teorie smlouvy a puritánské ideje *covenant* přišli W. Förster, *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre*, str. 221 nn., a Th. Waldmann, *Hobbes on the Generation of a Public Person*, str. 61–83; rovněž ve svazku (*covenant*) s Bohem vzniká sjednocením věřících morální osoba, a toto pojetí mohlo být jako *persona ficta* vzorem pro Hobbesovu koncepci státu. Podle W. Kerstinga, *Vertrag, Souveränität, Repräsentation*, vychází naprázdno námitka, „že státní smlouva musí stát již předpokládat“, protože nauka o smlouvě jen vyjmenovává podmínky, za nichž je možný společenský řád. Tím by se mohlo minit, že společnost má být myšlena tak, jako kdyby vznikla na základě smlouvy, ale i při tomto výkladu zůstává obtíž, že o smlouvách nelze mluvit nezávisle na právním řádu. K nauce o společenské smlouvě obecně srv. J. W. Gough, *The Social Contract*, a W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Motivem, který jednotlivce přiměje k uzavření společenské smlouvy, je potřeba co největší jistoty, resp. strach z útoků na tělo a život. Na význam tohoto motivu se v literatuře opakovaně poukazovalo, např. G. Sorgi, *The Psychology of a Political Project. The Case of Thomas Hobbes*, str. 21–35; srv. G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*; S. Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*; D. Raphael, *The Role of Fear in the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. K historickému zařazení Hobbesovy nauky o společenské smlouvě srv. J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*.

(*persona ficta*) sice nenazývá „tělesem“ v tomtéž smyslu jako fyzikální věci, ale v rámci Hobbesových předpokladů se s nimi shoduje v tom, že je stejně jako ony podřízeno obecným zákonům pohybu. Hobbes se domníval, že pomocí těchto zákonů dokáže vysvětlit zřízení suverénní státní moci, a tím také právního řádu státu, aniž by popsal skutečný vznik historicky existujících států a aniž by odvodil, resp. ospravedlnil určité právní normy. Jinými slovy, tato teorie umožňuje vysvětlit skutečnost, že existuje právní řád státu, jemuž jsou příslušníci státu podřízeni; neumožňuje však zdůvodnit nárok na platnost, který vznáší určité ústavy, resp. určité zákony, i když se Hobbes domníval, že dokázal nutnost absolutní suverenity, neboť podle něho může garantovat dosažení cíle přiměřeného zajištění existence, který je sledován společenskou smlouvou, pouze absolutní suverén, zatímco rozdělení moci vede ke zřízení státu ve státě, a tím potenciálně k občanské válce, tj. k návratu do přirozeného stavu s ohrožením jistoty, které je pro něho charakteristické. Na základě Hobbesovy teorie se sice jeví právní řád státu jako podmíněně nutný (totiž s ohledem na cíl udržovat individua v co největší jistotě) a umožňuje ospravedlnit suverénovi přiřčené kompetence obsahového naplnění právního řádu, ale jak k tomu konkrétně dochází, nelze v rámci této teorie odvodit. Jaké zákony suverén vydává, o tom rozhoduje pouze on sám, pochopitelně nikoli libovolně, nýbrž ve formě účelově racionálního kalkulu, který je podřízen nejvyššímu státnímu cíli, totiž obecnému blahu (*salus publica*). Jinými slovy, rozhodnutí o obsahu zákonů již není záležitostí filosofie práva, ale právní politiky.

Kromě syntetické metody, kterou Hobbes uplatňuje při odvozování vět, jež se týkají suverénní moci, se u něho objevuje, přinejmenším v náznaku, analytická teorie práva, jejíž úloha spočívá v regresivním přechodu od platného státního řádu k jeho nutným podmínkám jako principům práva a státu. Zatímco syntetická nauka o státu se zakládá na hypotézách, analytická teorie práva má být platná *a priori*, „neboť principy poznání podstaty spravedlnosti a oprávněnosti..., totiž zákony a ustanovení, vytváříme sami“ (II,94). Nauka o státu a právu je tedy co do apriorního původu svých zásad srovnatelná s geometrií; takto chápaná musí být nezávislá na principiálně hypotetické fyzice. Hobbes tedy na jedné straně tvrdil, že občanské povinnosti lze ve spojení s určitými předpoklady odvodit z principů filosofie přírody,

na druhé straně ale naznačoval možnost analytické teorie práva, nezávislé na větech filosofie přírody (I,65–66).<sup>32</sup>

Analytická teorie státu a práva začíná analýzou „matérie“ státu (II,145). Za tímto účelem si máme představit stát jako zrušený. To, že „materií“ státu rozuměl Hobbes právní poměry, ukazuje poznámka ve věnování spisu *O občanu*, kde se říká, že on, Hobbes, začal analýzou pojmu „spravedlnosti“, a zejména pojmu vlastnického práva a že dospěl k závěru, že právní poměry nejsou ničím přirozeně daným, nýbrž jsou výsledkem konvenčních ustanovení.

Analýzou pojmu „matérie“ státu jsou získány pojmy individua jakožto právní osoby, práva na sebezachování, původní právní rovnosti a pojem svobody. Z těchto pojmů Hobbes vychází při formulaci přirozených zákonů, které označuje jako *dictamina rectae rationis*, v rámci účelově racionálního kalkulu orientovaného podle práva na sebezachování. Příkazy skutečného rozumu požadují možnost hledat mír, dodržovat smlouvy, posuzovat bližní jako sobě rovné, uplatňovat vzájemnost práv a povinností. Zatímco o přirozeném právu a přirozených zákonech lze mluvit v rámci mechanistické nauky o společenském tělese pouze metaforicky, používání těchto pojmů v rámci analytické teorie státu a práva je důsledné: *dictamina rectae rationis* se v ní jeví jako požadavky, které je třeba splnit, má-li být možný stát definovaný jednotou právního řádu. Jednotu státu samotného nelze pochopit prostředky „fyziky“ státu; lze ji chápat pouze jako právní pojem: zakládá se na tom, že suverén zastupuje všechny jednotlivce. Tím, že se všichni chovají tak, jako by se vůle suveréna shodovala s jejich vůlí, vzniká společenské těleso, jež na rozdíl od fyzikálních těles existuje jen díky konvenčnímu ustanovení.

<sup>32</sup> K náznakům analytické filosofie státu a práva u Hobbese srv. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, str. 30 n. Na tyto náznaky upozorňuje také B. Ludwig, *Womit muß der Anfang in der Staatsphilosophie gemacht werden?*, str. 55–81, který v zohlednění tohoto aspektu vidí dosud přehlíženou interpretační možnost. Ke „geometrické“ metodě ve filosofii státu srv. B. Ludwig, *Scientia civillis more geometrico*, str. 46–87. Překonání přirozeného stavu prostředky teorie hry zkoumá J. Nida-Rümelin, *Bellum omnium contra omnes. Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des Leviathan*, ve sborníku *Thomas Hobbes zur Einführung* vydaném W. Kerstingem, str. 109–130.

Jednotná vůle ovládající stát představuje směřování právního řádu k optimálně regulovanému vzájemnému soužití všech. Nejedná se tedy o vůli v psychologickém smyslu, stejně jako o státní „moci“ nelze hovořit ve smyslu fyzické moci. Neboť „jelikož je politické těleso předstíraným tělesem, jsou také jeho moc a vůle předstírané“.<sup>33</sup> Suverén proto nemůže být, přísně vzato, přirozeným individuem. Jestliže je suverénní moc účinností právního řádu, nelze z její nedělitelnosti, dané jejím pojmem usuzovat na nemožnost rozdělení moci, resp. na legitimitu absolutismu, jak to Hobbes pokládal za možné. Hobbesovi šlo v zásadě o ospravedlnění ideje absolutní suverenity vlastníka státní moci. Proto argumentoval tím, že je-li na něho „přeneseno“ celé přirozené právo všech, nepřejímá ve společenské smlouvě vůči příslušníkům státu žádné smluvní závazky. Příslušníkům státu tedy není ničím právně zavázán. Proto neexistuje žádné suverénovo chování, které by poddané opravňovalo k odporu proti němu, vyjma hrozbu smrti. Zajištění existence je totiž bytostným účelem společenské smlouvy a každá smlouva se stává neplatnou tehdy, když právní důsledky, které z ní plynou, odporují jejímu účelu. Hobbes překvapivě přiznával právo na odpor i zločinci, jemuž hrozí trest smrti.<sup>34</sup>

Absolutní charakter suverenity, který se zakládá na ideji jednoty právního řádu ve státě, vede k tomu, že stát pohltí veškerá jednotlivá, právně uspořádaná společenství.<sup>35</sup> Jinými slovy, vedle právního řádu nemůže ve státě existovat žádný konkurenční právní řád, např. právní řád církve, neboť by tak vznikl stát ve státě, což by narušilo jednotu státu, a tak vyvolalo nebezpečí občanské války, o čem byl Hobbes přesvědčen na základě svých historických zkušeností. Občanská válka byla tím ohrožením existence, které Hobbese vedlo k postulování a legitimizaci požadavku absolutní suverenity. Ztrátě státní jednoty, která vede k občanské válce, lze totiž zabránit jen tím, že se vše bez-

<sup>33</sup> Th. Hobbes, *Elements of Law*; II, kap. 2, § 4.

<sup>34</sup> K Hobbessovu pojetí práva na odpor srv. P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*.

<sup>35</sup> K pohycení všech jednotlivých právních systémů státem se vyjádřil C. Schmitt ve své knize *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Tvrdil, že Hobbes konsekvantně promyslel zrušení legitimacy legalitou, resp. proměnu práva v pozitivní příkaz zákona (str. 103).

výhradně podřídí autoritě státu. Čím větší je ohrožení, tím silnějších prostředků je třeba použít k jeho překonání. Je-li tedy nebezpečí občanské války extrémní, pak musí být také extrémním způsobem zdůrazňována suverénova nadvláda jako prostředek k jeho překonání.

Hobbessova nauka o státu má tedy dobově podmíněný politický aspekt, jemuž se budeme věnovat na závěr.

## 8. Ideologie a analýza světového názoru

Od Hobbessovy filosofické analýzy pojmu státu je třeba přesně odlišit v užším smyslu politické, sociologické, ekonomické, kulturně a nábožensko-kritické elementy jeho nauky o státu, které se v poslední době dostaly do popředí bádání zaměřeného na dějiny společnosti; lze je uspokojivě chápat jako reflexe politické, ekonomické, resp. obecně jako reflexe společenské situace, zatímco souvislosti v rámci teorie, která je vysvětluje, tímto způsobem pochopit nelze. Cílem filosofické teorie právního řádu, resp. státu nebylo podle Hobbese ani zhodnocení konkrétních státních zřízení ani posouzení určitého politického vývoje, které ho zajímalo jako ideologa, nýbrž výlučně poznání „povahy“ právního řádu státu jako takového. Tím nepopíráme, že chápal teorii ve vztahu k praktickým, a užeji k politickým cílům: „Neboť pouhé překonávání obtíží či odhalování skrytých pravd není hodno tak velké námahy, jaká je nutná pro filosofii; a koneckonců by nikdo nemusel sdělovat jiným svou moudrost, kdyby nedoufal, že tím něčeho dosáhne. Věda slouží pouze moci! Teorie (která je v geometrii cestou bádání) slouží pouze konstrukci! A veškerá spekulace míří koneckonců k nějakému jednání či výkonu“ (I,6). Přímým praktickým cílem filosofie státu, k němuž je třeba vztahovat teoretické analýzy, je zamezení občanské válce, tj. zajištění míru (I,6 nn.), a konečně zachování existence, v němž podle Hobbese spočívá nejvyšší dobro (II,98).

Nutnost zajistit existenci v mírových podmínkách vyplynula pro Hobbese (jak jsme naznačili výše) z politické situace v Anglii v první polovině 17. století. Proto je na místě předpoklad, že jeho filosofie byla spolupodmíněna dobovými politickými motivy. Aniž by byl příslušníkem nějaké strany, obracel se proti těm silám a tendencím v tehdejším hospodářství, jimž připisoval zodpovědnost za občan-

skou válku. To ovšem neznamená, že odmítal ekonomický a společenský vývoj své doby, který se ubíral směrem k nadvládě kapitalistického měšťanstva. V zásadě uznával nutnost vývoje překračujícího tradiční hospodářský řád, ale odmítal, aby se zájmy hospodářské nadřazovaly nad zájmy politické, a bojoval proti tendenci upřednostňovat princip konkurence před nárokem na jistotu. V kalvinismu, a zejména v puritanismu vyžadoval skrytý sklon k individualismu korektiv ve smyslu zdůraznění společenské a politické jednoty. Hobbes přitom nepostupoval tak, že by individuální zájmy podřizoval společenské jednotě, nýbrž tak, že požadavek přísné společenské jednoty opíral o individualistickou antropologii a snažil se jej odvodit z individuálních zájmů.

Politická hlediska jsou směrodatná rovněž pro Hobbesova zkoumání náboženského problému, což platí zejména pro třetí část *Leviathana* („Of a Christian Commonwealth“). Jeho nábožensko-filosofické analýzy slouží v podstatě k destrukci theokratického pojetí státu, na němž se zakládaly politické nároky církve. Hobbes chtěl především zdůvodnit požadavek podřízení církve absolutnímu státu. Za tím účelem zkoumal náboženství z hlediska jeho afektivních základů a „přirozenou zbožnost“ vysvětloval jako reakci individua na působení přírodních sil, které jsou vztahovány k transcendentnímu původci světa. K tomuto původci světa směřují lidské naděje a obavy, které jsou jádrem přirozené religiozity (II, 106 n.).

Přirozené náboženství se tedy zakládá na dvou typech motivů. Na jedné straně je víra v Boha jako původce veškerého bytí podmíněna přirozenou potřebou člověka poznávat příčiny, resp. jeho přirozenou zvědavostí. Když se lidé zpětně dotazují na příčinu příčiny, dospívají k myšlence první příčiny, tj. Boha. Podle Hobbesova názoru se vůbec nelze zabývat hlubším zkoumáním přírodních skutečností, aniž bychom byli vedeni k víře v Boha (EW III, 92 n.). Na druhé straně se předpokládaný původce světa stává předmětem zbožnosti až tehdy, když k němu směřují naděje a obavy. Přirozeným zdrojem náboženství je především strach z neviditelná (EW III, 95 nn.).

Vedle „přirozené zbožnosti“ existuje jiná forma zbožnosti, která se zakládá na údajném Zjevení. Zjevené náboženství se učí a traduje v rámci organizované náboženské obce, církve. Jeho zvěstovatelé si nárokují autoritu, která konkuruje státní autoritě, a nesmí být proto v rámci Hobbesových předpokladů trpěna. Jinými slovy, církev při-

chází v úvahu pouze jako státní církev. Princip svobody svědomí platí pro filosofii, ovšem nikoli pro zjevené náboženství. „Náboženství není filosofií, nýbrž státním zákonem; a proto je nelze zkoumat, nýbrž je ho třeba naplnit“ (II, 119–120).<sup>36</sup> Náboženská a státní autorita musí být identické, Cromwellův *Commonwealth* je nutně křesťanským *Commonwealthem*. V tomto smyslu mohl Hobbes prohlásit, „že stát křesťanů a církev jsou jen dvě označení pro tutéž věc“ (II, 397). Nemůže existovat žádné náboženské přikázání, které by nebylo uznáno státem, a protože náboženská přikázání jsou odvozována z biblického zjevení, ale porozumění bibli vyžaduje k tomu, aby bylo jednoznačné, interpretaci, má se stát postarat také o výklad Písma svatého.

Odtud je už jen malý krůček ke kritice anglických universit ovlivňovaných církví, kterou Hobbes provedl se vši ostroší. Především se domníval, že prostředek ke zdůvodnění církevní nadvlády lze spatřovat v aristotelsko-scholastické filosofii zastávané na vysokých školách. V Hobbesově boji s tehdejší školskou filosofií jsou již patrné náznaky toho, co se v současnosti obvykle nazývá „kritikou ideologie“. Podle Hobbese zdůvodňuje aristotelsko-scholastická filosofie svůj nárok na absolutní pravdu předpokladem racionálně nahlédnutelné podstaty (esence, resp. entity) věcí. Tento předpoklad je podle něho chybný, protože výraz „esence“ nemá žádný význam. Je odvozen z pomocného slovesa „esse“. Bytí kopuly ale nic neoznačuje, což je také zřejmé ze skutečnosti, že v řadě jazyků se kopula vůbec nevyskytuje, přestože tyto jazyky přiměřeným způsobem artikulují logické vztahy, které jsou v našem jazyce vyjádřeny pomocným slovesem „být“ (EW III, 672 nn.).

<sup>36</sup> K Hobbesově filosofii náboženství a politiky srv. F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*; R. Peters, *Hobbes*, kap. 10 („Religion“); H. W. Schneider, *The Piety of Hobbes*, str. 84–101, kde má být popsáno Hobbesovo „pravé náboženství“; o filosofově upřímnosti při formulování náboženských názorů je přesvědčen také K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*. Naproti tomu mnozí starší autoři se spíš domnívali, že se při těchto formulacích přetvařuje, aby skryl své přesvědčení. Stejně jako u řady jiných filosofů 17. století, také u Hobbese je mimořádně obtížné, ne-li přímo nemožné, zjistit jeho nejněmější náboženské přesvědčení, neboť světónázorová přetvářka byla často považována za nejlepší způsob, jak se uchránit před obtěžováním ze strany náboženských institucí.

Hobbesova světonázorová kritika bude zcela srozumitelná až tehdy, vezme-li se v úvahu její cíl, který v podstatě spočívá v tom, vyřadit všechny ty světonázorové motivy, které omezují povinnost občanů státu poslouchat zákony. Tak např. katolická církev, vycházejíc z nauky o podstatách, formuluje řadu dogmat, která mají ospravedlnit požadavek poslouchat spíš Boha než člověka, tj. stát. Rovněž v aristotelské filosofii státu a v etice nalezl Hobbes řadu názorů, které je podle něho třeba odmítnout. V tomto smyslu odmítá pojetí, že každá vláda s výjimkou demokracie je tyraníí. Za nebezpečné považoval také aplikování aristotelské etiky na stát, protože podle této aplikace je třeba odvolávat se v záležitostech zla a dobra k individuálním podnětům, a nikoli, jak to pokládal za správné, na vztah jednání k zákonům. Ve státě si jednotlivec nedává vlastní zákon na základě individuálních podnětů, ale je podřízen nadindividuálnímu zákonu ve smyslu právního řádu státu (EW III,669). V souvislosti s Hobbesovým bojem proti tendencím své doby, které tento filosof označoval za obskurní, mluvil Tönnies výstižně o „osvícenství“. Jistý směr osvícenské filosofie skutečně užíval při boji za nezávislost filosofického myšlení na mimofilosofických vlivech prostředků, jež se podobaly těm Hobbesovým.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Při odkazech na (obsahově interpretované) přirozené právo a *Common Law* kritizovali Hobbese především J. Bramhall, biskup z Derry († 1663), který se ve svém spise *The Catching of the Leviathan or the Great Whale* snažil představit Hobbesovo pojetí jako nebezpečné pro náboženství. S Hobbesovým popíráním svobody vůle již dříve polemizoval Bramhall. Rovněž R. Cumberland, biskup z Peterborough (1632–1718), se proti němu snažil uplatnit zájmy náboženství, resp. církve, ale ve svém hlavním spise *De legibus naturae* neargumentoval jako theolog, nýbrž jako teoretik přirozeného práva. V zájmu *Common Law* a praktické politiky kritizoval Hobbese E. Hyde, Earl of Clarendon (1609–1674), když se mu ve svém díle *A Brief View or Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr Hobbes's Book entitled Leviathan* snažil upřít právní a politickou kompetenci formulovat nauku o státu a právu. K těmto sporům srv. J. Bowle, *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*; S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes*; W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, kap. II. Rovněž přirozeně právní tradice teorie státu a práva vycházející z H. Grotia (1538–1645), autora epochálního

Podobně jako Gassendi, od jehož názorů se ovšem v mnoha bodech odchyloval, také Hobbes zastával naturalistické pojetí, či obezřetněji vyjádřeno: sledoval naturalistický program. Nedokázal sice ve filosofii státu uplatnit metodu, jíž se typickým způsobem užívalo ve fyzice a psychologii, ale nelze pochybovat o jeho záměru představit stát, po vzoru materiálních věcí, jako těleso (v širším slova smyslu) a pochopit jeho fungování ze vzájemné souhry jeho elementů.

Jeho naturalistický postoj je zřejmý z popírání objektivních hodnot, objektivní účelnosti a reálných podstat. Podle Hobbese neexistují žádné v přirozenosti zakotvené obecné principy spravedlnosti, nýbrž jen podněty, představy a akty vůle individuí, která se snaží všemi prostředky, jež individua pokládají za vhodné, uchovat svou existen-

díla *De jure belli ac pacis* (1652), se neobešla bez Hobbesova vlivu. Zatímco S. Pufendorf (1632–1694) se ve spise *Elementa jurisprudentiae universalis* a ve svém hlavním díle *De jure naturae et gentium* dostal předpokladem přirozeného práva jako souhrmu rozumově nahlédnutelných norem a předpokladem přirozené společenskosti člověka do rozporu s Hobbsem, shodoval se s ním v konstrukci čistého přirozeného stavu jako „fikce“, vytvořené v zájmu teorie společenské smlouvy, jak se ukazuje v jeho spise *Dissertatio de statu hominum naturali*. Novější literatura k Pufendorfovi: F. Palladini, *Samuel Puffendorf discepolo di Hobbes*; A. Dufour, *Puffendorf*, str. 561–588; D. Döring, *Puffendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel Puffendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*; T. Kobusch, *Die Systematisierung der Lehre vom moralischen Sein durch Samuel Puffendorf*, str. 67–100; S. Goyard-Fabre, *Puffendorf et le droit naturel*; F. Palladini, G. Hartung (vyd.), *Samuel Puffendorf und die europäische Frühaufklärung*. Vydání děl: S. Puffendorf, *Gesammelte Werke*. Ještě jasněji se vliv Hobbesovy filosofie práva ukazuje u Ch. Thomasia (1655–1728), který byl ve svém spise *Institutiones jurisprudentiae* nejprve silně závislý na Pufendorfovi, ale později ve spise *Fundamenta juris naturae et gentium* rozvinul koncepci blízkou Hobbesovi, podle níž mohou platit jako „zákony“ pouze příkazy instance kompetentní ke stanovování norem (*jussa imperantis*), zatímco přirozeně-právní normy lze pojímat pouze jako výpovědi o souvislostech účelů a prostředků (*consilia*). Ovšem svým stanoviskem, že oblast mravnosti (*honestum*) a mravů (*decorum*) má rozhodující význam pro filosofii práva a státu, učinil Thomasius důležitý krok za dosavadní právně-filosofickou tradici. Viz zmiňované autorovo pojednání *Geometrischer Geist und Naturrecht*, kap. VI. Novější literatura: Chr. Bühler, *Die Naturrechtslehre und Chr. Thomasius (1655–1728). Neuere Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*; W. Schmidt, *Ein vergessener Rebell. Leben und Wirken des Christian Thomasius* (s bibliografií).

ci, a pokud jsou tato individua rozumná, činí tak prostředky právního řádu státu.

Hobbesova nauka o společenské smlouvě si neudržela svou radikálnost, ale byla modifikována v tom smyslu, že výkon suverénní moci byl vázán na podmínky, což je zřejmé např. u Johna Locka, který na rozdíl od Hobbese postuloval přirozené právo jako nadpozitivní rámec pozitivního práva. Myšlenka smlouvy se nakonec proměnila v konstrukci onoho „jako by“: ústava státu má být utvořena tak, jako by s ní občané souhlasili. Z takového souhlasu lze vycházet tehdy, vyhovuje-li právní řád státu jistým podmínkám, a zejména tehdy, umožňuje-li sjednotit závazky společenského života s nejvyšší možnou individuální svobodou. Předpoklady k překonání Hobbesova naturalistického individualismu jsou vytvořeny u Kanta, na něhož mohli navázat pokantovští idealisté, takzvaní tradicionalisté a později Ferdinand Tönnies (1855–1936), kteří postavili proti mechanistickému pojetí společnosti ideu v jistém smyslu organického společenství.

Za co všechno Hobbes vděčil naturalismu, je zřejmé také ze způsobu, jímž se pokoušel vysvětlit skutečnost, že se nám vůbec něco jeví – nejzázračnější ze všech jevů, jak říkal. Svým mechanistickým výkladem počitků přešel ke směru, který nakonec vede k redukci filosofických problémů na otázky jednotlivých věd. Vlastní filosofickou otázkou po podmínkách, za nichž lze něco (za určitých okolností vědecky) zakoušet, už v rámci jeho předpokladů nelze klást, a nelze ji tedy ani zodpovědět. Takto chápaný Hobbes stojí na začátku vývoje, který vede přes Huma k naturalismu 20. století a je v protikladu ke směru inspirovanému Descartem.

## 9. Sociologické otázky v pohobbesovské filosofii 17. století.

Přestože ekonomické a sociologické problémy hrály v Hobbesově filosofii jen podřadnou roli, ovlivnila tato filosofie průkopníky ekonomické vědy a sociologie v Holandsku a v Anglii. V tomto směru lze poukázat na vliv, jenž měly Hobbesovy ideje na bratry van de Hoveovy (de la Court), kteří se společně s nejvýznamnějším holandským

státníkem své doby, J. de Wittem,<sup>38</sup> zasazovali o liberální politiku, a především o liberální hospodářskou politiku.<sup>39</sup>

V Anglii důrazně uplatňoval myšlenku vědeckého učení o národním hospodářství W. Petty (1623–1687),<sup>40</sup> který ve svém hlavním díle *Political Arithmetic* (vyšlo roku 1682, ale sepsáno bylo již v polovině 70. let) požadoval, aby v politické ekonomii byly zohledňovány jen kvantifikovatelné a číselně vyjádřitelné vztahy. Podle Pettyho přichází v úvahu počet obyvatelstva, výše hospodářských výnosů, příjmy z daní, množství zemědělsky využitelné plochy, prostor využitelný pro lodní přepravu atd. Protože psychické faktory, které hrají roli v hospodářské oblasti, nejsou kvantifikovatelné, a nemohou být tedy v politické aritmetice zohledňovány, stojí takové pokusy o vysvětlení už za hranicemi, za nimiž nelze Pettyho metodu použít. Přes-

<sup>38</sup> L. S. Feuer, *The Scientific Intellectual. The Psychological and Sociological Origins of Moderne Science*, zejm. str. 77, viděl v de Wittovi vlastního zakladatele „matematiky společnosti“, zčásti díky jeho pokusu uplatňovat ve zkoumání hospodářských a politických souvislostí statistické metody, a zčásti díky jeho snaze pochopit společnost jako geometricky konstruovatelný útvar. Podle de Wittova má být společnost, stejně jako všechno v přírodě, podrobena nezrušitelným zákonům, jimž se má nakonec podřítit také individuální vůle.

<sup>39</sup> Pieter van den Hove (1618–1685) a Johan van den Hove (1622–1660). Díla obou bratrů odkazují co do obsahu pravděpodobně především k Johanovi a co do formy k Pieterovi. Srv. M. Francés, *La Balance Politique de J. et P. de la Court*, str. XXII–XXIII. Nejdůležitější díla jsou: *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal, waar in met veele Reedenen, Omstandigheden, Exempelen en Fabulen werd ooverwoogen, welke forme der Regeeringe, in speculative geboud op de practijk, onder de menschen de beste zy. Beschreven door V. H.*, Amsterdam, 3. A. 1662, a *Het Interest van Holland*, Amsterdam 1662. Srv. W. Röd, *Van de Hoves ‚Politische Waage‘ und die Modifikation der Hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza*, str. 29–48.

<sup>40</sup> Srv. W. Petty, *The Economic Writings of Sir William Petty*. Jako mladík odešel Petty sloužit k námořnictvu. Po svém útěku do Francie studoval na kontinentu a v Paříži se stýkal s Hobbesem, jehož *Optiku* ilustroval. V roce 1650 se stal profesorem hudby na Gresham College a krátce poté byl parlamentem jmenován Surveyor of Ireland. V Irsku získal velký majetek. Podle J. Aubreye, *Brief Lives*, str. 240, trápil Petty Jamese Harringtona aritmetickými větami, protože politiku redukoval na čísla. Ke vzniku aritmetiky společnosti srv. W. Voisé, *La réflexion présociologique d'Erasmus à Montesquieu*, str. 135–143.

to má koncepcie politické aritmetiky velký význam v tom, že aplikaci statistiky, resp. počtu pravděpodobnosti na hospodářské a společenské souvislosti, uvádí stát do stavu, v němž může národohospodářství pojímat takřka jako kapitalistické podnikání, jak to odpovídá základní ideji merkantilismu.<sup>41</sup> Tím jsou také jednotliví podnikatelé významným způsobem podněcováni ke kapitalistickému vývoji.

Pozoruhodné jsou sociologické názory, které ve svém hlavním díle *Oceana* (vzniklo po roce 1656) rozpracoval J. Harrington (1611–1677),<sup>42</sup> jedna z nejprominentnějších obětí Stuartovské restaurace po konci *Commonwealthu*. Základní myšlenkou tohoto díla je předpoklad, že politické a společenské poměry závisí na přirozených příčinách, a proto nemohou být libovolně ovlivňovány.<sup>43</sup> Harrington formuloval na svou dobu mimořádně odvážnou tezi, že státní forma, resp. zřízení nějaké země, je podmíněna rozdělením vlastnictví (*balance of property*), a proto nelze dlouho udržet zřízení, které neodpovídá vlastnickým vztahům. Nemůže tedy existovat *Commonwealth*, je-li vlastnictví, a tedy i moc, soustředěna v rukou několika málo jedinců, stejně jako se nemůže udržet monarchie, existuje-li do určité míry rovnoměrné rozdělení vlastnictví.

Přestože Harrington při vysvětlování společenských souvislostí užíval organického modelu společnosti, který připomínal model Hobbesův a který stejně jako Hobbes použil na mechanistické vysvětlení společenských procesů, stále zdůrazňoval rozdíly mezi svou a Hobbesovou koncepcí, kterou pojímal jako „geometrickou“ konstrukci a kladl ji proti koncepci vlastní.

Své odmítnutí Hobbesovy teorie podobně objasňoval také W. Temple (1628–1699), vedle Pettyho nejvýznamnější představitel „politické aritmetiky“. Podle něho vystupuje její konstruktivní charakter vel-

<sup>41</sup> K merkantilnímu systému srv. M. Blaug, *Systematische Theoriegeschichte der Ökonomie*, I, str. 41 nn.

<sup>42</sup> Harringtonova biografie od J. Tolanda v knize *James Harrington: The Oceana and other Works with an Account of His Life*. Harringtonovy politické ideje zkoumal C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, str. 160–193; G. Nonnenmacher, *Theorie und Geschichte. Studien zu den politischen Ideen von James Harrington*.

<sup>43</sup> J. Toland se ve svém úvodu ke zmíněnému vydání Harringtonova díla, na str. XIV odvolává na Harringtonovo soukromé vyjádření.

mi zřetelně především v nauce o společenské smlouvě. Ve svém spise *Essay upon the Original and Nature of Government* (1672)<sup>44</sup> mu nešlo o konstrukci pojmu státní autority, nýbrž o její společensko-psychologické vysvětlení pomocí předpokladu, že autorita se bytostně zakládá na víře v ni, a že tuto víru lze určit jako víru, jež přesahuje moudrost, dobrotu a statečnost vlastníka autority. Někdo získává či ztrácí autoritu v té míře, v níž roste či ubývá obecné přesvědčení, že má vlastnosti (včetně domnělého Božího poslání), které ji konstituují. Tímto pojetím se Temple nejen zjevně odlišuje od zastánců smluvní teorie státu a práva, ale také zjevně předjímá úvahu, s níž v 18. století přišel Hume. Temple se neptal po právních základech státní autority, ale po reálných příčinách faktického uznání nároků na autoritu. Ve století anglické revoluce musela filosofie společnosti jistě považovat za důležité vysvětlit revoluci a restauraci vznikem a pádem autority.

Bez ohledu na zárodky vědecké teorie společnosti hrály v 17. století přece jen velkou roli argumenty z oblasti *theologie společnosti* argumenty, jak je zřejmé z pokusu, s nímž v polovině století vystoupil ve spisu *Patriarcha*<sup>45</sup> Robert Filmer († 1653), totiž prokázat monarchistickou formu vlády jako jedinou legitimní vládu tím, že ji přivede na Bohem chtěnou patriarchální moc Adamovu. Jak vážně se v této době braly podobné úvahy, je zřejmé z toho, že se staly podnětem ke sporu, jehož se účastnil mimo jiné J. Locke. Filmer, o generaci starší než Locke, se zastával absolutistických nároků Stuartovců, proti nimž Locke bojoval, přičemž navazoval na kritiku Filmera, s níž vystoupil *Algernon Sidney* (1622–1683). Sidney na rozdíl od Filmera zdůrazňoval nemožnost zřít se základního práva na svobodu a požadoval, aby se vládnoucí podřizovali zájmům ovládaných.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Znovu otištěno v I. sv. *The Works of Sir William Temple, to which is prefixed the Life and Character of the Author*.

<sup>45</sup> Tento spis byl vydán roku 1680, ale sepsán byl asi o třicet let dříve jako příspěvek do diskuse týkající se nástupnictví Jakuba II. na trůn. Zprvu se šílil v rukopisné podobě. Novější vydání: *Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer*. Překlad do němčiny viz *J. Locke: Zwei Abhandlungen über Regierung nebst „Patriarcha“ von Sir Robert Filmer*.

<sup>46</sup> Proti Filmerovi napsal Sidney dva *Discourses Concerning Government* (1698), které sehrály roli jako důkazový materiál v procesu, při němž byl Sidney odsouzen k trestu smrti.

V tomto směru navazoval na tradici monarchomachů, resp. zastánců nauky o suverenitě lidu. Podle Sidneye si lid podržuje právo volat k zodpovědnosti a případně sesazovat jím pověřené držitele moci. Za určitých okolností je oprávněná i revoluce jako poslední prostředek vystoupení proti vládě, která jedná v rozporu se zájmy lidu. Cíl státního řádu, totiž zajištění existence a blaha jednotlivců, je nezměnitelný; prostředky, jichž lze ve vztahu k tomuto cíli použít, považoval Sidney naproti tomu za proměnlivé, neboť se musí přizpůsobit měnícím se dějinným podmínkám. To platí zejména pro ústavy: neexistuje žádná absolutně správná ústava, nýbrž jen víceméně vhodné ústavy, přičemž od každé z nich lze požadovat, aby se její platnost zakládala na obecném konsensu.

Sidney se na rozdíl od Filmerova theologického typu argumentace přihlásil k racionálnímu charakteru společenské teorie. Pojetí svého protivníka chápal jako ospravedlňující ideologii, která může legitimovat každou libovolně zřízenou moc, i tyranskou. A skutečně, zbavíme-li Filmerovu teorii theologického hávu, ukáže se její hlavní myšlenka a tou je předpoklad, že mocenské poměry se zakládají na empirických faktorech, které je třeba jako takové přijmout. Sidney se naproti tomu stal obhájcem liberální politické koncepce, která se projevuje jako v zásadě etická: svoboda je podmínkou ctnosti, jistoty a řádu. Také v tomto ohledu předjal pozdější Lockovu pozici. Na rozdíl od něho ale nezaložil svou politickou koncepci filosoficky, a proto se jí nepřičítá stejný význam jako Lockově společenské teorii.

## VIII HERBERT Z CHERBURY A CAMBRIDGESKÝ PLATONISMUS

### 1. Charakter anglického platonismu

Za zakladatele platonizujícího směru anglické filosofie byl již svými současníky v 17. století pokládán Benjamin Whichcote (1609–1683), který získal vliv spíš prostřednictvím mluveného slova svých kázání než prostřednictvím tištěného slova.<sup>1</sup> Z něho vychází a rozvíjí se proud, který je obvykle ne zcela neprávem označován za „školu“. Obecně se dá charakterizovat svým úsilím o dosažení racionálního zdůvodnění svých základních náboženských názorů, při němž se odvolává na pochopení „pravého rozumu“ (*recta ratio*). V tomto smyslu používali její představitelé (platonizující) apriorismus k tomu, aby obhájili obecnou platnost jistých metafyzických a morálních principů. Při aplikaci na teologii vedl předpoklad *notiones communes*, resp. předpoklad *vrozených idejí* ke koncepci racionální religiozity překračující odlišnosti jednotlivých odštěpených náboženských skupin, religiozity ve smyslu pojetí, které zastával E. Herbert z Cherbury; ten sice nepatří ke cambridgeským platonikům, ale vycházel z podobného postoje, a proto o něm lze mluvit v souvislosti s nimi.

Whichcotův vliv se neomezil pouze na Cambridge. Různí zastánci platonizujícího směru pocházeli také z Oxfordské university.<sup>2</sup> V ná-

<sup>1</sup> Whichcotova kázání byla uveřejněna po jeho smrti jako součást více-svazkového vydání jeho děl (Aberdeen 1751).

<sup>2</sup> U tohoto směru jako celku lze srovnat: E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*; E. M. Austin, *The*



sledujících řádcích se budeme podrobně zabývat H. Morem a R. Cudworthem, což jsou nejdůležitější zástupci platonizujícího směru anglické filosofie 17. století. Energicky bojovali proti materialismu, zejména v jeho hobbesovské podobě, jako proti úhlavnímu nepříteli pravé filosofie, morálky a náboženství. Ukáže se přitom, že jejich filosofické úsilí, stejně jako filosofické úsilí anglického platonismu v 17. století, bylo obecně motivováno theologicky.

Vzhledem ke společenskému a politickému významu, který měla v tehdejší Anglii náboženská otázka, musela hrát theologická diskuse týkající se především vztahu rozumu a víry, úlohu překračující církevní rámec. Uznání lidské svobody opírající se o rozum, spjaté s odmítáním fideismu a theologického determinismu, mohlo tedy v jistém smyslu podporovat obecně platnou liberální orientaci. V tomto smyslu byl racionální latitudinarismus cambridgeských platoniků spojován s tou politickou stranou, která se prosadila za revoluce z roku 1688. Snaha překračovat odlišnosti mezi církvemi a odštěpenými náboženskými skupinami vedla platoniky k theologické koncepci, která již připravovala osvícenský deismus. V rámci školy samotné byla podporována také pietistická zbožnost, neboť cíl smířit víru a rozum bránil také tomu, aby v okruhu cambridgeských platoniků převládl jednostranný racionalismus.<sup>3</sup>

Převládající theologické tendenci cambridgeského směru poskytl filosofický základ platonismus v širším smyslu, tj. nejen samotná Platónova filosofie, ale také filosofie novoplatonismu a různých pozdějších platonizujících proudů. Navíc byli především More a Cudworth otevření také vůči kartesianismu a usilovali o to, dokázat slučitelnost moderní filosofie – zejména filosofie přírody – s theologií, za což byli obviněni z modernismu.

*Ethics of Cambridge Platonists*; J. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*; F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*; G. P. H. Pauson, *The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought*; S. I. Mintz, *Materialism. More, Cudworth, and Glanvill*.

<sup>3</sup> Srv. J. Hoyles, *The Waning of the Renaissance 1640–1740. Studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Issac Watts* (zejm. kap. II).

Obrat k Platónovi nebyl podněten jen potřebou nalézt filosofickou základnu pro novou theologii, ale z části také přáním překonat vliv aristotelismu. Osvobození theologie od peripatetické filosofie se mohlo v Cambridge uskutečnit lépe než v Oxfordu, kde měl aristotelismus daleko silnější pozici.<sup>4</sup> V Cambridge bylo navíc osvojení platónských, novoplatónských, hermetických a pythagorejských myšlenek usnadněno okolností, že se tu pěstovala klasická řečtina. Obrat k Platónovi konečně souvisel také s obranou proti Hobbesovu materialismu: platónská pozice se theologickým kritikům Hobbesovy filosofie nabízela jako protiklad jeho nominalismu, senzualismu a hodnotového subjektivismu. Zejména nauka o zření podstat představovala základ spiritualistické metafyziky a racionalistické etiky, v jejichž rámci měly být prostřednictvím *recta ratio* „přirozené zákony“ odvozeny z poznání lidské přirozenosti, a tím zdůvodněny.

Bez ohledu na to, že zástupci platonizujícího směru v Cambridge (a v Oxfordu) přikládali rozumu pozitivní roli také v theologické oblasti, zůstávali přece jen theology a jako takoví za mnohé vděčili myšlení, jehož rozhodujícím kritériem pravdy byla shoda se Zjevením. Na jedné straně se sice pokoušeli opřít své filosofické teze o jejich shodu s biblí, ale na druhé straně interpretovali rovněž místa v biblí tak, aby odpovídala jejich filosofickým názorům. Na rozdíl od Spinozy nepovažovali za rozhodující instanci při výkladu Písma lidský rozum jako takový, nýbrž rozum osvícený, spojený s Bohem prostřednictvím lásky k němu, který se proto podílí na Boží pravdě. V tomto smyslu se odvolávali také na biblický verš: „Lidského ducha světlo je od pána.“ Motto H. Mora (odkazuje k jednomu snu) znělo: „Amor Dei, lux animae.“ Ve vývoji této „školy“ se stále jasněji projevoval mystický rys. V Morově pozdním myšlení a u P. Sterryho převládal, zatímco u Whichcota a Cudwortha hrál jen menší roli.

## 2. Herbert z Cherbury

Vliv platonismu se objevuje u Edwarda Herberta z Cherbury (1582/83–1648), který studoval v Oxfordu, na svých cestách do Fran-

<sup>4</sup> Srv. F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, str. 10.

cie a Itálie se seznámil s Mersennem a v Padově s pozdním aristotelismem; pak odešel do Paříže jako anglický vyslanec a nakonec zemřel v Londýně.<sup>5</sup> Filosoficky nejzajímavější je jeho spis publikovaný v roce 1624 – *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, et a falso*, který vyšel za autorova života ve třech vydáních. S tematikou tohoto spisu souvisí také dílo *De causis errorum* (1645). Theologickým otázkám je věnován spis *De religione laici* (1645) a *De religione gentilium* (posmrtně roku 1663).<sup>6</sup> Herbertovi z Cherbury byl a dosud je připisován spis *Dialogue between a Tutor and His Pupil*.<sup>7</sup>

Herbertovi, který nebyl profesionálním filosofem ani theologem, dělalo starosti vyostřování protikladů mezi náboženskými stranami. Aby čelil nevýhodám a nebezpečím, jež s tím byly spojeny, snažil se vrátit zpět k rozumovým základům nejen křesťanství, ale všech náboženství, čímž razil cestu pozdějšímu deismu. Svým pokusem prokázat jednotné, obecně lidské jádro všech křesťanských konfesí, a také všech ostatních náboženství, jádro, které by bylo nezávislé na zvláštních zjeveních, nechtěl vliv náboženství oslabit, nýbrž naopak posílit.

