

IX. Francis Bacon (1561–1629)

Anglický filosof Francis Bacon pocházel z významného šlechtického rodu a po studiích práv v Cambridge se nějaký čas věnoval diplomacii. Za vlády anglického krále Jakuba I. (1603–1625) rychle stoupal po společenském žebříčku a nakonec dosáhl jedné z nejvýznamnějších funkcí v zemi – stal se lordem kancléřem (1618). Baconova kariéra však skončila neslavně v roce 1621, kdy byl obžalován z braní úplatků.

Baconovým prvním publikovaným spisem byly *Essays or Counsels, civil and moral* (*Eseje čili rady občanské a mravní*, 1597), které obsahovaly nepříliš originální mravoučné úvahy na různá témata. Na vlastním filosofickém projektu začal Bacon pracovat v prvním desetiletí 17. století. Z této doby pochází řada nedokončených textů a fragmentů a také první z jeho velkých filosofických spisů *The Advancement of Learning* (*O pokroku věděni*, 1605). Tento spis vyšel znovu v rozšířené podobě a latinsky v roce 1623 pod názvem *De dignitate et augmentis scientiarum* (*O důstojnosti a pokroku věd*). Baconovo hlavní dílo *Novum organum* (*Nové organon*) vyšlo v roce 1620 a jeho součástí byl krátký programový spis *Instauratio magna scientiarum* (*Veliké obnovení věd*). Mezi známé Baconovy práce patří ještě nedokončené utopické pojednání *New Atlantis* (*Nová Atlantis*, 1627).

1. VĚDĚNÍ JE MOC

Bacon se stal významnou postavou filosofické tradice, protože obhájil a zdůvodnil myšlenku, že teoretické vědění musí být užitečné a musí zajišťovat moc. Taková myšlenka v Baconově době nebyla samozřejmá. V dosavadních dějinách filosofie totiž většinou převládal původně aristotelský ideál, podle nějž je filosofické poznání samoúčelné, a nemusí se vykazovat užitkem, protože samo o sobě přináší blaženost. Filosofické nazírání (*contemplatio*) nejvyšších pravd a případně i nejvyššího jsoucna přináší člověku štěstí a naplnění, které si nevyžaduje žádné jiné doplnění. Bacon se s touto myšlenkou rozešel. Vědění pro něj není hodnotou samo o sobě, ale musí být užitečné. Zvláště poznání přírody má člověku pomoci k tomu, aby ovládl přírodu a nastolil panství člověka nad světem. Tyto Baconovy

teze bývají dnes často kritizovány jako projev naivního utilitarismu nebo bezohledného pragmatismu, který vedl později k vykořisťování přírody. Jen zřídka se však zkoumá, odkud se Baconova myšlenka o jednotě vědění a moci vzala.

Faustovský duch touhy po poznání, který proniká Baconovým dílem, není nikterak samozřejmou věcí, ale musel se prosadit vůči tradici, která ostře vystupovala proti teoretické zvědavosti (*curiositas*). Jako zvědavost se v dějinách evropského myšlení označovala každá poznávací aktivita, která zkoumala předměty považované za nepodstatné a nepotřebné. Odsuzována byla především kvůli tomu, že odvracela člověka od cíle, k němuž měl při poznávání i během života směřovat. Odsuzování zvědavosti se poprvé objevilo v helénistické době. Tehdejší filosofické proudy (stoicismus, epikureismus, skepticizmus) měly totiž do značné míry terapeutickou funkci. Všechny se snažily poskytnout člověku návod, jak dosáhnout klidu, vyrovnanosti, neochvějnosti, a tedy i blaženosti. Proto se mezi představiteli helénistických škol objevila tendence odsuzovat poznávání, které by mohlo ohrozit dosažení blaženosti. Člověk nepotřebuje a nemusí vědět vše. Stačí, když bude znát to, co ho přivede k blaženosti. Především by se tedy měl vyhnout poznávání předmětů, které jsou temné a nejasné, neboť se pak ocitá ve zmatcích a sporech, které ohrožují dosažení blaženosti. Kupříkladu Cicero si stěžuje, že „někteří lidé vynakládají příliš velké úsilí a příliš mnoho práce na otázky temné a nesnadné, a přitom bezvýznamné.“⁶² Podobně zase Seneka píše, že některé obory nijak neprospívají blaženosti a ctnosti. Kupříkladu gramatika nezbavuje strachu, nepotlačuje chtivost, ani nedrží na uzdě vášně. Vede jen k zájmu o zbytečnosti a k opomíjení skutečně podstatných věcí. Senekův konečný soud je proto zcela jednoznačný: „Chtít vědět více, než postačí, je druh nezdrženlivosti“.⁶³ Úsilí získat vědění nad míru, v níž prospívá klidnému a ctnostnému životu, se tak stává neřestnou zvědavostí.

Zatímco helénistická filosofie trvala na tom, že zvědavé zkoumání věcí, které jsou nepotřebné a zbytečné, může zásadně ohrozit dosažení blaženosti, objevilo se u křesťanských myslitelů odsuzování zvědavosti v mnohem přísnější podobě. Člověk potřebuje vědět jen to, co slouží nesmrtelnosti. Měl by tedy získávat pouze takové poznání, které se týká jeho spásy a Boha. Jakýkoli jiný zájem je jen zvědavost, která odvádí křesťana od toho, co je skutečně podstatné. Obzvláště zavrženíhodnou formou zvědavosti je zkoumání přírody, které je ztělesněním zbytečného zájmu o věci, jejichž znalost člověku nijak neprospívá.⁶⁴ Zvědavost se v pojetí církevních otců stává dokonce jedním z hříchů. Klíčová úloha při odsouzení zvědavosti náležela Augustinovi, který nejenže zařadil zvědavost mezi hříchy, ale také ji spojil

⁶² Cicero, *De officiis* 1,6,18–19; cit. podle překladu M. T. Cicero, *O povinnostech*, přel. J. Ludvíkovský, Praha 1970, s. 32.

⁶³ Seneca, *Ad Lucilium*, 88,36; cit. podle výboru Seneca, *Výbor z listů Lucilliovi*, přel. B. Ryba, Praha 1969, s. 176.

⁶⁴ Augustinus, *Confessiones* 10,35; cit. podle A. Augustinus, *Vyznání*, přel. M. Levý, Praha

⁴Kalich 1999, s. 357 n.

s příběhem o vyhnání z ráje. Příčinou vyhnání z Ráje (tzv. „pádu člověka“) byla zvědavá a pyšná touha prvních lidí po poznání, které jim nepříslušelo. Když první lidé okusili ovoce ze stromu poznání, jednalo se právě o bezbožnou *curiositas*.⁶⁵ Adamovu a Evinu zvědavost pak zdělili všichni jejich potomci. „Kdyby byl Adam od Tebe neodpadl, nebylo by se z jeho klínu vynořilo to moře hořkosti, totiž lidské pokolení tak nesmírně zvědavé, tak bouřlivě naduté a lehkomyšlně těkavé.“⁶⁶ Tyto výtky proti filosofickému zájmu o věci, které jsou zbytečné, nepotřebné, bezbožné, se objevovaly v podobě výtek proti *curiositas* během celého středověku a přetrvávaly i během renesance. I humanisté, jako byl Petrarca, odmítali vědění, které neslouží k sebepoznání a nalezení Boha ve vlastním nitru.