Protože se domníval, že své pojetí rozumového obsahu náboženství dokáže rozvinout jen na základě nauky o pravdě jako takové, lze jeho spis *De veritate* považovat za přípravu jeho nábožensko-filosofické koncepce. V úvodu tohoto spisu tvrdí, že v jeho době se už většinou nehledá pravda samostatně; že se lidé orientují spíše podle toho, co jako pravdu učí církev či filosofické školy. Tento postoj může podporovat schismata či vytváření odštěpených náboženských skupin, což znepokojuje nejen učence, ale také laiky. Zde dokáže pomoci jen důkladné vyjasnění otázky pravdy, neboť umožní smířit přirozené a zjevené pravdy.

<sup>5</sup> K biografii: *The Life of Edward Lord Herbert of Cherbury, Written by Himself*; M. M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, I–III.

<sup>6</sup> Vydání děl: Edward Lord Herbert of Cherbury, *Hauptwerke*, I–III.

<sup>7</sup> Nepochází-li *Dialogue* od Herberta z Cherbury, pak od autora z jeho okolí, jak se domníval Gawlick v úvodu k III. sv. *Hauptwerke*, na rozdíl od M. M. Rossiho, který mu autorství upřel.

Herbert požaduje, aby se zkoumání pravdy provedlo racionálně a nezávisle na předpokladech, v něž se věří, protože jinak se takřka jíc vynáší rozsudek před projednáním. Ať už je tento požadavek jakkoli oprávněný, jen stěží lze tvrdit, že se ho sám držel. Herbert vycházel z toho, že existují obecné pojmy (*notitiae communes*), na nichž se zakládají nutné pravdy, a protože tyto předpoklady považoval za nutně pravdivé, bránil se od samého počátku jakékoli diskusi.

Východiskem je skutečnost, že existuje pravda a pak je vznesena otázka, v jakém smyslu lze o „pravdě“ mluvit. Na prvním místě podle Herberta stojí pravda bytí jako shoda věci samé se sebou.<sup>8</sup> Tradičně se pravdou bytí rozuměla shoda věci s její ideou v božském duchu, a snad měl Herbert na mysli toto. Protože každá věc nutně odpovídá své ideji v Božím intelektu, musí být pravdivá ve vztahu k bytí, což také Herbert prohlašuje, když tvrdí, že pravda bytí existuje o sobě a je věčná. Za druhé hovořil o pravdě fenoménu a definoval ji jako shodu jevu s věcí;<sup>9</sup> tato pravda není nutná, neboť jevy mohou být klamné. I v klamných jevech je ovšem něco pravdivého, a to v tom smyslu, že je pravdivá skutečnost jevení. Na třetím místě jmenuje pravdu pojmu; ta spočívá ve vzájemné shodě našich dispozic, které předcházejí určitým poznatkům.<sup>10</sup>

A konečně hovořil o rozumové pravdě. Tvrdil, že existuje tehdy, vyskytnou-li se ostatní druhy pravdy a jsou-li ve vzájemné shodě.<sup>11</sup> Tomu lze rozumět v tom smyslu, že k poznání skutečnosti může docházet jen tehdy, jeví-li se nám věci správně, tj. shodují-li se jevy s jevicími se věcmi, tvoříme-li správné pojmy a zjednáváme-li správné vztahy mezi jevy a pojmy.<sup>12</sup>

Podmínkou poznání věcí není jen to, že se věci ukazují určitým způsobem, nýbrž také to, že máme schopnost soudit na základě obecných pojmu. Jde přitom pouze o jednu ze čtyř fundamentálních

<sup>8</sup> „conformitas rei cum seipsa“, viz E. Herbert z Cherbury, *Hauptwerke*, I, 8.

<sup>9</sup> „conformitas apparentiae cum re“, viz tamt., I, 9.

<sup>10</sup> „conformitas inter facultates nostras prodromas“, viz tamt., I, 11.

<sup>11</sup> Tamt., I, 13.

<sup>12</sup> Srv. E. Herbert z Cherbury, *De causis errorum*, kde se podrobněji mluví o tvorbě správných pojmu jako o podmínce poznání.

schopností (*facultates*), které podle Herberta poznání vyžaduje. Jako tyto schopnosti jmenuje vnitřní smysl, vnější smysl, usuzující myšlení a přirozený smysl pro pravdu (*instinctus naturalis*), který v mimolidské přírodě působí neracionálně, zatímco v lidské oblasti racionálně a souvisí s obecnými pojmy.<sup>13</sup> Herbert zjevně myslel schopnost bezprostředního náhledu, který je protikladný *discursus* jakožto schopnosti zprostředkovaného poznání a bytostně se liší jak od vnějšího, tak od vnitřního vnímání. Bez *facultates* neexistuje žádné poznání, ale neexistuje ani žádná *facultas*, jíž by neodpovídalo něco skutečného. Herbert byl přesvědčen o tom, že tato nauka odstraňuje základy skepse.

Obecné pojmy jsou do lidského ducha vepsány Bohem;<sup>14</sup> ale nejsou to aktuálně, nýbrž jen potenciálně vrozené pojmy. Již skutečnost, že Herbert příležitostně užívá termínu *κοινὰ ἐννοιαί*, poukazuje k tomu, že se jeho pojetí obrací zpět ke stoické filosofii. Na obecných pojmech se podle něho zakládají fundamentální pravdy metafyziky, totiž že Bůh existuje, že svět je stvořen Bohem, že duše je duchovní a nesmrtelná. Obecné pojmy jsou ale podle něho také základem náboženství: víme přímo, že Bůh má být ctěn, že se tak děje prostřednictvím zbožnosti a ctnosti, že existuje život po smrti a že na onom světě bude člověk za vše, co v pozemském životě vykonal, odměněn, nebo potrestán.

Předpoklad pojmů nezávislých na zkušenosti spojuje Herbertovo myšlení s platonismem, jmenovitě s platónskou naukou o shodě rozumového myšlení a skutečnosti. Naproti tomu předpoklad, že pravda mnohých soudů se dává poznat v obecném souhlasu, jehož se jim dostává, je stoického původu. Přesvědčení, že obecný konsensus je znakem pravdy, souvisí u Herberta, stejně jako u stoiků, s předpokladem obecně lidských myšlenkových struktur: ukáže-li se, že ve vztahu k jistým soudům se lidé vždy a všude shodují, pak to lze považovat za poukaz k tomu, že se tyto soudy zakládají na vrozených schopnostech (*facultates*).

<sup>13</sup> E. Herbert z Cherbury, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, et a falso*, viz *Hauptwerke*, I, 38 nn.

<sup>14</sup> Tamt., 221.

Odvolávání na obecný konsensus zpochybnil Descartes a Gassendi. Gassendi zdůrazňoval, že nejde o vhodné kritérium pravdy. Navíc popřel, že by se Herbertovi podařilo překonat pochybnosti, neboť jím předpokládané nutné pravdy neexistují.<sup>15</sup> Descartes se na adresu důvěry v obecný konsensus vyjadřoval stejně kriticky: nelze vyloučit, že se lidé shodují v omylech, a stejně tak jsou naopak možné pravdy, u nichž v žádném případě neexistuje obecná shoda. Mluví-li Herbert o *facultates*, pak jde podle Descarta buď o předpoklad imaginárních entit, nebo o věcně bezvýznamné *façon de parler*.<sup>16</sup> Polemicky se s Herbertem vyrovnal také Christian Kortholt ve svém díle *De tribus impostoribus magnis* (vyšlo roku 1680 v Kielu), když ho postavil vedle „velkých podvodníků“ Hobbese a Spinozy.

Nelze přehlédnout Herbertovu závislost na tradičních pojetích, i když není vždy snadné poznat, za co vděčil Platónovi, Aristotelovi, stoikům a za co pozdějším směrům, zejména humanismu. Tehdejšími filosofy byl naopak ovlivněn jen málo.<sup>17</sup> To zřejmě souvisí s tím, že měl převážně historicko-literární vzdělání a přírodní vědy, které hrály ve filosofii 17. století tak velkou úlohu, mu byly cizí. Bez ohledu na eklecticismus typický pro jeho myšlení, nesmíme přehlédnout, že jeho požadavek chápat rozumové poznání také jako rámeček náboženského myšlení, připravoval nejen pozici deistů, ale také pozici osvícenských filosofů obecně.

### 3. Ralph Cudworth

Cudworth (1617–1688)<sup>18</sup> získal své theologické a filosofické vzdělání na Emmanuel College v Cambridge, od roku 1645 zde vyučoval hebrejštinu a vedle Platóna ho významně ovlivnil také Descartes, jehož spiritualistickou metafyziku celkově přejal, ale v jednotlivostech

<sup>15</sup> P. Gassendi, *Opera omnia*, III, 411–419.

<sup>16</sup> Descartův dopis Mersennovi z 16. října 1639; AT II, 598.

<sup>17</sup> K Herbertově závislosti na filosofických proudech viz M. M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, I, str. 219 nn. Podle Rossiho (viz str. 274), lze označit spis *De veritate* za pouhou „rapsódii“.

<sup>18</sup> K biografii srv. F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, str. 110 nn.

modifikoval a kritizoval. V tomto smyslu odlišně interpretoval descartovský dualismus *res cogitans* a *res extensa*, z nějž vycházel při svém tvrzení, že duše má být určena nejen sebevědomím, ale také těmi senzitivními funkcemi, které Descartes chápal jako čistě organické. Přesvědčen o nutnosti pravdy a morálních norem, odporoval také jeho předpokladu, že Bůh mohl stvořit i jiné pravdy a hodnoty. Proti jeho mechanismu přírody vystupoval se svou naukou o *tvárné přírodě*, v níž se uskutečňují Boží záměry stvoření. Opřen o pojetí poznání jako podílení na božském duchu, odmítl Descartovo kritérium evidence a distancoval se od metodické pochybnosti jako od cesty k založení metafyziky v *cogito ergo sum*. Především se ale od něho lišil theologickou povahou své filosofie. Učinil-li Descartes z rozlišení mezi vírou a poznáním základní postulát své metody, pak u Cudwortha se filosofie odvolává na teologii, ba stává se dokonce prostředkem theologické apologie.

Cudworth se vyznačoval obdivuhodnou historickou učeností, která mu umožňovala provádět své úvahy k aktuálním problémům na jejich dějinném pozadí. Pozoruhodná je především jeho znalost řecké a římské filosofie. Ovšem bohatost historického materiálu často ztěžuje identifikaci vlastních Cudworthových tezí. To mohl být jeden z důvodů malého úspěchu jeho hlavního díla *The True Intellectual System of the Universe*, které vyšlo roku 1678,<sup>19</sup> dvacet pět let poté, co byl na základě své disertace o věčných a neměnných vztazích v oblasti dobra a zla promován na doktora filosofie. Cudworth upustil od vypracování druhé a třetí části *Systému*, které měly společně s kritikou mechanistického determinismu, již byla věnována první část, sloužit k vyvrácení pantheistického a kalvínského determinismu. Když v roce 1688 zemřel, zanechal po sobě náčrt (vydaný až roku 1731) pod názvem *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, kde se vyrovnával s Hobbesovým etickým naturalismem, podobně jako se v *Systému* zabýval jeho mechanistickou filosofí přírody.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Citujeme podle reprintu vydaného roku 1964 v Stuttgart – Bad Cannstatt.

<sup>20</sup> Ještě později byl uveřejněn Cudworthův rukopis *A Treatise on Free-will*.

Se světem politiky se Cudworth dostal do styku díky svému vystoupení před dolní komorou parlamentu, když v roce 1647, pod dojmem občanské války, v níž hrály tak důležitou roli náboženské rozdíly, neúspěšně vyzýval k překonání stranických protikladů a k jednotě na křesťanském základě. Minul se úspěchem, stejně jako Hobbesův pokus o změnu poměrů uskutečněný v předvečer občanské války.

Svůj hlavní úkol ovšem Cudworth nespatořoval v ovlivňování politického dění, nýbrž v kritice determinismu, a to především v kritice toho determinismu, který vyplynul jako důsledek mechanistického materialismu. Přestože lze za objektem kritiky jednoznačně rozpoznat Hobbese, není v *Systému* výslovně zmiňován, nýbrž na něho Cudworth naráží obraty jako „moderní spisovatel“, „moderní filosof“, „náš Leukippos, resp. Démokritos“ apod. Ve svém sporu s mechanistickou filosofí přírody ovšem uznával její schopnost objasňovat danosti materiální skutečnosti bez odkazů k substanciálním formám či kvalitám. Odvolávání na substanciální formy poskytuje vždy jen zdánlivé vysvětlení, a proto je musíme chápat jako nechtěné přiznání neschopnosti podat skutečné vysvětlení, na rozdíl od mechanických souvislostí, které lze pochopit jasně (str. 48). Mechanistický způsob myšlení je ale jednostranný, a to i tam, kde je legitimní, jako v anorganické přírodě, neboť opomíjí působnost duchovních principů, které je podle Cudwortha třeba zohledňovat i ve fyzice. Filosofie přírody a fyzika se podle něho neobejdou bez pojmu formy, a „forma“ označuje něco duchovního, jež jako takové nelze v rámci mechanistické teorie již dále vysvětlit. Mechanistická vysvětlení se úplně hrouť v oblasti živé přírody, resp. duchovna. Podle Cudwortha je proto nezbytné brát v úvahu finální příčiny (str. 149). V této souvislosti se odvolával na Morovo *Enchiridium metaphysicum*, kde je teleologický způsob myšlení popsán jako nezbytný.

Cudworthova metodologická orientace je určena předpokladem, že úkol filosofie bytostně spočívá ve vysvětlení faktů zkušenosti, tj. v *záchraně fenoménů*. Mechanistická filosofie přírody je oprávněná potud, pokud rozpoznává tento úkol; oprávnění naproti tomu ztrácí tehdy, když se tento úkol snaží zvládnout nevhodnými prostředky. To se ukazuje nejen ve vztahu k určitým skutečnostem, ale především ve vztahu k „velkému fenoménu“ řádu, resp. harmonii vesmíru, který nelze v rámci mechanistické teorie „zachránit“; lze jej pochopit jen

za předpokladu, že svět podle jistých účelů uspořádal Bůh. Filosofie, která se domnívá, že může vyřadit teleologii, je tedy nutně nedosta- tečná. Působení Boží ovšem nemá být chápáno jako bezprostřední (jako působení nějaké světové duše), nýbrž jako zprostředkované „tvárnou přírodou“ (plastic nature), která zde vystupuje jako podříze- ný nástroj. Ta má vytvářet zákonitý pohyb matérie (str. 150), stejně jako individuální duše vytváří pohyb těla, s nímž je spojena v živoucí jednotě (str. 668 n.). Tvárná příroda v obecné, resp. dílčí tvárné příro- dě působí v jednotlivých bytostech sice účelně, ale nikoli záměrně a volně, protože jen aktualizuje Boží náhled a záměr, ale sama nejed- ná vědomě. Působnost předpokládaného druhu nazýval Cudworth „magickou“ či „sympatetickou“. Tím chtěl vyjádřit, že k ní dochází účelně a nevědomě na základě „přátelství“ mezi věcmi (str. 162).

Případnou námitku, že předpokladem tvárných přirozeností se od- volává k okultním kvalitám, odvrátil zdůvodněním, že předpoklad tvárné přírody je jediný, který se hodí k objasnění největšího ze všech fenoménů, totiž „uspořádané, pravidelné a krásné stavby věcí ve ves- míru“ (str. 154), stejně jako lze fungování a vývoj organismu vysvětlit jen předpokladem konkrétních tvárných sil. Cudworth chtěl zjevně vyjádřit to, že pojem, jehož zavedení je v zájmu „záchrany fenomé- nů“ nezbytné, nesmí být označován za „okultní“ ani tehdy, nelze-li jej interpretovat v rámci mechanistické teorie.

Nikde není Cudworth Descartovi tak blízko jako při svých poku- sech dokázat Boží existenci. Přestože kritizoval Descartovo odmítání teleologie, a zejména skutečnost, že v jeho filosofii přírody chybí předpoklad tvárných sil (str. 175), a metodickou pochybnost považoval za nevhodný prostředek k založení metafyziky, protože ji, jak byl přesvědčen, nelze překonat jiným způsobem než kruhovým (str. 717) a neuznával *cogito ergo sum* jako první princip, byl s Descartem zce- la zajedno v možnosti dokázat Boží existenci na základě pojmu „Boha“. Pojem Boha jako absolutně dokonalé bytosti je podle něho díky jednoduchosti nejvyššího stupně bezrozporný (str. 652), a proto je Bůh možný. Protože je navíc v pojmu Boha obsažena nutná exis- tence, Bůh skutečně existuje. Kdyby totiž nebyla dokonalá bytost skutečná, byla by absolutně nemožná, protože absolutně dokonalá bytost nemůže než nutně existovat, nebo nutně neexistovat. Protože je ale Bůh díky bezrozpornosti svého pojmu možný, a tedy není nutně neexistující, musí být skutečný.<sup>21</sup> Jak velký význam Cudworth této

argumentaci přikládal, je zřejmé ze skutečnosti, že rozvinul více je- jích variant a dal si záležet na vyvracení celé řady námitek proti ní. Tak proti pochybnosti, že „Bůh“ je nesmyslný výraz, vystoupil se zdůvodněním, že také atheista, když popírá Boží existenci, musí mít pojem Boha, tedy musí rozumět výrazu „Bůh“ (str. 194). Možnost důkazů naznačeného druhu nemůže zrušit ani námitka, že není myslit- elné aktuální nekonečno, protože „nekonečno“ ve vztahu k Bohu, jak se Cudworth domníval, neznamená totéž co v matematice, nýbrž je synonymem „absolutní dokonalosti“ (str. 647). „Tvrdit nekoneč- nou bytost není nic jiného, než tvrdit absolutně dokonalou bytost, která vždy byla... která mohla stvořit všechny možné a myslitelné věci a na níž musí všechny ostatní věci záviset“ (str. 649). Pojem do- konalosti ale není jen možný pojem, nýbrž nutný pojem, neboť je podmínkou pojmů konečných, nedokonalých jsoucen (str. 648). Po- chybnost, že absolutně dokonalá bytost je pro konečný lidský intelekt nemyslitelná, odmítl Cudworth se zdůvodněním, že Bůh je sice nepo- chopitelný (*incomprehensible*), tj. nemůžeme ho adekvátně poznat, ale není nemyslitelný (*inconceivable*) (str. 638). Bůh může být myš- len v podobě jasného pojmu jako dokonalý, všemohoucí a nanejvýš milosrdný, i když plnost jeho podstaty zůstává nepochopitelná, stejně jako musí zůstat nepochopitelná podstata ducha jako myslící substan- ce, ba dokonce jako podstata každé substance: „Pravda je větší než náš duch“ (str. 639).

Cudworth se v zásadě a bez ohledu na určité výhrady shodoval s Descartovým apriorním způsobem dokázat Boží existenci. Pro jeho filosofii jsou typické aposteriorní důkazy. Platí to nejen pro argument z řádu a harmonie světa, nýbrž především pro ten důkaz Boží exis- tence, který lze nazvat epistemologickým, protože se v něm zpětně usuzuje na Boží existenci jako na podmínku možnosti zkušenosti („from the nature of knowledge and understanding“, viz str. 731). Proti Hobbesovu nominalistickému senzualismu Cudworth zdůrazňo- val, že poznání nemůže existovat bez obecných, na zkušenosti princi- piálně nezávislých pojmů (str. 730 nn.). Přísnou obecnou platnost lo-

<sup>21</sup> Cudworth zde anticipoval argumentaci, kterou detailně rozvinul Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Meta- physics*, III.

gických a matematických principů lze, jak byl přesvědčen, vysvětlit jen předpokladem universálií, které jsou pochopitelné pro poznávající subjekt, aniž by byly subjektivní a relativní ve smyslu smyslové zkušenosti. Díky jejich obecné platnosti a objektivitě se jim musí přiznat takový druh bytí, který lze určit jako možnost aktualizace. O „možnosti“ lze ovšem hovořit jen za předpokladu, že existuje skutečná bytost, na níž se možnosti zakládají. Touto bytostí může být pouze Bůh, neboť věčné pravdy mohou být zdůvodněny jen věčnou bytostí.<sup>22</sup> Předpoklad Boha jako souhrnu archetypů všeho jsoucího je, jedním slovem, nutný k tomu, aby objasnil skutečnost poznání obecně a zvláště poznání v logicko-matematické oblasti.

Podle Cudwortha neexistují pouze věčné, v Boží podstatě založené, nestvořené pravdy, ale také věčné, v Boží podstatě založené, normativní vztahy. Zatímco ty první jsou primárně vztahy k Boží moudrosti, ty druhé jsou vztahy k Boží dobrotě. Ale protože v Bohu nejsou moudrost a добрta oddělené, nemůžeme podle Cudwortha poznávat nic, aniž bychom to zároveň neposuzovali z hodnotových hledisek. Stejně jako *The True Intellectual System of the Universe* sloužil k tomu, aby vyvrátil senzualismus prokázáním jeho neschopnosti vysvětlit možnosti obecně platných soudů, také *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* má překonat naturalistický hodnotový subjektivismus a relativismus, jak je zastával Hobbes, prokázáním intersubjektivní obecné platnosti morálních norem a jejich zakotvení v Bohu. Stejně jako v teorii poznání, také v etice se proti Hobbesovu subjektivismu staví platonizující objektivismus. Proto Cudworth odmítal názor, že se morální normy stávají obecně závaznými až díky sankcím ze strany státu; podle něho jsou spíše nezávislé na uspořádání státu, stejně jako základy náboženství, které

<sup>22</sup> V tomto smyslu se v (nestránkovaném) obsahu díla říká: „... if there be eternal truths, and intelligibles, whose existence also is necessary; since these can be nowhere but in mind; there must be an *eternal, necessarily existing mind*, comprehending all these Ideas and truths at once, or being them“ [... existují-li věčné pravdy a inteligibilní skutečnosti, jejichž existence je rovněž nutná, pak musí – neboť mohou být jen v duchu – existovat *věčný, nutně existující duch*, který najednou obsáhne všechny tyto ideje a pravdy, nebo jimi je]. Srv. str. 736 n., kde je tato argumentace podrobně rozvedena. K platoniskému pozadí srv. J. Jacquot, *Le Platonisme de R. Cudworth*, str. 29–44.

nelze vázat na zákonodárce libovůli (str. 650 n.). Zakládají se na objektivním vhledu, a nelze je proto ani zrušit, ani změnit. Hobbesovo psychologické vysvětlení přirozeného náboženství je proto třeba odmítnout. Přinejmenším stejně nebezpečný jako subjektivismus je i determinismus, ať už v mechanistické podobě (u Hobbese), či v náboženské podobě v nauce o predestinaci. Proti oběma názorům postavil Cudworth své pojetí principiální svobody lidské vůle.

#### 4. Henry More

H. More (1614–1687)<sup>23</sup> vstoupil roku 1631 do Christ College v Cambridge a roku 1639 se stal členem její správní rady. V Cambridge pak, až na jedno krátké přerušování, také žil až do své smrti a věnoval se výuce a sepisování svých nesčetných theologických a filosofických spisů. Již ve třicátých letech se dostal do styku s platonismem, který ho od počátku silně přitahoval. Později se nechal ovlivnit kartesianismem, s jehož základními myšlenkami nejprve nadšeně souhlasil. Mezi lety 1648 a 1649 si vyměnil několik dopisů s Descartem, kde se již ovšem projevují důležité rozdíly mezi jeho názory a kartesianismem, zejména v určení pojmů matérie a duch. Stejně jako antičtí atomisté byl přesvědčen o tom, že existuje nekonečný prázdný prostor, který není identický s matérií (jak předpokládal Descartes), nýbrž v němž se matérie nachází, resp. pohybuje. Svá přesvědčení o existenci duchů vyjádřil básnicky roku 1642 v *Psychodia Platonica, or a Platonical Song of the Soul*. V roce 1646, nyní již ovlivněn Descartovými *Principy filosofie*, uveřejnil báseň pod názvem *Democritus Platonissans*,<sup>24</sup> v jejímž úvodu se vyznal z víry v nekonečnost světů (nebo světa) a tuto víru uvedl do spojitosti s Descartovou tezí o nekonečné rozlehlosti vesmíru. Především tu ale již zaznívá myšlenka absolutního prostoru koextenzivního s Bohem. Jak málo byla tato myšlenka slučitelná s principy Descartovy filosofie a jak málo jeho

<sup>23</sup> K biografii srv. F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, a A. Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, kap. I.

<sup>24</sup> Reprint spisu *Democritus Platonissans* vyšel roku 1968 v Los Angeles, s úvodem od P. G. Stanwooda.

základnímu postoji odpovídala syntéza atomismu a platonismu, kterou naznačuje název zmiňované básně, si More uvědomil až později. Stále víc se distancoval od kartesianismu, až se jej konečně roku 1660 úplně zřekl. Ve svém spise *Enchiridium metaphysicum* z roku 1667 denuncoval filosofii, kterou dříve tak entusiasticky vyznával a k jejímuž rozšíření v Anglii významně přispěl, jako nebezpečnou pro náboženství. Čím byl starší, tím silněji se prosazovaly jeho theologické, resp. mystické zájmy na úkor zájmů filosofických. Přitahovala ho kabala a ochotně přijímal zprávy o domněle nadsmyslových jevech jako potvrzení svých spiritualistických přesvědčení. Stejně nadšeně přivítal Glanvillův spis *Sadducismus Triumphatus* a rozšířil jej o vlastní příspěvky.<sup>25</sup> Tato přístupnost vyprávěním o čarodějnicích a strašidlech je ovšem zřejmá už z jeho spisu *An Antidote against Atheism* (1652), který vznikl během jeho kartesiánského období.<sup>26</sup>

Morův platonismus se jasně ukazuje na jeho předpokladu vrozených idejí, resp. obecných pojmů (*notiones communes*), o nichž se domnívá, že je duše nazírala před svým vstupem do těla. Ducha proto nelze srovnávat s nepopsanou tabulí, a to ani v době, kdy ještě nemá žádné aktuální poznatky (II/2, 33). Duch sice vyžaduje podněty v podobě vnějších podráždění, ale poznání není výsledkem tohoto podráždění, nýbrž aktivitou samotného ducha.<sup>27</sup> K obecným pojmům

<sup>25</sup> Velký vliv měly na Mora názory Lady Conwayové, která udržovala styky s kvakery a s níž si dopisoval. Srv. *Conway Letters*. Vikomtka Anna Conwayová (1631–1679) nebyla ovlivněna jen svým učitelem Morem, nýbrž i Františkem Mercuriem van Helmontem (1614–1699). Leibniz od ní zřejmě přejal výraz „monáda“ (nikoli ovšem pojem jednoduché substance, který už používal).

<sup>26</sup> Morovy filosoficky významné spisy jsou: *An Antidote Against Atheism*, London 1652; *Enthusiasmus Triumphatus*, London 1656; *The Immortality of the Soul*, London 1659; *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London 1660; *Enchiridium Ethicum*, London 1667; *Divine Dialogues*, London 1668; *Philosophiae Teutonicae Censura*, 1670; *Enchiridium metaphysicum*, London 1671; *An Account of Virtue*, London 1690. V následujícím citujeme podle *Opera omnia* (*Opera omnia*, II/1 a II/2), London 1679 (reprint Hildesheim 1966). K Morovi srv. sborník S. Hutton (vyd.), *Henry More, 1614–1687. Tercentenary Studies*.

<sup>27</sup> S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, str. 65, srovnával Mora v tomto ohledu s Kantem.

patří podle Mora z části formální relace jako příčina a účinek, rovnost a nerovnost, část a celek, z části obsahové pojmy vědy a morálky. Protože je rozum určen jako schopnost aktualizovat objektivní pojmy, je podle Mora oprávněné důvěřovat rozumovému chápání (II/2, 36) nejen v oblasti vědy, ale také v oblasti etiky a náboženství. Jinými slovy, rozum není subjektivním rozumem jednotlivců, nýbrž objektivním rozumem, podílem na Boží moudrosti, která je souhrnem idejí jako archetypů všech věcí a jejich souvislostí. Lidský rozum uchopuje postupně (jakožto *ratio mobilis*) to, co je v Bohu (jakožto *ratio stabilis*) přítomno současně (II/2, 468).

Středem Morovy filosofie ale není teorie poznání. Tím je metafyzika, ovšem nikoli ve smyslu ontologie – zkoumání jsoucna jako takového a jeho atributů je úkolem logiky (II/2, 143) –, nýbrž ve smyslu nauky o nadsmyslovém, resp. nadpřirozeném. Takto pochopená metafyzika je „uměním správného uchopování netělesných věcí, pokud jsou naší poznávací schopnosti přístupné na základě přirozeného světla“ (II/1, 141).

Přístup k nadpřirozenému nehledal More ani tak cestou ontologického argumentu (srv. II/, 37), nebo primárně cestou důkazu Boží existence na základě vědomí závislosti člověka na suverénní moci či „důkazu“ Boha založeného na obecném konsensu (II/2, 46), jako spíš cestou filosofie přírody. Vycházel z takových pojmů přírodních věd jako je „tíže“, „přitažlivost“, „magnetismus“ a snažil se ukázat, že je nelze vysvětlit v rámci mechanistické teorie, což nutně vede k předpokladu duchovního principu. Protože zjevně považoval alternativu mechanistického a spiritualistického vysvětlení za úplnou, domníval se, že ze zhroucení mechanistického vysvětlení může usuzovat na nutnost vysvětlení provedeného na základě duchovních principů. Nepochyboval o hodnotě „experimentální filosofie“, tj. zkušenostní vědy, neboť v ní neviděl, na rozdíl od tradice F. Bacona, pouze prostředek k ovládnutí přírody, ale domníval se, že z ní může učinit východisko svých metafyzických spekulací.<sup>28</sup>

Přesto však nelze přehlížet, že More v žádném případě nebyl transcendentální filosof *ante litteram*.

<sup>28</sup> Srv. H. More, *Antidotus*, II/2, 53 nn.; dále *Enchiridium metaphysicum*, a *Dialogi divini*, II/1, 643 nn.

Stejně jako Cudworth, také More bojoval s mechanistickou filosofií přírody, zejména v té podobě, jakou zastával Hobbes.<sup>29</sup> Na rozdíl od Hobbese se More domníval, že každý pokus o materialistické vysvětlení vědomí (II/2, 49 n.) musí ztroskotat, ledaže bychom – a tímto ústupkem se More liší od Cudwortha – matérii připsali duchovní vlastnosti (II/2, 327). Matérie jakožto soubor fyzických jednotek (monád), které samy od sebe nemohou ani existovat, ani se spojovat či pohybovat, neobsahuje dokonce ani princip pohybu a spojení materiálních částíček uvnitř tělesa (II/1, 173 nn.), a už vůbec ne princip animálního a duchovního života.

More se přihlásil k atomistické fyzice, neboť se domníval, že musí kvůli důsledkům, které z ní plynou odmítnout předpoklad nekonečné dělitelnosti matérie. Především tvrdí, že hranicí nekonečného dělení rozlehlosti je bod, rozlehlé věci ale nelze chápat jako agregáty bodů bez jakéhokoli rozměru. Atomy podle něho nemají žádný tvar, protože to, co je nekonečně malé, nemůže mít, stejně jako to, co je nekonečně velké, žádný tvar (II/2, 280).

*Matérii a prostor* nelze podle Mora, jak to navrhoval Descartes, ztotožňovat, neboť matérii je třeba myslet jako neprostupnou, dělitelnou a pohyblivou, zatímco prostor jako prostupný, nedělitelný a nepohyblivý. Z rozdílnosti obou pojmů plyne, že uznání prostoru, resp. rozlehlosti znamená již uznání něčeho nemateriálního (II/1, 158 n.). More považoval předpoklad nepohyblivého prostoru za nutný k vysvětlení pohybu materiálních věcí, protože předpokládá něco, v čem k němu dochází. „Prostor“ podle něho nemůže být relačním pojmem, protože rozlehlost nezávisí na existenci rozlehlých věcí; lze od ní abstrahovat, aniž by se muselo abstrahovat od prostoru. Prostor je tedy *absolutním prostorem* v tom smyslu, že „prostorovost“ není druhem relace mezi materiálními reláty.<sup>30</sup> Není ale ani pouhou formou názoru, či jen pouhou myšlenou věcí, neboť má určení, a musí být tedy jsoucnem, jak More tvrdil, když se odvolával na zásadu: „Nejsoucno nemá žádná určení.“ Prostor je *jednoduchý, nekonečný a věčný*, protože počátek či hranici prostoru jako takového nelze myslet. Na zá-

<sup>29</sup> Podrobně se s ním vyrovnává v II/2, 332 nn.

<sup>30</sup> K víceznačnosti výrazu „absolutní prostor“ srv. B. Kanitscheider, *Vom absoluten Raum zur dynamischen Geometrie*, str. 13 nn.

kladě těchto atributů lze prostor pojmut jako něco božského, a More jej skutečně určil jako konfuzní reprezentaci božské podstaty: prostor je všudypřítomností Boží (II/1, 169). Vyvodil z toho důsledek, jehož se Malebranche zalekl: učinil prostor atributem Božím, tj. v jistém smyslu, ale nikoli v obvyklém (II/2, 241; srv. 243), myslel Boha jako rozlehlého,<sup>31</sup> stejně jako chápal duchovní bytosti obecně jako rozlehlé, aniž by jim ovšem připisoval velikost, dělitelnost a neprostupnost (pevnost). More měl za to, že tento důsledek je nutný, neboť se domníval, že nerozlehlému božskému duchu nemůže připsat všudypřítomnost, stejně jako nemohl pochopit, že by nerozlehlá duše byla přítomná v celém těle (II/2, 234). Předpoklad, že duše je v celém těle *celá*, ztroskotává na nemožnosti nazývat „celým“ něco, co podobně jako duše nemá žádné části. Z téhož důvodu je neudržitelná představa, že Bůh jako světová duše je *celý* v celém světě a v každé jeho části. Toto pojetí „holenmeriánů“ (od „holenmeres“ – „celý v části [obsažen]“) stojí v protikladu ke stejně mylnému názoru „nulibistů“, kteří – jako Descartes – tvrdí neprostorovost duchovních substancí, a upírají jim tak jakékoli místo a jakoukoli možnou souvislost s lokalizovanými jsoucnými. Nejsou-li duchové nikde („nullibi“), pak nemohou ani působit na úrovni prostorových věcí (II/1, 307).

Přesvědčení, že „prostor“ je širší pojem než „matérie“, nezastával More až v korespondenci s Descartem,<sup>32</sup> ale můžeme jej najít už ve spise *Democritus Platonissans*. Toto přesvědčení mu zabránilo v tom, aby se stal skutečně kartesiánem, přestože byl kartesianismem dlouho nadšen. Nejsou-li rozlehlá pouze těla, nýbrž i duchové, pak je třeba odlišnost „těla“ a „ducha“ hledat v něčem jiném než v rozlehlosti. Již ve svém prvním dopise Descartovi navrhl More rozlišovat

<sup>31</sup> Descartes nebyl od tohoto pojetí příliš daleko, jak je zřejmé z náčrtu odpovědi na Morův poslední dopis, viz II/2, 286: „Dixi Deum extensum ratione potentiae, quod scilicet illa potentia se exserat, vel exserere possit, in re extensa...“ [Řekl jsem, že Bůh je rozlehlý na způsob moci, že se totiž jeho moc rozpíná, nebo může rozpínat, po věci rozlehlé.] More k tomu zaujal stanovisko v jednom dopise Clerseierovi, kde prohlásil, že mezi ním a Descartem již v tomto bodě neexistuje žádná názorová různost (II/2, 270).

<sup>32</sup> Srv. „res extensa latior corpore est“ (II/2, 235). K Morově vztahu ke kartesianismu srv. A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*.



těla jako neprostopupná jsoucna od duchů jako prostupných jsoucna (II/2, 235). Všechna o sobě existující jsoucna tedy mají být určena rozlehlostí (II/2, 234), ale těla navíc pevností, a v závislosti na tom, vnímatelností (např. hmatatelností), jak to později přijme také Locke.

Prostor určoval More (moderně řečeno) jako silové pole. Podle něho je prostor proniknut *tvárnými silami*,<sup>33</sup> které patří přírodnímu duchu (*spiritus naturae*) a vyvolávají všechny procesy v přírodě. Tyto procesy proto nelze vysvětlit čistě mechanisticky, jak se More ve shodě s Cudworthem domníval. Stejně jako Cudworth se musel bránit nařčení, že s přírodním duchem, resp. tvárnými silami trval na okultních principech, a brzdil tak pokrok vědy. Stejně jako Cudworth zdůrazňoval, že tyto principy nejsou v žádném případě obskurní a jejich zavedení jen ozřejmuje meze mechanistického způsobu myšlení (II/2, 286). (Poznamenejme na okraj, že aposteriorní důkazy Boží existence nepovažoval More za nutné, nýbrž jen za velmi pravděpodobné. Předpoklad, že svět není stvořen Bohem, není absurdní, i když je krajně nepravděpodobný: II/2, 28–29.)

Etiku pokládal More za umění jak dobře a šťastně žít (II/1, 11), přičemž výrazy „dobrý“ a „šťastný“ nejsou chápány v subjektivním smyslu a jsou definovány ve vztahu k objektivním, čistým rozumem poznatelným, absolutním hodnotám. Teze, že existují absolutní hodnoty (a negativní hodnoty), o nichž se ujišťujeme náhledem *recta ratio* (II/1, 24), se staví do protikladu k Hobbesovu tvrzení o subjektivitě a relativitě všech hodnocení; s její pomocí lze ve sporu s Hobbesem zdůvodnit předpoklad obecně platného, pro všechny rozumové bytosti závazného zákona,<sup>34</sup> na němž se zakládá závazný charakter

<sup>33</sup> H. Randall jr., *The Career of Philosophy*, I, str. 489, poukázal na to, že představa tvárné síly dál působila v Newtonově předpokladu éteru. Pozitivní význam Morovy koncepce prostoru zdůraznil také A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, str. 144: „Morova představa o prostoru, která z něj dělá atribut Boží, není... v žádném případě scestným, zázračným či kuriózním vynálezem, není žádnou ‚fantazií‘ novoplatónského mystika, který se již necítí doma ve světě nové vědy.“ Spíš ji sdílela celá řada velkých myslitelů (jako Spinoza, Malebranche a Newton, jehož koncepci prostoru More ovlivnil).

<sup>34</sup> „Aeterna atque immutabilis lex, Deo hominibusque quodammodo communis.“ (II/1, 49)

zvláštních, proměnlivých zákonů, např. státu (tamt.). Nepocházejí-li pojmy dobra a zla, stejně jako zákony matematiky, ze zkušenosti, ale jsou vrozené, pak morální filosofie nemůže být empirickou vědou, přestože v etice se musí mluvit také o způsobu, jak je chťení motivováno pochopením objektivních hodnotových vztahů. More se domníval, že nahlédnuté dobro nutně hodnotíme pozitivně, neboť naše přirozenost je bytostně nasměrována na absolutní dobro, tj. na Boha. Jednání, resp. chování přiměřené hodnotovému řádu je podmínkou blaženosti (*beatitudo*) jako slasti (*voluptas*), která je spojena s vědomím morální správnosti jednání, resp. chování. Pudy a afekty je třeba hodnotit negativně pouze tehdy, nejsou-li v souladu s rozumovým chápáním hodnot; o sobě jsou dobré, protože božská účelnost nevládne jen v rozumové přirozenosti, a proto můžeme a máme následovat své přirozené sklony. Tímto pozitivním hodnocením emocionální sféry More oslabil intelektualistický charakter své etiky, ale ta se vzhledem ke svému založení přesto jednoznačně projevuje jako racionalistická.

Morova koncepce prostoru pravděpodobně ovlivnila Newtona; jeho pojetí etických principů jako inteligibilních skutečností, jež lze nahlédnout s evidencí srovnatelnou s evidencí matematickou, se znovu objeví u Locka. Morově filosofii proto nelze upřít jistý vliv, i když nesmíme přehlédnout, že jeho mysticko-spekulativní postoj, jak je vyjádřen zejména v jeho kabalistických spisech,<sup>35</sup> nebyl v pozdější

<sup>35</sup> Jeden z nejpozoruhodnějších Morových spisů jsou *Fundamenta Philosophiae sive Cabalae Aetopaedo-melissae* (II/1, 521 nn.), jehož název se vztahuje ke snu, v němž More viděl orla (řec. *aetos*), který se proměnil nejprve v chlapce (řec. *pais*) a pak ve včelu (řec. *melissa*). More se domníval, že v tomto snu rozpoznává v zastřené podobě různé kabalistické nauky, které mají směřovat k popření existence matérie (srv. II/1, 523), takže skutečný může být jen duch, a to jako nestvořený, věčný, vědomý, vitální, sebou samým pohybující, nekonečný duch, jehož lze na základě těchto atributů označit za božského a mimo něhož nemůže nic existovat. Jednotlivé věci je proto třeba chápat jako části božské podstaty, která se tak ukazuje jako dělitelná. Prvky světa jsou monády ve smyslu částí božské bytosti. „Kontrakce“ monád způsobuje stav nevědomí, jejich „expanze“ sukcesivní uvědomování, které postupuje přes stupně vegetativního, senzitivního a racionálního života. Z prachu se může stát rostlina, z rostliny zvíře a ze zvířete zase člověk, ba dokonce anděl (II/1, 523). Po představení tohoto pojetí More přistoupí k jeho

anglické filosofii již více zastáván, resp. tam, kde se vyskytl, neměl žádný vliv na vědecké a filosofické teorie.

Mluvili jsme tu jen o Morovi filosofovi, význam Mora jako theologa jsme zde mohli zhodnotit stejně málo jako vliv jeho theologie na pozdější theologické myšlení v Anglii.<sup>36</sup>

---

vyvrácení (II/1, 523 nn.), kdy jsou zásady kabaly orla, chlapce, včely označeny za neudržitelné. S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, str. 73 nn., je ale chápe jako zastřený výraz Morova pravého přesvědčení.

<sup>36</sup> K tomu srv. A. Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*.

## IX

# BENEDICTUS DE SPINOZA

### 1. Osobnost a dílo

Spinoza pocházel z židovské rodiny, která kvůli útlaku židů na Pyrenejském poloostrově opustila Portugalsko a našla útočiště v Holandsku. Narodil se 24. listopadu 1632 v Amsterdamu jako syn obchodníka Michaela de Spinozy.<sup>1</sup> Chodil do školy židovské obce, kde se seznamoval s Talmudem a biblí. Ale protože ho to, co mu nabízeli jeho učitelé, neuspokojovalo, snažil se rozšířit svůj duchovní horizont a seznámit se s tehdejší filosofií a vědou. Po otcově smrti působil v rodinné firmě, z níž ale záhy odešel. Navázal kontakt s tzv. kolegianty, svobodnou náboženskou společností, která se scházela bez kněží v tzv. kolegiích – odtud její jméno – a živě se zajímala o filosofii. Naučil se také vypočítávat a brousit optická skla, zčásti proto, aby si mohl vydělávat na živobytí, zčásti z vědeckého zájmu. Synagoze, jejíž dogmatismus ho odpuzoval, se vzdálil natolik, že nakonec došlo k roztržce. Roku 1656 byl exkomunikován. Stáhl se ke kolegiantům do Rijnsburgu poblíž Leidenu. Jeho filosofický systém začal v hrubých rysech nabývat tvaru. Na konci padesátých a na začátku šedesátých let vznikl spis *Tractatus brevis de Deo et homine ejusque* (Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu) a fragmentární spis *Tractatus de Intellectus Emendatione*.<sup>2</sup> Ani jeden z obou spisů nebyl

---

<sup>1</sup> Nejstarší biografie jsou od J. Coleruse (vydaná roku 1705 v holandštině) a od J. M. Lucase (Amsterdam 1719). [Obě v německém překladu *Spinoza*, viz *Die sämtlichen Werke*, VII: *Lebensbeschreibungen und Gespräche*.] Důležité novější biografie: J. Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*; S. von Dunin-Borkowski, *Spinoza*, I–IV (s bohatým historickým materiálem); A. Wolfson, *Spinoza. A Life of Reason*; L. Dujorne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, I–IV. O teprve nedávno objevené dokumenty se opírá W. M. N. Klever, *Spinoza's Life and Works*, str. 13–60.

uveřejněn za filosofova života. *Tractatus de Intellectus Emendatione* vyšel v *Opera posthuma*, *Krátké pojednání* bylo znovu objeveno v holandském překladu (*Korte Verhandelng van God, de Mensch en deszelfs Welstand*) až v polovině 19. století.<sup>3</sup> Spinozova první kniha

<sup>2</sup> Spinozovými filosofickými začátky se zabývá R. H. Popkin, *Spinoza's Earliest Philosophical Years, 1655–61*, str. 37–55. Mimo jiné zdůrazňuje vliv J. la Peyrere, *Prae-Adamitae* (1655). Kromě vlivu kolegiantů je třeba počítat s vlivem kvakerů (řada otázek, o nichž Spinoza pojednává, se objevuje již u kvakera Fischera) a novoplatonika Cohena Herrery († 1635). Vlivem, který měly na Spinozu myšlenky Van den Endenovy, se zabývá W. M. N. Klever, *Proto-Spinoza Franciscus Van den Enden*, str. 281–289, který odkazuje na nedávno objevené anonymní spisy tohoto autora (srv. *Franciscus Van den Enden: Vrije Politieke Stellingen*). Klever poukazuje na shody v důležitých bodech (deterministický naturalismus, pohyb jako podstata matérie, paralelismus těla a ducha, předpoklad tří způsobů poznání, teorie vášní, vyrovnání lidské slabosti politickou organizací [se svobodou myšlení a projevu, uznáním moci lidu a odmítáním otroctví], racionální a intuitivní vědění jako největší štěstí, láska k přírodě jako vysvobození a cesta k věčnosti). Klever považuje Van den Endena za tak důležitějšího, že píše: „Myslím si, že dílo Van den Endenovo zastihuje dílo Hobbesovo a Lockovo“ (str. 287). W. M. N. Klever, *Spinoza's Life and Works*, poukazuje na M. Bedjaie, *Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre du docteur Franciscus van den Enden (1660–1674)* (dis. MS). Jinou osobností, která snad Spinozu ovlivnila, byl Juan de Prado; k němu srv. I. S. Révah, *Spinoza et le docteur Juan de Prado*. Kromě toho byl ovlivněn Descartem a o pozornost za hranicemi Holandska se mu postaral Oldenburg. Na Hobbese byl Spinoza pravděpodobně upozorněn teprve později; ke vztahům mezi Spinozou a Hobbesem viz *Studia Spinozana*, 3, 1987 s řadou článků k tomuto tématu. K vývoji Spinozovy filosofie obecně srv. J. Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*; J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden usw.*; A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*.

<sup>3</sup> Dlouhou dobu platilo *Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu* za Spinozův nejránější spis; jiný názor má F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de Intellectus Emendatione*, str. 87–160; F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, str. 90 nn.; F. Mignini, *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de Intellectus Emendatione*, str. 515 nn. Mignini poukazuje mimo jiné na to, že v *Traktátu* není ani stopy po nauce o substanci a atributech, jak je rozvinuta v *Krátkém pojednání*. W. M. N. Klever, *Proto-Spinoza Franciscus Van den Enden*, str. 24 n., se k tomuto názoru připojuje a datuje *Krátké pojednání* do začátku šedesátých let, přičemž se opírá o jeden dokument z roku 1662. Podle něho je třeba zařazovat Spinozovo vědecké a filosofické

byla v podstatě nesamostatným dílem, totiž představením Descartových *Principů filosofie* (1663) „geometrickým“ způsobem, tj. podle vzoru metody Eukleidových *Elementa*.<sup>4</sup>

Přestože Spinoza v Rijnsburgu udržoval osobní a písemný kontakt s domácími i zahraničními učenici, jeví se mu tamější poměry příliš omezené. Roku 1663 přesídlil do Voorburgu, tenkrát předměstí Den Haagu, později do samotného Den Haagu. Zde se pravděpodobně seznámil s Janem de Wittem, který tehdy významně ovlivňoval politické osudy Holandska, ovšem domněnka, že od něho Spinoza obdržel penzi, je sporná.

V jediném samostatném díle, které vydal, v *Tractatus Theologico-Politicus* (anonymně roku 1670), zaujal Spinoza stanovisko k právně-filosofickému, právně-politickému, nábožensko-historickému a nábožensko-filosofickému otázkám, které neměly jen principiální význam, ale také význam pro každodenní politiku, neboť tenkrát hrály v politických sporech často roli také theologické argumenty. Toto

osamostatnění o několik let dříve, než se dosud pokládalo za obvyklé. K duchovní situaci, v níž Spinoza vyrůstal, srv. J.-P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*. S úvodem a komentářem vydal Traktát B. Rousset, *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Programové úvodní odstavce *Traktátu* zkoumá Th. Zweerman, *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction au Traité de la Réforme de l'Entendement*.

<sup>4</sup> Směrodatné vydání Spinozových děl: *Spinoza. Opera I–IV*. Podle tohoto vydání dále citujeme s udáním čísla svazku a stránky (případně s udáním části, resp. kapitoly daného díla, čísla propozic, resp. paragrafů *Traktátu* podle Brudera). – Novější jednotlivá vydání: *Verhandelng van God, de Mensch en deszelfs Welstand*. Bibliografie: A. S. Oko, *The Spinoza Bibliography*; J. Weltlesen, *A Spinoza Bibliography 1940–1970* (doplňuje Okovo dílo); J. Préposiet, *Bibliographie spinoziste*. Bibliografie 1924–1968 u N. Altwickera, *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, str. 393–410 (obsahuje rovněž Altwickerův příspěvek *Tendenzen der Spinoza-Rezeption*, str. 1–58). T. van der Werf, *A Spinoza Bibliography 1971–1983*. *Archives de Philosophie* obsahuje od roku 1979 *Bulletin de bibliographie spinoziste*. – Periodika: *Chronicon Spinozanum*, I–V, Den Haag 1921–1927; *Cahiers Spinoza*, I (obsahuje průběžně odkazy k vydáním Spinozových děl a k sekundární literatuře). – Slovníky: E. Giancotti-Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, I–II; M. Gueret, A. Robinet, P. Tombeur, *Spinoza Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*.

dílo, jehož autor se stal brzy známým, vyvolalo vzrušenou diskusi. Po de Wittově svržení a zavraždění byla tato kniha zakázána, což filosofa přimělo k tomu, aby tajil své hlavní dílo, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii), které vzešlo z neustálého přepracovávání a upravování *Krátkého pojednání* a bylo hotové již v roce 1675. V posledních letech svého života pracoval Spinoza na *Tractatus Politicus*, který již nemohl dokončit. Vyšel, spolu s *Etikou*, se spisem *Tractatus de Intellectus Emendatione*, s dopisy a s několika menšími pojednáními, brzy po Spinozově smrti v *Opera posthuma* (v Amsterdamu roku 1677) pod autorovými iniciálami „B. d. S“.

Spinozův filosofický význam a originalita se uznávají stejně všeobecně jako okolnost, že přijímal podněty z různých stran. O jaké vlivy šlo a jak důležité pro filosofa byly, je ale předmětem sporu. Zvláštní pozornost si zaslouží vztah jeho myšlení ke středověké židovské filosofii na jedné straně, a ke kartesianismu na straně druhé.<sup>5</sup> Jiné filosofické vlivy se většinou hodnotí jako nevýznamné, např. vliv pozdní scholastiky nebo vliv Giordana Bruna, který byl dříve po-

<sup>5</sup> Z obsáhlé literatury k tomuto tématu vyjmenujme: L. Roth, *Spinoza, Descartes, and Maimonides*; F. W. Niewöhner, *Spinoza und Maimonides*; J. I. Dienstag, *The Relationship of Spinoza to the Philosophy of Maimonides. An annotated bibliography*, str. 375–416; C. Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus*, str. 182–359 (Gebhardt mluví o novoplatonismu, zatímco vztahy mezi Spinozou a Platónem lze podle něho sotva zjistit, o to se naopak pokusil A. Hart, *Spinoza's Ethics, Part I and II. A Platonic Commentary*); P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*; D. Neumark, *Crescas und Spinoza*; M. Joel, *Zur Genesis der Lehre Spinozas*; S. Scheur, *Spinoza und die jüdische Philosophie des Mittelalters*; C. G. Calvetti, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel)* (vlivy ze strany Leona Ebreu vzali v úvahu i jiní); I. S. Révah, *Des Marranes à Spinoza*. Vlivy starších myslitelů se zabývá H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza, I–II*, který probírá vztahy ke středověkým a antickým autorům. E. M. Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* se domnívá aniž by takovéto vztahy popíral, že Descartes a Hobbes byli pro Spinozu podstatně důležitější. Vhodným vodítkem při interpretaci *Etiky* je podle něho zejména Descartova filosofie. K pokusům vysvětlit Spinozovo myšlení z přejatých vlivů se vyjadřuje zdrženlivě St. Hampshire, *Spinoza*. Novější úvody ke Spinozovu hlavnímu spisu: P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I–V; P. Cristofolini, *Chemins dans l'Éthique*.

važován za důležitý. Prostřednictvím středověké židovské filosofie se mohly ke Spinozovi dostat novoplatónské myšlenky, jež nacházíme v jeho nauce o Bohu a poznání, např. v předpokladu nekonečného intelektu, který hraje zprostředkující roli mezi božskou substancí, resp. jejím atributem myšlení a konečnou myslící bytostí, nebo v předpokladu toho druhu poznání, při němž již poznané nestojí proti poznávajícímu, ale je něčím, s nímž se poznávající ztotožňuje.

Pro Spinozu sice byla důležitá soudobá přírodověda, především kartesiánská fyzika, ale ještě větší význam pro jeho filosofii měla geometrie. *Etika* nejenže přejímá axiomatický způsob výkladu z Eukleidových *Elementa*, nýbrž je dokonce proniknuta duchem geometrie. To neznamena jen to, že její věty jsou odvozovány z domněle evidentních premis, nýbrž také, že závislost všech bytostí na Bohu (absolutní nekonečné substancí) je vykládána v analogii s logickými vztahy, které existují mezi poučkami a jejich premisami.

## 2. Předpoklady teorie poznání

Principy Spinozovy teorie poznání jsou vyjádřeny už v jeho sporu s Descartem. V prvé řadě to platí pro stanovení kritéria pravdivosti. V úvodu ke spisu *Principia Philosophiae Cartesianae* Spinoza Descartovi vytýkal, že na jedné straně požaduje explicitně formulované kritérium pravdivosti, ale na druhé straně že takové kritérium zavádí oklikou přes důkazy Boží existence, které přece takové kritérium již předpokládají, takže se Descartovo myšlení ocitá v kruhu. Spinoza sice byl stejně jako Descartes přesvědčen o tom, že bez rozlišené ideje Boha je dokonalá jistota nemožná, ale popíral, že by soudy provedené na základě rozlišených pojmů směly platit za jisté teprve tehdy, je-li vyloučena možnost klamání Bohem klamatelem. Objektivní evidence ideje Boha jako taková zaručuje podle něho při poznání Boha pravdu způsobem, na jehož základě se jeví překonání hypotézy *genius malignus* jako zbytečné (I, 147 nn.).

Díky tomuto přesvědčení mohl Spinoza ve spisu o „geometrickém“ znázornění Descartových *Principiů filosofie* zavést jako axiom zásadu objektivní platnosti soudů, rozlišených na základě formulovaných pojmů (I, 150 n.). Na pojetí, že evidence rozlišeně nahlédnutých pojmových vztahů dostatečně zaručuje pravdivost odpovídajících

soudů, Spinoza následně trval (srv. II,15). Pravda je svým vlastním měřítkem (*veritas est norma sui et falsi*), tj. podle Spinozy neexistuje jiné pravdivostní kritérium než pochopení posuzované skutečnosti. Toto pojetí má velký význam pro metodu metafyziky. K získání zajištěného základu metafyzického poznání není zapotřebí žádné metody, která by poznání předcházela a teprve je umožňovala, nýbrž stačí mít pravdivé ideje a určovat jejich povahu. Jinými slovy, jde o to poznat, co je pravdivou ideou (II,15). Děje se tak vytvořením ideje ideje (II,16), tj. reflektuje se na (pravdivou) ideu.<sup>6</sup> Proto mohl Spinoza prohlásit, že metoda spočívá v samotném reflexivním poznání (II,15 n., srv. 38). 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 (II,15). Reflexe, v níž Spinoza viděl podstatu metody, není reflexivním zpřítomňováním aktů představa, nýbrž pojmových obsahů, a přesněji formy pojmových obsahů, a to nikoli jako izolovaných, nýbrž jako logicky spojených pojmových obsahů. Jak ukážeme dále, forma pravdivých idejí je totiž určena svou příslušností k systému všech pravdivých idejí, resp. svou závislostí na důvodu tohoto systému, tj. na naprosto pravdivé ideji Boha. Protože každá zvláštní pravdivá idea, na jejíž formu lze reflektovat, předpokládá naprosto pravdivou ideu Boha, nelze ideu Boha vytvořit, nýbrž pouze jednoduše přijmout jako podmínku vědění vůbec. Tato skutečnost vedla Spinozu k tvrzení, že pravda zjevuje samu sebe (II,17). Někdo, kdo jako skeptici tvrdí, že pochybuje o tom, zda vůbec existuje vědění, tím zároveň tvrdí, že si neuvědomuje sám sebe (II,18).

Ve spisu *Tractatus de Intellectus Emendatione* se Spinoza domníval, že určení formy pravdivé ideje dokáže získat udáním jejích vnitř-

<sup>6</sup> Zde míněná pravdivá idea není libovolná pravdivá idea, nýbrž idea Boha (tj. idea totality bytí nebo, řečeno anachronicky, idea absoluta). Pravdivá idea, která nám podle formulace ze spisu *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 38; II,16, musí být dána, aby mohl být duch veden „ad datae verae ideae normam“ [k měřítku dané pravdivé ideje], je, jak zjišťuje W. Bartuschat, *Baruch de Spinoza*, str. 45, ideou Boha, na něhož je podle Spinozy třeba reflektovat. Srv. H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, str. 7 n. Domněnku, že Spinoza vyšel z libovolné pravdivé ideje, lze obtížněji sjednotit se Spinozovou koncepcí.

ních znaků, které plynou z povahy intelektu,<sup>7</sup> což zní tak, jako kdyby se domníval, že podmínky vědění dokáže nalézt zkoumáním poznávací schopnosti. V jeho pozdější filosofii se ale již o analýze rozumu nemluví. Nejprve se budeme zabývat pojetím představeným v *Tractatus de Intellectus Emendatione*, poté vezmeme v úvahu odpovídající myšlenky z *Etiky*.

Každá pravdivá idea náleží k systému pojmů, jehož logická struktura odpovídá bytostné struktuře skutečnosti, a proto má být pravdivá. Pojmy takového systému tedy nemohou být libovolnými výtvoři myšlení, pouhými *entia rationis*, jejichž význam by se dal stanovit nominální definicí, ale musí být bytostnými pojmy, jejichž význam je určován reálnou definicí (II,34 n.). Reálné definice stvořených věcí jsou podle Spinozy genetické,<sup>8</sup> tj. spočívají v udání podmínek pro vytvoření příslušného pojmu. Pojem kruhu je tak definován tím, že si myslíme kruh jako vytvořený pohybem bodu, jehož odstup od dané-

<sup>7</sup> B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 71; II,27 („...id quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum“). Zdůrazňuje-li se zde, že to, co tvoří formu pravdivé myšlenky, je třeba hledat v myšlence samotné, pak to znamená, že ke zjištění pravdivosti nějaké ideje není nutné srovnání ideje s jejím objektem. Požadavek odvozovat podmínky poznání z povahy intelektu (tam., § 106; II,38: musíme zkoumat, co je třeba rozumět silami a mocí rozumu) už Spinoza později nevnášel, ale soustředil se na objektivní stránku poznání.

<sup>8</sup> Na Spinozovu nauku o genetických definicích, která odpovídá nauce Hobbesově, je v literatuře kladen velký důraz, ale přesto se také varuje před zanedbáváním rozdílů. Tak zdůrazňoval G. Boss, *Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, str. 87–123, že dokonce tytéž geometrické příklady – např. genetická definice kruhu udáním způsobu, jak lze myslet kruh jako utvořený – mají u Hobbesa a u Spinozy odlišné funkce. Zatímco podle Hobbesa slouží definice k tomu, aby stanovovaly význam termínů, podle Spinozy mají vyjadřovat pravdivé ideje. Srv. S. Goyard-Fabre, *Hobbes et Spinoza ou la différence des concepts*, str. 229–259; stejně jako v tomtéž čísle *Studia Spinozana*, str. 47–86, K. Schuhmann, *Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes*, tvrdí, že paralely v teorii poznání a metodologii nemusí svědčit o Spinozově závislosti na Hobbesovi. Spinozovo pojetí *mos geometricus* bylo tradiční, zatímco Hobbes chtěl jít za Eukleida a chtěl jeho pojetí zlepšit. (Srv. K. Schuhmann, *Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes*, str. 161–177.) Vzájemná protikladnost obou pojetí u P. di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*.

ho bodu je konstantní. Reálné definice toho, co není stvořené, naproti tomu nemohou být genetické, neboť pojem nestvořeného vylučuje jakékoli vytváření, tj. jakoukoli závislost na důvodu ležícím mimo to, co je definované. To, co není stvořené, se proto musí chápat z něj samotného, tj. jeho pojem je třeba vytvořit bez přibírání jiných pojmů – jak to Spinoza později požadoval u pojmu substance. Skutečnost, že se pojem nestvořeného shoduje s pojmem substance, vyplývá z toho, že definicí nestvořeného se má zároveň rozhodnout o jeho existenci (II,35), tj. že nestvořené je *causa sui*, resp. že existence patří k jeho podstatě.

Základem tvorby pojmů, které jsou logicky nezávislé na všech ostatních pojmech, je podle Spinozy schopnost intelektu koncipovat ideje absolutním způsobem. Takto utvořené ideje (jako např. idea rozlehlosti, kterou nelze myslet jako omezenou) se vztahují k něčemu nekonečnému; nejsou, na rozdíl od modifikací rozlehlosti (např. koule, která je jakožto bližší vymezení rozlehlosti obecně vytvořená otáčením půlkruhu kolem svého průměru, může existovat v číselné a časové určitosti), idejemi věcí, které mohou existovat v číselné rozmanitosti a mohou mít určité trvání (II,39). Absolutně utvořené ideje jsou idejemi čistého intelektu a jako takové jsou nenázorné. Mezi nimi stojí na prvním místě idea Boha. Jiné absolutně tvořitelné ideje – idea rozlehlosti a vědomí – se týkají bytostných určení této ideje, tj. (v jazyku *Etiky*) atributů Božích.

Ideje zavedené prostřednictvím reálných definic jsou podle Spinozy pojmy *reálných jsoucen* a jejich logická souvislost (pojatá ve smyslu pojmové inkluze) odpovídá bytostné souvislosti skutečnosti. To, že reálnými jsoucnými, o nichž se tu mluví, nejsou pozorovatelné věci, vyplývá z toho, že je Spinoza označuje také jako „stálé a neproměnné věci“ (*res fixae aeternaeque*), které lze poznat jen tehdy, odhlédneme-li od „nahodilé“ existence konkrétních jednotlivin a jejich podmínek v prostoru a čase a pojmeme-li skutečnost v její nadčasové podstatě, *sub specie aeternitatis*. To, že Spinoza věřil v existenci nekonkrétních entit, dokazuje, že bez ohledu na svůj nominalistický výklad pojmů rodu a druhu nebyl žádným nominalistou. Jeho metoda je ve smyslu důsledného racionalismu vždy metodou apriorního poznání, při níž se zanedbává metoda hypotetických vysvětlení v oboru zkušenostních věd.<sup>9</sup>

Protože také předpoklad, že jisté ideje jsou zapříčiněny věcmi, které leží „mimo“ tyto ideje, může být zprvu jen hypotézou, nesmí se, jak byl Spinoza přesvědčen, pravda jakožto shoda ideje a ideatum opírat o kauzální teorii vzniku předmětných idejí. Pravdivost idejí lze konstatovat spíše jen nepřímou, totiž jako jejich vztah k předmětům zprostředkovaným Bohem. Protože ideje Boha nutně korespondují se svými ideáty (II,116) a v tomto smyslu jsou pravdivé (II,47), lze o našich idejích vypovídat shodu s jejich ideáty pouze pod podmínkou, že se shodují s odpovídajícími idejemi Boha. Na to, aby byla zjištěna pravdivost nějaké ideje, musí být tedy tato idea převedena na ideu Boha jako na důvod všech idejí. Zda-li se to, pak je jisté, že jde

<sup>9</sup> Naproti tomu J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 20, se pokouší sblížit Spinozův postup v metafyzice s metodou současné přírodovědy; Spinoza podle něho začíná hypotézami, z nichž jsou odvozovány a na faktech ověřovány důsledky. K tomuto pojetí se připojil rovněž E. M. Curley, *Spinoza's Geometrical Method*, str. 151–169 (viz str. 164). Interpretace ve smyslu hypoteticko-deduktivní metody brání některým interpretům vidět v *Prefatio* Lodewijka Meyerse ke Spinozovým *Principia Philosophiae Cartesianae*, in *Opera* I, str. 127–133, výstižný popis *Ordo geometricus*, i když je jisté, že Spinoza *Prefatio* viděl, doplnil, a tedy schválil. Takovýto výklad přehlídí „geometrickou“ povahu Spinozovy filosofie, kterou nelze omezovat na formu předvedení. Spinoza viděl v premisách své metafyziky věty, které jsou stejně evidentní jako premisy geometrie, jež byly tehdy ještě chápány jako definitivně pravdivé. Pojímat je jako domněnky mu tedy bylo cizí. Jiná otázka je, zda předpoklady metafyziky, které považoval za evidentní, nejsou ve skutečnosti spekulativními domněnkami. Vidět je takto je legitimní, ale proto ještě nesmíme Spinozovi připisovat, že je pokládal za domněnky. Proti takové interpretaci svědčí okolnost, že základní definice chápal Spinoza jako pravdivé soudy o podstatách a zásady chápal jako soudy o stálých a věčných věcech, které jsme již zmiňovali, tj. jako soudy o podstatách, jež jsou pojímány jako ideální stavy. Zda se jedná pouze o nekonečné mody, totiž o božský intelekt a pohyb/klid, či o zvláštní principy, není z textu jasné. Spinoza pravděpodobně neměl na mysli jen nekonečný intelekt, nýbrž také všechny ideální vztahy v něm obsažené, a nemínil jen pohyb/klid, nýbrž také speciální fyzikální principy plynoucí z principů pohybu. V každém případě jsou to pojmy jak ideálních skutečností, tak fyzikálních souvislostí a soudy formulované na základě těchto pojmů nejsou podle Spinozy domněnkami, nýbrž rozumovými náhledy. Nejsou ale ani pouhými ustanoveními danými užíváním jazyka, jak se domníval R. J. Delahunty, *Spinoza* („The Argument of the Philosophers“), str. 95. Přestože Spinoza uváděl své definice obvykle obratem „Pod... rozumím...“, neměl na mysli pouhé nominální definice.

o adekvátní ideje. Stejně jako je idea Boha „příčinou“ (tj. důvodem) idejí v lidském duchu, tak je Bůh příčinou všech věcí (II,36; srv. II,38). Proto jsou všechny ideje, které jsou odvoditelné z ideje Boha, pravdivé, tj. jsou idejemi, které odpovídají svým ideátům. Důvodem korespondence adekvátních idejí s jejich ideáty je závislost obojího na Bohu (srv. II,90). Pouze za předpokladu ideje Boha mohou být ideje uspořádány tak, aby byl jejich řád izomorfní s bytostným řádem skutečnosti, tj. aby se souvislost přírody shodovala 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. V axiomatizované metafyzice *Etiky* ovšem nejsou „odvozovány“ ideje, nýbrž věty z vět týkajících se substance a jejího vztahu k modům. Axiomatické předvedení odpovídá naznačenému pojetí, podle něhož nelze oddělovat problém pravdivosti od problému systematického řádu metafyzických pojmů, resp. vět,<sup>10</sup> protože jen tak lze trvat na názoru, že tyto pojmy platí *a priori* a zároveň postihují podstatu skutečnosti.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Rozcházejí se také názory na *ordo geometricus*. W. M. N. Klever, *Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science*, str. 171–195, neviděl na rozdíl od Freudenthala a Joachima žádnou podstatnou souvislost mezi Spinozovým myšlením a axiomatickou formou. Společně s H. G. Hubbelingem, *The Development of Spinoza's Axiomatic (Geometric) Method*, str. 53–68, se domníval, že Spinoza své východisko zvolil na základě pragmatických úvah. St. Hampshire, *Spinoza*, str. 24 n., viděl v „geometrické“ formě jen prostředek, který Spinozovi umožňoval představit své myšlenky pokud možno objektivně, resp. neosobně. Naproti tomu H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, str. 39 nn., viděl v *ordo geometricus* formu podmíněnou Spinozovým racionalismem. Přiměřenost této formy zdůraznili rovněž G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*; Th. C. Mark, *Ordine geometrico demonstrata. Spinoza's Use of the Axiomatic Method*, str. 263–286; H. E. Allison, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, str. 43. W. Bartuschat, *Baruch de Spinoza*, str. 52 n., chápal geometrický řád jako výraz skutečnosti, že podle Spinozy se shoduje bytí a uchopitelnost.

<sup>11</sup> Vedle funkce prokázat možnost shody forem myšlení a forem skutečnosti má Spinozova metafyzika nepochybně za úkol také zodpovědět otázky podnětené tehdejší vědou, totiž otázky o povaze kauzálního vztahu, podstatě vědeckých vysvětlení, ontologickém statutu jednotlivých jsoucen atd. Na souvislosti mezi Spinozovou filosofií a tehdejší přírodovědou poukázali

Protože v rámci Spinozových předpokladů nelze zjišťovat pravdu jako shodu ideje a ideatum přímo, nelze zprvu mluvit ani o nepravdě ve smyslu neshody. Poznáváme ji spíš na základě nemožnosti začlenit nějaký pojem do systematické souvislosti idejí, jejímž posledním důvodem je idea Boha. V tom by mohl spočívat smysl Spinozova určení nepravdivých idejí jako „zkomolených“ představ (II,28). I když možnost začlenit pojem do systematické souvislosti idejí zaručuje jeho pravdivost, neznamená to ještě, že by Spinoza zamýšlel definovat „pravdu“ ve smyslu koherenčního pojetí.<sup>12</sup> Spíš zůstává věrný pojetí pravdy jako shody ideje a ideatum; koherence je pouze tím momentem, který umožňuje zjištění pravdy ve smyslu adekvace. V jiném smyslu je pravdivé to, co nelze myslet mylně, totiž abstraktně, a tedy zmateně (II,29): pravdivá je idea celku skutečnosti neboli přírody, kterou nelze utvořit zobecňující abstrakcí, když vycházíme z většího počtu srovnatelných věcí, neboť příroda jako celek bytí (*omne esse*; II,28) je nutně jediná. Idea přírody nemůže být fikcí (*idea ficta*), neboť fikce jsou možné jen tam, kde je nějaký složený předmět částečně poznán a částečně nepoznán, což je podle Spinozy u celku skutečnosti vyloučené právě tak, jako u zcela jednoduchých objektů.

Nezakládá-li se idea celku skutečnosti, resp. (božské) přírody ani na abstrakci jako výkonu rozumu, ani (což je samozřejmé) na pozorování, pak musí být přiřazena zvláštnímu druhu poznávací schopnosti, která se u Spinozy nazývá „intelekt“. Rozlišují se tedy tři druhy po-

G. H. R. Parkinson, *Being and Knowledge in Spinoza*, str. 24–40; J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 95 nn., rekonstruuje Spinozovu metafyziku jako teorii, v jejímž centru stojí pojem pole (srovnatelný s pojmem elektromagnetického pole), takže věci a procesy lze pojmut jako modifikace tohoto pole. Je ale otázka, zda „rozlehlost“ u Spinozy skutečně označuje něco jako pole, a Bennett sám připouští, že jeho interpretace naráží na své meze u pojmu Boha (str. 104). Ke Spinozovým přírodovědeckým názorům srv. E. E. Harris, *Spinoza's Philosophy. An Outline*.

<sup>12</sup> Pojetí zastávané H. H. Joachimem a jinými, podle něhož si Spinoza osvojil koherenční pojetí pravdy, odmítl G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, str. 137; podobně H. E. Allison, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, str. 102, který ale Spinozovi nepřipisuje ani obvyklé adekvační pojetí.

znání: 1) zkušenostní poznání; 2) diskurzivní poznání prostřednictvím rozumu (*ratio*); 3) intuitivní bytostné poznání prostřednictvím intelektu (*intellectus*) (srv. I,54 n.; II,122). V pojednání *Tractatus de intellectus emendatione* je k tomu jako další druh poznání připojeno poznání na základě cizího svědectví (*ex auditu*) (II,10).<sup>13</sup>

Protože se zkušenostní poznání týká vždy toho, co je zvláštní, resp. nahodilé, nemůže empirickým zobecňováním nikdy vzniknout nutné poznání. Proto má podle Spinozy empirické poznání jen podřadný význam. Nutné je podle něho rozumové poznání, v němž se skutečnosti uchopují tak, že jsou podřazeny obecným principům. Protože jsou tyto principy (*notiones communes*) nutné, musí být nutné také poznání, k němuž se jejich pomocí dospělo. Poznání intelektem, intuitivní vědění (*scientia intuitiva*) už nepostihuje pouze zvláštní skutečnost jako takovou, nýbrž samotný celek skutečnosti, resp. zvláštní jako jeho moment.

Vztah rozumového a intelektuálního poznání se Spinoza pokusil v *Tractatus de Intellectus Emendatione* a v *Etice* vysvětlit pomocí příkladu z matematiky, když 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. Rozdíl diskurzivního a intuitivního poznání tím ale není ani tak vysvětlen, jako spíš relativizován, neboť schopnost pochopit  $x$  „intuitivně“ závisí zjevně na cvičení.<sup>14</sup> Jinak se vztah těchto dvou druhů poznání představuje v metafyzické oblasti, kde Spinoza určuje rozumové po-

<sup>13</sup> K rozdělení druhů poznání se zvláštním ohledem na pojednání o zdokonalení intelektu viz H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*. Vzhledem k *Etice* viz M. Gueroult, *Spinoza, I: L'âme*, str. 381 nn. S povahou prvního druhu poznání – obrazotvorností (*imaginatio*) – se vyrovnává F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, který ve spisu *Tractatus de intellectus emendatione*, v *Krátkém pojednání* a v *Etice* nachází různá hodnocení obrazotvornosti, zejména postupnou relativizaci rozdílu *imaginatio* a *ratio*. Zatímco v prvním z uvedených spisů se obrazotvornost jeví jako pasivní, v obou dalších je rozeznáván její aktivní aspekt. (Tento výklad souvisí se zmíněným předpokladem, že *Krátké pojednání* je mladší než *Tractatus*.)

<sup>14</sup> Na fakt, že příklad z nauky o proporcích není zvolen šťastně, upozorňuje také J. J. Groen, *Spinoza, Philosopher and Prophet*, str. 69–76.

znání jako pochopení podstaty nějaké věci zprostředkované na základě pochopení jiných podstat (tak např. když se podstata pohybu chápe na základě pochopení podstaty rozlehlosti jako přemístění), zatímco intelektuální poznání charakterizuje Spinoza jako nezávislý vhled do nějaké podstaty. Zde je jasné, že intuitivně lze poznat jen takové podstaty, jejichž pojmy lze utvořit absolutně, tj. (jak jsme zjistili výše) na prvním místě *Boha*, na druhém místě *rozlehlost* a *vědomí*. Podle Spinozy je nekonečná podstata Boží všem (intuitivně) známá, a protože je všechno v Bohu a skrze Boha, je všechno chápáno, můžeme z poznání Boha mnohé odvozovat a pochopit podle třetího druhu poznání. Primárně je tedy intuitivně poznáván Bůh, sekundárně podstata jsoucna, a to v závislosti na Bohu. Názor, že Spinoza postuloval jen ideál intuitivního vědění, aniž by mohl poukázat na jeho uskutečnění,<sup>15</sup> tedy nelze zastávat, neboť základ Spinozova systému by nebyl bez předpokladu *scientia intuitiva* vůbec možný.<sup>16</sup>

Bytostný rozdíl rozumového a intelektuálního poznání se ovšem zmiňuje jen příležitostně. Nejzřejměji vystupuje v *Krátkém pojednání*, kde Spinoza určuje intuitivní vhled v protikladu k diskurzivnímu

<sup>15</sup> Na rozdíl od starších interpretů, jakými byli Freudenthal, Gebhardt a jiní, se někteří interpreti v poslední době domnívají, že *scientia intuitiva* nemá nic společného se zřením Boha. Tak např. B. C. De Deugd, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, zejm. str. 174 nn. Podle G. H. R. Parkinsona, *Spinoza's Theory of Knowledge*, str. 188, se intuitivní vědění neliší od obvyklého deduktivního poznání. Podobně J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 364 nn., podle něho intuitivní vědění postihuje podstaty zvláštních jsoucna, a nikoli podstatu Boha, má ale k poznání Boha vést. V souladu s tradičním pojetím zdůrazňuje naproti tomu M. Gueroult, *Spinoza*, str. 603 nn., že intuitivní vědění se ve všech Spinozových dílech chápe jako nediskurzivní poznání Boha a věcí v závislosti na Bohu. Praktickými (také společenskými) důsledky intuitivního vědění se zabývá P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*.

<sup>16</sup> Srv. W. Röd, *Spinozas Idee der scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption*, str. 497–510, viz též M. Schewe, A. Engstler (vyd.), *Spinoza*, str. 135 nn. Snahy upřít třetímu druhu poznání samostatnost, či popsat je jako nedosažitelný ideál souvisí s tendencí omezovat Spinozovo myšlení na rovinu *ratio* a zároveň zvýšit význam *empirie*. Tímto způsobem je Spinozova filosofie sblížována s dnes rozšířeným analytickým způsobem myšlení, což je ovšem vykoupeno zanedbáváním základních Spinozových spekulativních závěrů.



poznání jako *podílení se poznávajícího na poznávaném*. Zjevně ale může existovat jen to vědění, které tuto podmínku splňuje, totiž poznání absolutní nekonečné substance neboli Boha. Kdo poznává absolutno, ten zároveň poznává, že on sám, stejně jako všechny zvláštní věci, může být pouze v absolutnu.<sup>17</sup> Poznat absolutní nekonečnou substanci a poznat sebe jako náležejícího k této substanci je tedy jedno a totéž. Rozumové poznání Boha je vědomím jednoty člověka a Boha, *amor Dei intellectualis*. Nejde tu už více o onu racionální víru, kterou Spinoza charakterizoval jako „silné přesvědčení na základě důvodů“, nýbrž o vědění, jež má být „bezprostředním sjednocením s věcí samotnou“ (I,59 N.).<sup>18</sup> „Láska“ zde neoznačuje žádný

<sup>17</sup> V tomto smyslu může existovat rovněž intuitivní poznání jednotlivých věcí: „*rerum singularium cognitio, quam intuitivam... appellavi*“ [... jak velkou moc má poznání jednotlivých věcí, kterou jsem nazval intuitivním poznáním], *Etika*, V, tvrzení 36, poznámka; *Opera*, II,303. Toto vědění plyne z podstaty jedné každé jednotlivé věci, kterou zkoumáme v její závislosti na Bohu: „*ex ipsa essentia rei cujuscunq; singularis, quam a Deo pendere dicimus...*“ [z esence libovolné jednotlivé věci, o níž říkáme, že je na Bohu závislá]. Srv. G. Fløistad, *Reality as Perfection. Some Remarks on Spinoza's Concept of a Lifeworld*, str. 233–246, podle něhož je sice primárním objektem intuitivní schopnosti ducha duch sám (245), ale jen potud, že sám sebe chápe *sub specie aeternitatis*. Duch poznává, že on sám, jako každá věc, je modifikací, resp. výrazem Boha. Jak je to možné, již podle Fløistada nelze racionálně vysvětlit, stejně jako se nelze vyhnout tomu, aby myšlenkové pochody probíhaly v kruhu. Podstaty věci a ducha lze ovšem poznat *sub specie aeternitatis* pouze tehdy, existuje-li vědění o Bohu, takže toto vědění bude třeba uznat jako původní intuitivní vědění.

<sup>18</sup> Tato myšlenka se objevuje u různých mystiků. Otázku, zda lze Spinozovo intuitivní vědění označit za „mystické“, bude samozřejmě možné zodpovědět teprve tehdy, až bude jasné, co znamená termín „mystický“. Mínil-li se emocionální postoj, který se vyjadřuje v obrazných představách, pak nelze mluvit o mystické složce Spinozova myšlení. Chápeme-li ale „mystickou“ nauku o vše-jednotě, která se zakládá na ideji totality bytí překračující všechny rozumové pojmy, pak lze mluvit o mystické složce ve Spinozově myšlení také ve vztahu k *Etice*, aniž bychom museli předpokládat, že se zruší faktický odstup konečna od nekonečna. Abychom se vyhnuli nebezpečí pouhé slovní pře, měli bychom se snad vzdát výrazu „mystický“ a mluvit o novoplatónském prvku ve Spinozově filosofii, který také v *Etice*, zejména v posledních propozicích tohoto spisu, budeme moci jen stěží popřít. Máme tím na mysli to, co W. Bartuschat, *Spinozas Theorie vom Menschen*, str. 349, výstižně vy-

emocionální stav, nýbrž souhlas se sounáležitostí konečného s nekonečným, totiž s Bohem. Podle Spinozy se diskurzivní a intuitivní poznání liší také svými etickými důsledky (II,294 nn.). Intuitivní poznání je v praktickém ohledu „silnější“ než racionální poznání k němuž se dospělo na základě obecných pojmů (II,303). Není tomu ovšem tak, že by možnost intuitivního vědění byla postulována pouze ve vztahu k etice, a v souvislosti s teorií poznání či v souvislosti s metafyzikou poznání by se o ní vůbec nemuselo hovořit. Předpoklad intuitivního vědění je spíš důsledkem racionalistické koncepce poznání a vědy, podle níž existuje dokonalé vědění, které lze znázornit axiomaticky.

Věda, která odpovídá racionalistickému (geometrickému) ideálu vědy, nemůže obsahovat žádné výpovědi o jednotlivých skutečnostech. Tak jako geometrie 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. Tak se Descartes domníval, že v ideálním případě musí fyzika umět odvozovat všechny své věty nezávisle na zkušenosti, což ovšem fakticky nemůže, ale je tomu tak jen díky omezenosti lidského rozumu. Podobné je to se Spinozovou metafyzikou, jejíž nejobecnější věty jsou nezávislé na vnímaných skutečnostech. Nicméně, aby mohl formulovat speciálnější věty, cítil se nucen přibírat výpovědi o skutečnostech, např. že existují (II,53), že člověk myslí a vnímá tělesné podněty (II,85 n.). Nepostradatelnosti poznání si byl naprosto vědom, jak je zřejmé z jednoho dopisu z roku 1663 (IV,47); nelze ovšem zjistit, zda také chápal, že užíváním výpovědí o pozorováních (které do-

jadřuje slovy: „Idea Boha nemůže být pro toho, kdo se těší z vlastního poznání, žádnou vnější příčinou; musí pro něho být vnitřní, a musí být tedy příčinou, kterou je on sám, pokud poznává. Je tomu tak tehdy, když konečný rozum nepoznává Boha jinak, než jak ho poznává nekonečný rozum, totiž v té bezprostřednosti, s níž tento rozum ví o sobě v Bohu a zároveň také Bůh o sobě v sobě.“ *Amor Dei intellectualis* je vázán na předmět tak úzce, „že už není něčím, co by bylo protikladné milujícímu“ (tamt., str. 326). Budeme-li to mít neustále na paměti, pak nebudeme muset omezovat mystický rys Spinozova myšlení s W. Bartuschatem, *Baruch de Spinoza*, str. 40 n., na *Krátké pojednání*.

konce částečně označoval za axiomy) se odchýlil od *ordo geometricus*. Z jeho stanoviska ale obrat k empirii nelze popsat jako něco pozitivního, jak se to občas naznačuje v novější literatuře, nýbrž pouze jako důsledek okolnosti, že náš duch není čistým rozumem.