V protestantské Anglii počátku 17. století vycházela celá řada spisů, v nichž byla zvědavá snaha o získávání nepřiměřeného poznání chápána jako projev prapůvodní Adamovy pýchy, jejímž důsledkem bylo vyhnání z Ráje. Francis Bacon však spatřoval právě ve filosofickém poznání, a zvláště v poznávání přírody, jediný prostředek, který může zajistit rozkvět lidského rodu, a proto se snažil teoretické poznání proti výtkám z hříšné zvědavosti obhájit. Již v raném nedokončeném spisu *Valerius Terminus* (1603) Bacon vylíčil pád andělů a pád člověka. Pád obou bytostí byl spojen s touhou po zakázaném: Andělé toužili po moci a lidé po poznání. Andělé se nedožadovali vědění, protože je měli k dispozici, ale toužili po moci, protože byli služebníky Boha. Člověk zase nedychtil po moci, neboť mu byla svěřena moc nad vším stvořením, ale toužil po vědění. Za tuto svou nemístnou snahu o poznání byl Bohem zavržen.⁶⁷

Bacon se tímto poukazem na biblické dějiny snažil ukázat, že vědění o přírodě nebylo příčinou zavržení člověka. Pád člověka byl zaviněn touhou po *morálním* vědění, které ví, co je dobré a zlé. Takové vědění náleží pouze Bohu, nikoli člověku. V *Novém organon* Bacon jasně píše, že „počátkem ani příčinou pádu nebylo totiž ono čisté a neposkvřené vědění o přírodě [...] nýbrž byla to ctižádostivá a panovačná touha po vědění mravním, jež by rozhodovalo o tom, co je dobré a zlé, a vedlo by k tomu, že by člověk odpadl od Boha a dával si sám zákony“.⁶⁸ Bacon tedy trvá na tom, že za nemístnou a hříšnou zvědavost lze označit pouze zájem o *morální* vědění, které si Bůh vyhradil pro sebe a jehož část člověku předal ve zjevení, které je třeba naprosto respektovat. Proti tomu zkoumání přírody je zcela legitimní aktivita, která nemá nic společného se zvědavým pronikáním do božích tajemství, a nebyla tedy příčinou vyhnání z ráje. Legitimitu lidského poznání a zvláště přírodní filosofie se Bacon snaží dále snaží obhájit poukazem na její pozitivní přínos. Zvláště v *Advancement of Learning* (1605) Bacon uvádí

⁶⁵ Augustinus, *De genesi ad litteram* 11,31; srov. *De civitate dei* 14,13; *De vera religione* 37,68.

⁶⁶ Augustinus, *Confessiones* 13,20,28; cit. podle A. Augustinus, *Vyznání*, s. 495.

⁶⁷ F. Bacon, *Valerius Terminus*, in: *The Works of Francis Bacon*, eds. J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, 1857–1874, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, sv. III, s. 217 (dále jen *Works*).

⁶⁸ F. Bacon, *Nové organon*, přel. M. Žůna, Praha 1974, s. 56; srov. F. Bacon, *Advancement of Learning*, in: *Works*, sv. III, s. 264 n.

celou řadu dokladů prospěšnosti filosofie, která podle něj například zabraňuje lenosti, udržuje státní zřízení a posiluje mír.⁶⁹ Jinými slovy, v kontextu teologických výhrad proti filosofickému zkoumání světa se Bacon snažil přírodní filosofii obhájit tím, že ji prohlásil za užitečnou. Vědění, které je užitečné, totiž již nelze považovat za hříšnou, samoúčelnou a nepotřebnou zvědavost. Nový důraz na využitelnost a prospěšnost vědění, který se tak často objevuje v Baconově filosofii, je tedy třeba chápat především jako prostředek, jímž se snažil Bacon obhájit filosofii před teologickými výhradami, které ji považovaly za marné, bezcenné a neřestné zkoumání zbytečností.

Právě v tomto teologickém kontextu se také zrodila myšlenka o jednotě vědění a moci. Vědění může být užitečné nejrůznějším způsobem, ale zdaleka nejužitečnější je pro Bacona vědění, které poskytuje člověku moc – totiž moc, kterou Adam disponoval v Ráji. Lidé v 17. století nepovažovali biblický příběh o Adamovi a jeho vyhnání z Ráje za alegorii, ale chápali ho jako přesný a věrohodný záznam skutečné historické události. Součástí tehdejších představ o životě v Ráji bylo také přesvědčení, že Adam disponoval dokonalým věděním o přírodě a že (také díky tomuto vědění) disponoval plnou mocí nad pozemskou přírodou. Po spáchání prvního hříchu však došlo k tomu, že Adam s Evou byli vyhnáni z Ráje a to mělo pro lidský rod řadu fatálních důsledků: Lidé přišli o nesmrtelnost, zčásti ztratili své vědění i dokonalost smyslových orgánů (ostrý zrak, čich, sluch) a především ztratili moc nad přírodou. Jestliže v ráji příroda ochotně poskytovala Adamovi vše, co potřeboval, po vyhnání z Ráje tato povolnost skončila. Příroda se podle teologů a filosofů 17. století začala člověku vzpírat, kladla mu odpor, ztratila rajskou idylličnost a stala se divokou, krutou a nepřátelskou. Bacon (a po něm i celá řada dalších novověkých autorů) pochopil příběh o Adamovi jako úkol, ba dokonce jako imperativ. Adamův příběh si totiž vyložil jako výzvu k obnovení ráje v rámci možností dostupných člověku. Bacon v raném spisu *Valerius Terminus* uvádí, že skutečným cílem lidského poznávání je znovuoobnovení svrchovanosti a moci, kterým se člověk těšil v prvotním stavu.⁷⁰ V závěrečném aforismu slavného spisu *Nové organon* Bacon zdůrazňuje, že člověk po pádu sice přišel o stav nevinnosti i panství nad přírodou, ale obě tyto ztráty mohou být zčásti napraveny. První náboženstvím a vírou, druhá uměními a vědami.⁷¹

Když tedy Bacon hovoří o tom, že vědění by mělo člověku poskytovat moc, nestojí za tímto tvrzením cynismus, ale úsilí o obnovení rajského stavu. Snaha obnovit původní dokonalost lidského rodu prostřednictvím lidského důvtipu a vynalézavosti. Ztráty způsobené vyhnáním z ráje je třeba neutralizovat prostřednictvím usilovného poznávání a prostřednictvím techniky (dalekohled například

⁶⁹ F. Bacon, *Advancement of Learning*, in: *Works*, sv. III, s. 272 n., 302.

⁷⁰ F. Bacon, *Valerius Terminus*, in: *Works*, sv. III, s. 219, 222.

⁷¹ F. Bacon, *Novum organum*, lib. II, aph. 52, in: *Works*, sv. I, s. 365.

pro myslitele 17. století kompenzoval ztrátu Adamova ostrého zraku). Bacon už nepatří k renesanci právě kvůli tomu, že obnovení lidské moci nad přírodou nespaturuje v obnovení prastarých nauk (*prisca sapientia*), jež měly obsahovat původní Adamovu moudrost a moc. V Baconově díle se však projevuje už zcela jiná mentalita. Obnovení Adamovy moci chápe Bacon jako velkolepý výzkumný projekt, na kterém se mají podílet desítky badatelů po několik generací. Lidé jsou sice poznamenáni důsledky vyhnání z Ráje, ale mají se v míře, která je jim dovolená, snažit o to, aby tyto důsledky (jako je například smrtelnost) překonali kolektivní, dlouhodobou spoluprací, jejímž završením bude obnovení rajského stavu. Tento transgenerační projekt Bacon nazval „veliké obnovení věd“ (*instauratio magna scientiarum*).

2. VELIKÉ OBNOVENÍ VĚD

Bacon byl přesvědčen, že předpokladem pro znovuzískání Adamovy moci je zásadní reforma všech věd. Návrh takové reformy představuje v díle *Nové organon*. Toto dílo je psáno poněkud neobvyklou formou. Skládá se z krátkých, číslovaných textů, jímž Bacon říká aforismy. Název spisu se odvozuje od slova „organon“, jímž se tradičně označoval soubor Aristotelových logických a metodologických spisů. Neobvyklá forma i titul měly naznačit, že kniha přichází s novou metodologií poznání, která by měla nahradit dosavadní aristotelský způsob myšlení. *Nové organon* se dělí na dvě části, kritickou a konstruktivní. V kritické části jde především o odstranění nedostatků, které zabraňují vzniku správné podoby získávání vědění. V konstruktivní části je představena nová metodologie založená na experimentu a indukci.

První věta spisku *Instauratio magna* hovoří o nešťastném stavu věd (*de statu scientiarum, quod non sit foelix*). Podle Bacona bádání ustrnulo a neodehrává se v něm žádný pokrok. Scholastická filosofie nevytváří žádné užitečné poznatky, které by zvyšovaly lidskou moc nad přírodou. Nejvíce však Baconovi vadí, že soudobá kultura je s tímto stavem spokojená a nepocituje ho jako špatný. Bacon chce tímto pocitem falešného sebeuspokojení otrást a probudit současníky ze strnulosti. Proto je první kniha *Nového organa* zasvěcena tomu, co Bacon nazval „legitimní ponížení lidského ducha“ (*legitima spiritus humani humiliatio*).⁷² Člověk musí být ponížen; musí být otřesena jeho naivní víra, že jeho nynější poznání je zcela uspokojivé a že je dobře uzpůsoben k poznání přírody. Toto ponížení naivní důvěry člověka ve své poznání má dvě hlavní formy, které tvoří obsah první, kritické knihy *Nového organa*: a) kritika věd, b) kritika poznávacích schopností.

⁷² F. Bacon, *Instauratio Magna*, in: *Works*, sv. I, s. 130; český překlad je zavádějící (viz *Nové organon*, s. 54 n.).

a) *Kritika věd.* V prvních aforismech (*NO I*, aph. 5–37)⁷³ *Nového organa* Bacon upozorňuje na to, že matematici, lékaři, alchymisté i mágové se sice zabývají přírodou, ale pouze s malým úspěchem. Bacon uvádí celou řadu důvodů jejich chabého výsledku. Vědci a učenci se podle něj opírají o vědění knih, nikoli o vlastní zkušenost. Jejich vědecká činnost je nahodilá a neřídí se žádnou metodikou. Učenci se soustředí na spekulace a učené spory, nikoli na skutečné poznávání přírody. Hlavní příčinou neutěšeného stavu věd je však přeceňování antické vzdělanosti, která je považována za vrchol moudrosti. Bacon není humanista, který by vzhlížel k antickému vědění jako k nepřekonatelnému ideálu. Řecká věda je pro něj „vědou dětí“, protože vznikala v době, kdy byl lidský rod ještě mladý a neměl dostatek zkušeností a znalostí. Skutečné vědění však může vzniknout teprve poté, co uběhne dostatečně dlouhý čas. Pravda je dcerou času, říká Bacon, a dává tím najevo, že skutečné poznání si vyžaduje dlouhé dějiny a nemohlo tedy vzniknout hned na počátku historie lidstva. Dalším důvodem Baconova znehodnocování řeckého vědění byla typicky novověká hrdost na nové objevy. Bacon neopomíná zdůraznit, že v jeho době byla objevena Amerika i jiné země. Domnívá se proto, že jeho současníci znají svět mnohem lépe než Řekové, kteří měli jen omezenou geografickou základnu pro získávání vědění. Proto jejich vědění nemůže sloužit jako závazný vzor pro nynější časy.

b) *Kritika sebeklamů rozumu*, která je známá jako učení o idolech, je patrně nejslavnější částí Baconovy filosofie. Jejím cílem je odhalit překážky, které brání lidskému rozumu v získání adekvátního poznání. Bacon tyto zdroje omylů označil jako idoly (z lat. *idolum* – obraz, modla) a rozčlenil je do čtyř skupin: idoly rodu (*idola tribus*), idoly jeskyně (*idola specus*), idoly tržiště (*idola fori*), idoly divadla (*idola theatri*) (viz *NO I*, aph. 35–62).

Idola tribus jsou zdroje omylů zakořeněné v lidské přirozenosti. Bacon o nich někdy hovoří jako o „rodovém klamu“, protože náleží všem příslušníkům lidského rodu. Lze je chápat jako tendenci k antropomorfnímu nebo antropocentrickému výkladu světa. Jako lidé máme totiž podle Bacona přirozenou tendenci chápat věci podle jejich vztahu k nám a podle jejich podobnosti s námi, a nikoli podle jejich místa v celku světa (*ex analogia hominis – ex analogia universi*). Do věcí tedy projektujeme lidská měřítka, kritéria a normy, ale přitom si nemůžeme být jisti tím, že právě naše měřítka jsou správná a závazná. Jde třeba o to, že ve věcech předpokládáme větší jednoduchost, než jaká v nich skutečně je, protože se domníváme, že naši představou jednoduchosti se řídí i příroda. Lidé například soudí, že nebeská tělesa se pohybují v dokonalých kruzích, protože taková představa je přehledná, jednoduchá a symetrická. Bacon však trvá na tom, že pohyb nebeských těles je ve skutečnosti mnohem složitější (spirálovitý).

⁷³ Odkazy na *Nové organon* jsou uvedeny pod zkratkou *NO*, za níž následuje číslo knihy a číslo aforismu; citován je český překlad M. Zůny.

Idola specus označují individuální, tělesné i duševní, zdroje omylů. Jejich název má naznačit, že každý poznává svět vždy ze svého hlediska, ze své vlastní „jeskyně“. Mezi tyto idoly patří individuální sklony, záliby, preference nebo vkus. Někteří lidé například neoprávněně upřednostňují obor, který mají rádi, před jinými obory (*NO I*, aph. 53). Někdo má individuální dispozice k analytickému myšlení a opomíjí proto uvažování syntetické. Někteří lidé mají rádi novoty, jiní jsou zase konzervativní. Obecně platí v tomto případě, že „musí každý, kdo se věnuje zkoumání přírody, nedůvěřovat tomu, co jeho rozum nejvíce vábí a poutá“ (*NO I*, aph. 58).

Idola fori pocházejí z mezilidské komunikace a z povahy jazyka, přesněji řečeno ze vztahu mezi slovy a věcmi. Bacon zvolil tento název proto, že tržiště bylo tradičně místem, kde se setkávali lidé a rozmlouvali mezi sebou. Slova však byla podle Bacona tvořena podle potřeb praktického života, a jsou-li neopatrně užívána ve vědeckém pojednání, může docházet k omylům, nedorozuměním a nejasnostem. Existují dva základní druhy jazykových chyb: První spočívá v používání slov, kterým neodpovídá žádný objekt. Patří mezi ně například „šťěstena“, „první hybatel“ nebo „planetární sféry“. Druhý druh chyb vzniká užíváním výrazů, které byly vytvořeny chybnými abstrakcemi. Jako příklad uvádí Bacon slovo „vlhký“, které podle něj není nic jiného než „zmatený znak pro různé procesy“ (*NO I*, aph. 60).