### 3. Základy metafyziky

#### a) Základní pojmy a zásady

Podle vzoru axiomatizované geometrie postavil Spinoza na vrchol svého metafyzického systému řadu definic<sup>19</sup> a axiómů,<sup>20</sup> přičemž zamlčeně předpokládal výše zmiňované rozlišení definic stvořených věcí a definic toho, co je nestvořené. Protože Spinoza od definic nestvořeného požadoval, aby obsahovaly existenci jako definiční znak, lze u nich zodpovědět otázku existence pouze afirmativně. První definice *Etiky* je splněním tohoto požadavku, určuje-li *příčinu sebe sama (causa sui)* jako to, čeho esence zahrnuje existenci, nebo čeho přirozenost nelze pochopit jinak než jako existující (II,45).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> V devátém dopisu (Simonu de Vriesovi z února 1663) rozlišil Spinoza definice, které popisují podstatu věcí, a ostatní definice. Ty první (reálné definice) musí být pravdivé, a v tomto smyslu se neliší od axiómů (IV,42 n.). Spinoza nepřipouští pochybnosti o tom, že definice, jež zakládají jeho metafyziku, jsou pravdivými větami. Charakter Spinozových definic detailně zkoumá M. Gueroult, *Spinoza, II: Dieu*, str. 20 nn. Skutečnost, že měl Spinoza na mysli reálné definice, tj. soudy o podstatách spojené s pravdivostním nárokem, a nejen (jak se domníval Delahunty, viz pozn. 9 výše) terminologická ustanovení, to připouští většina interpretů. Rovněž E. M. Curley, *Spinoza's Geometrical Method*, který se ale navíc domnívá, že Spinoza pojímal definice jako teorie a vlastnosti věcí jako fenomény, které mají být pomocí těchto teorií vysvětleny (str. 163). Pokud definice tímto způsobem vysvětluje, pak je to dobrá definice (str. 164). Zmiňované „teorie“ chápal Curley zjevně jako hypotetické.

<sup>20</sup> Vztah axiómů a definic zkoumá M. Gueroult, *Spinoza, I*, str. 85 nn., který zdůraznil souvislost myšlenkového obsahu a axiomatického způsobu předvedení (str. 15 nn.).

<sup>21</sup> K základům první části *Etiky* srv. Gueroult, *Spinoza*; L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*; K. Cramer, *Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit*; P. di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza, I-II*.

Rovněž definice pojmu substance odpovídá určitému metodologickému požadavku, totiž požadavku nezávislosti „absolutně“ utvořitelných idejí. *Substance* je totiž určována jako pojem, který nelze definovat pomocí jiných pojmů, tj. tento pojem znamená něco, co nezávisí na něčem jiném nejen co do svého bytí, nýbrž co lze poznat také nezávisle na poznání jiných věcí. V tomto smyslu Spinoza tvrdí: „Substancí rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama“<sup>22</sup> (II,45). Korelativně k pojmu substance je určován pojem *modu* jakožto „stavy substance“ (II,45).<sup>23</sup> Zatímco substance je charakterizována bytím v sobě, *modus* je označen určením *esse in alio*; a zatímco substanci lze pochopit pouze na základě její vlastní esence, *modus* musí být pochopen z něčeho jiného – totiž z esence substance, jejímž je *modem*. *Atribut* označuje to, co rozum na substanci konstitutivním způsobem poznává jako její esenci (II,45). Výraz „atribut“ se tu zavádí v užším slova smyslu jako „bytočné určení“, nikoli ve smyslu „určení obecně“. Na základě tohoto užšího významu označil již Descartes „rozlehlost“ a „vědomí“ jako „atributy“ a odlišil je od modálních určení.<sup>24</sup> *Mody* ve Spinozově smyslu jsou determinace podstaty substance, tj. její atributy. *Determinatio* znamená „omeze-

<sup>22</sup> B. Spinoza, *Etika*, str. 9. [Citujeme podle čes. překl. K. Hubky. – Pozn. vyd.]

<sup>23</sup> *Affectio* v dané souvislosti znamená „stav“ (výchozí místo tvoří *afficere* ve významu „uvádět do stavu“). *Mody* jsou stavy substance z hlediska jednoho z jejích atributů. Atributy konstituují esenci substance. Na rozdíl od E. Curleyho, podle něhož je substance konstituována atributy, zdůraznil J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 65 n., že substance atributy *má*, ale *není* jimi. Proti Bennettovu názoru ale svědčí to, že Spinoza výslovně říká: „...vyjma substance či – což je (podle definice 4) totéž – její atributy...“ (*Etika*, I, tvrzení 4, důkaz; II,47 n.; srv. tamt., definice 6; II,45).

<sup>24</sup> Descartes, *Principy filosofie*, I, čl. 53; AT VIII,25, rozlišil mezi atributy obecně a hlavními atributy, jimiž jsou rozlehlost a myšlení. Ty jsou základní, protože určité stavy rozlehlosti a vědomí nelze pochopit bez rozlehlosti, resp. myšlení jako atributů tělesné, resp. myslící substance. Spinoza nejprve označil rozlehlost také jako substanci, ovšem záhy, důsledněji než Descartes, vyhradil výraz substance pro absolutní nekonečno. Proto mohl pojmut rozlehlost a myšlení už pouze jako atributy. K významu těchto termínů u Spinozy srv. L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, a M. Gueroult, *Spinoza*, I, str. 426 n.

ni“, podle zásady *determinatio negatio est* (IV,240). Tento princip teorie poznání se zjevně zakládá na ontologickém předpokladu, že konkrétní jsoucna jsou ozvláštněními podstaty rozlehlosti, resp. podstaty vědomí, a jejich pojmy je tedy třeba tvořit omezujícím určovacím idejím „rozlehlosti“ a „vědomí“.

Definuje-li Spinoza *Boha* jako substanci, která má nekonečně mnoho atributů (II,45), pak je to zjevně založeno na následující úvaze: atributy konstituují esenci substance; je-li tato esence, jako v případě *Boha*, nekonečná, pak musí být konstituována nekonečně mnoha atributy, i když známe pouze dva z nich, totiž rozlehlost a myšlení. Boží nekonečnost je podle Spinozy absolutní nekonečnost, tj. absencí jakékoli negace, resp. omezení.<sup>25</sup> Jako takovou ji lze přesně odlišit od specifické nekonečnosti atributů: nekonečnost atributů spočívá v nemožnosti nechat se omezit něčím stejného druhu. Něco je svého druhu *konečné* naopak tehdy, když to může být omezeno věcmi stejného druhu (II,45). Tak jsou konečné rozlehlé věci, protože jsou omezovány jinými rozlehlými věcmi; rozlehlost samotná naproti tomu nemůže být omezena něčím stejného druhu, a je tedy svého druhu nekonečná.

Z řady axiomů zmiňme jen zvlášť důležité zásady, které se týkají *kauzality* (II,46). Axióm 4 říká, že poznání účinku závisí na poznání příčiny a toto poznání zahrnuje. Podle axiomu 5 nelze věci, které spolu nemají nic společného, poznat analyticky, resp. pojem jedné nezahrnuje pojem druhé. Z toho plyne, že o vztahu kauzality mezi dvěma věcmi A a B lze hovořit jen tehdy, zahrnuje-li pojem věci A pojem věci B. Díky tomu mohl Spinoza používat výrazy „příčina“ a „důvod“ synonymně, resp. převádět vztah kauzality mezi skutečnostmi na logický vztah obsaženosti jednoho pojmu v druhém.

Definice a axiomy první části *Etiky* nenesou celý Spinozův metafyzický systém, ale jsou doplněny definicemi a axiomy následujících

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, str. 67, zdůraznil, že Spinoza neurčil *Boha* jako nejdokonalější bytost, nýbrž že vyšel z pojmu absolutní nekonečnosti. Spinoza skutečně pokládal za omyl definovat „*Boha*“ jako „ens summe perfectum“, ovšem nikoli proto, že by absolutní dokonalost byla pouze vlastností vyplývající (*proprium*) z Boží podstaty, nýbrž proto, že taková definice neudává „příčinu“ (tj. důvod) Boží existence, jak je tomu u Spinozovy definice *causa sui*.

částí tohoto díla, a k tomu ještě přistupují lemmata z oboru fyziky a postuláty, které mají povahu zkušenostních vět. Závěrečné části *Etiky* obsahují stále speciálnější axiomy, pátá část už jen dva axiomy a žádné definice.

Spinoza usiloval o co neadekvátnější axiomatické znázornění systému. Zřejmé je to ze srovnání náčrtu „geometrického“ znázornění základů metafyziky v dodatku ke *Krátkému pojednání* a v *Etice*. V ranějším konceptu jsou pouze axiomy, ale nikoli, jako v hlavním díle, definice, a řada vět zavedených jako axiomy se v *Etice* opakují jako teoremy.

### b) Boží existence a podstata

Základní věta Spinozovy metafyziky: „Bůh neboli substance pozůstávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci, existuje nutně“<sup>26</sup> (II,52), je v první části *Etiky* dokazována na základě (výše zmiňovaného) předpokladu, že pojem „substance“ musí obsahovat určení „existence“, a každá substance tedy musí *causa sui* odpovídat smyslu definice tohoto termínu. Jedna substance nemůže být zapříčiněna druhou, protože jako příčina přichází v úvahu buď jen substance s jinými atributy, než má ta první, nebo substance s týmiž atributy, jako má ta první. Je vyloučeno, aby byla substance zapříčiněna svými atributy, neboť podle Spinozy mohou být v kauzálním vztahu pouze věci téže přirozenosti. Nelze ale mluvit o tom, že něco je zapříčiněno něčím stejné přirozenosti, neboť nemůže existovat dvě či vícero substancí téhož druhu. Zde platí princip identity (bytostně) nerozlišitelného později explicitně formulovaný Leibnizem. Modální rozdíly, které konstituují rozdíl konkrétních jsoucna téhož druhu, nepřicházejí na úrovni bytostných pojmů v úvahu. Protože je tedy nemyslitelné, aby byla jedna substance zapříčiněna druhou, musí být každá substance pojata jako „příčina sebe sama“. Na základě definice *causa sui* to znamená, že každou substanci je třeba chápat jako existující.

Tento výsledek představuje pouze předběžný rezultat, neboť Spinoza nechtěl ukázat, že existují substance, nýbrž že existuje přesně jedna (tj. alespoň a nanejvýš jedna) substance. To, že existuje nanejvýš

<sup>26</sup> B. Spinoza, *Etika*, str. 16 n. – Pozn. vyd.

jedna substance, ukázal argumentací, že pojem absolutně nekonečné substance vylučuje předpoklad většího množství substancí. Protože „absolutně nekonečná substance“ znamená tolik jako „substance, jejíž esence je konstituována nekonečně mnoha, svého druhu nekonečnými atributy“, mohla by mít jedna substance odlišná od absolutně nekonečné substance buď pouze stejné atributy jako tato, a pak by od ní nebyla odlišná; nebo by množina jejích atributů byla podmnožinou množiny atributů absolutně nekonečné substance, a pak by mohl být její pojem utvořen pouze za předpokladu pojmu absolutně nekonečné substance (totiž jeho omezujícím určením), tj. nešlo by o pojem substance, kterou je podle definice třeba chápat nezávisle na pojmech jiných substancí.<sup>27</sup> Tedy substance odlišná od absolutně nekonečné substance není za žádných okolností myslitelná, tj. nemůže existovat více než jedna substance – totiž ona absolutně nekonečná. (Uvedený argument má formu *reductio ad absurdum*, která je typická pro Spinozovu metodu vedení důkazu: domněnka více substancí je vyloučena, protože z ní plynou absurdní důsledky.)

Obtížnější je dokázat, že existuje alespoň jedna substance. Spinoza se domníval, že nutně existuje všechno to, pro jehož neexistenci není důvod (II,53). Nelze-li tedy ani v Bohu ani mimo něho nalézt důvod k domněnce, že Bůh neexistuje, pak Bůh existuje nutně. Takový důvod nemůže spočívat v Bohu, neboť žádná bytost neobsahuje důvod své neexistence; a zrovna tak nemůže spočívat mimo něho, protože, jak jsme už zjistili, neexistuje nic, co by se od Boha lišilo. Spinoza se nespokojil s tvrzením, že esence neobsahují žádné důvody nebytí (tj.

<sup>27</sup> Prohlašuje-li Spinoza (viz *Etika*, V), že nemůže existovat více substancí téhož atributu, pak se zřejmě domnívá, že každá substance má přesně jeden atribut. To ale neodpovídá názorům, které jinak ve svém hlavním díle zastával. (Srv. *Etika*, I, tvrzení 9; II, 51: „Čím více reality či bytí každá věc má, tím více atributů jí náleží.“) Tato obtíž zmizí, pochopíme-li „atribut“ ve smyslu „množiny atributů“. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 78, považoval předpoklad více než dvou atributů nejen za nadbytečný, ale dokonce se domníval, že je zdrojem neřešitelných problémů. Ve skutečnosti ale Spinoza tento předpoklad potřeboval, aby mohl ukázat, že není myslitelná více než jedna substance: Jedna substance odlišná od absolutně nekonečné substance nemůže existovat, neboť by musela mít atributy, které by se lišily od atributů oné substance, což je vyloučené, neboť ona substance má nekonečně mnoho, a tedy všechny možné atributy.

že každou esenci lze aktualizovat), ale navíc jim připsal sklon k aktualizaci, který má být o to silnější, oč více reality (resp. dokonalosti) daná podstata obsahuje. *Potentia existendi* absolutně nekonečné bytosti musí být nekonečná, a proto odtud podle Spinozy plyne, že taková bytost, tj. Bůh, existuje (II,54).<sup>28</sup> Nelze přehlédnout, že Spinozův pojem esence má novoplatónské zabarvení.

Na základě uvedených vět zformuloval Spinoza řadu závěrů o Boží esenci a také o vztahu Boha a světa. Bůh mu platil za příčinu, a to za imanentní příčinu, všech (materiálních či spirituálních) jsoucen, neboť mimo Boha nemůže nic být a nic nemůže být pochopeno nezávisle na ideji Boha. Bůh proto nemůže podléhat žádné nutnosti, která by byla odůvodněna něčím jiným než Bohem, nýbrž působí podle nutnosti založené v jeho vlastní podstatě, tj. je „svobodný“, čili autonomní ve smyslu Spinozovy definice tohoto pojmu (II,46).<sup>29</sup> Z Boží esence vyplývá nekonečno nekonečně mnoha způsoby, a to tak, že s idejemi, které obsahuje Boží esence, nutně korespondují mody rozlehlosti, takže řád a spojení idejí odpovídá řádu a spojení věcí (II,89). Ke každé ideji jakožto modu substance s atributem myšlení tedy odkazuje materiální věc jakožto modus substance s atributem rozlehlosti. Bůh myslí celou skutečnost, pokud myslí svou esenci a její implikace, resp. v Bohu je idea jeho esence a všeho toho, co z ní vyplývá (II,87).<sup>30</sup> Nárok na korespondenci mezi idejemi a věcmi

<sup>28</sup> H. F. Hallett, *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*, str. 5 nn. Toto pojetí (vracející se k novoplatonismu) nezastával ve své době jen Spinoza; sklon k aktualizaci připisoval esencím také Leibniz.

<sup>29</sup> Spinozovu pojetí „svobody“ se věnuje řada studií, např. M. Gueroult, *Spinoza*, I, str. 75 nn. Podle F. H. Halletta, *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*, str. 148 nn., by byl předpoklad svobody nesmyslný, kdyby existovala jen determinace *a tergo*, a nikoli ona Spinozou předpokládaná determinace jakožto aktualizace bytostných potencií.

<sup>30</sup> Otázka, zda Spinoza připisoval substancí vědomí, či dokonce sebevědomí, byla opakovaně zkoumána, tak např. H. G. Hubbeling, *Hat Spinozas Gott (Selbst)bewußtsein?*, jenž na rozdíl od svého dřívějšího pojetí zastává ho ve *Spinoza's Methodology* dospěl k opatrné afirmativní odpovědi. Podle H. A. Wolfsona, *The Philosophy of Spinoza*, I, str. 329, chápal Spinoza Boha jako vědomě působící příčinu. Proti názoru, že Bůh jakožto *natura naturans* s atributem *cogitatio* má vědomí, oprávněně vystupuje A. Kammerer, *Die Frage nach dem (Selbst-)Bewußtsein Gottes im System Spinozas*. (Pod stej-

lze vznášet také u idejí lidského vědomí, jsou-li adekvátní, neboť pak se shodují s idejemi Božími. Mody vědomí (ideje) a rozlehlosti (věci) nejsou vztahem k Boží esenci pouze kladeny vedle sebe, nýbrž jsou vzájemně ztotožňovány, takže například kruh, který existuje v přírodě, a odpovídající idea kruhu, která je také v Bohu, jsou, vyjádřeno z hlediska různých atributů, jedno a totéž.

Vztah všech modů, tj. všech idejí a věcí k Bohu neumožňuje vysvětlit určité psychické či fyzikální fakty na základě pojmu Boha, resp. na základě vět o esenci Boha. Speciální vysvětlení plynou spíš z toho, jak jsou daná fakta začleněna do té zákonité souvislosti jedné skutečnosti, která je ze své strany založena v Bohu. Racionální vysvětlení faktů plyne z jejich subsumpce pod (domněle nutné) zákony vždy jednoho určitého atributu. Spinozovy předpoklady proto, zdá se, zajišťují, aby se v přírodních vědách nedalo používat pojmů z psychologie, a v psychologii pojmů z přírodních věd; současně jsou tyto dvě vědy zajištěny proti pronikání theologických pojmů; jsou tedy striktně autonomní.

Zvláště důrazně varoval Spinoza před používáním teleologických pojmů, které jsou nekompatibilní nejen se základními předpoklady jeho metafyziky, ale které mají také atropomorfní charakter (II,77 nn.). Teleologické chápání přírody se podle něho zakládá na neoprávněném přenášení struktur jednání, které se vyznačuje vztahem účel-prostředek, na celek skutečnosti, resp. na Boha jakožto základ skutečnosti, jemuž se v rámci kritizovaného způsobu myšlení připisuje účelové jednání. Spinozovu analýzu teleologické koncepce přírody lze chápat jako ranou formu kritiky ideologie. Je ale třeba vzít v úvahu, že ideologickokritická analýza motivů teleologického

ným názvem vyšla i zkrácená verze tohoto zkoumání v *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae*, 24, 1992, str. 77–118.) *Cogitatio* jako název atributu substance neoznačuje žádný mentální fenomén. *Intellectus infinitus* ovšem v určitém smyslu má ideje o sobě samém a o všem, co vyplývá z esence substance, ale Kamberer zdůrazňuje, že *cogitatio* a *intellectus infinitus* jsou u Spinozy konstrukty, jejichž význam se zakládá na vztahu, který mají k jeho metafyzické koncepci. K *modi infiniti* obecně viz G. Th. Richter, *Spinozas philosophische Terminologie*, str. 91 nn.; M. Gueroult, *Spinoza*, I, str. 309 nn.; W. Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, str. 37–43.

obrazu světa nemá nahrazovat přímou systematickou argumentaci, ale pouze z jiné strany dodatečně podpořit její výsledek.

Stejně jako pojem „účelovost“ neoznačuje žádný reálný vztah v přírodě, tak ani pojmy „dobrý“, „uspořádaný“ a „krásný“ (včetně jejich negací) nejsou pojmy vztahů ve skutečnosti. Vyjadřují jen způsob, jímž uchopujeme skutečnost v imaginaci (II,81 nn.).<sup>31</sup> Tím pro Spinozu odpadá problém theodiceje: neexistuje-li zlo, ošklivost, nespravedlnost v samotné přírodě, pak nelze mluvit ani o omezení dokonalosti přírody a jejího základu, tj. Boha, znehodnocujícími poměry v rámci skutečnosti. Problém theodiceje proto nelze ani smysluplně formulovat, neboť Bůh nemůže působit jinak, než jak skutečně působí, resp. protože příroda nemůže být jiná, než jaká je. Jak Spinoza ukázal, Bůh jedná podle zákonů své přirozenosti (II,61), tj. jedná nutně. Domněnka, že Bůh volí mezi možnostmi, přímo ruší pojem Boha, neboť nás nutí přiznat, že Bůh může uskutečnit pouze jednu část toho, co je možné. Takto omezená Boží všemohoucnost je neslučitelná s Boží všemohoucností, kterou uznávají zastánci opačné pozice (II,62).

V rámci Spinozových předpokladů pochopitelně nelze vážně mluvit o tom, že by Bůh stvořil svět, protože vše, co existuje, je v Bohu, stejně jako je Bůh ve všem, a protože to, co je možné, musí být také skutečné. Tím odpadají podmínky, za nichž by se dalo hovořit o tom, že svět byl stvořen svobodným aktem Boha stvořitele.

Metafyzickým zdůvodněním přísně deterministického obrazu světa vyšel Spinoza vstříc důležité tendenci dobového přírodovědeckého myšlení, jehož nárok na adekvátní uchopení souvislostí (fyzikální a psychické) skutečnosti se pokoušel jak ospravedlnit, tak i relativizovat. Souvislosti příčin a účinků odpovídají vědeckým vysvětlením ve smyslu transcendentní kauzality. Proto je na místě interpretovat vědecké teorie realisticky. Ale protože je působící příčinnost pouze jedním druhem kauzality, nemůže věda pochopit skutečnost v celku. Teprve metafyzika chápe celek konečných jsovcen (*natura naturata*),

<sup>31</sup> Spinozovo pojetí krásna, resp. umění rekonstruuje na základě filosofických formulací z různých míst F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*; k estetickým a teleologickým soudům viz kap. VIII; a odkazuje také na starší práce ke Spinozově estetice.

jako důsledek imanentní kauzality základu skutečnosti – *natura naturans* – která je stejně božská jako substance, jež se v ní manifestuje. „Příroda“ a „Bůh“ jsou u Spinozy synonyma.

### c) Psychofyzický problém

Ve Spinozově metafyzice nelze pojímat Já (subjekt) jako substanci, protože existuje pouze jedna jediná, nutně existující substance. Lidské individuum je konstituováno modifikacemi substanciálních atributů, neboť právě tak jako je jeho tělo modem substance s atributem rozlehlosti, tak i jeho vědomí je modem substance s atributem myšlení. Podle universálního paralelismu idejí a tělesných věcí musí existovat paralelita i mezi oběma druhy modů, které konstituují lidské individuum, takže každému určitému tělesnému stavu či procesu odpovídá určitá idea. Duch není podle Spinozy ničím jiným než ideou těla. Bytí ducha nespočívá v ničem jiném než ve vědomí tělesných procesů. Zatímco ty jsou podrobeny mechanickým zákonům formulovaným nejprve ve vztahu k materiálním bodům (*corpora simplicissima*), z nichž jsou vytvořena individua, pro ideje, resp. pro ostatní psychické fenomény, jež se na nich zakládají, platí zákon asociace, který je takřkajíc psychickým korelátem fyzikálních zákonů pohybu.<sup>32</sup> Tato koncepce neumožňuje chápat sebevědomí bez fyzického dráždění, resp. bez předmětného vědomí spojeného s fyzickým drážděním. Předměty vnějšího světa uchopujeme pouze tehdy, vycházejí-li z nich směrem k organismu podráždění, která vyvolávají změnu jeho stavu, a tím podmiňují odpovídající představy. Tyto souvislosti, jak byl Spinoza přesvědčen, nelze interpretovat kauzálně; zakládají

<sup>32</sup> Hutný a jasný přehled Spinozových fyzikálních pojetí, kde se ukazuje, že Spinozova fyzika má kartesiánské základy, předkládá W. M. N. Klever, *Moles in motu. Principles of Spinoza's Physics*, str. 165–194; dále J. Vuillemin, *Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens*, str. 231–250, který vychází z otázky, jakým podmínkám musí vyhovovat fyzika, má-li být v souladu s pantheismem. Protože Spinoza nepojímal konečné věci jako substance, pokusil se vysvětlit jejich stálost udržováním poměru mezi pohybem a klidem. Zprostředkovaně je fyzika relevantní také pro nauku o duchu, protože ideje, které konstituují ducha, jsou vztaženy k tělu a jeho prostřednictvím k vnějším věcem. Významy termínu „duch“ u Spinozy zkoumá E. Giancotti-Boscherini, *Sul concetto spinoziano di Mens*, str. 121 nn.

se spíš na tom, že fyzické a psychické stavy jako mody substance závisí stejným způsobem, i když z hlediska různých atributů, na původu celé skutečnosti, a jsou si tedy navzájem přiřazeny. Proto mohl Spinoza říci, „že idea těla a tělo, tj. [...] duch a tělo, jsou totéž individuum, které je chápáno jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti“<sup>33</sup> (II, 109).<sup>34</sup>

Tím odpadají obtíže, které zatěžovaly Descartovu teorii psychofyzického vzájemného působení. Spinozův návrh řešení vychází z předpokladu, že kauzální vztahy mezi psychickými a fyzickými stavy, resp. změnami stavů nejsou možné, ale že existuje universální

<sup>33</sup> B. Spinoza, *Etika*, str. 72. Termín *mens* překládám jako „duch“, nikoli jako „mysl“. Pro toto řešení mluví skutečnost, že Röd používá pro *mens* termín „Geist“. – Pozn. překl.

<sup>34</sup> Spinozův psychofyzický paralelismus je vyjádřen např. v *Etika*, II, tvrzení 7, poznámka (*Opera*, II, 90), kde se říká, že modus rozlehlosti a idea tohoto modu jsou jedno a totéž, ale vyjádřené dvěma různými způsoby. Srv. *Etika*, II, tvrzení 21, poznámka; *Opera*, II, 109 („[duch] a tělo, jsou totéž individuum, které je chápáno jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti“). S B. Renschem, *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage* (srv. B. Renschem, *Spinoza's Identity Theory and Modern Bio-Philosophy*, str. 193–206), bychom mohli mluvit o „psychofyzickém identismu“. Také E. M. Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, str. 68, zdůraznil, že podle Spinozy se modus myšlení a odpovídající modus rozlehlosti nemohou reálně lišit. Curley odmítá připisovat Spinozovi názor, že nejen pro každý modus rozlehlosti existuje jeden modus myšlení, ale rovněž naopak, že pro každý modus myšlení existuje jeden modus rozlehlosti: Spinoza „to nemůže tvrdit, protože tomu nevěří“ (str. 64). Spinoza se snad mohl spokojit s tím, že každé ideji, jejímž objektem je jeden modus rozlehlosti, přiřadil jeden modus rozlehlosti (str. 64). Podle J. Bennetta, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 127, je tento paralelismus určen následujícím předpokladem: „Je-li  $x$  podobné  $y$ , pak je idea  $x$  podobná idejí  $y$ “; a „Je-li  $x$  příčinou  $y$ , pak je idea  $x$  příčinou ideje  $y$ “. Tento paralelismus spočívá ve shodě mezi fyzickými a psychickými kauzálními řetězci. Tento názor vyplývá z problematického předpokladu, že čtvrtý axiom 1. části *Etiky* nelze chápat logicky (jak se domníval Curley), nýbrž psychologicky. Bennett přesto připouští, že tuto interpretaci nemůže pokládat za věrohodnou (str. 129). Ke Spinozově psychologii obecně viz D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza*; É. Balibar, *A Note on Consciousness/Conscience in the Ethics*, str. 37–53, kde se rozlišuje mezi vědomím závislým na imaginaci a vědomím závislým na intuici a zároveň se zdůrazňuje, že Spinozu nelze řadit k filosofům subjektu.

imanentní kauzalita substance, a proto všechny učité stavy jakožto stavy substance vyjadřují její bytostnou nutnost. Descartovu hypotézu psychofyzické zprostředkující role mozkových žláz Spinoza ostře kritizoval – oprávněně v tom smyslu, že neumožnila překonat obtíže teorie vzájemného působení. Tyto obtíže existují principiálně stejně u vztahu mezi vědomím a mozkovými žlázami, tak také u vztahu mezi vědomím a celým organismem. Také Spinozův návrh řešení se však zjevně zakládá na nevykázaných metafyzických předpokladech, které jsou všechno možné, jen ne evidentní.

#### 4. Teorie afektů

##### a) Podstata a druhy afektů

S psychofyzickým problémem úzce souvisí nauka o afektech,<sup>35</sup> protože „afektem“ Spinoza rozumí „vědomím doprovázené změny stavu (*affectio*) těla“, „jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat“<sup>36</sup> (srv. II, 139; II, 203). Afekt vyjadřuje vztah afekce k lidské bytosti, která se, jako každá bytost, vyznačuje svou *tendencí k sebezachování* (*conatus in suo esse perseverandi*) a k seberealizaci v jednání (*agendi potentia*). Snaha po sebezachování, jež se vztahuje zároveň k tělu i duchu, se nazývá „puď“ (*appetitus*), vztahuje-li se pouze k duchu nazývá se „vůle“ (*voluntas*). Puď doprovázený vědomím nazýval Spinoza „žádost“ (*cupiditas*) a určoval jej jako „sam[u] esenci člověka, pokud je myšlena jako determinovaná k činnosti nějakým svým stavem, který je dán afekcí“ (II, 190).<sup>37</sup> Každý afekt je charakterizován pozitivně nebo negativně v závislosti na tom, zda nějakou aktivitu stupňuje či omezuje. V prvním případě je zakoušen

<sup>35</sup> Teorií afektů se zabývají A. Naess, J. Wetlesen, *Spinozas Affektenlehre*; V. Gherasim, *Die Bedeutung der Affektenlehre Spinozas*, str. 48–59. R. Wicli, *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*; G. Boros, *Heilsfragment. Rekonstruktion der Spinozanischen Ethik*, kap. IV (str. 70 nn.). Nové přepracování: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*.

<sup>36</sup> B. Spinoza, *Etika*, str. 111. – Pozn. vyd.

<sup>37</sup> Srv. tamt., str. 149. – Pozn. vyd.

jako ten, který podporuje slast a odpovídající předmět je milován, ve druhém případě odporuje slasti a odpovídající předmět je odmítán, resp. nenáviděn. Prožitek strasti doprovází přechod z vyšší úrovně dokonalosti na úroveň nižší. Prožitek slasti je znakem opačného procesu. Zde je třeba vzít v úvahu, že slovo „dokonalost“ není užito jako hodnocení, pokud je tento výraz definován ve smyslu racionality myšlení: čím menší je podíl neadekvátních idejí, resp. čím vyšší je podíl adekvátních idejí ducha, tím je duch dokonalejší ve smyslu předpokládaného významu slova dokonalost. V rámci Spinozových předpokladů je adekvátně poznávající duch aktivní, pouze neadekvátně poznávající duch je pasivní, a proto se stav ducha, který neprohlédne vznik svých afektů, nazývá „vášeň“ (*passio*). Tento výraz se objasňuje etymologicky: duch, který nechápe své afekty, se vůči nim chová pasivně, trpí je, zatímco duch, který prohlédne kauzální souvislosti afektů, poznává ve všech skutečnostech tentýž zákonitý řád přírody, jehož součástí sám je. Když duch poznává, že není pouze objektem, nýbrž v jistém smyslu zároveň subjektem dění, překonává pasivitu „vášně“. Nad vášní lze tedy zvítězit tím, že nahradíme neadekvátní ideje idejemi adekvátními, tj. nikoli že dění, do něhož jsme zapleteni, jednoduše přijmeme, ale naopak se je pokusíme vysvětlit. Protože ale podle Spinozy dochází ke každému vysvětlení v rámci teorií, jež se koneckonců zakládají na větách o absolutně nekonečné substancii, resp. o Bohu, předpokládá vítězství nad vášní, resp. překonání poddanství zakládajícího se na převaze afektů neboli realizace lidské svobody, poznání Boha, z něhož tedy Spinoza ve své *Etice* oprávněně vychází.

Nechápali bychom, co má Spinoza na mysli, kdybychom se domnívali, že formuluje mravní požadavky, nebo že jeho etika má něco společného s morálními imperativy. Spinoza neřikal, že člověk má pokud možno překonávat vášně nebo usilovat o svou svobodu atd.; spíše tvrdil, že člověk, stejně jako všechny bytosti, touží po tom, aby se v životě dobře uplatnil, aby omezil závislost na cizích faktorech, a tak potlačil vliv vášní atd. Jinými slovy, jeho etika nepatří k normativnímu, ale spíše k deskriptivnímu typu morální filosofie, a i zde se projevuje vliv ideálu disciplíny *more geometrico*. Podle tohoto ideálu nemají být věty etiky, stejně jako věty geometrie, předpisy, nýbrž výpovědi. Zda se Spinozovi dařilo tento ideál důsledně uplatňovat, je jiná otázka. Dlužno ale poznamenat, že v tomto ohledu

předjal Hegelovo pojetí, které stejně jako jeho odmítalo uzнат nezávísle povinnosti.

Podle Spinozy neexistuje pouze slast (*laetitia*) podmíněná vztahem našeho vědomí k tomu či onomu předmětu, ale také slast podmíněná reflexí samotného aktivního stavu ducha, tj. reflexe jeho dokonalosti. Tato slast je o to větší, oč jasněji duch myslí svou schopnost působit. Jedná se zde o takový druh slasti, který, protože se vztahuje pouze k aktivitě lidské bytosti, nemůže být vášní. Afekty aktivního, tj. adekvátně poznávajícího ducha nutně podporují slast. Jednání, která z nich plynou, patří podle Spinozy k síle (*fortitudo*) ducha; Spinoza je dělil na jednání čistě rozumové sebezáchovy a na jednání čistě rozumové ochoty pomoci, resp. přátelství (II,188). I když je v případě *fortitudo* jednání determinováno afektem jen v tom smyslu, že je tento afekt vztažen k poznávajícímu duchu, nezbavuje se tím afekt svého fyzického aspektu, neboť (samozřejmě nikoli kauzální) vztah k tělesným stavům patří k povaze afektů. Při *fortitudo* je ale možné nechat působit jen psychickou stránku afektu jako determinanty jednání. Proto je nasnadě dávat v etice zmíněným afektům přednost před těmi, které Spinoza vykládá jako vášně. Tím se ohlašuje hodnotová diferenciaci, tj. dosáhli jsme místa, z něhož lze přejít od teorie afektů k morální filosofii.<sup>38</sup>

#### b) Teorie hodnot

„Dobrým“ se podle Spinozy nazývá něco, o čem s jistotou víme, že je to pro nás užitečné (II,209), „špatným“ něco, o čem s jistotou víme, že nám to znemožňuje podílet se na dobru (tamt.). Tyto definice odkazují k utilitaristické koncepci. Ukáže se ale, že tu nejde o utilitarismus, který byl probojován zastánci novověkého empirismu, nýbrž o tzv. metafyzický utilitarismus. Spinoza totiž nechápal „užitečnost“ primárně empiricky, nýbrž spekulativně-metafyzicky. Užitečné (a tedy dobré) je podle něj to, co slouží uskutečnění ideálu

<sup>38</sup> E. M. Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, str. 107 nn., představuje souvislost psychologie a morální filosofie ve světle nauky o *conatus*. Přechod od psychologie k morální filosofii zkoumá rovněž H. F. Hallett, *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*, str. 110 nn.

adekvátního poznání, resp. ideálu dokonalé Boží lásky. Touhu po vlastním prospěchu nelze v žádném případě interpretovat ve smyslu emocionálního egoismu; tato touha, jak Spinoza zdůrazňoval, není žádným „bezbožným principem“ (II,223), ale je naopak principem etiky, jejíž ústřední ideou je *amor Dei*.

Zmínili jsme se už, že termíny „dobrý“ a „špatný“ nelze v rámci Spinozových předpokladů pojímat jako určení reálných věcí; tyto výrazy označují spíš mody vědomí (II,208). Jinými slovy, hodnotové soudy se netýkají hodnot jako takových, nýbrž vztahů mezi afekty, resp. mezi jejich idejemi na jedné straně, a lidskou schopností působit (*agendi potentia*) na straně druhé. Stupňování této schopnosti se pokládá za přibližování ideálu lidské přirozenosti, a tedy za dobré.<sup>39</sup> Souvislost mezi ideálem člověka a jeho jednáním lze vyjádřit ve formě zákonů, které Spinoza nazýval „příkazy rozumu“ (*rationis dictamina*, resp. *praecepta*; srv. II,222), aniž by pod tímto označením rozuměl totéž co zastánci tradiční rozumové morálky, kteří *ratio* připisovali schopnost pochopit objektivní hodnotový řád a artikulovat jeho podstatu v podobě norem. Podle Spinozy se rozumové příkazy týkají jednání, které je vedeno rozumem k sebezáchově a seberealizaci (II,226). Touží-li někdo udržovat svou existenci rozumovým způsobem, jedná podle nejvyššího přirozeného práva (*summo naturae jure*), neboť pud sebezáchovy (*conatus esse conservandi*) je tendencí k aktualizaci, která je vlastní každé bytosti, a je tedy v jistém smyslu touto bytostí samotnou (II,146).

Otázku, jak je za těchto podmínek možné morálně diferencované posuzování jednání a způsobů chování, a zejména jak lze odlišit „svobodného“, „rozumového“, tj. adekvátně poznávajícího člověka od člověka nesvobodného, protože nerozumového, si Spinoza nepoložil. Protože o morálně správných a nesprávných jednáních lze mluvit jen tehdy, vycházíme-li z odpovídajících norem, ale Spinoza díky svému popření objektivních povinností tvrdil, že nemohou existovat

<sup>39</sup> Soustředěním na *exemplar humanae naturae* (předmluva ke 4. části *Etiky*; II,208) vstupuje do hry normativní idea. Podle H. De Dijna, *Knowledge, Anthropocentrism and Salvation*, str. 247–261, jde o antropocentrickou představu, která není s to učinit člověka svobodným. Proto také 4. část *Etiky* pojednává o lidském poddanství, a nikoli o lidské svobodě, která je možná až při intuitivním věděni.



přírodní neboli rozumové zákony v normativním smyslu, musí se jím provedená hodnotová diferenciací zakládat na mlčky přijatých normách. Spinoza skutečně zahrnul do pojmu lidské přirozenosti moment normativity: mluvil o *ideálu (exemplar)* lidské přirozenosti, s nímž je spojena nejvyšší možná racionalita, a díky tomu i svoboda.<sup>40</sup>

Spočívá-li ideál lidské přirozenosti (*exemplar humanae naturae*), ve vztahu k němuž posuzujeme jednání, v ideji ducha určeného adekvátním poznáním a je-li nejvyšším poznáním intuitivní poznání Boha (II,267), lze „dobro“ definovat také jako „to, co slouží k uskutečnění rozumu, resp. intelektu“ nebo jako „to, co podporuje slast z duchovního života“ nebo jako „to, co slouží blaženosti (v poznání Boha)“. *Ctnost, štěstí a poznání Boha* (resp. lásku k Bohu) chápe Spinoza jako synonyma, neboť ctnost spočívá v sebezáchově rozumové bytosti, ale ta se uskutečňuje, a proto také dosahuje blaženosti v poznání Boha.<sup>41</sup> V poznání Boha se jako v nejvyšším dobru sbíhá rozumová touha všech svobodných lidí, takže vytvářejí společenství, které se nezakládá na vášních (jakými jsou očekávání výhod či strach z nevýhod), ale výlučně na rozumovém náhledu, a které se proto bytostně odlišuje od státu jako právně vynuceného společenství individuí podrobených vášním.

## 5. Nauka o svobodě

Společenství svobodných, tj. dokonale rozumových lidí nebude moci zaujmout místo státu, pokud budou lidé stále otroky vášní, a budou tedy nesvobodní. „Svobodnou“ se podle Spinozy nazývá nějaká by-

<sup>40</sup> Spinozovu morální filosofii shrnujícím způsobem představuje S. Zac, *La morale de Spinoza*. Jeden z jejích aspektů – totiž vztah poznání a očekávání spásy – objasňuje G. Boros, *Heilsfragment. Rekonstruktion der Spinozianischen Ethik*.

<sup>41</sup> Vztah mezi blažeností a intuitivním věděním zdůrazňuje H. De Dijn, *Knowledge, Anthropocentrism and Salvation*, str. 257; v projasněné atmosféře vědecké kontemplace zakoušíme sebe a své pocity jako činnosti, které jsou součástí celku vytvořeného Bohem jako *cogitatio*, a jsou tedy výrazem neosobní moci.

tost tehdy, sleduje-li pouze svou vlastní přirozenost (II,46). Dokud nebudou konečné bytosti podrobeny jen takovým změnám, jichž jsou samy adekvátními příčinami (II,212), nebude moci být člověk jakožto konečná bytost úplně svobodný. Přesto může dosáhnout relativní svobody, a to dvěma způsoby: za prvé tím, že překoná vliv vášní, za druhé tím, že spekulativně překoná své individuální zvláštnosti.

Kontroly afektů jako prostředku prvního způsobu lze dosáhnout jen tím, že afekty, při nichž jsme převážně aktivní, potlačí ty, při nichž jsme převážně pasivní. Tyto druhé afekty jsou těmi, jež se zakládají na „pravém“ (tj. jasném a rozlišeném) poznání toho, co je pro nás užitečné. Vášně jsou totiž překonávány v té míře, v jaké si tvoříme rozlišené ideje (II,282), tj. tím, že racionálně myslíme, a zejména vědecky chápeme vztahy mezi námi a vnější přírodou (II,283 n.).

Tímto způsobem lze ale vždy jen rozšiřovat relativní nezávislost člověka na přírodě. K absolutní svobodě, která přísluší jen Bohu, nemůže člověk dospět, protože je pouze částí celku, ale nikdy celkem samým, a stále proto závisí na něčem, co stojí proti němu. Z této situace nemůže člověk skutečně uniknout, je-li zvláštním individuem. Ale protože podle Spinozy žádná zvláštní jsoucna, a tedy ani člověk, neexistují samostatně, tj. nemají charakter substancí, nýbrž existují jen natolik, nakolik jsou v Bohu, není člověk v *podstatě*, tj. posuzovaný ze stanoviska substance, odlišný od zbytku přírody, ale je s ní spojený v jednotě substance. Protože toto nahlédnutí zpochybňuje myšlenku přírody, která je vůči člověku cizí a od níž člověk něco trpně zakouší, neexistují pro toho, kdo se k tomuto nahlédnutí pozvedává, principiálně žádné afekty, které by měly povahu vášní. Této nezávislosti na vášních získané oním druhým způsobem se dosahuje spekulativním povznesením nad úroveň empirie: jsou-li věci pojímány *sub specie aeterni*, tj. ze stanoviska substance, ztrácí svou zdánlivou samostatnost, a zároveň se jejich časové trvání stává něčím nepodstatným. Spinoza takřkajíc spekulativními prostředky ruší „odcizení“ člověka vůči ostatní přírodě a k vědomí svobody dospívá předpokladem, že člověk se v podstatě neliší od Boha, a podílí se proto na jeho svobodě.

Spekulativní pozvednutí nad empirickou úroveň je ve Spinozově filosofii připraveno od samého začátku. Proto také závěrečná část *Etiky* navazuje na základní propozice první části. Podle Spinozy může duch způsobit, aby se všechny tělesné afekce vztahovaly

k ideji Boha (II,290). To se děje vytvářením rozlišených pojmů afekcí, které stejně jako všechny ostatní pojmy závisí na Bohu, bez něhož nemůže nic existovat, ani být pochopeno (II,56). Jinými slovy, od světa empiricky nahodilých věcí se osvobodíme tím, že je poznáváme jako nepodstatné. To je umožněno tím, že získáváme vhled do podstatné souvislosti skutečnosti a do Boha jako základu této souvislosti.

Poznání Boha není pro Spinozu poznáním zvláštního druhu, chápe-li se zároveň jako sjednocení s tím, co je známo. Tento jedinečný vztah subjektu a objektu nazývá Spinoza „láskou“, přičemž tento výraz tu samozřejmě neoznačuje žádnou vášň, nýbrž rozumový afekt. Proto 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“ (II,290).<sup>42</sup> Spinoza se nedomníval, že by láska k Bohu vedla k faktickému zrušení vášni, i když byl přesvědčen o tom, že rozumový afekt, který chápal jako poznání Boha – *amor intellectualis Dei* –, je s to vášně podstatně omezovat, protože ducha naplňuje více než vše ostatní.

*Amor Dei* neznamena jen „lásku k Bohu“ (*genitivus objectivus*), ale také „lásku Boží“ (*genitivus subjectivus*), neboť láska, již rozumový lidský duch miluje Boha, je láskou, již Bůh miluje sám sebe (II,302). Láska člověka k Bohu je „částí“ nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe. Analogicky je moc člověka (stejně jako každého konečného jsoucná) udržovat svou existenci „částí“ nekonečné moci Boží, s níž Bůh aktualizuje svou podstatu a vše, co z ní plyne. Podobně je lidské poznání „částí“ božského poznání, v němž Bůh poznává všechny důsledky své podstaty, a tak 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 (II,307) a je totéž co moc (*potentia*) či podstata (*essentia*) člověka (II,210).<sup>43</sup>

<sup>42</sup> B. Spinoza, *Etika*, str. 238. – Pozn. vyd.

<sup>43</sup> H. De Dijn, *Knowledge, Anthropocentrism and Salvation*, str. 257 n., zdůraznil souvislost mezi lidskou svobodou a decentralizací člověka, již se dosáhne tehdy, je-li intuitivně uchopena sounáležitost jednotlivce s jednotou

## 6. Společenství a stát

Ve Spinozově filosofii společnosti můžeme rozpoznat dvě odlišné vývojové fáze: první fáze začíná Spinozovým rozchodem se synagogou a lze ji charakterizovat jako mystickou. V tomto období viděl Spinoza ideál společnosti ve společenství rozumových, tj. Boha poznávajících a milujících bytostí, které na základě nahlédnuté svobody konají bez donucování to, co je správné. Zkušenostní základnou této koncepce mohly být dojmy, které Spinoza získal ze svého kontaktu s rijnsburgskými kolegianty – příslušníky menonistické sekty.

Druhá vývojová fáze Spinozovy filosofie společnosti začíná jeho přesídlením do Voorburgu, resp. navázáním vztahů s reálnou politikou a recepcí Hobbesovy filosofie státu. Tuto fázi lze označit za racionalistickou, protože nyní šlo Spinozovi o to, aby s pomocí základních pojmů a metody Hobbesovy nauky o státu a právu vytvořil pojem státního právního řádu. Politické události, které v Holandsku přinesl rok 1672 (budeme se jimi zabývat níže), rozdělily tuto fázi na dvě části, z nichž první, kam se řadí *Tractatus Theologico-Politicus*, se staví k možnosti racionalizovat lidské chování optimističtěji než druhá část, kam patří fragmentární, posmrtně vydaný *Tractatus Politicus*.<sup>44</sup>

skutečnosti. Tento metafyzický náhled je v intelektuální lásce k Bohu prožíván jako osobní vztah k neosobnímu jinému. „Toto intuitivní sebepoznání v Bohu, provázané aktivními emocemi, zakládá naši blaženost a spásu.“ Nalikolik lze nauku o svobodě sloučit s determinismem, ukazuje A. Naess, *Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?*, str. 6–23. Dále G. H. R. Parkinson, *Spinoza on the Power and Freedom of Man*, str. 527–553. S. Kampshire, *Spinoza on the Power and Freedom of Man*, str. 554–566. Věčnost ducha, o níž se mluví v 5. části *Etiky*, nesmí být pojímána jako individuální nesmrtnost duše, jak zdůrazňuje B. Rousset, *La réflexion spinoziste sur l'immortalité*, str. 111–135.

<sup>44</sup> Ke vztahu Hobbesových a Spinozových základních politických idejí viz D. J. Den Uyl, S. D. Warner, *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, str. 261 nn., kde jsou Spinoza a Hobbes líčeni jako protoliberalové, kteří hájí svobodu individua, zastupitelský systém, pokrok, vládu zákonů. Srv. L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Spinozovy politické názory byly v uplynulých letech opakovaně analyzována, např. É. Balibar, *Spinoza et la*

Spinozova původní koncepce společenství, jehož příslušníky spojuje společné poznání Boha a láska k němu, a k tomu, aby jednali správně, nepotřebují žádné přinucení, resp. přinucující sankce, se v náznamech nachází již ve spise *Tractatus de Intellectus Emendatione* (srv. II,8–9), kde se ještě nemluví o právně vynuceném řádu ve smyslu státu, vytvořeném na základě společenské smlouvy. Za nejvyšší dobro tu Spinoza považuje zdokonalení lidské přirozenosti, a to nikoli přirozenosti izolovaného individua, nýbrž přirozenosti individua, jehož tužby jsou orientovány stejným směrem jako tužby ostatních. O štěstí, které spočívá v pochopení jednoty ducha s celkem skutečnosti, nemá usilovat každý jen sám za sebe, nýbrž společně s co největším počtem ostatních. Podle Spinozy musí společnost směřovat k cíli dokonalé (tj. dokonale poznávající) lidské přirozenosti. Nikdy však přitom nepopíral ideál společenství racionálně jednajících lidí, které je nezávislé na přinucujících sankcích; postupně je ale jasněji poznával jako ideál, jemuž se společnost, která díky fakticky iracionálnímu chování většiny vyžaduje právně vynucený řád, může jen asymptoticky blížit.<sup>45</sup> Ať už měl ideál lidského společenství založeného na pochopení všejednoty skutečnosti ve Spinozově filosofii jakýkoli vliv, nezabránil mu v konstrukci teorie státu a práva vybudované na realistickém základu, který si všímá zejména skutečností v oblasti afektů a pudů. Spinoza byl jasnozřivý analytik soudobé politické situace, který reflektoval obecné předpoklady ústavně-právních, hospodářských a společenských skutečností a tendencí své doby a snažil se jim dostat ve své filosofii státu a práva.

Nezávislé Holandsko bylo ve svém zlatém století hospodářsky nejvyspělejším státem Evropy,<sup>46</sup> v němž se už projevovaly známky libe-

*politique*; D. J. Den Uyl, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy* (rozchází se s obvyklým výkladem Spinozova pojmu státu na základě teorie společenské smlouvy); A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, (s velkým důrazem na politický aspekt Spinozovy filosofie, jemuž je podřizena metafyzika).

<sup>45</sup> K tomu W. Röd, *Spinozas Lehre von der societas*.

<sup>46</sup> E. Baasch, *Holländische Wirtschaftsgeschichte*; M. Aymard (vyd.), *Dutch Capitalism and World Capitalism – Capitalisme hollandais et capitalisme mondiale*.

rální ekonomie a který začal být pod vedením Jana de Witta (1625–1672)<sup>47</sup> spravován jako velký hospodářský podnik. Kapitálové bohatství země umožnilo investovat do manufaktur, obchodu a dopravy, což vedlo k růstu produktivity, ke zlevnění přepravy zboží, a díky tomu k rostoucím ziskům. Velkých zisků dosahovala především holandsko-východoindická společnost. Holandské banky patřily k nejspolehlivějším v Evropě. Čtyři uznávané university (celkový počet obyvatel se pohyboval kolem tří a půl milionu) reprezentovaly stav vzdělanosti země. Navzdory jistému upřednostňování ortodoxních kalvinistů, kteří jediní měli právo zastávat státní úřady, vládla relativně velká náboženská tolerance. Proto bylo Holandsko tak atraktivní pro všechny, kdo byli z různých svetonázorových důvodů pronásledováni, zejména pro Židy z Pyrenejského poloostrova.

Liberální linie, kterou de Witt sledoval, nebyla, bez ohledu na pozoruhodné politické a hospodářské úspěchy, nenapadnutelná. Ve vnitřní politice narazila jeho aristokraticko-republikánská strana na odpor monarchistů, zastánců Oranžské rodiny vyloučené z vlády, a s nimi spojených kalvínských predikantů. Z hlediska zahraniční politiky byl de Witt nebezpečný především pro Cromwellovu Anglii a později pro Francii, kde se Colbertova politika snažila oslabit hospodářsky úspěšné Holandsko. Když bylo roku 1672 Holandsko napadeno vojensky mnohem silnější Francií Ludvíka XIV., pod tlakem, který tento zásah vyvolal, byla rodině Oranžských vrácena její někdejší práva. Jan de Witt byl spolu se svým bratrem zatčen a krátce nato se stal obětí rozvášněného davu (20. 8. 1672).

Spinoza se podobně jako někteří jiní politicky angažovaní autoři snažil ospravedlnit de Wittovu liberální politiku.<sup>48</sup> Zde byla Hobbeso-

<sup>47</sup> K Janu de Wittovi jako politikovi viz A. Lefèvre-Pontalis, *Jean de Witt – Grand Pensionnaire de Hollande*, I–II; J. Geddes, *History of the Administration of John de Witt*; N. Japikse, *Johann de Witt, der Hüter des freien Meeres*; K. Oege Meinsma, *Spinoza en zijn Kring. Historisch-kritische studiën over hollandsche vrijgeesten* (zkrácené něm. vyd. – *Spinoza und sein Kreis*; aktualizované franc. vyd. – *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*).

<sup>48</sup> Domněnka, že znal de Wittu osobně, není prokázána, ale pravděpodobně se s ním setkal v kroužku kolem matematika Frans van Schootena mladšího, jak se domnívá W. M. N. Klever, *A New Document on de Witt's Attitude*

va filosofie státu diskutována, zčásti recipována a zčásti modifikována, protože její autoritářská tendence nebyla slučitelná s ústavněprávní situací v Holandsku.<sup>49</sup> V duchu těchto snah rozpracoval Spinoza s pomocí základních pojmů a většiny předpokladů Hobbesovy nauky o společenské smlouvě politickou teorii, v níž demokracie vývojově předchází monarchii. Při této koncepci rozvinuté ve spise *Tractatus Theologico-Politicus* se mohl opřít o jisté náznaky pozitivního hodnocení demokracie u Hobbese a (jak ukázal W. M. N. Klever) u svého učitele Františka van den Endena. Zároveň se snažil ospravedlnit většinový princip a obhajoval oddělení církve od státu, čímž na jedné straně vystoupil proti nárokům monarchistické strany, a na druhé straně proti názorům ortodoxních kalvinistů požadujících jednotu církve a státu.

Na rozdíl od Hobbese a ve shodě se svou liberální koncepcí předpokládal, že přirozené právo, chápe-li se jako *svoboda* individua uplatňovat svou moc – včetně své duchovní potence – se vstupem do státu neruší úplně, ale jen v určitém ohledu: je třeba se ho vzdát jako práva na neomezenou svobodu, protože společenská smlouva spočívá ve zřeknutí se neomezené svobody; ale na druhé straně si udržuje platnost jako bytostné právo na svobodu; bytostná funkce státu spočívá právě v realizaci přirozeného práva, které má každý jednotlivec na to, aby prosazoval svůj nárok na svobodu, přičemž „svobodu“ je třeba chápat v jejím druhém smyslu jako duchovní, a díky tomu jako bytostnou svobodu. Podle Spinozy tedy stát nesmí narušovat svobodu

*towards Spinoza*, str. 379–388. De Witt nebyl jen praktický politik, ale také vědec, který analyzoval společenské souvislosti, jak ukazuje jemu připsovaný spis: *Deductie, ofte Decalratie van den Staaten van Hollandt ende West-Vrieslandt... dienende tot Justificatie van 't verlenen van seeckere Acte van Seclusie* (1654). (Sekluzionistická akta popřela panovnické nároky rodiny Oranžských.) Při vypočítávání renty používal de Witt pravděpodobnostní počet vynalezený Pascalem a Huygensem; 2. vyd. Descartovy *Géometrie (Cartesii Geometria*, II, vyd. Fr. Schooten, Amsterdam 1661) obsahuje dva de Wittovy příspěvky.

<sup>49</sup> W. Röd, *Van de Hoves 'Politische Waage' und die Modifikation der Hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza*, str. 29–48; C. Secretan, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVII<sup>e</sup> siècle*, str. 27–46; H. Blom, *Spinoza en De la Court*.

vědeckého bádání, svobody světonázorové nebo náboženské a svobodu slova. Přirozené právo na *sebezáchovu* se podle něho netýká jen udržení existence a fyzické integrity, ale také udržení, a dokonce stupňování duchovní potence, resp. bytostné svobody člověka. Pud sebezáchovy, který je předmětem přirozeného práva, se tedy podle Spinozy ukazuje nejen jako přirozený, nýbrž také – díky širšímu významu metafyzického pojmu „příroda“ – jako rozumný (srv. *Etika*, IV, tvrzení 18, *poznámka*; II,222).<sup>50</sup>

Spinozova koncepce se od Hobbesova pojetí státu a práva liší také rozumovým optimismem. Základní právní normy mají být podle ní závazné pro toho, kdo je pochopil, a to nezávisle na možném sankcionování. „Kdyby byli lidé od přirozenosti utvořeni tak, že by si přáli jen to, co jim (jako žádoucí) ukazuje pravý rozum, pak by společnost zcela jistě nepotřebovala žádné zákony, nýbrž by úplně stačilo naučit lidi pravé mravouce, a oni by činili spontánně, z celého srdce a se svobodnou vůlí to, co je opravdu užitečné“ (III,73). Ale protože pravý účel zákonů není většině lidí jasný, musí být vedle zákonů utvořeny mimorozumové motivy poslušnosti, na jejichž základě jsou za nezákonná jednání stanoveny tresty (III,58 n.). Legalita postavená na strachu ze sankcí je ale podle Spinozy mravně méně hodnotná než dodržování zákonů, které vychází z nahlédnutí. Spinozův rozumový optimismus se zjevně zakládá na racionální víře v možnost povinnosti z čistého rozumu, kterou Hobbes již principiálně překonal. Tento optimismus rozumu byl ovšem po de Wittově zavraždění, které Spinozou hluboce otřásl, oslaben a Spinoza pod dojmem této události modifikoval svou nauku o státu také v některých dalších bodech.<sup>51</sup> V díle *Tractatus Politicus* je kladen větší důraz na vynucující

<sup>50</sup> Spinozovu nauku o přirozeném právu zkoumal J. N. Carp, *Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza*, str. 81–90; A. Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, 3. oddíl („Die Staatslehre Spinozas“), sv. CCX, 1929; M. Walther, *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, str. 73–104.

<sup>51</sup> Rozdílům mezi oběma díly věnovanými filosofii práva a státu se zabývá A. Menzel, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, str. 54 nn.; F. Tönnies, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza*, zejm. str. 344 nn.; A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-Politique au Traité Politique*, str. 258–270.

charakter zákonů než ve spise *Tractatus Theologico-Politicus*, aniž by byl zcela opuštěn požadavek vést lidi k životu řízenému rozumem. Možnost uskutečnit ideál racionální praxe, je ovšem posuzován pesimističtěji; názor, že lze velké množství lidí pohnout k tomu, aby žili výlučně podle rozumového nahlédnutí, je považován za sen (III,275). V díle *Tractatus Politicus* se Spinoza vzdal hodnotící diferenciace demokracie, aristokracie a monarchie, tedy hlavních forem politického zřízení, a připustil, že každá z nich sice za určitých okolností vykazuje jisté výhody, ale spolu s nimi také komplementární nevýhody. Trval ovšem na tom, že legitimní je pouze vláda zvolená svobodným lidem (III,296), a přiznal tak demokracii systémovou přednost před jinými formami vlády.<sup>52</sup> Bytostným cílem každé vlády je zajistit mír a jistotu, což mají být „ctnosti“ státu. Naproti tomu svoboda a statečnost jsou jen osobními ctnostmi. Hlavní úkol politické teorie proto spočívá v tom, udávat podmínky, za nichž lze optimálně dosáhnout jistoty. Přestože lze trvat na tom, že každý je autonomní (*sui juris*) tehdy, když je jeho chování určeno rozumem (III,278; srv. III,287), nelze popřít, že jednání lidí určuje spíš slepý pud než rozum. Z hlediska přirozeného práva je však stále legitimní to jednání, které usiluje o sebezachování (III,277). Politická teorie se tedy nezaměřuje na ideál čistě rozumové přirozenosti člověka, ale počítá se závislostí lidského jednání na afektech. Kdo usiluje o sebezachování na základě iracionálních motivů, nepřekračuje přirozené právo, i když totéž přirozené právo zakládá převahu racionálního chování nad chováním iracionálním.

V *Etice* se Spinoza prostředky metafyzické spekulace pokusil spojit ideu rozumového společenství s ideou právního řádu státu. Poslední části jeho díla mají ospravedlnit stát tím, že jej představí jako prostředek k prosazení přirozeného a božského zákona spravedlnosti a lásky. Stát má tedy za úkol také konkretizovat Boží zákon a zajistit mu právní platnost tím, že jej bude pozitivně uplatňovat. Spinoza tak nejen dospěl k apoteóze státu, ale také mu teoretickými prostředky

<sup>52</sup> R. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*; A. Matheron, *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, str. 259–273; E. Garulli, *La multitud o „soggetto collettivo“ in Spinoza*, str. 333–342 (část pojednání: *Forme del soggetto collettivo in Spinoza*).

zajistil jeho nezávislost na církvích, protože mu přiznal úkol určovat, co má platit jako božský zákon.

Spinozova koncepce státu je úzce systematicky spojena se základy metafyziky, pokud se přirozené právo, na jehož pojmu se zakládá nauka o právu, chápe jako manifestace Boží moci a pokud se rozumový zákon, který státní zákonodárci překládá do pozitivních norem, a tak činí závazným pro množství jedinců, kteří jej nenahlízejí, zakládá na vztahu jednotlivce k Bohu. Proto není nahlížejí, jenž chápe nakolik jsou on a jeho bližní závislí na absolutně nekonečné substanci a stvrzuje ji v lásce k Bohu, odkázán na interpretaci věčných pravd, kterou předkládá nějaká autorita a nepotřebuje být veden ustanovenými normami. Zde se u Spinozy objevuje základní rys anarchismu, který je typický pro nauku o přirozeném právu. Výše než právní řád státu stojí společenství rozumových lidí, které není odkázané na práva a zákony, a které dokonce vylučuje zákonné normy. Základem tohoto společenství je přátelství – toto slovo není chápáno v běžném, nýbrž v metafyzickém smyslu. Přátelství se podle Spinozy zakládá na sdílení cíle nejvyšší možné aktualizace vlastní bytosti uskutečňované prostřednictvím poznání Boha. Společenství založené na přátelství vychází z nahlédnutí, že jednotlivci se nenacházejí ve vzájemném vztahu určeném protikladnými zájmy, což je typické pro egoistická individua ve státě, ale participují na nejvyšším dobru – poznání Boha – tím více, čím více se na něm podílejí také druzí. Intuitivní vědění ale nemůže vyloučit racionální diskurzivní poznání, a nemůže ani úplně překonat lidskou porobu, která je důsledkem závislosti lidí na vášních. Proto také podle Spinozy nelze jednání lidí určené zvnějšku, které je typické pro jejich faktickou existenci, úplně nahradit sebeurčováním z čistého rozumu.

## 7. Kritika náboženství a hermeneutika

*Tractatus Theologico-Politicus* se, jak naznačuje jeho název, věnuje zkoumání theologických otázek, nakolik jsou spojeny s otázkami politickými. Především jde o to, zda náboženská hlediska smí, či dokonce musí, hrát nějakou roli v politice, nebo zda – jak byl Spinoza přesvědčen – je třeba jasně rozlišovat mezi politickou a náboženskou oblastí. Aby zdůvodnil požadavek principiální nezávislosti politiky

na náboženských předpokladech, odmítl Spinoza nárok, který až dosud uplatňovaly církve, totiž že na základě Zjevení disponují poznáním, které převyšuje poznání rozumové, a mělo by proto být závazné pro politické síly. Spinoza tím popřel nejen snahu církví udržet si politický vliv, ale také všechny pokusy opravňovat politické nároky na základě prostředků zjeveného náboženství. Při všech těchto snahách opřít ospravedlňující ideologie o náboženské předpoklady, se zneužívalo ochoty davu akceptovat pověrečná mínění, ba dokonce považovat je za jistý druh vyššího vědění a zavrhnout rozum vždy, když se s onou domnělou moudrostí neshoduje. Naproti tomu Spinoza se přihlásil k rozumovému nahlédnutí, které má být kritériem náboženské a politické správnosti. Na rozumu se totiž – jak ukazuje *Etika* prostředky metafyzické konstrukce – zakládá pravá svoboda souzení a hodnocení, kterou Spinoza v díle *Tractatus Theologico-Politicus* hájí popíráním protichůdných mínění.

Ve smyslu tohoto úkolu Spinoza radikálně vystupoval proti theologické nauce o zkaženosti lidského rozumu, která vede k jeho neschopnosti dosáhnout adekvátního poznání. Proti této negativní koncepci rozumu postavil pojetí zdůvodněné jeho metafyzikou poznání, podle něhož je rozum jako všem lidem společně přirozené světlo principiálně schopné poznat pravdu a podle něhož nelze evidenci jako kritérium pravdy relativizovat žádným jiným kritériem. Pochybnosti o principech své filosofie, v níž uplatňoval nárok na kvazi-matematickou evidenci, považoval Spinoza za stejně nevhodné, jako pochybnosti o zásadách geometrie (srv. IV,320).

Je-li evidence rozumového nahlédnutí jediným kritériem pravdy, pak nelze racionální soudy podrobovat autoritě Písma, ale jeho výklad je třeba podrobit kritériu racionality, zejména když Starý zákon, na který se Spinoza odvolává především, neobsahuje nic, co by odporovalo rozumu. Jiný dojem může vzniknout jen tehdy, když neoprávněně chápeme metafory Starého zákona doslovně. Při správném vymezení se filosofie a náboženství v zásadě neruší, protože se týkají disparátních sfér: filosofie má co dělat s poznáním, náboženství s vnitřním postojem k Bohu. Předmětem Zjevení je poslušnost, proto se víra co do obsahu, předpokladů a prostředků zcela liší od poznání (III,10). Zmiňované rozlišení víry a vědění, resp. theologie a filosofie, označil Spinoza výslovně za cíl svého spisu *Tractatus Theologico-Politicus* (III,44).<sup>53</sup>

Proti předpokladu nadrozumového poznání skutečnosti, k němuž se dospívá na základě Zjevení, Spinoza namítl, že *proroctví* nejsou výrazem pochopení, nýbrž fantazie, a jejich jistota proto nemůže být spojena s jasnými a rozlišenými idejemi (III,30). V teoretických otázkách proto nikdy nemohou být směrodatná vyjádření proroků (III,35). Věcně ospravedlnit nelze ani pokus ovlivňovat chování lidí odkazem na domnělé Boží příkazy či zákazy, které se vztahují k určitým jednáním. Podle Spinozy totiž neexistují žádná konkrétní Boží nařízení a termín „Boží přikázání“ neznámá nic jiného než pravdivý soud, který se týká vztahu mezi nejvyšším účelem člověka a prostředky vhodnými k jeho dosažení. „Boží přikázání“ neoznačuje imperativ, ale poznání. Proto Spinoza mluvil o „Božích přikázáních“ jen v přeneseném smyslu. Prostředky k našemu nejvyššímu účelu nám Bůh *takřikajíc* (kvazi) předepisuje, jde-li o Boha v našem slova smyslu (III,60). Obsahem božského zákona tedy nemohou být vnější závazné úkony, a stejně tak si božský zákon nemůže vynucovat ani víru v (biblická) vyprávění. V rámci Spinozovy deterministické filosofie nelze udržet ani víru v zázraky (chápané jako narušení zákonitého řádu přírody). O zázraku lze mluvit jen v subjektivním smyslu jako o něčem nevysvětlitelném. Odvoláváním se na zázraky nelze ovlivňovat jednání lidí, stejně jako víra v ně, jako něco nepochopitelného, nemůže být předpokladem pro pochopení Boha.

Spinoza s veškerou rozhodností požadoval výlučně *imanentní interpretaci* biblických textů. Obrat „bible nás učí“ v jeho terminologii neznámá, že by víra v to, co je učeno, byla nutná ke spáse, ale jen to, že soudobý autor příslušného textu zastával určitý názor (III,96). Postup

<sup>53</sup> Filosofii náboženství předloženou ve spise *Tractatus Theologico-Politicus* interpretovali L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*; A. Mallet, *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*. Ke Spinozovu nábožensko-filosofickému dílu viz G. Gawlick, *Einleitung zu Spinoza: Theologisch-Politischer Traktat*; F. Biasutti, *Aspetti della cirrica spinoziana alla religione*, str. 731–754; A. Donegan, *Spinoza's Theology*, str. 343–382; R. H. Popkin, *Spinoza and Bible Scholarship*, str. 383–407. Spinozově filosofii náboženství je věnováno jedno číslo *Studia Spinozana*, 11, 1995 (viz zejm. příspěvky od H. De Dijn, *Spinoza and Revealed Religion*, str. 39–52, a F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione razionale*, str. 53 nn., které mají obecný charakter).

theologů, „jak si z Písma vynutit své nápady a výmysly, aby je opřeli o autoritu Boží“, se v rámci imanentní interpretace jeví (III,97) jako nepřijatelný. Požadavek, aby Písmo bylo vykládáno jen z Písma, postuloval Spinoza naprosto jasně (III,98), a dokonce jej označil za základ svého spisu *Tractatus Theologico-Politicus* (IV,323 n.). Význam tohoto hermeneutického principu se nesnižuje ani tím, že některé ze Spinozových konkrétních interpretací jsou mylné jako například odvozování pěti knih Mojžíšových od Ezdráše jen proto, že podle něho zcela určitě nemohly pocházet od Mojžíše. Velmi moderně zní jeho prohlášení, „že metoda výkladu Písma se v ničem neliší od metody výkladu přírody, nýbrž zcela se s ní shoduje. Neboť právě tak, jako metoda výkladu přírody spočívá v zásadě v tom, že předkládá popis přírody, z něhož pak jako z jistých dat odvozujeme definice přírodních věcí, také pro výklad Písma je třeba vypracovat věrné dějiny, abychom z nich jako z jistých dat a zásad správným způsobem odvodili způsob myšlení jejich autora“ (III,98).<sup>54</sup>

Spinozův pojem náboženství předpokládá základy metafyziky, s jejichž pomocí lze určit vztah Boha a člověka, stejně jako možnost a hranice poznání Boha. Metafyzikou analyzované vztahy ale nelze poznat jen intuitivně a chápat jen racionálně, nýbrž lze si je představit názorně, pokud subjekt, který je myslí, není čistým intelektem, ale vědomí ho váže na tělo a jeho funkce. Náboženská víra má své místo na úrovni názoru (představy) a na úrovni mínění, které se zakládají na cizích svědectvích jako na nižších způsobech chápání, a proto má filosofie, jejíž myšlenky se uskutečňují na vyšší úrovni diskurzivního racionálního chápání a intuitivního rozumového nahlédnutí, právo a povinnost kriticky analyzovat náboženské představy.<sup>55</sup> Osvícenský nárok filosofie učinit z náboženství předmět kritické reflexe tu dostává své metafyzické oprávnění.

<sup>54</sup> Ke Spinozovi jako exegetovi viz S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*; A. Donegan, *Spinoza's Theology*; R. H. Popkin, *Spinoza and Bible Scholarship*, str. 383–407.

<sup>55</sup> Ke Spinozově koncepci náboženství viz též S. Breton, *Politique, Religion, Écriture chez Spinoza*, str. 23 nn.; A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*.

## 8. Perspektivy interpretace Spinozy

V poslední době se objevuje tendence chápat Spinozu z přírodovědeckého stanoviska. Například se má za to, že se u něho objevuje metoda, kterou používal Galilei, totiž rezolutivně-kompozitivní metoda, dnes často označovaná jako „hypoteticko-deduktivní“. Podle této metody jsou skutečnosti vysvětlovány na základě hypotéz vztažených k zákonům a vysvětlení spočívá v tom, že skutečnosti jsou odvozovány z těchto hypotéz a z výpovědí o výchozích podmínkách. Je nepochybné, že tento druh vysvětlení hrál ve fyzice 17. století důležitou úlohu; ale pokud se tvrdí, že se uplatňoval také ve Spinozově metafyzice,<sup>56</sup> musíme se zeptat, zda se tím má Spinozovi přisoudit vědomé používání této metody, nebo zda se tím jen míní, že tak lze zrekonstruovat jeho postup. To první můžeme s jistotou vyloučit. Spinoza nechápal premisy své filosofie jako předpoklady, které jsou ospravedlněné jen na základě své vysvětlující hodnoty a které mohou být principiálně nahrazeny jinými, jež se osvědčí jako vhodnější. Podle něho jsou základy metafyziky spíše absolutně jistými, definitivně pravdivými větami, a to nejen axiomy, nýbrž také definicemi, které pojímal jako reálné definice, tj. jako soudy o podstatě definovaného. Zvláště jasně je to vyjádřeno ve známé pasáži z dopisu Albertu Burghovi, kde Spinoza říká: „...nečiním si nárok na to, že jsem vymyslel tu nejlepší filosofii, ale jen vím, že poznávám tu pravou. Zeptáte-li se ale, jak to vím, pak odpovím: právě tak, jako Vy víte, že tři úhly v trojúhelníku se rovnají dvěma pravým.“

Jinou otázkou je, zda by z kritického stanoviska nemusely být premisy Spinozovy metafyziky pojaty jako předpoklady, a zde můžeme souhlasit. Totéž lze ovšem tvrdit o všech racionalistických metafyzických systémech, které si všechny činily nárok na to, že představují dokonalé vědění, a při zpětném pohledu se ukázalo, že jde o konstrukce, k nimž jsou alternativy nejen možné, ale k nimž se alternativy v daných epochách také skutečně zastávaly. To ale zastánci zmíněného výkladu Spinozovy metafyziky jako hypoteticko-deduktivní

<sup>56</sup> Tato tendence se zvláště jasně projevuje u J. Bennetta, *A Study of Spinoza's Ethics*.

metody pravděpodobně nemíni, nýbrž připisují Spinozovi postup analogický s přírodovědeckou metodou. Tento výklad je zřejmě motivován tendencí promítat do minulosti vědeckou a teoretickou pozici typickou pro 20. století. S tím se příležitostně pojí názor, že vše, co nelze interpretovat takto, nemá nárok, aby to bylo bráno vážně.

Podobně je na tom jiná novější interpretace Spinozy, totiž interpretace naturalistická. Někteří interpreti ovlivnění dnes velmi rozšířeným naturalismem mají sklon chápat Spinozu jako naturalisticky orientovaného filosofa.<sup>57</sup> Děje se tak ovšem za cenu přehlížení těch aspektů jeho metafyziky, které se podobnému výkladu vzpírají. V krajním případě jsou neuváženě odmítány. My naopak právě proto musíme trvat na tom, že Spinoza byl velmi vzdálen naturalistickému, či dokonce materialistickému stanovisku v té podobě, jaká je dnes rozšířená. I když pojímal člověka jako součást přírody, podobně jako všechny ostatní bytosti, neznamená to ještě, že se ho snažil chápat v dnešním slova smyslu naturalisticky. Názor lidí, že učil tomu, že „Bůh a příroda (kterou tito lidé chápou jako hmotu či tělesnou materii) jsou jedno a totéž“, Spinoza ve skutečnosti v 73. dopisu (IV,307) odmítl jako zcela mylný. Nepokládal sice za skutečné nic než přírodu, ale přírodou nerozuměl jen materiální skutečnost, ale skutečnost obecně včetně jejího duchovního aspektu.

<sup>57</sup> O Spinozově naturalismu hovoří také H. E. Allison, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, str. 25, a spojuje ho s přírodovědeckým sklonem redukovat všechna určení věci na kvantitativní vztahy (str. 27). E. M. Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, str. 74 n., se domnívá, že se pozdější materialisté oprávněně dovolávali Spinozy, protože podle něho neexistuje žádný duch nezávisle na materii. I tam, kde není Spinoza ličen jako naturalistický myslitel, lze v poslední době, především v anglosaských zemích, zaznamenat tendenci interpretovat jeho filosofii z pozice (jazykově-) analytické filosofie. Naturalistická interpretace vylučuje, což ukazuje také E. Curley, aby se bralo vážně to, co Spinoza říká v 5. části *Etiky* o lidské svobodě. Naproti tomu W. Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, str. 145 nn., se zabývá právě tím, co E. Curley považoval za nesrozumitelné. Rovněž J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, přiznává, že nerozumí závěrečným větám *Etiky* (např. str. 367) a domnívá se, že je musíme nechat stranou. Na fakt, že tyto věty, zejména nauka o nesmrtelné části lidského ducha, naráží na obtíže, upozorňuje také A. Graeser, *Substanz und Mensch: Spinozas Auffassung der Wirklichkeit*, str. 91–115, který se vyrovnává vážně a pronikavým způsobem se zmíněnými problémy.

Trvá-li se ve prospěch naturalistické interpretace na tom, že podle Spinozy neexistuje žádné vědomí, jemuž by neodpovídaly procesy v mozku, pak na to lze odpovědět, že fyzické procesy, stejně jako všechno materiální, jsou projevy skutečnosti, která je bohatší než to, co z ní chápou přírodní vědy. Navíc je třeba uvážit, že nejen myšlení vždy odpovídají materiální stavu, resp. procesy, nýbrž také že existují ideje všech materiálních procesů, a když ne v lidském vědomí, tedy alespoň v nekonečném (božském) intelektu.

Naturalistická interpretace Spinozovy filosofie tedy vede k povážlivé jednostrannosti, kterou nevyvažují detailní, o sobě platné jednotlivé analýzy.

Právě tak jednostranný je ovšem názor, že Spinoza připisoval substanci vědomí, či dokonce sebevědomí. Toto pojetí, které doplňuje pojetí naturalistické, se ale v současnosti uplatňuje méně. Chceme-li však být ke Spinozovi spravedliví, musíme radikálně odmítnout obě jednostrannosti: skutečnost je materiální, ale ne čistě materiální; a je duchovní, ale ne čistě duchovní. Pouze tehdy, vezmeme-li v úvahu komplementaritu obou těchto aspektů, dostane se ke slovu jedna z nejdůležitějších filosofických myšlenek, totiž pochopení, že skutečnost nelze interpretovat pouze jedním jediným způsobem. Naturalisticko-scientistický způsob myšlení je možný, ale stává se chybným, považuje-li se za absolutní. Nakonec musíme ve Spinozově smyslu připustit, že všechny výklady jsou vázány na rámec těch dvou atributů substance, k nimž máme přístup. Existuje-li, jak se Spinoza domníval, bezpočet jiných atributů, pak i jim odpovídají výklady skutečnosti, ale ty nám zůstávají skryty. I když myšlenka, že takovéto výklady jsou samy o sobě možné, zůstává nutně abstraktní, hodí se k tomu, aby nám ozřejmila, že všechny naše výklady jsou relativní.



## Seznam zkratek

<i>AGPh</i>	<i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i>
<i>ArchBG</i>	<i>Archiv für Begriffsgeschichte</i>
<i>EPh</i>	<i>Les Études philosophiques</i>
<i>JHI</i>	<i>Journal of the History of Ideas</i>
<i>JHPh</i>	<i>Journal of the History of Philosophy</i>
<i>PhJ</i>	<i>Philosophisches Jahrbuch</i>
<i>PR</i>	<i>Philosophical Review</i>
<i>RF</i>	<i>Rivista di Filosofia</i>
<i>RHPh</i>	<i>Revue d'histoire de la philosophie</i>
<i>RHS</i>	<i>Revue d'histoire des sciences</i>
<i>RIPh</i>	<i>Revue Internationale de Philosophie</i>
<i>RMeta</i>	<i>The Review of Metaphysics</i>
<i>RMM</i>	<i>Revue de Métaphysique et de Morale</i>
<i>RPhil</i>	<i>Revue philosophique de la France et de l'Étranger</i>
<i>RThPh</i>	<i>Revue de Théologie et de la Philosophie</i>
<i>ZPhF</i>	<i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i>

## Seznam literatury

- Aaron, R. I., *A Possible Early Draft of De corpore*, in: *Mind*, 54, 1945, str. 342–356.
- Adam, A., *Gassendi, l'influence posthume*, in: *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre*, Paris 1955.
- Adam, Ch., *Vie et œuvres de Descartes. Étude historique*, Paris 1910.
- Alanen, L., *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind, I: Descartes on the Essence of Mind and the Real Distinction between Mind and Body*, Helsinki 1982.
- Aliotta, A., Carbonara, Cl., *Galilei*, Milano 1949.
- Allison, H. E., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven – London 1975<sup>1</sup>, 1987<sup>2</sup>.
- Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, 1987<sup>3</sup>.
- Alquié, F., *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris 1956.
- Alquié, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris 1974.
- Altwicker, N. (vyd.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt 1971.
- Anderson, F. H., *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago 1948.
- Anderson, F. H., *Francis Bacon. His Career and His Thought*, Los Angeles 1962.
- Angers, J.-E. d', *Séneque, Epictète et le stoïcisme dans l'œuvre de René Descartes*, in: *RThPh* IV, 3, 1954, str. 169–196.
- Armogathe, J. R., Marion, J.-L., *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Roma 1976.
- Armogathe, J.-R., *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Desgabets*, Den Haag 1977.
- Armour, L., *Infini rien. Pascal's Wager and the Human Paradox*, Carbondale 1993.
- Arndt, H. W., *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jhs.*, Berlin – New York 1971.
- Arnauld, A., *Des vraies et des fausses idées*, in: A. Arnauld, *Œuvres complètes*, XXXVIII, Cologne 1683.
- Arnauld, A., *Œuvres complètes*, I–XXXXV, Lausanne 1775–1783; Brüssel 1964 nn

- Arnauld, A., Nicole, P., *L'art de penser. La Logique de Port-Royal*, vyd. B. von Freytag-Löringhoff, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965–1967.
- Arnauld, A., Lancelot, C., *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal*, vyd. H. E. Brekle, II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Aubrey, J., *Brief Lives*, vyd. O. Lawson Dick, London 1958.
- Austin, E. M., *The Ethics of Cambridge Platonists*, Philadelphia 1935.
- Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, London 1956.
- Aymard, M. (vyd.), *Dutch Capitalism and World Capitalism/Capitalisme hollandais et capitalisme mondiale*, Paris 1982.
- Baasch, E., *Holländische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1927.
- Bacon, F., *The Works*, vyd. J. Speding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London 1858–1874.
- Bader, F., *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, Bonn 1979 nn.
- Baillet, A., *Abrégé de la Vie de M. Descartes*, Paris 1692.
- Baillet, A., *Vie de M. Des-Cartes*, I–II, Paris 1691; Hildesheim – New York 1972.
- Baker, G., Morris, K. J., *Descartes' Dualism*, London – New York 1996.
- Baldini, U., *La scuola galileiana*, in: *Storia d'Italia*, Annali 3, 1980.
- Balibar, É., *Spinoza et la politique*, Paris 1985.
- Balibar, É., *A Note on Consciousness/Conscience in the „Ethics“*, in: *Studia Spinozana*, 8, 1992, str. 37–53.
- Balibar, É. (vyd.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994.
- Balz, A. G. A., *Louis de La Forge and the Critique of Substantial Forms*, in: *PR* 41, 1932, str. 551–576.
- Balz, A. G. A., *Cartesian Studies*, New York 1951.
- Balz, A. G. A., *Clauberg and the Development of Occasionalism*, in: A. G. A. Balz, *Cartesian Studies*, New York 1951.
- Balz, A. G. A., *Gerauld de Cordemoy*, in: A. G. A. Balz, *Cartesian Studies*, New York 1951.
- Banfi, A., *Vita di Galileo Galilei*, Milano 1930, 1962<sup>2</sup>.
- Banchettiho, S., *Il pensiero e l'opera di N. Malebranche*, Milano 1963.
- Barry, B., *Warrender and His Critics*, in: *Philosophy*, 43, 1968.
- Bartuschat, W., *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg 1992.
- Bartuschat, W., *Baruch de Spinoza*, München 1996.
- Battail, J.-F., *L'avocat philosophe Cordemoy*, Den Haag 1979.
- Baudouin, Ch., *B. Pascal ou l'ordre du coeur*, Paris 1962.