Na rozdíl od předchozích idolů nejsou *idola theatri* vrozené, ale lidé je získávají vzděláním. Tento zdroj omylů má původ v nekritickém přejímání filosofických systémů, koncepcí a myšlenek. Název pochází z dobového označení pro všezahrnující filosofické teorie přírodního světa, jimž se říkalo „divadla světa“ (*theatrum mundi*). Bacon proto tyto idoly označuje také jako „idoly teorií“. V tomto případě omyly plynou z toho, že tradiční filosofické koncepce nutí lidi přemýšlet o světě určitým způsobem a oni pak ztrácí schopnost podívat se na nějaký nový jev či problém z jiného hlediska. Nekriticky přijímané vzdělání je tedy spíše na škodu než k užitku. Podle Bacona existují tři filosofická stanoviska, která bývají příliš samozřejmě uznávána jako správná: racionalismus (Aristotelés), empirismus (alchymie) a pověrečná filosofie, která směšuje teologii s poznáním (platonismus).

Cílem kritiky idolů je rozbor podmínek, za nichž se odehrává lidské poznání, tj. analýza antropologických, individuálních, lingvistických a vzdělanostních předpokladů člověka při poznávacím úsilí. Výsledkem tohoto rozboru má být očištění od náchylností k omylům, od předsudků, od antropomorfních iluzí, od antropocentrického sebeuspokojení i od neoprávněné domýšlivosti. Bacon sice nevěří, že člověk je schopen zcela se zbavit všech idolů, ale měl by o to alespoň usilovat. Jen tak totiž může být naplněna jedna z ústředních podmínek velkého obnovení věd – vznik nového typu učence, který se dokázal vymanit ze zaběhnutých způsobů myšlení i z omezení vlastní přirozenosti.

3. INDUKTIVNÍ METODOLOGIE

První, kritická a negativní, část *Nového orgána* se snaží otrást samolibou spokojeností člověka s vědami a vlastními poznávacími schopnostmi. Ve druhé, konstruktivní části spisu Bacon představuje pozitivní náčrt vlastní metody, která by měla vést k obnovení lidského panství nad přírodou prostřednictvím jistého a užitečného poznání.

V prvních aforismech této knihy Bacon tvrdí, že cílem lidského poznávání je objevit formy věcí. Tyto aforismy jsou však značně nejasné, a tak se dodnes znalci Baconovy filosofie přou o to, co Bacon formami myslel, protože se očividně nejedná o aristotelské formy. Zdá se, že forma je souhrn zákonitých vztahů, které určují materiální strukturu jednotlivých objektů. Forma je tedy imanentní strukturní princip, který řídí uspořádání hmotných částí zkoumané věci. Objevení forem je důležité především proto, že díky znalosti zákonitostí, které spojují hmotné části věcí, může člověk tyto věci napodobovat a vytvářet.

Bacon bývá řazen k empirickému proudu novověké filosofie nikoli kvůli své netice, ale kvůli experimentální a induktivní metodologii, kterou navrhuje. Bacon si je vědom toho, že také dosavadní tradice přírodní filosofie se opírala o zkušenost. Aristotelsko-scholastická věda se však spokojovala jen s pozorováním přírody nebo s myšlenkovými experimenty. Proti tomu Bacon přichází s myšlenkou, že poznání můžeme získat jen tehdy, když do zkoumaného jevu budeme zasahovat během důmyslně připravených experimentů. Zkušenost, na níž se zakládá induktivní postup, nesmí být nahodilá. Nestačí se omezit na to, co se již přirozeně ukazuje, ale musíme donutit přírodní objekty k tomu, aby se chovaly nepřirozeně, protože jen tak lze odhalit jejich vlastnosti, které za běžných okolností nejsou zcela zjevné. Příroda totiž není antropocentrická, ale spíše je zcela lhostejná k lidské potřebě poznání. Proto musí být donucena k tomu, aby odhalila svá tajemství. V zásadním protikladu vůči aristotelsko-scholastické tradici Bacon trvá na tom, že poznatky si na přírodě musíme vynutit a že nástroji nové vědy jsou pitva, řezání, pálení, vrhání, tavení, chlazení atp. Přírodu lze lépe poznat, „když je spoutána uměním, než když je jí ponechána volnost“.⁷⁴

K odhalení forem na základě provedených experimentů by měla vést poměrně komplikovaná metoda, kterou někteří dnešní interpreti nazývají „eliminativní indukce“. Indukce v Baconově pojetí totiž neznamená jednoduché zobecnění dílčích poznatků. Eliminativní indukce je podstatně složitější postup, protože do ní vstupují i další metodické procedury. Bacon základy své metody představuje ve třech krocích na příkladu zkoumání tepla (viz *NO II*, aph. 11–14):

1) *Tabulka přítomnosti*. Nejprve je nutné uspořádat do tabulky všechny známé případy určitého druhu (tzv. pozitivní instance), u nichž se vyskytuje zkoumaná vlastnost, tj. teplo. To jsou případy, v nichž se teplo přirozeně objevuje: sluneční

⁷⁴ F. Bacon, *Rozvržení díla*, in: F. Bacon, *Nové organon*, s. 70.

paprsky, ohnivé meteory, erupce, plameny, blesky, vroucí tekutiny atd. 2) *Tabulka nepřítomnosti*. Poté je třeba uspořádat do další tabulky všechny případy, u nichž se zkoumaná vlastnost, tj. teplo, nevyskytuje (tzv. negativní instance). Vzhledem k tomu, že takových případů může být nekonečně mnoho, měl by podle Bacona badatel hledat takové negativní instance, které jsou analogické k pozitivním. Například ke slunečním paprskům lze jako negativní instance uvést paprsky Měsíce, komet a hvězd, které nejsou teplé. 3) *Tabulka stupňů*. Nakonec je třeba vytvořit tabulku případů, která sestává z dříve uvedených instancí a v nichž se zkoumá intenzita, míra a stupeň zkoumaného jevu. Například Slunce dává více tepla, když se nachází blíže k Zemi, než když je dál od Země.

Všechny tři tabulky umožňují přehled o základních procesech spojených se zkoumaným jevem, tj. teplem, a stávají se podkladem pro vlastní eliminativní indukci, která má vést k objevení formy tepla (*NO II*, aph. 15). Podstatou této indukce je vylučování. Po porovnání tabulek je třeba vyloučit všechno, co s povahou zkoumaného jevu nesouvisí. Badatel dále zohledňuje pouze ty procesy a vlastnosti, které zkoumaný jev vždy doprovází. Tak například sluneční paprsky někdy hřejí hodně a jindy vůbec, a to znamená, že povaha nebeských těles, jako je právě Slunce, nesouvisí se vznikem a změnami tepla, a proto také není pro uchopení formy tepla podstatná.

Na základě eliminativního vyhodnocení údajů z tabulek a jejich zobecnění je možné formulovat první provizorní hypotézu, kterou Bacon označuje jako „první vinobraní“ (*vindemiatio prima*). V případě tepla vedlo vyhodnocení všech údajů v tabulkách k závěru, že teplo se vyskytuje vždy v souvislosti s pohybem, takže „teplo je své podstatě pohyb a nic jiného“ (*NO II*, aph. 20). Touto prvotní hypotézou ale hledání formy tepla teprve začíná. První vinobraní totiž představuje pouze začátek obsáhlého induktivního procesu, který má dalších osm fází, jež zase sestávají z několika kroků. Teprve po jejich provedení je možné s jistotou poznat formu tepla. Celá Baconova metoda je nakonec nesmírně komplikovaná a tak náročná, že podle moderních interpretů je pro vědeckou činnost zcela nevhodná.

Baconův metodologický program velikého obnovení věd neovlivnil novověké myšlení ani tak samotnou induktivní metodou, ale svým zdůrazněním experimentálního, manipulativního přístupu k přírodě, který měl vést k obnovení Adamovy moci. Z hlediska dějin noetiky dále bylo podstatné, že Bacon přinesl do novověké filosofie dvoukrokový postup, který se u dalších filosofů tohoto období s různými obměnami opakoval: a) Novověký filosof zavrhuje dosavadní filosofickou tradici a odhaluje příčiny a motivy nynějšího špatného stavu (předsudky, sebeklamy, iluze, nesprávné užívání rozumu). b) Následně navrhuje prostředek k jejich překonání v podobě metody a potom formuluje vlastní nauku, která má nahradit všechny dosavadní filosofické systémy.

LITERATURA

- Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. B1.
- Gaukroger, S., *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge 1998.
- Ginzburg, C., „High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the 16th and 17th Century“, *Past and Present* 73 (1976), s. 28–41.
- Goodwin, W. B., *H. Francis Bacon: History, Politics and Science, 1561–1626*, Cambridge 2006.
- Harrison, P., „Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England“, *Isis* 92 (2001), s. 265–290.
- Pesic, J., „Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the Torture of Nature“, *Isis* 90 (1999), s. 81–94.
- Röd, W., *Novověká filosofie. Sv. I.: Od Francise Bacona po Spinozu*, kap. 1.
- Sobotka, M. et al., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, kap. 2.
- The Cambridge Companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge 1996.
- Whitney, Ch., „Francis Bacon’s Instauratio: Dominion of and over Humanity“, *Journal of the History of Ideas* 50 (1989), s. 371–390.
- Zůna, M., *Francis Bacon*, Praha 1970.

X. René Descartes (1596–1651)

René Descartes se narodil 31. března 1596 ve francouzském městečku La Haye. V roce 1606 vstoupil do uznávané jezuitské koleje v La Flèche a osvojil si tu vzdělání v různých oborech. Po studiích, která ukončil někdy kolem roku 1618, Descartes strávil nějaký čas jako dobrovolník u vojska, aby – jak sám později vysvětloval – nasbíral životní zkušenosti. Po odchodu z armády cestoval po Evropě až do roku 1625. Několik let potom strávil v Paříži, ale z důvodů, které dodnes nejsou zcela jasné, se rozhodl v roce 1628 přesídlit do Holandska, kde žil v následujících letech na různých místech. Descartes se spíše stranil lidí a s předními mysliteli své doby si dopisoval prostřednictvím učeného mnicha Marina Mersenna, který žil v Paříži a neúnavně zprostředkoval korespondenční výměnu filosofických a vědeckých myšlenek mezi mnoha tehdejšími učenými. V roce 1649 Descartes přijal pozvání švédské královny Kristiny a odjel do Stockholmu. Zde však již 11. února 1650 zemřel na zápal plic.

První Descartovou publikovanou prací byly *Essais (Eseje)*, které vyšly roku 1637. Tyto eseje jsou tři – *Géométrie*, v níž Descartes představuje analytickou geometrii; *Dioptrique (Dioptrika)*, kde rozvíjí teorii lomu světla; *Météores (Meteory)* poskytují na základě této teorie vysvětlení duhy. Esejům předchází jako úvod dnes slavné pojednání *Discours de la Méthode (Rozprava o metodě)*. V tomto spisu je ve stručné a nepřiliš rozpracované formě obsažen celý jeho pozdější filosofický systém. Svou metafyziku později Descartes představil ve spisu *Meditationes de prima philosophia (Meditace o první filosofii, 1641)*. Text *Meditací* ještě před vydáním Descartes prostřednictvím Mersenna rozeslal některým tehdejším učencům, aby se k němu vyjádřili. Jejich *Námítky (Objectiones)* a Descartovy *Odpovědi (Responsiones)* tvoří druhou, podstatně rozsáhlejší část *Meditací*. Systematický výklad své metafyziky a přírodní filosofie předložil Descartes v rozsáhlém spisu *Principia philosophiae (Principy filosofie, 1644, fr. 1647)*. Descartova etika a nauka o člověku je obsažena ve spisu *Les passions de l'âme (Vášně duše, 1649)*.

1. DESCARTŮV PROJEKT A NOVÁ METODA

Descartes se zabýval kosmologií, astronomií, optikou, meteorologií, fyzikou, fyziologií, anatomií a samozřejmě také matematikou, zvláště geometrií. Dnes tyto obory chápeme jako přírodovědné disciplíny, ale v 17. století mnoho z nich samostatně neexistovalo. Přírodní jevy všeho druhu vykládala všezahrnující nauka o přírodě, která se nazývala přírodní filosofie (*philosophia naturalis*). Descartes podobně jako Galilei a jiní doboví vědci začal přírodní filosofii matematizovat. Z kvalitativní aristotelsko-scholastické přírodní filosofie se postupně stával matematický obor. Právě matematika totiž představovala vzor nezpochybnitelného poznání a Descartes se ve svých pracích vždy snažil držet metodického ideálu, který vycházel právě z matematiky: Na počátku poznávacího úsilí by mělo být vždy několik jednoduchých, zřejmých a jistých principů, z nichž se vyvozují deduktivně i za pomoci empirických postupů dílčí poznatky.

Descartův zájem o filosofii je třeba vnímat právě v kontextu jeho vědecké, tj. přírodněfilosofické, práce. Pak je totiž zřejmé, že svým filosofickým systémem chtěl především poskytnout pevné základy pro své vědecké práce. Descartes byl úspěšný matematik a přírodní filosof, ale potřeboval dodat své vědecké činnosti metafyzické a noetické zdůvodnění. Vyrůstal totiž v době, kdy byl ve Francii rozšířený pyrrhónský skepticismus, který se vyjadřoval značně zdrženlivě k výdobytkům nové vědy. Descartes si byl vědom toho, že obrana před skepticismem nemůže vycházet z dosavadní filosofické tradice, kterou skeptikové úspěšně zpochybňovali, ale že musí být nalezen nový, jistý a nezpochybnitelný počátek, na němž je třeba založit veškeré lidské poznání. Proto také bývá Descartův filosofický projekt charakterizován jako hledání jistoty. Po svém završení měl tento projekt definitivně skoncovat se skepticismem a potvrdit nový vědecký obraz světa.

Zvláště zřetelně se Descartovo spojení vědy a filosofie ukazuje v předmluvě k francouzskému vydání *Principiů*. Zde se praví, že souhrn všech věd může být přirovnán ke stromu. Kořeny tohoto stromu tvoří metafyzika, kmen představuje fyzika a větvemi jsou ostatní disciplíny, z nichž Descartes jmenuje tři: medicínu, mechaniku a etiku. Stejně jako plody stromu sbíráme z větví, tak i mezi vědeckými obory přinášejí „ovoce“ neboli praktický užitek právě tři poslední obory: Mechaniku lze prakticky využít v podobě techniky, lékařství slouží k uchování zdraví a etika má posloužit jako návod pro ovládání iracionálních afektů.⁷⁵

Podle této metafory metafyzika představuje kořeny celého stromu vědění, a je proto základem všech věd, ale to neznamená, že by byla nejdůležitějším oborem. Naopak, pro samotného Descarta byly nejdůležitější teprve „plody“ celého stromu, protože pouze jejich prostřednictvím bylo možné naplnit cíl, který Descartes sdílel s Baconem – lidé by se měli stát „pány a vládci přírody“⁷⁶. Metafyzika, resp.