- Bayle, P., *Addition aux Pensées diverses à l'occasion de la comète [...]*, in: *Œuvres diverses*, III/1, Hildesheim 1964–1968.
- Bayle, P., *Œuvres diverses*, I–IV, Hildesheim 1964–1968.
- Bayle, P., *Opuscules*, in: *Œuvres diverses*, IV, Hildesheim 1964–1968.
- Bayle, P., *System abrégé de Philosophie*, in: *Œuvres diverses*, IV, Hildesheim 1964–1968.
- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, Genf 1969.
- Beck, L. J., *The Method of Descartes*, Oxford 1952.
- Beck, L. J., *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford 1965.
- Beckermann, A., *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*, Freiburg – München 1986.
- Bedford, R. D., *The Defence of Truth. Herbert of Cherbury and the 17<sup>th</sup> century*, Manchester 1979.
- Béguin, A., *Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1992<sup>12</sup>.
- Bedjaie, M., *Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre du docteur Franciscus van den Enden (1660–1674)*, Leiden 1990.
- Belgioioso, G., *L'Aristotele degli Essais*, in: *Descartes: Il metodo e i saggi*, Roma 1990.
- Belgioioso, G. (vyd.), *Descartes: Il metodo e i saggi*, Roma 1990.
- Bell, E. T., *Men of Mathematics*, I, Harmondsworth 1937<sup>1</sup>, 1965.
- Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis 1984.
- Bernbach, U., Kodalle, K.-M. (vyd.), *Furcht und Freiheit. Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen 1982.
- Bernhardt, J., *Le rôle des conceptions d'Issac Beckman dans la formation de Thomas Hobbes et dans l'élaboration de son Short Tract*, in: *RHS* 40, 1987, str. 203–215.
- Berr, H., *Du scepticisme de Gassendi*, Paris 1960.
- Berti, E., *Implicazioni filosofiche della condanna di Galilei*, in: *Giornale di Metafisica*, 5, 1983, str. 239–261.
- Bevan, B., *The Real Francis Bacon. A Biography*, London 1960.
- Beyssade, J.-M., *La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie?*, in: *RIPh* I, 1966, str. 52–72.
- Beyssade, J.-M., *L'analyse du morceau de cire*, in: H. Wagner (vyd.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie bis Hegel*, Bonn 1976.
- Beyssade, J.-M., *La philosophie première de Descartes*, Paris 1979.
- Beyssade, J.-M., *Sur les 'trois ou quatre maximes' de la morale par provision*, in: G. Belgioioso (vyd.), *Descartes: Il metodo e i saggi*, Roma 1990, str. 139–153.

- Beyssade, J.-M., Marion, J.-L. (vyd.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994.
- Biasutti, F., *Aspetti della critica spinoziana alla religione*, in: *Verifiche*, 6, 1977, str. 731–754.
- Bibliografia Kepleriana. Ein Führer durch das gedruckte Schrifttum von Johannes Kepler. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 1968.
- Bidney, D., *The Psychology and Ethics of Spinoza*, New Haven 1940.
- Bishop, M., *Pascal. The Life of Genius*, New York 1936<sup>1</sup>, 1968.
- Blanchet, L., *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris 1920.
- Blanchet, L., *La préparation du Cogito cartésien dans la philosophie de l'antiquité*, in: *RMM* 40, 1933, str. 187–230.
- Blaug, M., *Systematische Theoriegeschichte der Ökonomie*, I, München 1971.
- Bloch, O. R., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Den Haag 1971.
- Blom, H., *Spinoza en De la Court*, Delft 1981.
- Blondel, M., *L'anticartésianisme de Malebranche*, in: *RMM* 1916.
- Blumenberg, H., *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*, in: H. Blumenberg (vyd.), *Galileo Galilei: Sidereus Nuncius*, Frankfurt a. M. 1965.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.
- Blumenberg, H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975.
- Boffito, G., *Bibliografia galileiana (1896–1940)*, Roma 1943.
- Borel, P., *Vitea R. Cartesii Compendium*, Paris 1653.
- Borkenau, F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934; Darmstadt 1971.
- Boros, G., *Heilsfragment. Rekonstruktion der Spinozanischen Ethik*, Budapest 1990; nové přeprac. vyd.: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Budapest 1997.
- Boros, G., *Descartes, Spinoza, Pascal. Drei Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Sein*, in: *Mesotes*, 1, 1993, str. 77–97.
- Boss, G., *Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, in: *Studia Spinozana*, 3, 1987, str. 87–123.
- Bouillier, F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, I–II, Paris 1868.
- Boutroux, É., *De veritatibus aeternis apud Descartes*, Paris 1874.
- Boutroux, P., *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris 1900.
- Boutroux, P., *Sur la signification de la Géométrie de Descartes*, in: *RMM* 22, 1914, str. 814–827.

- Bowle, J., *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, London 1951, 1969<sup>2</sup>.
- Bramhall, J., Bishop of Derry, *The Catching of the Leviathan or the Great Whale*, London 1658.
- Brand, H., *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg 1982.
- Brandt, Fr., *Den mekaniske naturopfattelse hos Thomas Hobbes*, Kopenhagen 1921.
- Brandt, Fr., *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Kopenhagen 1928.
- Brandt, R., *Über die vielfältige Bedeutung der Bacon'schen Idole*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 83, 1976.
- Breger, H., *Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen Regulae*, in: *Studia Leibnitiana*, 15, 1983, str. 108–114.
- Bréhier, E., *Les jugements naturels chez Malebranche*, in: *RPhil* 1938.
- Breidert, W., *Les mathématiques et la méthode mathématique chez Hobbes*, in: *RIPh* 1979, str. 415–430.
- Brentano, F. von, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1925<sup>1</sup>; Hamburg 1971.
- Breton, S., *Politique, Religion, Écriture chez Spinoza*, Lyon 1973.
- Broad, C. D., *The Philosophy of Bacon*, Cambridge 1926.
- Brockdorff, Cai von, *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*, I, Kiel 1929<sup>2</sup>.
- Broome, J. H., *Pascal*, London 1965.
- Brown, K. C. (vyd.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- Brown, S. M., *Hobbes. The Taylor Thesis*, in: *PR* 68, 1969, str. 303–343; viz též P. King (vyd.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, II, London 1993.
- Brundell, B., *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht 1987.
- Brundell, B., *Gassendi between Religion and Science*, in: *Colloque Internat. P. Gassendi in Digne-les-Bains 1992: Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains 1994.
- Bruno, G., *Spaccio della Bestia Trionfante*, Lanciano 1920.
- Brunet, G., *Le pari de Pascal*, Paris 1956.
- Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris 1923, 1951<sup>4</sup>.
- Brunschvicg, L., *Le génie de Pascal*, Paris 1924.
- Brunschvicg, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel 1941, 1945.
- Brunschvicg, L., *Écrits philosophiques*, I, Paris 1951.

- Buddeberg, K. Th., *Descartes und der politische Absolutismus*, in: C. A. Emge (vyd.), *Dem Gedächtnis an R. Descartes*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialgeschichte*, 30, 1937, str. 77–96.
- Bühler, Chr., *Die Naturrechtslehre und Chr. Thomasius (1655–1728). Neuere Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen 1997.
- Buchdahl, G., *Metaphysics and der Philosophy of Science. The Classical Origins. Descartes to Kant*, Oxford 1969.
- Bulferetti, L., *Galileo Galilei nella società del suo tempo*, Manduria 1964.
- Burt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York 1926; London 1932.
- Clavelin, M., *Le philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, Paris 1968.
- Cahné, P. A., *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, Roma 1977.
- Callot, E., *Problèmes de cartésianisme*, Annecy 1956.
- Calvetti, C. G., *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel)*, Milano 1982.
- Cantecor, G., [problém datace Descartova spisu *La recherche de la vérité*], in: *RHPH* 2, 1928, str. 254–289.
- Cantor, M., *Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik*, II, Leipzig 1900<sup>2</sup>.
- Capra, F., *The Turning Point: Science, Society, and the rising Culture*, New York 1982.
- Capra, F., *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, München 1991.
- Carabellese, P., *Le obiezioni al cartesianesimo*, I–III, Messina 1946.
- Carli, A., Favaro, G., *Bibliografia galileiana*, Roma – Firenze 1896.
- Carp, J. N., *Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza*, in: *Chronicon Spinozanum*, 1, 1921, str. 81–90.
- Carraud, V., *Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu*, in: *Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison; příloha Revue des Sciences philosophiques et Théologiques*, 75, 1991, str. 19–45.
- Carraud, V., *Pascal et la philosophie*, Paris 1992.
- Caspar, M., *Johannes Kepler*, Weil der Stadt 1995.
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II, Darmstadt 1922<sup>3</sup>, 1971.
- Cassirer, E., *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig – Berlin 1932.
- Cassirer, E., *Descartes' Dialog Recherche de la vérité...*, in: *Lychnos* 1938, str. 139–179.
- Cassirer, E., *Über die Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes' Recherche de la vérité[...]*, in: *Theoria*, 4, 1938, str. 193–194.

- Cassirer, E., *Galileos Platonism*, in: M. F. Ashley-Montagu (vyd.), *Studies and Essays[...] in homage to G. Sarton*, New York 1944.
- Cassirer, E., *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Hamburg 1995.
- Caton, H., *The Problem of Descartes' Sincerity*, in: *Philosophical Forum*, 2, 1971, str. 355–370.
- Caton, H., *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven – London 1973.
- Caton, H., *Analytical History of Philosophy: The Case of Descartes*, in: *The Philosophical Forum*, 1981, str. 273–294.
- Clair, P., Girbal, Fr., *Biographie*, in: G. de Coremoy, *Œuvres philosophiques*, vyd. P. Clair, Fr. Girbal, Paris 1968.
- Clair, P., *Étude bio-bibliographique*, in: L. de La Forge, *Œuvres philosophiques*, vyd. P. Clair, Paris 1974.
- Clair, P., *Louis de La Forge et les origines de l'occasionalisme*, in: *Recherches sur le XVII<sup>e</sup> siècle*, 1, 1976, str. 63–72.
- Clarke, D. M., *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester 1982.
- Clarke, D. M., *The Discours and Hypotheses*, in: G. Belgioioso (vyd.), *Descartes: Il Metodo e i saggi*, Roma 1990.
- Clauberg, J., *Opera omnia philosophica*, vyd. J. T. Schalbruch, Amsterdam 1691.
- Clavelin, M., *La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, Paris 1968.
- Cohen, G., *La philosophie indépendante: Descartes en Hollande*, in: G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Den Haag 1921, str. 355–689.
- Combès, J., *Le dessein de la sagesse cartésienne*, Lyon – Paris 1960.
- Conway, A., *Conway Letters*, vyd. M. H. Nicolson, London 1930.
- Cooney, B., *Arnold Geulincx. A Cartesian Idealist*, in: *JHPH* 16, 1978, str. 167–180.
- Cope, J. I., *Josef Glanvill, Anglican Apologist*, St. Louis 1956.
- Costabel, P., *L'œuvre scientifique de Pascal*, Paris 1964.
- Costabel, P., *Démarches originales de Descartes savant*, Paris 1982.
- Cottingham, J., *Descartes*, Oxford 1986.
- Cottingham, J. (vyd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992.
- Cramer, K., *Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit*, in: D. Henrich (vyd.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart 1985.
- Cramer, K., *Descartes interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les Première Réponses*, in:

- J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (vyd.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994.
- Cramer, K., *Descartes antwortet Caterus. Gedanken zu Descartes' Neube-gründung des ontologischen Gottesbeweises*, in: A. Kemmerling, H.-P. Schütt (vyd.), *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a. M. 1996.
- Cramer, W., *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Frankfurt a. M. 1966.
- Crapulli, G., *Descartes, Regulae ad directionem ingenii. Text critique*, Den Haag 1968.
- Crapulli, G., *Mathesis universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Roma 1969.
- Crapulli, G., *Introduzione a Descartes*, Bari 1988.
- Cristofolini, P., *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino 1974.
- Cristofolini, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli 1987.
- Cristofolini, P., *Chemins dans l'Éthique*, Paris 1996.
- Crombie, A. C., *Galilée devant les critiques de la postérité*, Paris 1956.
- Crombie, A. C., *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwis-senschaft*, München 1977.
- Crombie, A. C., *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition. The History of Argument and Explanation, Especially in the Mathematical and Biological Sciences and Arts, I–III*, London 1994.
- Cronin, T. J., *Objective Being in Descartes and Suárez*, Roma 1966.
- Cudworth, R., *A Treatise on Freewill*, vyd. J. Allen, London 1838.
- Cumberland, R., *De legibus naturae*, London 1672.
- Curley, E. M., *Descartes against the Skeptics*, Cambridge (Mass.) 1978.
- Curley, E. M., *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, in: *PR* 93, 1984, str. 569–597.
- Curley, E. M., *Spinoza's Geometrical Method*, in: *Studia Spinozana*, 2, 1986, str. 151–169.
- Curley, E. M., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton 1988.
- Cuvillier, A., *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris 1954.
- Damerow, P., Renn, J., Rieger, S., *Pilot Study for a systematic PIXE Analysis of the Ink Types in Galileo's Ms*, in: *Preprint*, 54, Berlin 1996.
- Dangelmayr, S., *Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*, Meisenheim a. Glan 1974.
- Daphnos, P., *Stoische Elemente bei Descartes und Spinoza*, Athen 1976.
- De Angelis, E., *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Pisa 1964.
- De Coste, H., *La vie du R. P. Marin Mersenne*, Paris 1659.
- De Deugd, B. C., *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen 1966.

- De Dijn, H., *Knowledge, Anthropocentrism and Salvation*, in: *Studia Spinozana*, 9, 1993, str. 247–261.
- De Mas, E., *Francesco Bacone de Verulamio. La filosofia dell'uomo*, Turin 1964.
- Delahunty, R. J., *Spinoza*, London 1985.
- Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968.
- Deleuze, G., *Spinoza*, Paris 1970.
- Deleuze, G., *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München 1993.
- Del Noce, A., *Nota sull'anticartesianismo di Malebranche*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1934.
- Del Noce, A., *Cartesio e la politica*, in: *RF* 41, 1950, str. 3–30.
- Den Uyl, D. J., *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen 1983.
- Den Uyl, D. J., Warner, S. D., *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, in: *Studia Spinozana*, 3, 1987.
- Denissoff, É., *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*, Löwen – Paris 1970.
- Derry, T. K., Williams, T. J., *A Short History of Technology*, Oxford 1960.
- Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii* [verze „H“], in: *Alle Werken van Des Cartes*, III, Amsterdam 1684.
- Descartes, R., *Œuvres inédites de Descartes*, vyd. L. A. Foucher de Careil, Paris 1859 nn.
- Descartes, R., *Œuvres*, I–XI, vyd. Ch. Adam, P. Tannery, Paris 1897–1913; 1996.
- Descartes, R., *Œuvres philosophiques*, I–III, vyd. F. Alquié, Paris 1963–1973.
- Descartes, R., *Regles utiles et claires pour le direction de l'esprit. Traduction et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec des notes mathématiques de P. Costabel*, Den Haag 1977.
- Descartes, R., *Le Monde on la Traité de la Lumière/Die Welt oder die Abhandlung über das Licht*, vyd. G. M. Tripp, Weinheim 1989.
- Descartes, R., *La recherche de la vérité par la lumière naturelle/Die Suche nach Wahrheit durch das natürliche Licht*, vyd. G. Schmidt, Würzburg 1989.
- Descartes, R., *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vičková, Praha 1992<sup>3</sup>.
- Descartes, R., *Principy filosofie*, přel. P. Glombíček, T. Marvan, Praha 1998.
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan, Praha 2001.
- Detel, W., *Scientia rerum natura occultarum. Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis*, Berlin – New York 1978.

- Dewey, J., *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, in: *Studies in the History of Ideas*, I, New York 1918, str. 88–115; viz též R. Ross (vyd.), *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis 1974.
- Diaz Martin, E., *Pierre Gassendi. L'affirmación de una nueva epistemología*, Granada 1989.
- Dibon, P., *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I, Paris 1954.
- Dibon, P. (vyd.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Rotterdam – Paris 1959.
- Dienstag, J. I., *The Relationship of Spinoza to the Philosophy of Maimonides. An Annotated Bibliography*, in: *Studia Spinozana*, 2, 1986, str. 375–416.
- Dijksterhuis, E. J., *Descartes et le Cartésianisme hollandais*, Amsterdam 1950.
- Dijksterhuis, E. J., *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin 1956.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, vyd. K. Gründer, Stuttgart – Göttingen 1961.
- Dix, B., *Lebensführung und Verpflichtung bei Hobbes*, Würzburg 1994.
- Donegan, A., *Spinoza's Theology*, in: D. Garrett (vyd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996.
- Doney, W. (vyd.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.
- Doney, W. (vyd.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies*, New York – London 1987.
- Döring, D., *Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*, Berlin 1992.
- Drake, S., *Galileo Studies. Personality, Tradition, and Revolution*, Ann Arbor 1970.
- Drake, S., *Galileo at Work. His Scientific Biography*, Chicago – London 1978.
- Drake, S., *Ptolemy, Galileo and Scientific Method*, in: *Studies in the History and Philosophy of Science*, 9, 1978, str. 99–115.
- Dreyfus, G., *Discussion sur le Cogito et l'axiome 'Pour penser il faut être'*, in: *RIPh* 6, 1952.
- Dreyfus, G., *La volonté selon Malebranche*, Paris 1958.
- Dreyfus, G., *Philosophie et Religion chez Malebranche*, in: *RPhil* 101, 1976, str. 3–25.
- Dufour, A., *Pufendorf*, in: J. H. Burns (vyd.), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, Cambridge 1991.
- Duhem, P., *Études sur Léonard da Vinci*, III: *Les précurseurs de Galilée*, Paris 1913.
- Dujorne, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, I–IV, Buenos Aires 1941–1945.

- Dunin-Borkowski, S. von, *Spinoza*, I–IV, Münster 1933 nn.
- Eisenach, J., *The World of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, Chicago – London 1981.
- Engfer, H.-J., *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und früher 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- Engfer, H.-J., *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn 1996.
- Espinosa, A., *Descartes et la morale*, II, Paris 1925.
- Ewin, R. E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford 1991.
- Farrington, B., *Francis Bacon, The Philosopher of Industrial Science*, New York 1947.
- Farrington, B., *The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool 1964.
- Fattori, M., *Lessico del Novum Organum di Francesco Bacone*, I–II, Roma 1980.
- Favaro, A., *Galileo e l'inquisizione. Documenti del processo Galileiano esistenti nell'Archivio del S. Ufficio Segreto Vaticano*, Firenze 1907, 1983.
- Favaro, A., *Bibliografia galileiana di Antonio Favaro*, Venezia 1942.
- Fermat, P., *Œuvres de Fermat*, I–V, vyd. P. Tannery, Ch. Henry, C. de Waard, Paris 1891–1922.
- Fetscher, I. (vyd.), *Leviathan*, Neuwied – Berlin 1966.
- Feuer, L. S., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston 1958.
- Feuer, L. S., *The Scientific Intellectual. The Psychological and Sociological Origins of Moderne Science*, New York – London 1963.
- Feyerabend, P. K., *Against Method*, in: M. Radner, S. Winokur (vyd.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, IV, Minneapolis 1970.
- Filmer, R., *J. Locke: Zwei Abhandlungen über Regierung nebst „Patriarcha“ von Sir Robert Filmer*, přel. H. Wilmanns, Halle a. d. Saale 1906.
- Filmer, R., *Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer*, vyd. P. Laslett, Oxford 1949.
- Finocchiaro, M. A., *Cause, Explanation, and Understanding in Science. Galileo's Case*, in: *RMeta* 29, 1975, str. 117–128.
- Fischer, K., *Geschichte der neueren Philosophie*, I–X, Heidelberg 1904–1983.
- Fischer, K., *Geschichte der neueren Philosophie, I: Descartes' Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1912.
- Fischer, K., *Galileo Galilei*, München 1983.

- Fløistad, G., *Reality as Perfection. Some Remarks on Spinoza's Concept of a Lifeworld*, in: *Studia Spinozana*, 2, 1986, str. 233–246.
- Fölsing, A., *Galileo Galilei – Prozeß ohne Ende. Eine Biographie*, Reinbek 1996.
- Förster, W., *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundzüge seiner Staatslehre*, Berlin 1969.
- Francés, M., *La Balance Politique de J. et P. de la Court*, Paris 1937.
- Frank, J., *The Levellers*, Cambridge (Mass.) 1955; New York 1969.
- Frankfurt, H. G., *Descartes on the Creation of Eternal Truths*, in: *PR* 86, 1977, str. 36–57.
- Freiesleben, H. Chr., *Galilei als Forscher*, Darmstadt 1968.
- Freudenthal, J., *Spinoza und die Scholastik*, in: *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem 50. Doktorjubiläum gewidmet*, Leipzig 1887, str. 83–138.
- Freudenthal, J., *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden usw.*, Leipzig 1899.
- Freudenthal, J., *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1904, 1927<sup>2</sup>.
- Freudiger, J., Petrus, K., *Empirisches bei Descartes*, in: *Studia philosophica*, 55, 1996, str. 31–52.
- Frey, G., *Die Mathematisierung unserer Welt*, Stuttgart 1967.
- Freytag-Löringhoff, B. von, *Über die erste Rechenmaschine*, in: *Physik. Blätter*, 1958.
- Frost, W., *Bacon und die Naturphilosophi*, München 1927.
- Fuchs, Th., *Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes. Der vitale und der mechanistische Aspekt des Kreislaufs*, Frankfurt a. M. 1992.
- Gäbe, L., *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Hamburg 1972.
- Gäufigen, G., *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung. Untersuchungen zur Logik und Bedeutung des rationalen Handelns*, Tübingen 1963<sup>1</sup>, 1974<sup>3</sup>.
- Galilei, G., *Opere*, I–XX, vyd. A. Favaro, Firenze 1890 nn., 1929, 1965.
- Galilei, G., *Schriften, Briefe, Dokumente*, I–II, München 1987.
- Galileo a Padova; Celebrazioni del IV Centenario*, Padova 1995.
- Galluzzi, P., *Gassendi et l'affaire delle leggi del moto*, in: *Colloque Internat. P. Gassendi in Digne-les-Bains 1992: Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains 1994.
- Garber, D., *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago 1992.
- Gargani, A. G., *Hobbes e la scienza*, Torino 1971, 1983.
- Garin, E., *Vita e opere di Cartesio*, Roma – Bari 1967, 1986<sup>2</sup>.
- Garulli, E., *La multitudo o „soggetto collettivo“ in Spinoza*, in: E. Giancotti (vyd.): *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del Congresso

- Urbino 4–8 ottobre 1982, str. 333–342; část pojednání in: *Forme del soggetto collettivo in Spinoza*, in: *Ermeneutica*, 2, 1982.
- Garrett, D. (vyd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996.
- Gassendi, P., *Mercurius in Sole visus et Venus invisus*, Paris 1631.
- Gassendi, P., *Opera omnia*, I–VI, Lyon 1658; Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- Gaukroger, S. (vyd.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Brighton 1980.
- Gaukroger, S., *Descartes' Project for a Mathematical Physics*, in: S. Gaukroger (vyd.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Brighton 1980.
- Gaukroger, S., *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford 1995.
- Gauthier, D. P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, London 1969, 1979<sup>2</sup>.
- Gawlick, G., *Einleitung zu Spinoza: Theologisch-Politischer Traktat*, Hamburg 1976.
- Gebhardt, C., *Spinoza und der Platonismus*, in: *Chronicon Spinozanum*, 1, 1921, str. 182–359.
- Geddes, J., *History of the Administration of John de Witt*, London 1879.
- Gentili, E., *Bibliografia galileiana fra i due centennari (1942–1964)*, Venegono Interiore 1966.
- Geulincx, A., *Opera philosophica*, vyd. J. P. N. Land, Den Haag 1891–1893; Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 nn.
- Geymonat, L., *Galileo Galilei*, Torino 1957.
- Geymonat, L., *Galileo Galilei. A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science*, New York 1965.
- Gherasim, V., *Die Bedeutung der Affektenlehre Spinozas*, in: S. Hessing (vyd.), *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Den Haag 1932<sup>1</sup>, 1968<sup>2</sup>.
- Giancotti-Boscherini, E., *Sul concetto spinoziano di Mens*, in: G. Crapulli, E. Giancotti-Boscherini (vyd.), *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma 1969.
- Giancotti-Boscherini, E., *Lexicon Spinozanum*, I–II, Den Haag 1970.
- Giancotti-Boscherini, E. (vyd.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del Congresso Urbino 4–8 ottobre 1982*.
- Gibson, R. W., *Francis Bacon. A Bibliography of His Works and of Baconiana to the Year 1750*, Oxford 1950.
- Gilson, É., *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913.
- Gilson, É., *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris 1925, 1930<sup>2</sup>.
- Gilson, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, 1951<sup>2</sup>.
- Girill, T. R., *Galileo and Platonistic Methodology*, in: *JHI* 31, 1970, str. 501–520.

- Glanvill, J., *Collected Works*, vyd. B. Fabian, Hildesheim – New York 1970 nn.
- Glouberman, M., *Descartes. The Probable and the Certain*, Würzburg – Amsterdam 1986.
- Goldmann, L., *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*, Neuwied – Darmstadt 1973.
- Goldsmith, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York – London 1966.
- Gough, J. W., *The Social Contract*, Oxford 1963<sup>2</sup>.
- Gouhier, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924.
- Gouhier, H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1926, 1948<sup>2</sup>.
- Gouhier, H., *La vocation de Malebranche*, Paris 1926.
- Gouhier, H., *Sur la date de la Recherche de la vérité*, in: *RHPH* 3, 1929, str. 296–320.
- Gouhier, H., *Descartes. Essais sur Descartes*, Paris 1937, 1949.
- Gouhier, H., *Les exigences de l'existence dans la métaphysique de Descartes*, in: *RIPh* 4, 1950, str. 123 nn.
- Gouhier, H., *La preuve ontologique de Descartes*, in: *RIPh* 8, 1954, str. 295–303.
- Gouhier, H., *Les premières pensées de Descartes*, Paris 1958.
- Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1962, 1987<sup>4</sup>.
- Gouhier, H., *Blaise Pascal*, Paris 1966.
- Gouhier, H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1978.
- Gouhier, H., *Le coeur qui sent les trois dimensions*, in: J.-L. Marion (vyd.), *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris 1983.
- Goyard-Fabre, S., *Le droit et le loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris 1975.
- Goyard-Fabre, S., *Hobbes et Spinoza ou la différence des concepts*, in: *Studia Spinozana*, 3, 1987, str. 229–259.
- Goyard-Fabre, S., *Pufendorf et le droit naturel*, Paris 1994.
- Graeser, A., *Substanz und Mensch: Spinozas Auffassung der Wirklichkeit*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 41, 1994, str. 91–115.
- Green, A. W., *Sir Francis Bacon*, New York 1966.
- Gregory, T., *Scetticismo ed empiricismo. Studio su Gassendi*, Bari 1961.
- Gregory, T., *Dio ingannatore e genio maligno*, in: *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 53, 1974, str. 477–516.
- Gregory, T., *Pourquoi Gassendi?*, in: *Colloque Internat. P. Gassendi in Dignes-Bains 1992: Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Dignes-Bains 1994.



- Grene, M., *Descartes*, Minneapolis 1985.
- Grimaldi, N., Marion, J.-L. (vyd.), *Le Discours et sa méthode*, Paris 1987.
- Grimaldi, N., *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris 1988.
- Groen, J. J., *Spinoza, Philosopher and Prophet*, in: J. G. Van der Bend (vyd.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen 1974.
- Gueen, M., Le, M.-R., *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, Paris 1972.
- Guenancia, P., *Du vide à Dieu. Essai sur la physique de Pascal*, Paris 1976.
- Gueret, M., Robinet, A., Tombeur, P., *Spinoza Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve 1977.
- Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I–II, Paris 1953.
- Gueroult, M., *Malebranche*, I–III, Paris 1955–1959.
- Gueroult, M., *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris 1955.
- Gueroult, M., *Spinoza*, I–II, Hildesheim – New York 1974.
- Gueroult, M., *The Metaphysics and Physics of Force in Descartes*, in: S. Gaukroger (vyd.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Brighton 1980.
- Guzzo, A., *Il pensiero di Spinoza*, Torino 1964<sup>2</sup>.
- Hacking, J., *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, Stuttgart 1996.
- Hall, A. R., *Henry More. Magic, Religion and Experiment*, Oxford 1990.
- Haller, R., *Das Cartesische Dilemma*, in: *ZPhF* 18, 1964, str. 369–385.
- Hallett, H. F., *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*, London 1957.
- Hampshire, St., *Spinoza*, Harmondsworth 1951<sup>1</sup>, 1962.
- Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986.
- Hara, K., *L'œuvre mathématique de Pascal*, Osaka 1981.
- Harrington, J., *James Harrington: The Oceana and other Works with an Account of His Life*, vyd. J. Toland, London 1771; Aalen 1963.
- Harrington, Th. M., *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal*, Paris 1982.
- Harris, E. E., *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Den Haag 1973.
- Harris, E. E., *Spinoza's Philosophy. An Outline*, London 1992.
- Hart, A., *Spinoza's Ethics, Part I and II. A Platonic Commentary*, Leiden 1983.
- Hartshorne, Ch., *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, III, LaSalle 1962.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle 1927; Tübingen 1953<sup>7</sup>.

- Heidegger, M., *Das Zeitalter des Weltbildes*, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1957<sup>2</sup>.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, Praha 1996.
- Heidegger, M., *Věk obrazu světa*, in: *Orientace*, 5, Praha 1969, str. 59nn.; 6, str. 47nn..
- Heimsoeth, H., *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, I–II, Gießen 1912–1914.
- Helden, A. Van, *The Invention of the Telescope*, Philadelphia 1979.
- Heller, L.-M., Goyet, T., *Bibliographie Blaise Pascal, 1690–1969*, Clermont – Ferrand 1989.
- Herbert of Cherbury, E., *The Life of Eward Lord Herbert of Cherbury, Written by Himself*, Strawberry Hill 1764.
- Herbert of Cherbury, E., *Hauptwerke*, I–III, vyd. G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 1967, 1971.
- Hertling, G. von, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in: *Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 1897/II, str. 3–6.
- Hessing, S. (vyd.), *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Den Haag 1932<sup>1</sup>, 1968<sup>2</sup>.
- Heussler, H., *Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung*, Breslau 1898.
- Hinnant, Ch. H., *Thomas Hobbes. A Reference Guide*, Boston 1980.
- Hintikka, J., *Cogito ergo sum: Inference or Performance?*, in: *PR* 71, 1962, str. 3–32.
- Hintikka, J., *Cogito ergo sum as an Inference and a Performance*, in: *PR* 72, 1963, str. 487–496.
- Hintikka, J., *Cogito, ergo quis est?*, in: *RIPh* I, 1996, str. 5–21.
- Hobbes, T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, I–XI, vyd. W. Molesworth, London 1839–1845; Oxford 1961; Aalen 1961.
- Hobbes, T., *A Short Tract on First Principles*, in: F. Tönnies (vyd.), *Elements of Law, Natural and Politic*, London 1889.
- Hobbes, T., *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, přel. J. Hruša, Praha 1941.
- Hobbes, T., *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, do něm. přel. W. Euchner, vyd. I. Fetscher, Neuwied – Berlin 1966.
- Hobbes, T., *Behemoth or the Long Parliament*, vyd. F. Tönnies, London 1889; repr. vyd. M. M. Goldsmith, New York 1969.
- Hobbes, T., *Výbor z díla*, přel. V. Balík, Praha 1988.
- Hobbes, T., *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, něm. vyd. připravil W. Kersting Berlin 1995.

- Hobbes, T., *Leviathan*, do něm. překl. J. Schlösser, vyd. H. Klenner, Hamburg 1996.
- Hofmann, J. E., *Geschichte der Mathematik*, II, Berlin 1957.
- Hood, F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964.
- Hoßfeld, P., *Francis Bacon und die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode*, in: *Philosophia naturalis*, 4, 1957, str. 140–150.
- Hover, W., *Der Begriff des Herzens bei Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und Rezeption im 20. Jahrhundert*, Fridingen a. d. Donau 1993.
- Hoyles, J., *The Waning of the Renaissance 1640–1740. Studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Isaac Watts*, Den Haag 1971.
- Höffe, O. (vyd.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg in der Schweiz 1981.
- Hubbeling, H. G., *Spinoza's Methodology*, Assen 1964.
- Hubbeling, H. G., *The Development of Spinoza's Axiomatic (Geometric) Method*, in: *RIPh* 31, 1977, str. 53–68.
- Hubbeling, H. G., *Hat Spinozas Gott (Selbst)bewußtsein?*, in: *ZPhF* 31, 1977.
- Hubbeling, H. G., *Spinoza*, Freiburg – München 1978.
- Hubbeling, H. G., *Arnold Geulincx origineel vertegenwoordiger van het Cartesiano-Spinozisme*, in: *Allg. Nederlands Tijdschr. voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 75, 1983, str. 70–80.
- Hübener, W., *Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?*, in: *Studia Leibnitiana*, 9, 1977, str. 77–100.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1950 (Husserliana, I).
- Husserl, E., *Kartezianské meditace*, Praha 1968, 1993<sup>2</sup>.
- Husserl, E., *Erste Philosophie. I: Kritische Ideengeschichte*, Den Haag 1956 (Husserliana, VII).
- Hutin, S., *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, Hildesheim 1966.
- Hutton, S. (vyd.), *Henry More, 1614–1687. Tercentenary Studies*, Dordrecht 1990.
- Hyde, E., Earl of Clarendon, *A Brief View or Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr Hobbes's Book entitled Leviathan*, Oxford 1676.
- Hyde, E., Earl of Clarendon, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, I–III, Oxford 1702–1704.
- Chappell, V., Doney, W., *Twenty-Five Years of Descartes Scholarship, 1960–1984*, New York 1987.
- Charron, P., *Trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques*, Bordeaux 1593.

- Charron, P., *De la sagesse*, Bordeaux 1601.
- Chomsky, N., *Cartesian Linguistics*, New York – London 1966.
- Christiansen, B., *Das Urteil bei Descartes*, Hanau 1902.
- Isolle, J., *Un disciple de Descartes: Louis de La Forge*, in: *Dix-septième siècle*, 92, 1971, str. 99–117.
- Jacquot, J., *Notes on an Unpublished Work of Thomas Hobbes*, in: *Notes and Records of the Royal Society of London*, IX, 1952, str. 188–195.
- Jacquot, J., *Le Platonisme de R. Cudworth*, in: *RPhil* 154, 1964, str. 29–44.
- Japikse, N., *Johann de Witt, der Hüter des freien Meeres*, Leipzig 1917.
- Jardine, L., *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge 1974.
- Jaspers, K., *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1937<sup>1</sup>, 1956<sup>3</sup>.
- Jessop, T. E., *Thomas Hobbes*, London 1960.
- Joachim, H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York 1904<sup>1</sup>, 1964.
- Joachim, H., H., *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*, Oxford 1940<sup>1</sup>, 1958.
- Joel, M., *Zur Genesis der Lehre Spinozas*, Breslau 1871.
- Jordan, J., (vyd.), *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager and the Human Paradox*, in: *The Journal of the History of Philosophy Monograph Series*, Corbondale 1993.
- Jordan, J. (vyd.), *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*, Lanham (Md.) 1994.
- Kammerer, A., *Die Frage nach dem (Selbst-)Bewußtsein Gottes im System Spinozas*, Innsbruck 1992.
- Kampshire, S., *Spinoza on the Power and Freedom of Man*, in: *The Monist*, 55, 1971, str. 554–566.
- Kanitscheider, B., *Vom absoluten Raum zur dynamischen Geometrie*, Mannheim 1976.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, in: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, V, Berlin 1902.
- Kant, I., *Kritika soudnosti*, Praha 1975.
- Kastil, A., *Studien zur neueren Erkenntnistheorie, I: Descartes*, Halle 1909.
- Kästner, A. G., *Geschichte der Mathematik*, IV, Göttingen 1800.
- Katz, J. J., *Cogitations. A Study of the Cogito*, Oxford 1986, 1988<sup>2</sup>.
- Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Philosophy*, Princeton 1986.
- Kemmerling, A., Schütt, H. P. (vyd.), *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a. M. 1995.

- Kemmerling, A., *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a. M. 1996.
- Kemp Houck, J., *Francis Bacon. Bibliography 1926–1966*, London 1968.
- Kenny, A., *Descartes. A Study of His Philosophy*, New York 1968.
- Kenny, A., *The Cartesian Spiral*, in: *RIPh* 146, 1983, str. 247–256.
- Kepler, J., *Gesammelte Werke*, vyd. W. V. Dyck, Fr. Hammer, München 1938 nn.
- Kepler, J., *Mysterium Cosmographicum*, in: *Gesammelte Werke*, I, vyd. W. V. Dyck, Fr. Hammer, München 1938.
- Kersting, W. (vyd.), *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 1992.
- Kersting, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994.
- Kersting, W., *Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, úvod k něm. překl. T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin 1995.
- Keutner, T. (vyd.), *Descartes*, Frankfurt a. M. 1993.
- King, P. (vyd.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, I–IV, London – New York 1993.
- Klein, J., *Francis Bacon oder die Modernisierung Englands*, Hildesheim 1987.
- Klever, W. M. N., *Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science*, in: *Studia Spinozana*, 2, 1986, str. 171–195.
- Klever, W. M. N., *Moles in motu. Principles of Spinoza's Physics*, in: *Studia Spinozana*, 4, 1988, str. 165–194.
- Klever, W. M. N., *Proto-Spinoza Franciscus Van den Enden*, in: *Studia Spinozana*, 6, 1990, str. 281–289.
- Klever, W. M. N., *Franciscus Van den Enden: Vrije Politieke Stellingen*, Amsterdam 1992.
- Klever, W. M. N., *A New Document on de Witt's Attitude towards Spinoza*, in: *Studia Spinozana*, 9, 1993, str. 379–388.
- Klever, W. M. N., *Spinoza's Life and Works*, in: D. Garrett (vyd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996.
- Kobusch, Th., *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg 1993; rozšíř. vyd. Darmstadt 1997.
- Kobusch, Th., *Die Systematisierung der Lehre vom moralischen Sein durch Samuel Pufendorf*, in: T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person Metaphysik*, Freiburg 1993; rozšíř. vyd. Darmstadt 1997.
- Kodalle, K.-M., *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972.
- Kolakowski, L., *God Owes us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, Chicago 1995.

- Kortholt, Chr., *De tribus impostoribus magnis*, Kiel 1680.
- Koselleck, R., Schnur, R. (vyd.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin 1969.
- Kosman, L. A., *The Naive Narrator: Meditation in Descartes' Meditations*, in: A. Oksenberg Rorty (vyd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley 1986.
- Kotarbiński, T., *The Methodology of Francis Bacon*, in: *Studia Philosophica*, I, 1935, str. 107–117.
- Koyré, A., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922.
- Koyré, A., *Études Galiléennes*, I–III, Paris 1939; nové vyd. v jednom svazku 1966.
- Koyré, A., *Gassendi, le savant*, in: *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre*, Paris 1955.
- Koyré, A., *Pascal savant*, in: *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris 1956.
- Koyré, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957.
- Koyré, A., *Galilei and Plato*, in: P. P. Wiener, A. Noland (vyd.), *Roots of Scientific Thought*, New York 1957.
- Koyré, A., *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a. M. 1969.
- Kraft, F. (vyd.), *Intern. Kepler-Symposium 1971*, Hildesheim 1973.
- Kriele, M., *Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und englische Juristen*, Neuwied – Berlin 1970.
- Krohn, W., *Francis Bacon*, München 1987.
- Kuhn, Th. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, 1970<sup>2</sup>.
- Kuhn, Th. S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997.
- Kulischer, J., *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Wien 1965<sup>3</sup>.
- Kummer, I. E., *Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch*, Berlin – New York 1978.
- Küng, H., *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978.
- Labrousse, E., *Pierre Bayle*, I–II, Den Haag 1963 nn.
- Lachièze-Rey, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris 1950<sup>2</sup>.
- Laird, J., *Hobbes*, London 1934.
- Lamacchia, A., *Una questione dibattuta. Probabili fonti dell'enciclopedia baconiana*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 39, 1984, str. 725–740.
- Laporte, J., *Le coeur et la raison selon Pascal*, in: *RPhil* 103–104, 1927, str. 93–118, 225–299, 421–451.
- Laporte, J., *La liberté selon Descartes*, in: *RMM* 44, 1937; viz též *Études d'histoire de la philosophie française*, 1951.

- Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1987<sup>3</sup>.
- Larmore, Ch., *Descartes' Empirical Epistemology*, in: S. Gaukroger (vyd.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Brighton 1980.
- Latre, A. de, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, Paris 1967.
- Lawalter, E., *Fr. Bacon. Ein Leben zwischen Tat und Gedanke*, Berlin 1939.
- Le Guern, M., *Pascal et Descartes*, Paris 1971.
- Le Guern, M., Le Guern, M.-R., *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, Paris 1972.
- Leary, J. E., *Francis Bacon and the Politics of Science*, Ames 1994.
- Leavenworth, I., *The Physics of Pascal*, New York 1930.
- Leibniz, G. W., *Opuscles et fragments inédits*, vyd. L. Couturat, Paris 1903.
- Lefèbvre, M. H., *De la morale provisoire à la générosité*, in: *Cahiers de Royaumont. Philosophie*, 2: *Descartes*, Paris 1957, str. 237–255.
- Lefèvre-Pontalis, A., *Jean de Witt – Grand Pensionnaire de Hollande*, I–II, Paris 1884.
- Lenoble, R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943.
- Lermond, L., *The Form of Man. Human Essence in Spinoza's „Ethic“*, Leiden 1988.
- Leroy, M., *Descartes, le philosophie au masque*, I–II, Paris 1929.
- Leroy, M., *Descartes Social*, Paris 1931.
- Liebig, J. von, *Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, München 1863.
- Lichtenstein, A., *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge (Mass.) 1962.
- Linguitti, G. J., *Induzione e deduzione. Riesame del Bacone popperiano*, in: *RF* 69, 1978, str. 499–515.
- Lips, J., *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution*, Leipzig 1927.
- Lipstorp, D., *Specimina philosophiae cartesianea*, Leyden 1653.
- Löck, G., *Der cartesianische Materialismus. Maschine, Gesetz und Simulation*, Frankfurt a. M. 1986.
- Loeffel, H., *Blaise Pascal, 1632–1662*, Basel 1987.
- Loewe, J. H., *John Bramhall, Bischof von Derry und sein Verhältnis zu Thomas Hobbes*, Praha 1887.
- Ludwig, B., *Scientia civillis more geometrico*, in: *Hobbes Studies*, 8, 1995, str. 46–87.
- Ludwig, B., *Womit muß der Anfang in der Staatsphilosophie gemacht werden?*, in: T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, něm. vyd. připravil W. Kersting, Berlin 1995.
- Lyon, G., *Le Léviathan et la paix perpétuelle*, in: *RMM* 10, 1902, str. 144.