⁷⁵ R. Descartes, *Les principes de la philosophie, Lettre de l'auteur*, in: R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, eds. Ch. Adam, P. Tannery, 11 sv. Paris 1897-1913, sv. IXB, s. 14 (dále jen *AT*).

⁷⁶ R. Descartes, *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Praha ²1947, s. 69.

teoretická filosofie je tedy pro Descarta spíše prostředkem, nikoli cílem. Metafyzikou by se člověk měl zabývat jen jednou za život, aby získal spolehlivé základy poznání, ale jinak se měl soustředit na přírodní filosofii, která přináší mnohem víc dobrodiní pro život.⁷⁷ Proto se také v novějším bádání někdy poukazuje na to, že učebnicový „zakladatel moderní filosofie“ byl především vědcem, který se teoretickou filosofií (metafyzikou) zabýval jen jako vedlejší záležitostí, jejímž smyslem bylo poskytnout spolehlivá, obecná východiska pro konkrétní „vědecké“ obory.⁷⁸

Prvním krokem pro zajištění spolehlivého a současně také užitečného poznání se stala metoda, kterou Descartes skicovitě představil ve druhé části *Rozpravy o metodě* a která sestává ze čtyř pravidel: 1) *Pravidlo evidence*. Při zkoumání může za pravdivé platit jen to, co je poznáno s jistotou a evidencí. Descartes hovoří o tom, že takové poznání musí být „jasné a zřetelné/rozlišené“ (*clare et distincte*).⁷⁹ Domněnky a vše, co vzbuzuje pochybnosti, musí být vyloučeno. Jako spolehlivý poznatek může být uznáno jen to, co je nahlédnuto rozumovou intuící – například jednoduché matematické věty. 2) *Pravidlo analýzy*. Každý problém musí být rozdělen na menší části. 3) *Pravidlo systematické syntézy*. Zkoumání musí začít u jednoduchých a snadno poznatelných věcí a pak je třeba uspořádaně a postupně pokračovat ke složitějším věcem. 4) *Pravidlo úplnosti*. Celistvé vědění vyžaduje úplnost prvků, a tak se musí stále provádět výčty a obecné přehledy, aby bylo jasné, že nic nebylo opomenuto.

V těchto čtyřech pravidlech lze rozpoznat dva metodické kroky: reduktivní a konstruktivní. V reduktivní fázi se zkoumání musí zaměřit na to, co je zcela jednoduché, bezprostředně pochopitelné, evidentní. V konstruktivním kroku se postupuje od jednoduchého ke složitějšímu a přitom se stále zohledňují již dosažené výsledky. Tato metodologie není příliš inovativní a vzbuzuje spíš dojem didaktické moudrosti: Začni s jednoduchým a známým a pak postupně přistup k těžšímu. Její význam je zřejmý teprve tehdy, když přihlédneme ke kontextu, v němž byla formulována. Především se tato jednoduchá pravidla zásadně staví proti dosud panující aristotelské metodologii založené na sylogistické logice. Signalizují tak nejen obsahový, ale také metodologický rozchod novověké vědy a filosofie s dosavadní tradicí. Dále je podstatné, že Descartes v *Rozpravě* opakovaně zdůrazňuje, že všichni lidé jsou ve stejné míře nadáni přirozeným světlem rozumu (*la lumière naturelle*). Rozum, přístupný každému bez ohledu na postavení či vzdělání, je tedy jedinou rozhodovací instancí v otázkách poznání, ale i jednání (třetí část *Rozpravy* obsahuje pravidla tzv. provizorní morálky).

⁷⁷ R. Descartes, *Dopis Alžbětě Falcké*, 28. června 1643, in: R. Descartes, *Dopisy Alžbětě Falcké*, přel. P. Horák, Praha 1997, s. 30.

⁷⁸ Clarke, D. M., *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester 1982, s. 2 et passim.

⁷⁹ Výraz *distincte* se do češtiny ve starší literatuře překládal slovem „zřetelné“; po vydání nového překladu *Meditací* z roku 2003 se však prosazuje vhodnější výraz „rozlišené“. Ten je také v následujícím textu upřednostňován.

2. COGITO-PRINCIP, SUBSTANCE A BŮH

Při hledání metafyzických základů veškerého poznání tato jednoduchá metoda nepostačuje, a Descartes proto v první z *Meditací* představuje mnohem rozhodnější postup, který se nazývá radikální pochybnost. Tato pochybnost se netýká jenom nějakého konkrétního poznatku, ale veškerého vědění, tj. všech dosud přijímaných tvrzení. Takový vyhrocený požadavek absolutního zpochybnění je podle Descarta v rámci každodenního bádání stěží přijatelný, protože jinak bychom při řešení konkrétních problémů nijak nepokročili. Proto také Descartes upozorňuje, že se jedná o pochybnost metodickou a hyperbolickou, tj. přehnanou. Slouží totiž jen jako metodický prostředek k dosažení určitého cíle. Má přezkoušet, jak jisté jsou základy, na který spočívá celé vědění, a především má odhalit takové principy, které se jakémukoli zpochybnění vzpírají. Jakmile je jednou taková zkouška provedena a stanoví se pevný základ všeho vědění, nemusí se již nikdy znovu pochybnost provádět. Současně je tak vědění zabezpečeno před námitkami skeptiků.

V první meditaci Descartes využívá klasických skeptických argumentů a postupně upozorňuje na nespolehlivost a nevěrohodnost našich poznatků. 1) První stupeň radikální pochybnosti, tzv. pochybnost ohledně našeho *kognitivního základu*, se týká smyslového poznání. Jeho spolehlivost Descartes zpochybnuje kvůli existenci smyslových klamů. Neempirické vědění, jako je logika nebo matematika, však tímto zpochybněním není postihnuto. 2) Druhý stupeň, tzv. pochybnost ohledně našeho *kognitivního stavu*, se týká toho, zda můžeme bezpečně rozlišit sen od skutečnosti. Podle Descarta si nemůžeme být jisti, zda okolní svět není jenom jedna velká iluze, protože nám schází dostatečně věrohodná kritéria pro odlišení snu a skutečnosti. Tento stupeň pochybnosti je obsáhlejší než první, neboť je v něm zpochybněna také existence materiálních předmětů, nikoli pouze jejich vybrané vlastnosti. Ani tento stupeň pochybnosti se však netýká matematických pravd. Ať bdím, nebo spím, dva a tři dává pět a čtverec musí mít čtyři strany. 3) Nejradikálnější, všezahrnující pochybnost nastupuje na třetím stupni, který se týká naší *kognitivní autonomie*. Zde Descartes přichází s představou všemocné bytosti, která nás ve všem klame. Tento zlý démon (*genius malignus*) je nesmírně mocný a lstivý a vynakládá všechnu svou píli na to, aby nás mýlil. Na této úrovni je zpochybněno všechno: Mámením zlého démona může být zpochybněna existence materiálního světa, existence vlastního těla i samotné matematické pravdy.

Smyslem radikální pochybnosti není samoúčelné zpochybnění všeho vědění. Pochybnost je jen cestou, jak se dobrat něčeho, co je absolutně nezpochybnitelné. Jediný poznatek, který se vzpírá pochybnosti, je jistota, že „já existuji“. I při působení zlého démona existují v mém vědomí nějaké myšlenky, které mohou být správné, nebo mylné. Pokud existují nějaké takové obsahy vědomí, pak podle Descarta musí existovat také nositel takových myšlenek neboli nějaké „Já“. Ať

už se tedy mylím, či nikoli, stále myslím, a pokud myslím, tak jsem: *cogito, ergo sum – je pense, donc je suis* („myslím, tedy jsem“). Ačkoliv se mohu ve všem mýlit, přece jsem to já, kdo podléhá klamu – a každý akt vědomí zahrnuje jistotu vlastní existence. Není možné, aby neexistoval někdo, kdo myslí. Dokud myslím, tak nemohu nebýt (Descartes chápe myšlení v širokém slova smyslu, a proto také trvá na tom, že myslíme stále, i ve spánku).

Jistotu, že pokud myslím, tak jsem, označují historikové filosofie jako *cogito*-princip. Je to neotřesitelný a jistý archimédovský bod, na němž chce Descartes vybudovat veškeré další poznání. *Cogito*-princip není důkaz vlastní existence, jak se někdy uvádí, protože dokazuje pouze existenci nějakého neurčitého, netělesného, myslícího Já. V systému karteziánské filosofie má především funkci první, nezpochybnitelné a výchozí pravdy, z níž Descartes postupně vyvozuje další a další poznatky o povaze myslícího Já, o Bohu, o poznání i o existenci a o povaze okolního světa.

Z logického či metodického hlediska je *cogito*-princip intuitivně a bezprostředně zřejmý, evidentní, rozumový náhled (*intuitus*), který si nevyžaduje žádného důkazu. Odpovídá tak ideálu vyjádřenému v prvním pravidle metody. A Descartes skutečně tento poznatek považuje za jasný a rozlišený. *Cogito* má dokonce povahu paradigmatického případu jasného a rozlišeného poznání, neboť způsob, jakým jsem si vědom jeho pravdivosti, lze prohlásit za obecné kritérium pravdivosti. Vzhledem k tomu, že *cogito ergo sum* je pravdivý a jistý poznatek, který myslící subjekt vnímá jasně a rozlišeně, lze „stanovit jako všeobecné pravidlo, že pravdivé je vše, co vnímám velmi jasně a rozlišeně“.⁸⁰ Výrazy jasný a rozlišený definoval Descartes teprve v *Principiích*: Jasný je poznatek, který je bezprostředně zřejmý. Rozlišený je takový poznatek, který je jasný a který lze odlišit od všech ostatních poznatků.⁸¹ Stručně řečeno, jasné a rozlišené poznatky jsou takové, které jsou bezprostředně zřejmé.

Problém je v tom, že jasnost a rozlišenost je zatím pouze *formálním* kritériem pravdivého poznání. Víme díky němu, podle jakých znaků poznáme pravdivé poznatky, nevíme však, jak je spolehlivost tohoto kritéria zaručena a zdali platí pro všechny poznatky vnímané jasně a rozlišeně. Podle Descarta například matematické poznatky vnímám jasně a rozlišeně, a přesto může existovat zlý démon nebo dokonce podvodník, který mě může podvádět i v tom, „co se zdá nejzjevnější“.⁸² Garantem platnosti kritéria jasnosti a rozlišenosti je v Descartově filosofii pravdomluvnost Boha (*veracitas Dei*). Bůh „nemůže klamat“ bytost, kterou vytvořil ke svému obrazu.⁸³ Jak ale můžeme vědět, že takový Bůh existuje? Vždyť prozatím

⁸⁰ R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, Praha 2003, s. 36.

⁸¹ R. Descartes, *Principy filosofie* I,45, přel. P. Glombíček, T. Marvan, Praha 1998, s. 47.

⁸² R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, s. 36.

⁸³ Tamtéž, s. 50.

byla dokázána jenom existence myslícího Já. Všechno ostatní může být mámením zlého démona. Kvůli zajištění pravdivosti jasného a rozlišeného poznání je tedy třeba dokázat existenci Boha, který je „veskrze pravdivý“ (*summe verax*). Jen tak lze definitivně vyloučit hypotézu klamajícího démona a zaručit všeobecnou objektivní platnost evidentních soudů. Descartes proto v *Meditacích* i v *Principiích* představuje důkazy boží existence.

1) *Kauzální (aposteriorní) důkaz*. Descartes v *Meditacích* uvádí, že myslící Já je jsoucnou pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, smyslově vnímající atp. Obsahy vědomí neboli ideje rozlišuje na tři druhy. a) Ideje získané, které jsou v nás vyvolávány působením zvnějšku (*ideae adventitae*); to jsou ideje empirických věcí: stoly, židle, koně; b) ideje, které si vytváříme sami (*ideae factitiae*); mezi ně patří například fantastické bytosti: Sirény, okřídlené koně; c) vrozené ideje (*ideae innatae*); idea pravdy, idea myšlení.⁸⁴ Podstatné je to, že myslící Já pochybuje a má touhy. To znamená, že je omezené, konečné a nedokonalé. Není tedy dokonalé, protože pak by nepochybovalo a netoužilo. Navzdory své nedokonalosti však v našem vědomí nacházíme ideu nejdokonalejší a nekonečné bytosti, tj. Boha. Taková idea však nemůže být vytvořena samotným Já. Myslící Já je konečné a nedokonalé, a nemůže být proto příčinou ideje dokonalého a nekonečného Boha. Descartes totiž předpokládá, že něco dokonalejšího nemůže nikdy být zapříčiněno něčím méně dokonalým. Proto musí mít idea Boha svou příčinu vně myslícího Já, a to v reálně existující dokonalé bytosti. Naše idea dokonalé bytosti musí být svou dokonalou příčinou, a tou musí být Bůh. Ve svém vědomí ji objevujeme proto, že je vrozená.⁸⁵

2) *Ontologický (apriorní) důkaz*. Descartův druhý důkaz se v mnohém podobá tzv. ontologickému důkazu boží existence, který bývá spojován s Anselmem z Canterbury a který je založen na obsahové analýze pojmu Boha. Bůh je dokonalá bytost, a proto musí zahrnovat všechny dokonalosti. Mezi dokonalosti patří také existence. Dokonalá bytost proto musí existovat, neboť kdyby neexistovala, nebyla by dokonalá. K podstatě dokonalé bytosti musí náležet i existence: „... myslet Boha (tj. nanejvýš dokonalé jsoucnou), jemuž schází existence (tj. jemuž schází nějaká dokonalost), si neodporuje více, než myslet horu, jíž schází svah.“⁸⁶

Oba důkazy boží existence slouží jedinému účelu – zaručují platnost kritéria jasnosti a rozlišenosti. Pravdivý Bůh zaručuje bytosti, kterou stvořil ke svému obrazu, možnost pravdivého poznání. To neznamená, že se nemůžeme nikdy mýlit. Ale to, co vnímáme jasně a rozlišeně, je pravdivé. Bůh totiž není podvodník (*deceptor*), který by nám dal „takovou zvrácenou schopnost, že by považovala nepravdivé za pravdivé“.⁸⁷ Bůh garantuje, že nikdy nechybujeme, když „budeme

⁸⁴ Tamtéž, s. 38.