- Macdonald, H., Hargreaves, M., *Thomas Hobbes. A Bibliography*, London 1952.
- Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962.
- Mach, E., *Die Mechanik*, Darmstadt 1963<sup>9</sup>.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I–V, Paris 1995 nn.
- Maire, A., *Bibliogr. generale des œuvres de B. P.*, I–V, Paris 1925–1927.
- Malebranche, N., *Œuvres complètes*, I–XXXV, vyd. A. Robinet, Paris 1958–1970.
- Malebranche, J., *Malebranche, l'homme et l'œuvre*, Paris 1967.
- Malherbe, M., *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris 1984.
- Malherbe, M., Pousseur, J.-M. (vyd.), *Francis Bacon. Science et méthode*, Paris 1985.
- Mallet, A., *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris 1966.
- Mancini, I., *Una battaglia contro la metafisica classica nel seicento: Arnold Geulincx*, in: *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 49, 1957, str. 476–500.
- Marin, L., *La critique du discours. Sur la „Logique de Port Royal“ et les „Pensées“ de Pascal*, Paris 1975.
- Marion, J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975.
- Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981, 1991<sup>2</sup>.
- Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986.
- Marion, J.-L., *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, in: *EPh* 1, 1988, str. 51–72.
- Marion, J.-L., *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991.
- Marion, J.-L., *Le concept de métaphysique selon Mersenne*, in: *EPh* 1994.
- Mark, Th. C., *Ordine geometrico demonstrata. Spinoza's Use of the Axiomatic Method*, in: *RMeta* 29, 1975–1976, str. 263–286.
- Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971.
- Matheron, A., *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, in: *Studia Spinozana*, 1, 1985, str. 259–273.
- Matheron, A., *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-Politique au Traité Politique*, in: E. Curley, P. F. Moreau (vyd.), *Spinoza. Issues and Direction. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden 1990.
- Maurier, D. du, *Golden Lads. A Study of Anthony Bacon, Francis and Their Friends*, London 1975.
- Maurier, D. du, *The Winding Stair. Francis Bacon. His Rise and Fall*, London 1976.
- Mayer-Tasch, P. C., *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965.

- McMullin, E., *Bibliografia galileiana (1940–1964)*, in: E. McMullin, *Galileo. Man of Science*, New York – London 1967.
- McMullin, E., *Galileo. Man of Science*, New York – London 1967.
- McNeilly, F. S., *The Anatomy of Leviathan*, London – New York 1968.
- McShea, R. J., *The Political Philosophy of Spinoza*, New York – London 1968.
- Medcalf, S. (vyd.), *The Vanity of Dogmatizing. The Three 'Versions'*, Hove (Sussex) 1970.
- Méchoulan, H., *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris 1991.
- Meinsma, K. O., *Spinoza en zijn Kring. Historisch-kritische studiën over hollandsche vrijgeesten*, Den Haag 1896.
- Meinsma, K. O., *Spinoza und sein Kreis*, Berlin 1909.
- Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris 1983.
- Menzel, A., *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, in: *Festschrift für J. Unger*, Stuttgart 1898, str. 54 nn.
- Menzel, A., *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, 3. Abt.: *Die Staatslehre Spinozas*, in: *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, CCX, 1929.
- Mersenne, M., *Questiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623.
- Mersenne, M., *Traité de l'harmonie universelle*, Paris 1627.
- Mersenne, M., *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique*, Paris 1636.
- Mersenne, M., *Ballistica et Acontismologia*, Paris 1644.
- Mersenne, M., *Cogitata physico-mathematica*, Paris 1644.
- Mersenne, M., *Tractatus mechanicus theoreticus et practicus*, Paris 1644.
- Mersenne, M., *Universae geometriae synopsis*, Paris 1644.
- Mersenne, M., *L'optique et la catoptrique*, Paris 1651.
- Mersenne, M., *Synopsis Mathematica*, Paris 1926.
- Mersenne, M., *Correspondence du R. P. Marin Mersenne. Publ. par Mme P. Tannery*, I–III, vyd. C. de Waard, R. Pintard, Paris 1933, 1936, 1942.
- Merton, R. K., *Science, Technology and Society in the Seventeenth Century*, in: *Osiris*, 4, 1938, str. 360–362.
- Mesnard, J., *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris 1964<sup>4</sup>.
- Mesnard, P., *Essai sur la morale de Descartes*, Paris 1936.
- Mesnard, P., *L'arbre de la Sagesse*, in: *Descartes. Cahiers de Royaumont. Philosophie*, 2, Paris 1957, str. 336–349.
- Metzger, H.-D., *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640–1660*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Meyer, H., *Pascals Pensées als dialogische Verkündigung*, Göttingen 1962.

- Meyer, M., *Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Paris 1991.
- Meyer, M., *Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations?*, in: J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (vyd.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994.
- Meyer, M., *The Problematological Interpretation of the Cogito*, in: *RIPh I*, 1996, str. 23–49.
- Miel, J., *Pascal and Theology*, Baltimore – London 1969.
- Mignini, F., *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione*, in: *La Cultura*, 17, 1979, str. 87–160.
- Mignini, F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli 1981.
- Mignini, F., *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione*, in: E. Giancotti-Boscherini (vyd.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del Congresso Urbino 4–8 ottobre 1982*.
- Micheli, G., Santinello, G. (vyd.), *Kant a due secoli dalla „Critica“*, Brescia 1984.
- Millet, J., *Descartes. Sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637*, Paris 1867.
- Milton, J. R., *Induction before Hume*, in: *British Journal for the Philosophy of Science*, 38, 1987, str. 49–74.
- Mintz, S. I., *The Hunting of the Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1962, 1969<sup>2</sup>.
- Mintz, S. I., *Materialism. More, Cudworth, and Glanvill*, Cambridge 1962.
- Mittelstraß, J., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin – New York 1970.
- Mongrédien, G., *Gassendi, l'influence immédiate*, in: *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre*, Paris 1955.
- Montaigne, M. de, *Essais*, Bordeaux 1580, rozšíř. vyd. 1588; nové vyd. M. Rat, *Essais*, I–II, Paris 1961.
- Moreau, P.-Fr., *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994.
- Mortimer, E., *Blaise Pascal. The Life and Work of a Realist*, London 1959.
- Mourlevat, G., *Les machines arithmétiques de Blaise Pascal*, Clermont – Ferrand 1988.
- Mouy, P., *Le développement de la physique cartésienne 1646–1712*, Paris 1934.
- Moyal, G. (vyd.), *René Descartes. Critical Assessments*, I–IV, London – New York 1991 nn.

- Muirhead, J., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.
- Naess, A., Wetlesen, J., *Spinozas Affektenlehre*, Oslo 1967.
- Naess, A., *Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?*, in: J. G. Van der Bend (vyd.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen 1974.
- Nakhnikian, T., *An Introduction to Philosophy*, New York 1967.
- Natorp, P., *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg 1882.
- Natorp, P., *Die Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen*, in: *AGPh* 10, 1897, str. 10–28.
- Neri, D., *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli 1984.
- Neumark, D., *Crescas und Spinoza*, Cincinatti 1908.
- Nicolosi, S., *Causalità divina e libertà umana nel pensiero di Malebranche*, Padua 1963.
- Nida-Rümelin, J., *Bellum omnium contra omnes. Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des Leviathan*, in: Kersting, W. (vyd.), *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 1992, str. 109–130.
- Niewöhner, Fr. W., *Spinoza und Maimonides*, Rotterdam 1986.
- Nonnenmacher, G., *Theorie und Geschichte. Studien zu den politischen Ideen von James Harrington*, Meisenheim 1977.
- Norris, Chr., *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford 1991.
- Nuchelmans, G., *Geulincx' Containment Theory of Logic*, Amsterdam 1986.
- Oakeshott, M. (vyd.), *Leviathan*, Oxford 1946; nově otištěno in: *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.
- Oakeshott, M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.
- Oeing-Hanhoff, L., *Der Mensch in der Philosophie Descartes'*, in: *Die Frage nach dem Menschen*, Freiburg – München 1966, str. 375–409.
- Oeing-Hanhoff, L., *Descartes' Lehre von der Freiheit*, in: *PhJ* 78/1, 1971, str. 1–16.
- Oko, A. S., *The Spinoza Bibliography*, Boston 1964.
- Oksenberg Rorty, A. (vyd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley 1986.
- Oksenberg Rorty, A., *The Structure of Descartes' Meditations*, in: A. Oksenberg Rorty (vyd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley 1986.
- Ollé Lapruné, L., *La philosophie de Malebranche*, I–II, Paris 1870.
- Olschki, L., *Galileo und seine Zeit*, Halle 1927; Vaduz 1965.

- Orcibal, J., *Jansénius d'Ypres (1585–1638)*, in: *Les Études Augustiniennes*, 1989.
- Osier, J.-P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris 1983.
- Pacchi, A., *Bibliografia Hobbesiana da 1840 ad oggi*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 17, 1962, str. 528–547.
- Pacchi, A., *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze 1965.
- Pagallo, U., *Homo homini deus. Un'introduzione al pensiero giuridico di Fr. Bacon*, Padova 1995.
- Pacho, J., *Ontologie und Erkenntnistheorie. Eine Erörterung ihres Verhältnisses am Beispiel des Cartesianischen Systems*, München 1980.
- Palladini, F., *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Bologna 1990.
- Palladini, F., Hartung, G. (vyd.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, Berlin 1996.
- Pariante, J.-Cl., *Grammaire générale et grammaire générative*, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975, 5/6, str. 36–49.
- Pariante, J.-Cl., *Sur la théorie du langage à Port-Royal*, in: *Studia Leibnitiana*, 7, 1975, str. 229–235.
- Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford 1954.
- Parkinson, G. H. R., *Spinoza on the Power and Freedom of Man*, in: *The Monist*, 55, 1971, str. 527–553.
- Parkinson, G. H. R., *Being and Knowledge in Spinoza*, in: J. G. Van der Bend (vyd.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen 1974.
- Pascal, B., *Écrits sur la grâce*, in: B. Pascal, *Œuvres de Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique par L. Brunschvicg*, vyd. P. Boutroux, F. Gazier, XI, Paris 1904–1914.
- Pascal, B., *Œuvres de Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique par L. Brunschvicg*, vyd. P. Boutroux, F. Gazier, I–XIV, Paris 1904–1914; Vaduz 1965.
- Pascal, B., *Édition définitive des Œuvres complètes*, vyd. F. Strowski, I–III, Paris 1923–1931.
- Pascal, B., *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Praha 1937.
- Pascal, B., *Essai pour les coniques*, vyd. R. Taton, in: *RHS* 8, 1955, str. 1–18.
- Pascal, B., *Œuvres complètes*, vyd. L. Lafuma, Paris 1963.
- Pascal, B., *Œuvres complètes*, vyd. J. Chevalier, Brügge 1964.
- Pascal, B., *Œuvres complètes*, vyd. J. Mesnard, Paris 1964 nn.
- Pasquinelli, A., *Lettere Galileiane*, Bologna 1968.
- Pastine, D., *Caramuel contro Descartes*, in: *Giornale critica di storia della filosofia*, 27, 1972, str. 177–221.

- Pawson, G. P. H., *The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought*, London 1930.
- Payen, J., *Les exemplaires conservés de la machine de Pascal*, in: P. Costabel, *L'œuvre scientifique de Pascal*, Paris 1964.
- Peltonen, M. (vyd.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge 1996.
- Pérez-Ramos, A., *F. Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford 1988.
- Perini, R., *Il problema della fondazione nelle „Regulae“ di Descartes*, Rimini 1983.
- Perini, R., *La metafisica cartesiana dell'infinito*, Napoli 1993.
- Perler, D., *René Descartes*, München 1998.
- Peters, R., *Hobbes*, Harmondsworth 1956.
- Petty, W., *The Economic Writings of Sir William Petty*, vyd. Ch. H. Hull, Cambridge 1899.
- Pies, E., *Der Mordfall Descartes. Dokumente, Indizien, Beweise*, Solingen 1996.
- Pintard, R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du 17<sup>e</sup> siècle*, II, Paris 1943.
- Plamenatz, J., *Mr. Warrender's Hobbes*, in: *Political Studies*, 5, 1957.
- Polin, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- Polin, R., *Hobbes. Dieu et les hommes*, Paris 1981.
- Popkin, R. H., *J. Glanvill, Precursor of Hume*, in: *JHI* 14, 1953, str. 292–303.
- Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, 1964<sup>2</sup> pod názvem: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*.
- Popkin, R. H., *Spinoza's Earliest Philosophical Years, 1655–61*, in: *Studia Spinozana*, 4, 1988, str. 37–55.
- Popkin, R. H., *Spinoza and Bible Scholarship*, in: D. Garrett, (vyd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996.
- Popper, K. R., *Die Logik der wissenschaftlichen Forschung*, Wien 1935.
- Popper, K. R., *Conjectures and Refutations*, London 1965<sup>2</sup>.
- Popper, K. R., *Three Views Concerning Human Knowledge*, in: *Conjectures and Refutations*, London 1965<sup>2</sup>.
- Popper, K. R., *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973.
- Popper, K. R., Eccles, J. C., *Das Ich und sein Gehirn*, München – Zürich 1982.
- Powicke, F. J., *The Cambridge Platonists*, London – Toronto 1926.
- Prechtel, P., *Descartes zur Einführung*, Hamburg 1996.
- Préposiet, J., *Bibliographie spinoziste*, Paris 1973.
- Prins, J., *Hobbes and the School of Padua. Two Incompatible Approaches*, in: *AGPh* 72, 1990, str. 26–46.

- Prior, M. E., *Bacon's Man of Science*, in: *JHI* 15, 1945.
- Pufendorf, S., *Elementa jurisprudentiae universalis*, Den Haag 1660.
- Pufendorf, S., *De jure naturae et gentium*, Lund 1672.
- Pufendorf, S., *Dissertatio de statu hominum naturali*, in: *Dissertationes academicae selectiores*, Lund 1675.
- Quinton, A., *Francis Bacon*, Oxford 1980.
- Radner, D., *Malebranche. Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris 1965.
- Radner, D., *Representationalism in Arnould's Act Theory of Perception*, in: *JHPH* 14, 1976, str. 96–98.
- Radner, D., *Malebranche*, Assen 1978.
- Radner, M., Winokur, S., (vyd.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, IV, Minneapolis 1970.
- Randall jr., H., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova 1961.
- Randall jr., H., *The Career of Philosophy*, I, New York – London 1970<sup>4</sup>.
- Randall, J. H., *The Making of the Modern Mind*, Boston 1926.
- Raphael, D., *The Role of Fear in the Political Philosophy of Thomas Hobbes*, in: *La paura e la città*, 3, 1987.
- Rawley, W., *The Life of the Right Honourable Francis Bacon*, London 1657.
- Reik, M. M., *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Detroit 1977.
- Reiter, J., *System und Praxis. Zur kritischen Analysis der Denkformen neuerzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, Freiburg – München 1972.
- Rémusat, Ch. de, *Bacon. Sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, Paris 1854.
- Renschem, B., *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage*, Stuttgart 1968.
- Renschem, B., *Spinoza's Identity Theory and Modern Bio-Philosophy*, in: *Philosophical Forum*, 3, 1972, str. 193–206.
- Révah, I. S., *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, Den Haag 1959.
- Révah, I. S., *Des Marranes à Spinoza*, Paris 1995.
- Richter, G. Th., *Spinozas philosophische Terminologie*, Leipzig 1913.
- Robinet, A., *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris 1965.
- Robinet, A., *Malebranche de l'Académie des Sciences. L'œuvre scientifique 1674–1715*, Paris 1970.
- Robinet, A., *Méditations métaphysique*, Paris 1976.
- Robinson, L., *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig 1928; London 1980<sup>2</sup>.
- Röd, W., *Spinozas Lehre von der societas*, Torino 1969.

- Röd, W., *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970.
- Röd, W., *Van de Hoves ‚Politische Waage‘ und die Modifikation der Hobbeschen Staatsphilosophie bei Spinoza*, in: *JHPH* 8, 1970, str. 29–48.
- Röd, W., *L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience*, in: *EPh* 1976, str. 461–473.
- Röd, W., *Descartes' Mythos oder Ryles Mythos?*, in: *AGPh* 55, 1973, str. 310–333.
- Röd, W., *Einige Überlegungen zur Debatte über das Cogito ergo sum in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: *Studia Cartesiana*, I, 1980, str. 129–143.
- Röd, W., *Le ‚Cogito ergo sum‘ dans la philosophie universitaire allemande au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in: J.-L. Marion (vyd.), *La passion de la raison*, Paris 1983.
- Röd, W., *Die Cartesianische Onto-Theologie*, in: *ZPhF* 38, 1984, str. 349–380.
- Röd, W., *Das cogito ergo sum in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts*, in: G. Micheli, G. Santinello (vyd.), *Kant a due secoli dalla „Critica“*, Brescia 1984.
- Röd, W., *Descartes' Erste Philosophie*, I, Bonn 1987<sup>2</sup>.
- Röd, W., *L'explication rationnelle entre méthode et métaphysique*, in: N. Grimaldi, J.-L. Marion (vyd.), *Le Discours et sa méthode*, Paris 1987.
- Röd, W., *Spinozas Idee der scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption*, in: *ZPhF* 31, 1977, str. 497–510; viz též: M. Scheve, A. Engstler (vyd.), *Spinoza*, Frankfurt a. M. 1990.
- Röd, W., *Der Gott der reinen Vernunft*, München 1992.
- Röd, W., *Descartes' Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik*, in: L. Schäfer, E. Ströker (vyd.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, II, Freiburg – München 1994.
- Röd, W., *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*, Debrecen 1994.
- Röd, W., *Thomas Hobbes*, in: O. Höffe (vyd.), *Klassiker der Philosophie*, I, München 1994<sup>3</sup>.
- Röd, W., *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München 1995<sup>3</sup>.
- Rodis-Lewis, G., *Maîtrise des Passions et Sagesse chez Descartes*, in: *Descartes. Cahiers de Royaumont Philosophie*, I–II, Paris 1957.
- Rodis-Lewis, G., *Nicolas Malebranche*, Paris 1963.
- Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, Paris 1971.
- Rodis-Lewis, G., *Descartes et le rationalisme*, Paris 1985<sup>4</sup>.
- Rodis-Lewis, G., *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris 1985.

- Rodis-Lewis, G. (vyd.), *La science chez Descartes*, New York – London 1987.
- Rodis-Lewis, G., *Descartes: Biographie*, Paris 1996.
- Rogers, G. A., Ryan, A. (vyd.), *Perspectives on Hobbes*, Oxford 1988.
- Rohls, J., *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritik*, Gütersloh 1987.
- Rochot, B., *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme 1619–1658*, Paris 1944.
- Rochot, B., *Gassendi et le Syntagma Philosophicum*, in: *Revue de Synthèse*, 47, 1950, str. 67–79.
- Rochot, B., *La vie, le caractère et la formation intellectuelle*, in: *P. Gassendi. Sa vie et son œuvre*, Paris 1955.
- Ross, R. (vyd.), *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis 1974.
- Rossi, M. M., *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, I–III, Firenze 1947.
- Rossi, P., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Turin 1957<sup>1</sup>, 1974<sup>2</sup>.
- Roth, L., *Spinoza, Descartes, and Maimonides*, Oxford 1924.
- Rousset, B., *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1993.
- Rousset, B., *La réflexion spinoziste sur l'immortalité*, in: *Studia Spinozana*, 11, 1995, str. 111–135.
- Russo, Fr., *Pascal et l'analyse infinitésimale*, in: P. Costabel, *L'œuvre scientifique de Pascal*, Paris 1964.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, London 1960.
- Ryle, G., *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969.
- Sackstadter, W., *Hobbes-Studies 1879–1979. A Bibliography*, Bowling Green 1982.
- Sadoun-Goupil, M., *L'œuvre de Pascal et la physique moderne*, in: P. Costabel, *L'œuvre scientifique de Pascal*, Paris 1964.
- Salamun, K., *Bacons Idolenlehre aus der Sicht der neueren Ideologiekritik*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 61, 1975, str. 529–556.
- Sanchez, F., *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*, Lyon 1581.
- Santillana, G. de, *The Crime of Galileo*, Chicago – London 1955, 1996.
- Sartre, J.-P., *Descartes*, Paris 1946.
- Sartre, J.-P., *La liberté cartésienne*, in: J.-P. Sartre, *Descartes*, Paris 1946.
- Sciaccia, M. F., *S. Bonaventura e Geulincx*, in: *Studi sulla filosofia medievale e moderna*, Napoli 1935.
- Scott, J. F., *The Scientific Work of René Descartes*, London 1976.



- Sebba, G., *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960*, Den Haag 1964.
- Secretan, C., *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVII<sup>e</sup> siècle*, in: *Studia Spinozana*, 3, 1987, str. 27–46.
- Sée, H., *Französische Wirtschaftsgeschichte*, I, Jena 1930.
- Segond, J., *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Paris 1932.
- Seidel, H., *Spinoza zur Einführung*, Hamburg 1994.
- Sellier, P., *Pascal et Saint Augustin*, Paris 1970<sup>1</sup>, 1995.
- Seyfarth, H., *L. de La Forge und sein Occasionalismus*, Gotha 1887.
- Shapere, D., *Galileo. A Philosophical Study*, Chicago – London 1974.
- Schäfer, L., Ströker, E., (vyd.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, II, Freiburg – München 1994.
- Schelsky, H., *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Berlin 1981.
- Scheur, S., *Spinoza und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1925.
- Schewe, M., Engstler, A., *Spinoza*, Frankfurt a. M. 1990.
- Schmidt, G., *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tübingen 1965.
- Schmidt, G., *Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tübingen 1965.
- Schmidt, W., *Ein vergessener Rebell. Leben und Wirken des Christian Thomassius*, München 1995.
- Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938.
- Schmitz, G., *Mystische Wurzeln der Geulincx'schen Philosophie*. disertační práce, Bonn 1944.
- Schmitz DuMoulin, H., *Blaise Pascal. Une Biographie spirituelle*, Assen 1982.
- Schmutzer, E., Schütz, W., *Galileo Galilei*, Leipzig 1976.
- Schneider, H. W., *The Piety of Hobbes*, in: R. Ross (vyd.), *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis 1974.
- Schneider, M., *Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem*, Wiesbaden 1993.
- Schneiders, W., *Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Bacon-Forschung*, in: *ZPhF* 16, 1962, str. 450–471.
- Schobinger, J.-P., *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen: „De l'esprit géométrique“ a „De l'art de persuader“*. Mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Basel – Stuttgart 1974.
- Scholz, H., *Pascals Forderungen an die mathematische Methode*, in: *Festschrift für A. Speise*, Zürich 1945.

- Scholz, H., *Mathesis universalis*, vyd. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter, Darmstadt 1961.
- Schouls, P. A., *The Imposition of Method. A Study of Descartes and Locke*, Oxford 1980.
- Schrecker, P., *Malebranche et les mathématiques*, in: *Travaux du IX<sup>e</sup>. Congrès International de Philosophie*, Paris 1937.
- Schuhmann, K., *Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes*, in: *PhJ* 92, 1985, str. 161–177.
- Schuhmann, K., *Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes*, in: *Studia Spinozana*, 3, 1987.
- Schuster, J. A., *Descartes' Mathesis universalis: 1619–1628*, in: S. Gaukroger (vyd.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Brighton 1980.
- Sirven, J., *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi 1928; Paris 1930.
- Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus*, I–II, Leipzig 1902.
- Sombart, W., *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München – Leipzig 1913.
- Sorbrière, S., *De vita et moribus Petri Gassendi*, in: *Opera omnia*, I, Lyon 1658; Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- Sorell, T., *Hobbes*, London 1986.
- Sorgi, G., *The Psychology of a Political Project. The Case of Thomas Hobbes*, in: *Trimestre*, 22, 1989, str. 21–35.
- Sorgi, G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano 1989<sup>2</sup>.
- Spaemann, R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon und seine Wirkungsgeschichte*, Stuttgart 1964.
- Spaemann, R., *Praktische Gewißheit. Descartes' Provisorische Moral*, in: *Epiuhosis*, Berlin 1968, str. 683–696.
- Specht, R., *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Specht, R., *Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1966, 1992<sup>6</sup>.
- Specht, R., *Anlaß*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, vyd. J. Ritter, Darmstadt 1971.
- Specht, R., *Über „occasio“ und verwandte Begriffe vor Descartes*, in: *ArchBG* 15, 1971, str. 215–255.
- Specht, R., *Innovation und Folgelast*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Specht, R., *Gassendi-Analogien in Lockes Theorie des sinnlichen Wissens*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 100, 1993, str. 266–281.
- Spinoza, B., *Opera* I–IV, vyd. C. Gebhar, Heidelberg 1925 nn., 1972 (sv. V. vyd. N. Altwicker, Heidelberg 1987).

- Spinoza, B., *Die sämtliche Werke*, vyd. G. Gebhardt, Hamburg 1977.
- Spinoza, B., *Verhandeling van God, de Mench en deszelfs Welstand*, in: *Werken van Spinoza*, III, vyd. F. Mignini, Amsterdam 1982.
- Spinoza, B., *Etika*, přel. K. Hubka, Praha 2001.
- Spragens jr., Th. A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, London 1973.
- Springmeyer, H., *Eine neue kritische Textausgabe der Regulae...*, in: *ZPhF* 24, 1970, str. 101–125.
- Springmeyer, H. (vyd.), *Regulae*, Hamburg 1973.
- Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, I–III, Berlin 1969–1986.
- Stegmüller, W., *Theoriendynamik und logisches Verständnis*, in: W. Diederich (vyd.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1974.
- Stephen, L., *Hobbes*, Ann Arbor 1961.
- Stephens, J., *Francis Bacon and the Style of Science*, Chicago – London 1975.
- Sticker, B., *Galilei und die dualistische Weltauffassung*, in: *Atti del Simposium Internazionale di Storia, Metodologia, Logica e Filosofia della Scienza „Galileo nella Filosofia della Scienza“*, Firenze 1967, str. XCIX–CXIII.
- Strauss, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin 1930; Darmstadt 1971.
- Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago 1953.
- Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956.
- Strong, E. A., *Procedures and Metaphysics*, Berkeley 1936.
- Strowski, F., *Pascal et son temps*, I–III, Paris 1907–1908.
- Strowski, F., *Biographie*, in: Pascal, B., *Édition définitive des Œuvres complètes*, I–III, vyd. F. Strowski, Paris 1923–1931.
- Strowski, F., *Les Pensées de Pascal. Étude et analyse*, Paris 1930.
- Sturt, M., *Francis Bacon. A Biography*, London 1932.
- Tack, R., *Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei P. Gassendi*, Meisenheim am Glan 1974.
- Tadisi, J. A., *Memoria della vita di mons. G. Caramuel di Lobkowitz...*, Venedig 1760.
- Taton, R., *L'œuvre de Pascal en Géométrie projective*, in: P. Costabel, *L'œuvre scientifique de Pascal*, Paris 1964.
- Taton, R., *Sur l'invention de la machine arithmétique*, in: P. Costabel, *L'œuvre scientifique de Pascal*, Paris 1964.
- Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, London 1926<sup>1</sup>, 1929.

- Taylor, A. E., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in: *Philosophy*, 8, 1938; viz též: K. C. Brown (vyd.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- Temple, W., *The Works of Sir William Temple, to which is Prefixed the Life and Character of the Author*, I–IV, London 1757.
- Thijssen-Schoute, L., *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam 1954.
- Thomasia, Ch., *Institutiones jurisprudentiae*, Frankfurt – Leipzig 1688.
- Thomasia, Ch., *Fundamenta juris naturae et gentium*, Halle 1705.
- Thorndike, L., *The Attitude of Francis Bacon and Descartes Towards Magic and Occult Sciences*, in: *Science, Medicine and History*, I, 1953.
- Tillmann, A., *L'itinéraire de jeune Descartes*, Lille – Paris 1976.
- Tönnies, F., *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 7, 1883.
- Tönnies, F. (vyd.), *Elements of Law, Natural and Politic*, London 1889; Cambridge 1928.
- Tönnies, F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
- Tosel, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris 1984.
- Tovey, G. V., *Towards a New Understanding of Francis Bacon's Philosophy*, in: *PR* 67, 1952.
- Trapp, R., *Crede me cogitare ergo scio me esse*, in: *Erkenntnis*, 28, 1988, str. 253–267.
- Troeltsch, E., *Die Kulturbedeutung des Calvinismus*, in: *Internationale Wochenschrift*, IV, 1910, str. 449–468 a 501–508.
- Tuck, R., *Hobbes*, Oxford 1989.
- Urbach, P., *Francis Bacon's Philosophy of Science. An Account and the Reappraisal*, LaSalle (Ill.) 1987, 1993.
- Van de Pitte, F. P., *Descartes' Mathesis universalis*, in: *AGPh* 61, 1979, str. 154–174.
- Van de Pitte, F. P., *Intuition and Judgement in Descartes' Theory of Truth*, in: *JHPH* 26, 1988, str. 453–470.
- Van de Pitte, F. P., *The Dating of Rule IV–B in Descartes's Regulae ad directionem ingenii*, in: *JHPH* 29, 1991, str. 375–395.
- Van der Bend, J. G. (vyd.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen 1974.
- Van der Werf, Th., *A Spinoza Bibliography 1971–1983*, Leiden 1984.
- Verbeek, T., *Gassendi et ses correspondants néerlandais*, in: *Colloque International. P. Gassendi in Digne-les-Bains 1992: Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains 1994.
- Verga, L., *L'etica di Cartesio*, Milano 1974.

- Verhoeven, C., *Het axioma van Geulincx*, Bilthoven 1973.
- Vidgrain, J., *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris 1923.
- Veillard-Baron, L., *Le problème de l'âme et du dualisme*, Paris 1991.
- Vismara, S., *Bibliografia galileiana*, in: *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei*, Milano 1942.
- Vleeschauwer, H. J. de, *Les antécédentes du transcendentalisme Kantien: Geulincx et Kant*, in: *Kant-Studien*, 45, 1953/1954, str. 245–273.
- Vleeschauwer, J. H. de, *Die biologische Funktion der sinnlichen Erkenntnis bei A. Geulincx*, in: *ZPhF* 8, 1954
- Vleeschauwer, J. H. de, *Le opere di A. Geulincx. Bibliographia e evoluzione*, in: *Filosofia* 1957.
- Vleeschauwer, J. H. de, *Three Centuries of Geulincx Research*, Pretoria 1957.
- Vleeschauwer, J. H. de, *Occasionalisme et Conditio humana chez Arnold Geulincx*, in: *Kant-Studien*, 50, 1958/1959, str. 109–124.
- Vleeschauwer, J. H. de, *More seu ordine geometrico demonstratum. Geulincx et Spinoza*, Pretoria 1961.
- Vleeschauwer, J. H. de, *Le problème de suicide dans la morale de Geulincx*, Pretoria 1965.
- Vleeschauwer, J. H. de, *Les sources de la pensée d'Arnold Geulincx*, in: *Kant-Studien*, 69, 1978, str. 378–402.
- Voegelin, E., *The New Science of Politics*, Chicago – London 1952.
- Voegelin, E., *Nová věda o politice*, Brno 2000.
- Voisé, W., *La réflexion présociologique d'Erasmus à Montesquieu*, Wrocław 1977.
- Vona, P. di, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I–II, Firenze 1960–1969.
- Vona, P. di, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli 1989.
- Vuillemin, J., *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, Paris 1960, 1987<sup>2</sup>.
- Vuillemin, J., *L'intuitionnisme moral de Descartes et le „Traité des passions de l'âme“*, in: *Kant-Studien*, 79, 1988, str. 17–32.
- Vuillemin, J., *Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens*, in: *Studia Spinozana*, 6, 1990, str. 231–250.
- Waard, C. de, *L'expérience barométrique*, Thouars 1936.
- Wagner, H., *Realitas objectiva. Descartes-Kant*, in: *ZPhF* 21, 1967, str. 325–340.
- Wahl, J., *Du rôle de l'ide de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris 1953.
- Waibl, E., *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud*, Wien 1980.

- Waldmann, Th., *Hobbes on the Generation of a Public Person*, in: R. Ross (vyd.), *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis 1974.
- Walker, D. P., *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Napoli 1986.
- Walther, M., *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg 1971.
- Walther, M., *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in: *Studia Spinozana*, 1, 1985, str. 73–104.
- Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford 1957.
- Warrender, H., *The Place of God in Hobbes's Philosophy*, in: *Political Studies*, 8, 1960, str. 48–57.
- Wasmuth, E., *Die Philosophie Pascals*, Heidelberg 1949.
- Wasmuth, E., *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Regensburg 1962.
- Watkins, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas*, London 1965, 1989<sup>2</sup>.
- Watkins, J. W. N., *Philosophy and Politics in Hobbes*, in: K. C. Brown (vyd.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- Watson, R. A., *Cartesianism Compounded. Louis de La Forge*, in: *Studia Cartesianiana*, 2, 1981, str. 165–171.
- Watson, R. A., *The Downfall of Cartesianism, 1637–1712*, Atlantic Highlands 1987<sup>2</sup>.
- Weber, J.-P., *La constitution du texte des Regulae*, Paris 1964.
- Weber, J.-P., *Sur la composition de la Regula IV de Descartes*, in: *RPhil* 89, 1964, str. 1–20.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1963.
- Weber, M., *Protestantská etika a duch kapitalismu*, in: M. Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998.
- Weier, W., *Der Okkasionalismus des Johannes Clauberg*, in: *Studia Cartesianiana*, 1981, str. 43–62.
- Weiler, G., *Hobbes and Performatives*, in: *Philosophy*, 45, 1970, str. 210–220.
- Weinberger, J., *Science, Faith and Politics. Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age. A Commentary on Bacon's Advancement of Learning*, Ithaca (N. Y.) 1985.
- Weingartner, P., *Descartes: Sind das Cogito und ähnliche Existenzsätze zum Teil analytisch?*, in: P. Weingartner, *Logisch-philosophische Untersuchungen zu philosophie-historischen Themen*, Frankfurt a. M. 1996.
- Weingartner, P., *Logisch-philosophische Untersuchungen zu philosophie-historischen Themen*, Frankfurt a. M. 1996
- Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen*, I–II, Darmstadt 1971–1972.

- Weiß, U., *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.
- Weizsäcker, C. F. von, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, Stuttgart 1966.
- Weltlesen, J., *A Spinoza Bibliography 1940–1970*, Oslo 1971.
- Westfall, R. S., *Science and Patronage. Galileo and the Telescope*, in: *Isis*, 76, 1985, str. 11–30.
- Westfall, R. S., *Essays on the Trial of Galileo*, Vaticano 1989.
- Weltlesen, J., *A Spinoza Bibliography 1940–1970*, Oslo 1971.
- White, H. B., *Peace Amongst the Willows. The Political Philosophy of Francis Bacon*, Den Haag 1968.
- Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, New York 1925.
- Wiehl, R., *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*, Hamburg 1983.
- Wiener, P. P., Noland, A. (vyd.), *Roots of Scientific Thought*, New York 1957.
- Wilbur, B. (vyd.), *Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, Amsterdam 1978.
- Will, Fr. L., *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Ithaca – London 1974.
- Willey, B., *The Seventeenth Century Background*, New York 1953.
- Williams, B., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth 1978.
- Williamson, C., *Watkins and Taylor-Warrender-Theses*, in: *Mind*, 78, 1969.
- Willms, B., *Die Antwort des Leviathan*, Neuwied – Berlin 1970.
- Willms, B., *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München – Zürich 1987.
- Wilson, C. H., *Trade, Society, and the State*, in: *The Cambridge Economic History of Europe*, IV, Cambridge 1967.
- Wilson, M. D., *Descartes*, London – New York 1978.
- Wittgenstein, L., *Über Gewißheit*, vyd. G. E. M. Anscombe, G. H. Wright, Frankfurt a. M. 1971.
- Wohlwill, E., *Galilei und sein Kampf für die Kopernikanische Lehre*, I–II, Leipzig 1909–1926.
- WOLF, F. O., *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart 1970.
- Wolff, E., *Bacon und seine Quellen*, I–II, Berlin 1910–1913.
- Wolfson, H. A., *Spinoza. A Life of Reason*, New York 1932; 1969<sup>2</sup>.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, I–II, Cambridge (Mass.) 1934<sup>1</sup>; London 1962<sup>2</sup>; Cambridge (Mass.) 1983<sup>3</sup>.
- Wormald, B. H., *Francis Bacon. History, Politics and Science*, Cambridge 1993.
- Wundt, M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945.

- Yovel, Y. (vyd.), *Spinoza and other Heretics*, I–II, Princeton (NJ) 1989–1992.
- Yovel, Y., *God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at the First Jerusalem Conference (Ethica I)*, 1993.
- Yovel, Y. (vyd.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden 1993.
- Zac, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965.
- Zac, S., *La morale de Spinoza*, Paris 1966<sup>2</sup>.
- Zarka, Y.-C., Bernhardt, J. (vyd.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris 1990.
- Zilsel, E., *Origins of Gilbert's Scientific Method*, in: *JHI* 2, 1941, str. 1–32.
- Zilsel, E., *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1976.
- Zweerman, Th., *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction au Traité de la Réforme de l'Entendement*, Assen 1993.

## Věcný rejstřík

- afekty 113–115, 304 nn.  
agnosticismus 133–135, 187  
alchymie 19, 33 n.  
*amor dei*, viz láska, rozumová  
analýza, viz metoda, analytická  
14 n., 34, 50–55, 88, 229 n., 232  
anticipace 25  
antropologie, mechanistická 221  
apriorismus 59, 124, 133  
aritmetika, politická (příp. aritmetika společnosti) 255 n.  
asociace psychických fenoménů 302  
astronomie 57, 59 n., 80  
atomy, atomistika 17 n., 34, 48 n., 68, 108 n., 129 n., 131, 134 n., 136, 138 n., 140–142, 178 n., 238, 243, 271 n., 274,  
atributy, absolutní a relativní 175  
atributy nekonečné substance 283, 286, 295–298  
autorita, politická 257 n.  
axiómy 80, 156, 164, 168 n., 283, 294, 296  
  
barometr 58, 151 n.  
olaženost 277, 308 n., 310  
Bůh jako imanentní příčina 299  
Bůh jako nekonečná substance 292, 295–299, 305  
Bůh jako všudypřítomný 165, 204, 275  
Bůh klamatel, viz *genius malignus*  
  
*causa sui* 286, 294, 296 n.  
  
církve a stát 250–252, 314  
cizí psychika 179  
*cogitationes* 97, 112  
*Cogito ergo sum* 84, 96–100, 116, 121, 205, 266, 268  
Common Law 20, 225, 252  
*conatus* 234, 236  
*conditio humana* 182  
ctnost 142, 308, 310  
  
dalekohled 47, 59, 200  
dedukce 31, 82 n., 88  
definice 230–234, 285–287  
definice, genetické 233 n., 285 n.  
deismus 260, 262  
determinismus 295 n., 299  
determinismus, jeho kritika [kritika racionalismu] 266 n., 271  
dogmatismus, racionalistický 132 n., 141 n., 145–147, 160  
dokonalost 102–106, 123, 172, 210, 214–215, 299, 305 n.  
druhy poznání 184, 290 n.  
dualismus (příp. tělo a duch) 16, 93, 111, 124, 128, 140, 171, 182, 266  
duha 69  
duch a tělo, viz dualismus (příp. tělo a duch)  
důkazy Boží existence 101–105, 116, 119, 123, 128, 140, 205, 269, 273  
duše 121, 130, 138–140  
  
egologie 73

ekonomická věda 254  
 ekonomie a filosofie 43 n., 78 n., 313  
 ekonomika, kapitalistická 225  
 empirie 14  
 empirismus 28, 124, 134, 141 n.  
*enclosing* 226  
*epagogé* 33  
 esence (příp. podstata, příp. bytost) 34, 91, 122–124, 137, 185 n., 294–300  
 esence, sklon k aktualizaci 299, 307, 310, 317  
 esencialismus 122–124, 137  
*esprit de finesse* 159  
*esprit de géométrie* 159  
 etika [morální filosofie] 142, 182, 191–194, 212–218, 239, 273, 305  
 evidence 80–83, 100, 156, 167–169, 183, 277, 318  
 existence jako dokonalost 103, 123  
 experiment 36 n., 41, 151  
 experimentální věda 144  
*experimentum crucis* 39

falibilismus 135  
 falzifikace 38  
 fantasma 231, 234  
 fenomény, jejich záchrana 128, 132, 188, 267  
 filosofie, definice 231  
 filosofie náboženství 249–251  
 filosofie přírody 35  
 formy, bytostné formy 32–35, 68, 137  
 formy, substanciální formy 68, 267  
*fortitudo* 306  
 fyziologie 70, 108, 110

generalizace, viz zobecňování, empirické  
*générosité* 77, 115  
*genius malignus* 94–97, 101, 104, 283  
*gentry* 225 n.  
 geometrie, analytická 68, 81, 90, 106  
 geometrie, eukleidovská 15 n., 84  
 gramatika 169 n., 185

halucinace 94  
 harmonie sfér 61  
 heliocentrický, obraz světa 47 n., 52, 56 n., 59, 68  
 hermeneutika, biblická 317–320  
 hodnoty 214, 237 n., 276, 306 n.  
*horror vacui* 151  
 hřích 196, 213 n., 216  
 hydrostatika 152  
 hypotézy 38, 40, 50, 54, 58, 60, 132–135, 139, 141, 145, 148, 177, 186, 235

chemie 34, 58

*ideae adventitiae* 113, 198  
*ideae factitiae* 113, 198  
 idea ideje 284  
 idea Já 204–205  
 idea Boha, viz ideje Boha  
 ideje, absolutně utvořené 286  
 ideje, adekvátní a neadekvátní 305  
 ideje, jasné a rozlišené 106 n.  
 ideje, jejich řád 299  
 ideje, obecné 200 n.  
 ideje, pravdivé 284 n., 287 n., 289  
 ideje, vrozené (*ideae innatae*) 85 n., 103, 113, 119, 122, 124 n., 132, 140, 196, 198, 200, 259, 272

ideje Boha 101–105, 122, 125, 140, 205 n., 283 n., 287–289  
 ideje jako *cogitationes* 112  
 ideje v Bohu 201, 299  
 identita a identifikace 185  
 identita nerozlišitelného 297  
 idola (*idole*) 26–29, 92  
 iluze 94  
 imperativy, hypotetické 242 n.  
 individua jako mody 302  
 individuum (příp. jedinec) 11–13, 243, 246  
 indukce 30–33, 39–41  
 induktivismus 41  
 infinitezimální počet 153 n., 197, 234, 236  
 innatismus (příp. předpoklad vrozených idejí) 85, 124 n., 196, 198, 200  
 intelekt, čistý (příp. rozum čistý) 76, 84, 142  
 intelekt, jeho povaha 285  
 intelekt, nekonečný 283, 285 n.  
 interpretace bible 318–320  
 intuice (a dedukce) 82, 88, 99, 159  
 intuice (a *ratio*) 34, 82, 88, 99

Já, nesubstanciální 302  
 Já, neuchopené prostřednictvím ideje 205  
 jansenismus 153, 165, 181  
 jasnost a rozlišenost, viz ideje, jasné a rozlišené  
 jazyk jako zdroj omylů 26, 231  
 jazyk jako znak oduševnělosti 180  
 jména, singulární a universální 231

kalkul, logický 158, 237, 244  
 kardinální ctnosti 192 n.  
 kategorie 175, 184–186, 193

kauzalita, imanentní a transcendentní 301 n., 304  
 kauzální princip 25 n., 101–104  
 kauzální spojení 144  
 kinematika 16, 46, 49, 52, 90 n., 106, 110, 187, 221, 233–235, 237, 242 n.  
 koncepce vědy, racionalistická 80, 89, 91, 131–142, 144  
 konceptualismus 136  
 kopula 185, 230 n., 251  
 kosmologie (příp. kosmogonie) 16–17, 48, 69, 70, 108–111, 238 n.  
 krevní oběh 69, 110  
 kritérium pravdivosti 100, 134, 148, 168 n., 182, 261, 265, 283, 318  
 kritika ideologie 251, 300  
 kritika jazyka 231  
 kruh, kartesiánský 93, 97, 121  
 kvality, okultní (*qualitates occultae*) 16, 31  
 kvality, primární a sekundární 34, 48, 238

láska, afektivní 113  
 láska, rozumová (příp. božská láska) 191 n., 261, 292 n., 307–310, 312, 316  
 lékařství 11, 70  
 libertinismus 66 n., 126, 128, 130  
 logika 30 n., 69, 150, 155  
 lom světla 69, 89

materialismus 124, 232  
 materiální částice 68, 108, 238, 274  
 matérie 16 n., 35, 68 n., 106–109, 111, 118, 127 n., 134, 136,

138 n., 152, 172, 174, 178 n., 189 n.  
*mathesis universalis* 80 n.  
 meditace 90  
 mechanistický způsob myšlení 16 n., 68, 127 n., 234  
 merkantilní systém 10, 79, 256  
 metoda, analytická 14, 34, 50–55, 58, 72, 119, 229 n.  
 metoda, geometrická 14, 156, 167 n., 247, 285, 288  
 metoda, hypoteticko-deduktivní 231  
 metoda, syntetická (progresivní) 14, 229  
 metoda, vědecká 40, 65, 69, 229–233  
 milost 120, 153 n., 162, 164 n., 173, 214–216  
 množství pohybu (příp. kvantum pohybu) 89, 108, 189, 208  
 moc, suverénní (příp. moc, suveré-  
 nova) 245 n., 248, 254, 273  
 modus 295–323  
 morálka, definitivní 76 n., 114  
 morálka, provizorní 74–79, 91, 115,  
*mos geometricus*, viz metoda, geo-  
 metrická  
 „Myslím, tedy jsem“, viz *cogito ergo sum*  
 mystika 292  
 náboženství 163, 216, 264, 320  
 náboženství, přirozené 220, 250, 271  
 náboženství, rozumové 262  
 náboženství, zjevené 159, 250 n., 318  
*natura corporea* 84, 184  
*natura intellectualis* 84, 103,  
*natura naturans* a *natura naturata* 35, 302  
 naturalismus 253 n., 322  
 nauka o pohybu, viz kinematika  
 nauka o státu (příp. filosofie státu) 229, 243, 246, 249, 252, 311, 315  
 nekonečno, ideje nekonečna 102–105, 123, 201 n., 206, 269, 295  
 nekonečný a neomezený 108  
 nenávisť 113  
 neprostupnost 138, 178, 202, 274–276  
 nesmrtnost, viz duše  
 nezávislost na hodnotách 115  
 nominalismus 121–123, 133, 136 n., 230, 261, 286  
 normy, obecně platné 270  
 normy, pozitivní 239 n.  
 normy, věčné 270  
*notiones communes* 36, 86 n., 263, 272, 290  
 občanská válka 225, 248–250, 267  
 obecné blaho 246  
 obecné pojmy, viz *notiones communes*  
 obrazotvornost 83–85, 113, 236  
 obsah pojmu 169  
 ontologie 174 n.  
 organismus jako stroj 110 n.  
 osvícenství 252, 260, 320  
 ovládnutí přírody 23 n., 70  
*ordo geometricus*, viz metoda, geo-  
 metrická  
 pád, zákony pádu 51 n., 57, 63, 89  
 paměť 236  
 pantheismus 192  
 Pascalův trojúhelník 153

percepce 82, 198  
*philosophia prima* 22, 36, 42, 62–118  
 platonismus, anglický 259–278  
 platónská tělesa 60  
 počítačový stroj 151  
 počíták 107 n., 145, 205, 208 n., 214  
 podmínky možnosti 17, 91, 98, 105  
 podobnost pravdě 135  
 podráždění 122, 125, 136, 172, 184, 189, 236 n., 272, 302  
 podvěsek mozkový 111, 176 n.  
 pohyb (jako obecnina) 35, 232, 234  
 pochybnost, metodická 70, 82, 91–95, 101, 119, 182, 188, 266, 268  
 pochybnost jako korektiv 26  
 pojem, obsah 169  
 pojem, rozsah 169  
 poznání, experimentální 36–41  
 poznání Boha, intuitivní 309–310  
 poznání příčin 25  
 poznání *sub specie aeternitatis* 151, 309  
 poznávací schopnost (příp. pozná-  
 vací mohutnost) 22, 198, 273, 285, 289  
 pozorování 30 n., 38, 51, 55 n., 88, 145, 159  
 pravda, dvojí 139  
 pravda, nazíraná v Bohu 196, 202  
 pravda, přirozená a zjevená 262  
 pravda, věčná 86, 230  
 pravda bytí 263  
 pravda jako adekvace 289  
 pravděpodobnostní počet 153  
 pravdivost 51, 100, 106, 133, 167, 284 n., 287–289  
 pravdivost, Boží 105, 119, 167 n.  
 pravdy, vytvořené 86  
 právní pozitivismus 240  
 právní rovnost 247  
 právní řád 246 n., 248, 254, 311, 316  
 právo, přirozené, viz přirozené právo  
 právo na odpor 240, 248  
 praxe, racionální 10, 24, 26, 41 n., 69, 78 n., 115  
 princip setrvačnosti (příp. zásada setrvačnosti) 49, 131, 215, 234, 236  
 princip toho nejlepšího 215  
 probabilismus 133, 136  
 problém kauzality v okasionalis-  
 mu 110, 172, 187, 189 n., 196, 211 n.  
 prostor, absolutní 271, 274 n.  
 provizorní morálka, viz morálka, provizorní  
 první filosofie, viz *philosophia prima*  
 přátelství 306, 317  
 představa, viz idea  
 příčina a důvod 216  
 příkazy, Boží 319  
 příkazy rozumu (*dictamina rectae rationis*) 307  
 příležitost (*occasio*) (příp. příleži-  
 tostné příčiny) 172, 175 n., 177, 180, 184, 210, 217  
 příliv a odliv 50–53  
 příroda jako totalita bytí 289, 322  
 přírodní síla 90  
 přírodní zákon, okasionalistické po-  
 jetí 210  
 přírodní zákony jako přirozené principy 58, 89, 214  
 přirozené právo 243–248, 307, 314, 316

- přirozené zákony, viz zákony přirozené
- přirozenost (u Hobbese) 240
- přirozenosti, ideál lidské 307
- přirozenosti, jednoduché a složené 34, 36–40, 67, 83, 86, 232
- přirozenosti, pravé a neměnné 82, 95, 104
- přirozený stav 243–249
- psychofyzika 114
- psychofyzické souvislosti 144, 148, 176 n., 189 n., 207, 215
- psychofyzický paralelismus 302 n.
- psychofyzický problém 16, 144, 195, 209, 302–304
- psychologie, deskriptivní 112
- pud 304
- puritanismus 250, 224
- působící příčiny 33, 121, 172–174, 188, 211, 213, 299, 301
- racionalismus 57, 91, 286
- racionalita 114
- radost 113
- realita, formální 101
- realita, objektivní 101 n., 122
- reprezentace prostřednictvím idejí 93 n., 105, 205
- res cogitans* 99, 101, 107, 119, 266
- res extensa* 101, 119, 266
- revoluce 257
- rosenkruciáni 64
- Royal Society 43, 142 n.
- rozhodnost (příp. odhodlanost) 74, 77, 115
- rozlehlost, inteligibilní 202–204
- rozlehlost a matérie 17, 84, 101, 106, 134, 148, 172, 177, 184, 202
- rozlehlost jako atribut Boha 202, 275
- rozlehlost jako atribut nekonečné substance 283, 295 n.
- rozsah pojmů 169
- rozum, objektivní 273
- rozum, pravý (*recta ratio*) 259, 261
- rozum, všeobecný 14, 318
- rozum a víra 260
- rozum jako počítání 232, 236, 240
- rozumové náboženství 262
- řád, normativní 214
- řád myšlení a řád bytí 85, 91
- řád skutečnosti 13
- sázka, argument sázky 165
- scientia intuitiva*, viz vědění, intuitivní 290 n.
- sebeláska 191, 213 n.
- sebevražda 191 n.
- sebezachování 192, 237, 239, 244, 247 n., 304 n., 310, 316 n.
- sekularizace 11
- senzualismus 133 n., 261, 269 n.
- síla 161, 177 n., 208, 211 n.
- síla, plastická 144
- skepse, metodická, viz pochybnost, metodická
- skepse, skepticismus 92, 127, 133, 144, 146, 148
- slast (strast) 142, 237, 277, 305 n. 208
- smutek 113
- smysly 32
- soudy 112
- spiritus animales* 110 n., 114, 144, 176, 188, 236
- společenská smlouva 12, 245 n. 248, 252

- společenství, rozumných 316
- společný smysl 113
- srdce jako hlas vír 159, 160–164
- substance (a akcidenty) 100, 185
- substance, její podstata 127, 269
- substance, myslící (příp. substance, božská) 99, 275
- substance, nekonečná 283, 292, 295, 297–302
- suverenita 245, 248 n.
- suverenita lidu 254–258
- svoboda 112, 216, 247, 271, 305, 308–310
- sylogismus, sylogistika 31, 156, 231
- technika 42 n., 70
- teleologie 267, 278, 300
- tělese, společenské 243, 247
- tělo, psychické 107, 177, 209
- tělo a duch (příp. dualismus) 101, 111, 121, 123, 171–173, 209
- teorie, vědecké 186
- teorie poznání (příp. nauka o poznání) 24–30, 66, 136, 167, 183–188, 197–201, 235–237, 283–294
- teorie práva, analytická 292
- teorie tepla 35
- teorie vířivého pohybu, jako teorie vzniku světa 68, 109
- theodicea 301 n.
- theologie 238–239
- tíha (příp. tíže) 109, 273
- touha po moci 244
- transsubstanciaci 109, 120 n.
- tvárná příroda 266, 268
- účelnost, objektivní 27, 277, 300
- universálie 136 n., 232 n., 234 n., 237
- universální věda 13, 36, 65, 80, 228 n.
- úvaha 236
- vakuum 51, 86, 108 n., 131, 134, 152 n., 158, 179, 238
- vášeň 279, 305 n., 308–310, 317
- věci, jejich existence 106 n.
- věci o sobě 183, 186
- vědecká organizace 20, 43
- vědění, dokonalé 13, 82, 91, 144, 321
- vědění, druhy 184
- vědomí (myšlení) jako atribut 295 n.
- vědy, systém věd 21 n., 70, 80
- veracitas*, viz pravdivost
- verifikace (příp. verifikovatelnost) 38, 51, 132, 135 n.
- verum factum* 183, 193
- vesmír 39, 108 n., 117, 159, 165 n., 178, 204, 267 n., 271
- vitální pobyt 236 n.
- víra a vědění 318
- víra, náboženská 239
- vjem, vjemové ideje 94, 125, 184, 189 n. 198, 206
- vjemový soud 197 n.
- vnější svět, nezávislý na myšlení 207 n.
- vůle 112, 175, 189–191, 304
- vůle, božská 210
- vysvětlení, vědecká 87 n., 132, 135, 235
- vzájemné působení, psychofyzické 123, 138, 148, 171, 174, 177, 179, 196, 302 n.
- základní pojmy, nedefinované 156
- zákon, obecně platný 276



zákony, božské 241, 316  
 zákony, přirozené 241, 248, 261  
 zákony, rozumové 315  
 zákony nárazu 196, 208, 211, 215  
 zásady, nezpochybnitelné 13, 80,  
 156  
 zázraky 210, 319  
 zdůvodnění 87

zkušenost 17 n., 36 n., 56 n., 234  
 zkušenost (příp. teorie zkušenosti)  
 17 n., 90 n., 98, 118  
 zlo, problém zla 149  
 zobecňování, empirické 30–32,  
 36 n., 39, 55, 108, 236  
 zření podstat 261  
 zřízení, politické (příp. ústava) 316

Jmenný rejstřík

Aaron, R. I. 222  
 Adam, A. 131  
 Adam, Ch. 62, 66, 119  
 Alanen, L. 111  
 Alesmbert, J. Le Rond d' 43  
 Aliotta, A. 50  
 Allison, H. E. 288, 289, 322  
 Alquié, F. 62, 94, 195, 197, 199,  
 212, 217  
 Altwicker, N. 281  
 Alžběta, princezna Falcká 75, 76,  
 111  
 Anderson, F. H. 19, 30, 34, 39  
 André, P. 194, 197  
 Angers, J. E. d' 75  
 Anselm z Canterbury 205  
 Aristotelés 22 n., 28, 31 nn., 57,  
 132, 135, 156, 183, 265  
 Armogathe, J.-R. 62, 109  
 Arnauld, Angélique 153  
 Arnauld, Antoine 70, 86, 120 n.,  
 128, 147, 153 nn., 166–169,  
 181, 196, 200, 203–206  
 Arndt, H. W. 14, 50, 167  
 Aubrey, J. 21, 39, 255  
 Augustin 85, 153, 176, 182, 195,  
 199, 205  
 Austin, E. M. 259 n.  
 Ayer, A. J. 98 n.

Baasch, E. 312  
 Bacon, A. 19  
 Bacon, Fr. 10, 13, 19–44, 48, 55,  
 72, 92, 117, 128, 132, 143 n.,  
 220, 229, 232, 273

Bader, F. 73  
 Baillet, A. 62 nn., 72  
 Baker, G. P. 111 n.  
 Baldini, U. 59  
 Balibar, É. 303, 311 n.  
 Balz, A. G. A. 173, 177 n.  
 Banchetti, S. 194  
 Banfi, A. 46  
 Barry, B. 241  
 Bartuschat, W. 284, 288, 293,  
 300, 322  
 Battail, J.-F. 178  
 Baudouin, Ch. 161  
 Bayle, P. 22, 147 nn.  
 Beck, L. J. 97  
 Beckermann, A. 111  
 Bedjai, M. 280  
 Beeckman, I. 63 n., 221  
 Belgioioso, G. 63, 75, 89  
 Bell, E. T. 151  
 Benedetti, G. 152  
 Bennett, J. 286, 289, 291, 295,  
 298, 303, 321 n.  
 Bergson, H. 109 n.  
 Berkeley, G. 197, 208  
 Bernhardt, J. 221, 233  
 Bernier, Fr. 131  
 Berr, H. 133  
 Berti, E. 49  
 Bérulle, kardinál 66  
 Bevan, B. 19, 21  
 Beyssade, J.-M. 75, 87, 100, 109,  
 119  
 Biasutti, Fr. 319  
 Bidney, D. 303

Bishop, M. 150  
 Blackburne, R. 219  
 Blanchet, L. 96  
 Blaug, M. 256  
 Bloch, O. R. 129 n., 133, 136,  
 139, 141  
 Blom, H. 314  
 Blondel, M. 217  
 Blumenberg, H. 11, 47, 54  
 Boffito, G. 46  
 Bonald, L. de 201  
 Bonaventura 58  
 Borel, P. 62  
 Borkenau, Fr. 12, 78  
 Boros, G. 75, 304, 308  
 Boss, G. 285  
 Bossuet, J. B. 149, 197  
 Bouillier, Fr. 171, 193  
 Boutroux, É. 86  
 Boutroux, P. 84  
 Bouvelles, Ch. 154  
 Bowle, J. 223, 229, 252  
 Boyle, R. 34, 58, 222  
 Brahe, T. de 59 n., 130  
 Bramhall, J. 223, 252  
 Brand, H. 96  
 Brandt, Fr. 233  
 Brandt, R. 27  
 Breger, H. 66  
 Bréhier, E. 197  
 Breidert, W. 229  
 Brentano, Fr. von 112  
 Breton, St. 320  
 Broad, C. D. 34  
 Brockdorff, C. von 219  
 Broome, J. H. 150  
 Brown, K. C. 219, 242  
 Brown, S. M. 241  
 Brundell, B. 139  
 Brunet, G. 165  
 Bruno, G. 24, 282  
 Brunshvig, L. 84, 159 n., 163  
 Buchdahl, G. 67, 73  
 Buddeberg, K. Th. 79  
 Bühler, Chr. 253  
 Bulferetti, L. 46  
 Burgh, A. 321  
 Burt, E. A. 15, 55  
 Cahné, P. A. 62  
 Callot, E. 206  
 Cantecor, G. 71  
 Cantor, M. 153  
 Capra, F. 117  
 Carabellese, P. 119  
 Caramuel Lobkowicz, J. 124  
 Carbonara, Cl. 50  
 Carli, A. 46  
 Carp, J. N. 315  
 Carraud, V. 150, 163  
 Caspar, M. 60  
 Cassirer, E. 55, 71, 134, 259  
 Castelli, B. 50  
 Caterus (Kater), J. 70, 119  
 Caton, H. 67, 73, 89, 99  
 Cavalieri, Fr. B. 58, 154  
 Cavendish, Ch., Earl of Devonshire 220  
 Clair, P. 176, 178  
 Clarke, D. M. 67, 89  
 Clauberg, J. 171, 173–177, 195  
 Clavelin, M. 56  
 Clerselier, Cl. 122, 148, 176, 275  
 Cohen, G. 62,  
 Coke, E. 20, 225  
 Colbert, J.-B. 79, 313  
 Colerus 279  
 Colombe, L. delle 50  
 Combès, J. 71  
 Conway, A. (Lady) 272  
 Cooney, B. 182  
 Cope, J. I. 143

Cordemoy, G. de 171, 173,  
 177–180, 195, 209  
 Costabel, P. 67, 80  
 Cottingham, J. 63  
 Cousin, V. 163  
 Cramer, K. 104, 119 n., 294  
 Crapulli, G. 62, 66  
 Cristofolini, P. 282, 291  
 Croce, B. 193  
 Crombie, A. C. 55, 57  
 Cromwell, O. 143, 222, 226, 251,  
 313  
 Cronin, T. J. 102  
 Cudworth, R. 59, 260 n.,  
 265–271, 274, 276  
 Cumberland, R. 223, 252  
 Curley, E. 87, 92, 282, 286,  
 294 n., 303, 306, 322  
 Cuvillier, A. 218  
 Damerow, P. 52  
 Dangelmayr, S. 22  
 Daphnos, P. 75  
 De Angelis, E. 14  
 De Coste, H. 126  
 De Deugd, C. 291  
 De Dijn, H. 307 n., 310, 319  
 De Mas, E. 20, 22, 24, 29  
 Del Noce, A. 79, 217  
 Delahunty, R. J. 287, 294  
 Deleuze, G. 296  
 Den Uyl, J. 312  
 Denissoff, É. 89  
 Derry, T. K. 43  
 Desargues, G. 150 n.  
 Descartes, R. 10, 13–17, 22, 26,  
 39, 59, 62–132, 134, 137–144,  
 148 n., 152, 154, 156, 158, 160,  
 167 nn., 171–174, 176–179,  
 182 n., 187 n., 193–198, 200 n.,  
 204–209, 216 nn., 220 n.,  
 228 nn., 235, 254, 265 n.,  
 268 n., 271, 274 n., 279,  
 281 nn., 293, 295, 303 n., 314  
 Detel, W. 134  
 Dewey, J. 225  
 Diaz Martin, E. 134  
 Dibon, P. 147, 182  
 Diderot, D. 43,  
 Dijksterhuis, E. J. 15, 40, 51  
 Dilthey, W. 25  
 Donegan, A. 319, 320  
 Doney, W. 62 n., 86  
 Döring, D. 253  
 Drake, S. 46 n., 49 n., 54  
 Dreyfus, G. 86, 195, 213, 216  
 Dufour, A. 253  
 Duhem, P. 55  
 Dujorne, L. 279  
 Dunin-Borkowski, St. von 279  
 Ebreo, L. (Jehuda Abarbanel) 282  
 Eccles, J. C. 111  
 Eisenach, E. J. 225  
 Empedoklés 109  
 Enden, Fr. Van den 280, 314  
 Engfer, H.-J. 14, 32, 50, 88, 99,  
 229  
 Engstler, A. 291  
 Epikúros 129, 138, 140  
 Espinas, A. 67  
 Essex, viz Robert, hrabě z Essexu  
 Eukleidés 150, 220, 281, 283, 285  
 Farrington, B. 20 nn., 24, 28, 30  
 Favaro, A. 46, 48  
 Fénelon, Fr. 149, 197  
 Fermat, P. 127, 153 n.  
 Fetscher, I. 219, 241  
 Feuer, L. S. 11, 255, 311  
 Feyerabend, P. K. 50, 56  
 Fichte, J. G. 73, 99

Filmer, R. 257 n.  
 Finocchiaro, M. A. 51  
 Fischer, K. 22, 38, 39, 40, 46, 62, 280  
 Fløistad, G. 292  
 Fölsing, A. 46  
 Förster, W. 225, 245  
 Foucher de Careil, L. A. de 63  
 Frank, J. 225  
 Frankfurt, H. G. 87  
 Freiesleben, H. Chr. 47  
 Freud, S. 225  
 Freudenthal, J. 68, 280, 288, 291  
 Freudiger, J. 89  
 Frey, G. 15  
 Freytag-Löringhoff, B. von 151  
 Frost, W. 35  
 Gäbe, L. 65 n.  
 Gäfgen, G. 75  
 Galilei, G. 17, 25, 41, 45–59, 68, 72, 126 nn., 131 n., 152, 154, 220 n., 321  
 Galilei, V. 46  
 Galluzzi, P. 131  
 Garber, D. 67, 106  
 Gargani, A. G. 222  
 Garin, E. 62  
 Gassendi, P. 13, 70, 121–124, 127–143, 149, 220, 253, 265  
 Gaukroger, S. 62, 73  
 Gauthier, D. P. 241, 243  
 Gawlick, G. 262, 319  
 Gebhardt, C. 282, 291  
 Geddes, J. 313  
 Gentili, E. 46  
 Geulincx, A. 171, 175, 181–195, 205, 209  
 Geymonat, L. 46  
 Gherardini, N. 46  
 Gherasim, V. 304  
 Giacotti-Boscherini, E. 281, 302  
 Gibson, R. W. 19  
 Gilbert, W. 23, 40 n., 47  
 Gilson, É. 68, 110  
 Girbal, Fr. 178  
 Girill, T. R. 57  
 Glanvill, J. 142–147, 272  
 Glouberman, M. 83, 93  
 Goclenius 174  
 Goldmann, L. 155, 165  
 Goldsmith, M. M. 243 n.  
 Gough, J. W. 245  
 Gouhier, H. 63 n., 67, 71, 76, 86, 94, 104, 128, 150, 161, 172, 194 n., 203, 216  
 Goyard-Fabre, S. 221, 245, 253, 285  
 Goyet, T. 150  
 Graeser, A. 322  
 Grassi, O. 48  
 Green, A. W. 19  
 Gregory, T. 95, 129, 132 n., 139, 141 n.  
 Grene, M. 112  
 Grimaldi, N. 63, 77, 99  
 Groen, J. J. 290  
 Grosseteste, R. 222  
 Grotius (de Groot), H. 252  
 Guardini, R. 160  
 Guenancia, P. 152  
 Gueret, M. 281  
 Gueroult, M. 86 n., 90, 95, 102, 104, 109, 114, 194 n., 217, 290 n., 294 n., 299 n.  
 Guzzo, A. 280  
 Hacking, J. 40  
 Haller, R. 104  
 Halett, H. F. 299, 306  
 Hampshire, St. 282, 288

Hampton, J. 245  
 Hara, K. 154  
 Hargreaves, M. 219  
 Harrington, P. J. 255 n.  
 Harrington, Th. M. 150  
 Harris, E. E. 289  
 Hart, A. 282  
 Hartshorne, Ch. 268  
 Hartung, G. 253  
 Harvey, W. 39, 58, 69, 110, 222  
 Hegel, G. W. F. 73, 103, 306  
 Heidegger, M. 18, 48, 99, 117  
 Heimsoeth, H. 82 n.  
 Helden, A. Van 47  
 Heller, L.-M. 150  
 Helmont, Fr. M. van 272  
 Henninius, H. Chr. 173  
 Herbert, E., Lord Cherbury 130, 220, 223, 259, 261–265  
 Herrera, C. 280  
 Hertling, G. von 68  
 Herz, M. 217  
 Heussler, H. 35  
 Hinnant, Ch. H. 219  
 Hintikka, J. 99  
 Hobbes, Th. 10, 13, 20, 22, 36, 115, 117, 121 nn., 127 nn., 183, 219–235, 237–256, 261, 265 nn., 269 nn., 274, 276, 280, 282, 285, 311, 313 nn.  
 Höffe, O. 219  
 Hofmann, J. E. 228  
 Holbach, P. H. v. 149  
 Homér 224  
 Hood, F. C. 251  
 Hoßfeld, P. 40  
 Hove, J. van den (de la Court) 254 n.  
 Hove, P. van den (de la Court) 254 n.  
 Hover, W. 161  
 Hoyles, J. 260  
 Hubbeling, H. G. 182, 288, 299  
 Hübener, W. 230  
 Huet, P. D. 124  
 Hume, D. 145, 147, 212, 254, 257  
 Husserl, E. 73, 98, 118, 199  
 Hutin, S. 272, 278  
 Huygens, Chr. 54, 58, 127, 208, 314  
 Hyde, E., Earl of Clarendon 223, 225, 252  
 Chappell, V. 62  
 Charron, P. 91 n., 133  
 Chomsky, N. 101, 169 n., 180  
 Christiansen, B. 112  
 Ilting, K.-H. 219  
 Isolle, J. 176  
 Jacquot, J.  
 Jakub I., anglický král 20  
 Jakuba II. 257  
 Jansen(ius), C. 153  
 Japikse, N. 313  
 Jardine, L. 22, 24, 31 n.  
 Jaspers, K. 99  
 Jindřich VII., anglický král 23  
 Joachim, H. H. 284, 288 nn.  
 Joel, M. 282  
 Jordan, J. 165  
 Kammerer, A. 299 n.  
 Kanitscheider, B. 274  
 Kant, I. 83, 91, 118, 212, 217, 254, 272  
 Karel II., anglický král 143, 222 n.  
 Kastil, A. 112  
 Kästner, A. G. 221

- Katz, J. J. 99  
 Kavka, G. 243  
 Kemmerling, A. 99  
 Kemp Houck, J. 19  
 Kenny, A. 93, 95, 104  
 Kepler, J. 41, 54, 57, 59 nn., 130  
 Kersting, W. 243, 245, 247  
 Keutner, T. 63  
 King, P. 219, 242  
 Klein, J. 21  
 Klever, W. M. N. 279 n., 288, 302, 313 n.  
 Kobusch, Th. 253  
 Kodalle, K.-M. 219, 251  
 Kolakowski, L. 154  
 Komenský (Comenius), J. A. 25  
 Koperník, M. 57, 59 n., 130  
 Kortholt, Chr. 223, 265  
 Koselleck, R. 219  
 Kosman, L. A. 90  
 Kotarbiński, T. 20, 33  
 Koyré, A. 17, 40, 49, 55 n., 68, 131, 151, 275 n.  
 Kriele, M. 225  
 Kristina, švédská královna 71  
 Kuhn, Th. S. 48, 50  
 Kulischer, J. 226  
 Kummer, J. E. 160  
 Küng, H. 104
- La Forge, L. de 171, 173, 176 nn., 194 n.  
 La Mettrie, J. O. de 149  
 La Mothe le Vayer, Fr. de 91, 133  
 Labrousse, E. 147, 149  
 Lachièze-Rey, P. 282  
 Laird, J. 244  
 Lamacchia, A. 22  
 Lamy, Fr. 197  
 Lancelot, C. 169 n.  
 Laporte, J. 113, 161
- Larmore, Ch. 89  
 Lattre, A. de 182 n., 186, 188  
 Laud, W. 226  
 Le Guern, M. 160  
 Le Guern, M.-R. 161  
 Leary, J. E. 21  
 Leavenworth, I. 152, 158  
 Lefèbvre, M. H. 77  
 Lefèvre-Pontalis, A. 313  
 Leibniz, G. W. 13, 17, 39, 59, 65, 84, 88, 108, 149, 151, 153, 158, 167, 174, 196, 208, 217, 230 n., 237, 272, 297  
 Lenoble, R. 126 n.  
 Leroy, M. 62, 73, 75 n.  
 Lichtenstein, A. 271, 278  
 Liebig, J. von 40  
 Linguiti, G. J. 40
- Lips, J. 225  
 Lipstorp, D. 62  
 Löck, G. 67  
 Locke, J. 13, 103, 131, 254, 257 n., 276 n., 280  
 Loewe, J. H. 223  
 Lucas, J. M. 279  
 Ludvík XIII., francouzský král 9  
 Ludvík XIV., francouzský král 9, 149, 313  
 Ludwig, B. 247  
 Lukrécius 138  
 Lullus, R. 22  
 Lyon, G. 244
- Macdonald, H. 219  
 Mach, E. 54 nn., 151 n.  
 Macherey, P. 282  
 Machiavelli, N. 76  
 Macpherson, C. B. 12, 225 n., 244, 256  
 Maire, A. 150

- Malebranche, N. 11, 108, 120, 147 nn., 171, 194–218, 275 n.  
 Malherbe, M. 220  
 Mallet, A. 319  
 Mancini, I. 175, 181  
 Marin, L. 167  
 Marion, J.-L. 62 n., 77, 80 n., 87, 99, 119, 128  
 Mark, Th. C. 288  
 Matheron, A. 315 n., 320  
 Maurier, D. du 19, 21  
 Maxmilián Bavorský 64  
 Mayer-Tasch, P. C. 248  
 Mazarin, J., kardinál 9, 79  
 McMullin, E. 46  
 McNeilly, F. S. 232  
 McShea, R. 316  
 Medcalf, S. 143  
 Meinsma, K. O. 313  
 Menzel, A. 315  
 Mersenne, M. 119, 126 nn., 147, 150, 152, 220, 222, 262, 265  
 Merton, R. K. 11  
 Mesland, D. 86, 120  
 Mesnard, P. 71, 114, 150  
 Meyer, H. 155  
 Meyers, L. 286  
 Meyer, M. 97, 114  
 Miel, J. 154 n., 161  
 Mignini, F. 280, 290, 301, 319  
 Millet, J. 63  
 Milton, J. R. 40  
 Mintz, S. I. 223, 252, 260  
 Mittelstraß, J. 49, 51  
 Mongrédien, G. 131  
 Montaigne, M. de 23, 92  
 More, H. 17, 59, 143, 260 n., 267, 271–278  
 Morris, K. J. 111 n.  
 Mortimer, E. 150  
 Mořic Nassavský 63
- Mourlevat, G. 151  
 Mouy, P. 197  
 Moyal, G. 63  
 Muirhead, J. 260
- Naess, A. 304, 311  
 Nakhnikian, G. 104  
 Natorp, P. 82  
 Neri, D. 228  
 Neumark, D. 282  
 Newton, I. 17, 31, 54, 153, 208, 276 n.  
 Nicole, P. 166–169  
 Nicolosi, S. 216  
 Nida-Rümelin, J. 247  
 Nietzsche, Fr. 99  
 Niewöhner, F. W. 282  
 Nonnenmacher, G. 256  
 Nuchelmans, G. 182
- Oakeshott, M. 229  
 Oeing-Hanhoff, L. 101, 113  
 Oko, A. S. 281  
 Oksenberg Rorty, A. 63, 90  
 Ollé-Laprune, L. 216 n.  
 Olschki, L. 46  
 Osier, J.-P. 281
- Pacchi, A. 219, 222, 233  
 Pacho, J. 102  
 Pagallo, U. 20  
 Palladini, F. 253  
 Paracelsus 23  
 Pariente, J.-Cl. 169 n.  
 Parkinson, G. H. R. 289, 291, 311  
 Parmenidés 85  
 Pascal, B. 11, 75, 150–168, 314  
 Pascal, É. 150  
 Pasquinelli, A. 50  
 Pastine, D. 124  
 Pawson, G. P. H. 260

Payen, J. 151  
 Pérez-Ramos, A. 37  
 Perini, R. 87, 89  
 Perler, D. 62  
 Peters, R. 251  
 Petrus, K. 89  
 Petty, W. 255 n.  
 Peyrère, J. la 280  
 Pies, E. 72  
 Pintard, R. 130  
 Plamenatz, J. 241  
 Platón 34, 55, 57, 59 n., 85, 135,  
 260 n., 265, 282  
 Polin, R. 232, 241, 244  
 Popkin, R. H. 71, 91 n., 133, 145,  
 280, 319 n.  
 Popper, K. R. 25, 33, 40, 58, 88,  
 111  
 Powicke, F. J. 259, 260 n., 265,  
 271  
 Prado, J. de 280  
 Préposiet, J. 281  
 Prins, J. 229  
 Prior, M. E. 23  
 Pufendorf, S. 253  
  
 Quinton, A. 19  
  
 Radner, D. 195 n.  
 Randall, J. H. 16  
 Randall jr., H. 50, 276  
 Raphael, D. 245  
 Ratke (Ratichius), W. 25  
 Rawley, W. 19  
 Regius (de Roy), H. 125  
 Reid, Th. 43  
 Reik, M. M. 219  
 Reiter, J. 216  
 Rémusat, Ch. de 19, 43  
 Renn, J. 52  
 Rensch, B. 303  
  
 Révah, I. S. 280, 282  
 Richelieu, A.-J. du Plessis, kardi-  
 nál 79  
 Richter, G. Th. 300  
 Rieger, S. 52  
 Robert, hrabě z Essexu 21  
 Roberval, G. P. de 154  
 Robinet, A. 63, 195 nn., 199, 201,  
 208, 213, 216, 218, 281  
 Robinson, L. 294 n.  
 Rochot, B. 129 n.  
 Röd, W. 14, 75 n., 84, 88 nn., 94,  
 96, 98, 100, 104, 111, 226, 239,  
 245, 247, 252, 255, 291, 303,  
 312, 314  
 Rodis-Lewis, G. 62, 64, 66 n.,  
 71 n., 86, 114, 203  
 Rogers, G. A. 219  
 Rohault, J. 148  
 Rohls, J. 104  
 Rosmini, A. 201  
 Ross, R. 219, 225  
 Rossi, M. M. 262, 265  
 Rossi, P. 20  
 Roth, L. 282  
 Rousseau, J.-J. 149  
 Rousset, B. 281, 311  
 Russo, Fr. 154  
 Ryan, A. 219  
 Ryle, G. 111  
  
 Sackstadter, W. 219  
 Sadoun-Goupil, M. 152, 159  
 Salamun, K. 27  
 Sanchez, Fr. 91 n.  
 Santillana, G. de 48  
 Sartre, J.-P. 113  
 Scarpi, P. 51  
 Sciacca, M. F. 182  
 Scott, J. F. 67  
 Sebba, G. 62

Secretan, C. 314  
 Sée, H. 79  
 Segond, J. 71  
 Sellier, P. 154  
 Seyfarth, H. 178  
 Shapere, D. 49  
 Schelsky, H. 225  
 Scheur, S. 282  
 Schickard, W. 151  
 Schmidt, G. 76  
 Schmidt, W. 253  
 Schmitt, C. 248  
 Schmitz, G. 182  
 Schmitz DuMoulin, H. 150  
 Schneider, H. W. 251  
 Schneiders, W. 35, 40  
 Schnur, R. 219  
 Schobinger, J.-P. 156  
 Scholz, H. 157  
 Schooten jr., Frans van den 313 n.  
 Schouls, P. A. 90  
 Schrecker, P. 196  
 Schuhmann, K. 285  
 Schuster, J. A. 65 n., 81  
 Sidney, A. 257 n.  
 Silhon 66  
 Sirven, J. 63  
 Sombart, W. 12, 78  
 Sorbière, S. 129, 131  
 Sorell, T. 220  
 Sorgi, G. 245  
 Soria, J. A. de 221  
 Spaemann, R. 76, 149  
 Specht, R. 62, 78, 111, 131, 171,  
 173  
 Spinoza, B. de 13, 15 n., 75, 103,  
 121, 148, 166, 193, 197, 204,  
 223, 261, 265, 276, 279–323  
 Spinoza, M. de 279  
 Spragens, Th. A. 221  
 Springmeyer, H. 66, 80  
  
 Stanwood, P. G. 271  
 Stegmüller, W. 50 n., 75, 88  
 Stephen, L. 219  
 Stephens, J. 23 n.  
 Sterry, P. 261  
 Stevin, S. 152  
 Sticker, B. 47  
 Strafford, Th. W. Earl of 226  
 Strauss, L. 244, 319  
 Strong, E. A. 55  
 Strowski, F. 150, 154 n., 160, 162  
 Sturt, M. 19  
  
 Tack, R. 131  
 Tadisi, J. A. 124  
 Tannery, P. 56, 62, 119  
 Taton, R. 151  
 Tawney, R. H. 11, 224, 226 n.  
 Taylor, A. E. 241 n.  
 Temple, W. 256 n.  
 Thomasius, Chr. 252 n.  
 Thomassin, L. 197  
 Thorndike, L. 20  
 Thúkydídés 220  
 Tillmann, A. 63  
 Toland, J. 256  
 Tombeur, P. 281  
 Tönnies, F. 219, 221, 225, 245,  
 252, 254, 315  
 Torricelli, E. 58, 151 n.  
 Tosel, A. 312  
 Tovey, G. V. 23  
 Trapp, R. 97  
 Troeltsch, E. 11, 226  
 Tschirnhaus, E. W. v. 66, 151  
 Tuck, R. 220  
  
 Urbach, P. 37  
 Urban VIII. (Barberini), papež 45  
  
 Van de Pitte, F. P. 81, 97

- Verbeek, T. 131  
Verga, L. 71, 76  
Verhoeven, C. 187  
Vico, G. B. 135, 183, 193  
Vidgrain, J. 218  
Vieillard-Baron, L. 112  
Vismara, S. 46  
Viviani, V. 46, 59  
Vleeschauwer, H. J. de 14, 181 n.,  
186, 191, 193  
Voegelin, E. 225  
Voisé, W. 255  
Voltaire (Aroutet), Fr. M. 43, 149  
Vona, P. di 285, 294  
Vries, S. de 294  
Vuillemin, J. 76, 84, 88, 302
- Waard, C. de 151  
Wagner, H. 102  
Wahl, J. 109  
Waibl, E. 225  
Waldmann, Th. 245  
Wallis, J. 222, 228  
Walther, M. 315  
Walton, C. 233  
Ward, S. 223  
Warner, S. D. 311  
Warrender, H. 241 n.  
Wasmuth, E. 150  
Watkins, J. W. N. 226, 230, 233,  
241 n.  
Watson, R. A. 171, 178  
Weber, J.-P. 66, 80 n.  
Weber, M. 11 n., 224, 226  
Weier, W. 173
- Weiler, G. 242  
Weingartner, P. 97  
Weisedel, W. 104  
Weiß, U. 219 n., 229  
Weizsäcker, C. F. von 48  
Werf, T. van der 281  
Westfall, R. S. 47 n.  
Wetlesen, J. 304  
Whichcote, B. 259, 261  
White, H. B. 20  
Whitehead, A. N. 15  
Wiehl, R. 304  
Willey, B. 143  
Williams, B. 73  
Williams, T. J. 43  
Williamson, C. 242  
Willms, B. 219 n., 226  
Wilson, C. H. 79, 224 nn.  
Wilson, M. D. 73  
Witt, J. de 147, 255, 281 n., 314,  
315  
Wittgenstein, L. 93  
Wohlwill, E. 46  
Wolf, F. O. 243  
Wolff, E. 24, 34  
Wolfson, A. 279  
Wolfson, H. A. 282, 288 n.  
Wormald, B. H. 20  
Wren, Chr. 154
- Zac, S. 308, 320  
Zarka, Y.-C. 233  
Zeki, H. G. 66, 80  
Zilsel, E. 47  
Zweerman, Th. 281

## Ediční poznámka

Při přepisu jmen a při psaní vybraných pojmů jsme se řídili zásadami ustálenými v ediční práci Oikúmené. Poznámkový aparát je pro stručnost a přehlednost upraven tak, že obsahuje pouze jméno autora a název monografie či studie. Plný bibliografický údaj je uveden v Seznamu literatury. Jmenný a věcný rejstřík byl vyhotoven podle původního německého vydání.

Za překlady citátů z francouzštiny a latiny u děl, která nebyla publikována v českém překladu, děkujeme panu Ondřeji Švecovi a panu Lukáši Novákovi, za přečtení celého textu panu Zdeňku Bíglovi.

*Redakce*