⁸⁵ Tamtéž, s. 49.

⁸⁶ Tamtéž, s. 61.

⁸⁷ R. Descartes, *Principy filosofie* I,30, s. 37.

souhlasit pouze s tím, co jasně a rozlišeně poznáme“.⁸⁸ Omylu se dopouštíme pouze tehdy když přitakáváme i věcem, které jsme nepoznali jasně a rozlišeně. Ale to je rozhodnutí iracionální vůle, nikoli rozumový akt.

Descartovi současníci však již velmi brzy pochopili, že v Descartově argumentaci se skrývá problém, který se dnes označuje jako „karteziánský kruh“. Důkazy pravdomluvného Boha byly provedeny kvůli tomu, aby byla zajištěna všeobecná a objektivní platnost našich evidentních soudů neboli jasných a rozlišených poznatků. Ale v těchto důkazech se již předpokládá platnost jasného a rozlišeného poznání, která má být teprve zaručena důkazem existujícího Boha. Kruh tedy spočívá v tom, že důkazy boží existence se opírají o jasné a rozlišené poznatky, ačkoli jejich spolehlivost garantuje teprve to, co dokazují. Anebo jinak řečeno, spolehlivost jasných a rozlišených poznatků je potvrzena důkazy boží existence, ale samotné důkazy spočívají na těchto poznatcích.

3. METAFYZIKA, PSYCHOFYZICKÝ PROBLÉM, MECHANICISMUS

Z prvního principu a prostřednictvím Bohem zaručeného kritéria pro rozpoznání pravdivého poznání vyvozuje Descartes celý svůj metafyzický systém. Nejdůležitější pojem Descartovy metafyziky je pojem substance, kterou definuje jako věc, která ke své existenci „nepotřebuje žádnou jinou věc“.⁸⁹ Substance je tedy něco, co existuje samostatně a nezávisle. O Descartově metafyzice se často soudí, že je dualistická, ale není tomu tak, neboť Descartes rozlišuje tři substance: jednu nekonečnou a dvě konečné. Nekonečnou a nestvořenou substancí je Bůh. Konečnými a stvořenými substancemi jsou myslící substance (*substantia cogitans*) a tělesná substance (*substantia corporea*), které kromě Boha nezávisí na ničem. Pro obě substance Descartes rovněž užívá v duchu scholastické metafyziky výrazy věc rozlehlá (*res extensa*) a věc myslící (*res cogitans*). Výrazem *res* se přitom nemyslí konkrétní objekt jako v dnešním přirozeném jazyce, ale Descartes ho užívá víceméně synonymně s pojmem substance. Ve stvořeném světě existují tedy dvě základní entity – čisté myšlení jako myslící substance a hmota neboli tělesná substance. Podle Descarta tedy sice existují tři substance, ale stvořený svět skutečně chápe dualisticky jakou souhrn myslících subjektů a materiálních věcí.

Substance mají vlastnosti, které vyjadřují jejich podstatu a které Descartes označuje jako atributy. Každá substance má jeden hlavní atribut, k němuž se vztahují všechny atributy ostatní. Hlavním atributem hmoty je rozlehlost (*extensio*), tj. prostorová trojdimenzionálnost. Hlavním atributem myslící substance je myšlení, resp. vědomí (*cogitatio*). Kromě hlavních vlastností, tj. atributů, mají substance také vedlejší vlastnosti, tzv. mody. Atributy náleží substancím nutně, tj. substance bez nich nemohou být. Mody náleží substancím jako nahodilé vlast-

⁸⁸ Tamtéž I,43, s. 47.

⁸⁹ Tamtéž I,51, s. 53.

nosti. Mody tělesnosti jsou například poloha, tvar a pohyb. Mody myšlení jsou cítění, chtění, představování, souzení.

Velkým problémem Descartovy metafyziky byl vztah mezi tělem a duší (myšlením) v člověku, tzv. psychofyzický problém. Descartes se domníval, že zvířata jsou jen materiální mechanismy, které se chovají podle fyzikálních zákonů a není v nich přítomná myslící substance. Proti tomu lidé jsou schopni vůlí a myšlením ovlivňovat chování svého těla. Pomyslím-li na to, že chci pohnout rukou, ruka se skutečně dá pohybu. Jenže mé chtění je modem myslící substance a pohyb ruky je modem tělesné substance. Podobně zase poranění ruky vede k tomu, že se v mém vědomí objeví odpovídající emoce a myšlenky. Jestliže si chtění a pohyb odpovídají, pak to znamená, že myslící a tělesná substance na sebe působí. Jak je to možné, když jsou substance *ex definitione* nezávislé a samostatné?

Lidské tělo popisuje Descartes jako dobře sestavený stroj, v němž srdeční komory fungují jako zdymadla a cévy jako „potrubí“ pro krev. Nejjemnější částičky krve Descartes označuje jako hybné duchy (*esprits animaux*). To jsou malá a velmi rychlá tělíčka, která procházejí stěnami cév, pronikají do záhybů mozku a přenášejí do něj nervové impulsy z tělesných orgánů. Uprostřed mozku se nachází šišinka mozková, epifýza, kterou Descartes považuje za prostředníka mezi substancemi. Prostřednictvím této mozkové žlázy může mysl ovlivňovat hybné duchy, kteří se kolem epifýzy shromažďují, a jejich prostřednictvím se pokyny mysli přenášejí do celého těla. Naopak, hybní duchové zase působí na šišinku a jejím prostřednictvím i na mysl, v níž vznikají představy, počítky nebo afekty.⁹⁰

Už v Descartově době byla převodníková funkce epifýzy vnímána jako nepřilíš zdařilá a nepřesvědčivé řešení problému interakce těla a mysli. Proto se velmi brzy objevily pokusy o jiná řešení. Karteziánská škola, která vznikla po filosofově smrti, hledala řešení psychofyzického problému v rámci základních principů Descartovy filosofie. Filosofové označovaní jako okasionalisté (J. Clauberg, G. de Cordemoy, L. de la Forge, A. Guelinx, N. Malebranche aj.) trvali dál na psychofyzickém dualismu, tj. na oddělení mysli a tělesnosti, ale jejich vztah vykládali prostřednictvím ustavičné boží aktivity. Uchýlili se totiž k předpokladu, že psychické a fyzické procesy jsou v souladu proto, že Bůh u příležitosti (*occasio*) nějakého psychického aktu vyvolá odpovídající fyziologický proces a naopak. Mé chtění zvednout ruku je pro Boha příležitost, aby v tělesné substanci mého těla vyvolal odpovídající fyzický akt. A naopak, poranění ruky je pro Boha příležitost, aby v mé mysli vytvořil odpovídající afekty a myšlenky. Všechno ve světě tak plně závisí na ustavičném působení Boha, který zaručuje že obě substance se v lidském těle chovají zcela koordinovaně. Soulad mezi tělem a duší tak okasionalisté vysvětlují jako permanentní zázrak, neboť Bůh nepřetržitě vstupuje do chodu stvořeného světa.

⁹⁰ R. Descartes, *Vášně duše*, přel. O. Švec, Praha 2002, s. 52–56.

Dalším důležitým rysem karteziánské filosofie je mechanicismus. V nejobecnějším smyslu se mechanicismem rozumí učení, které všechny přírodní jevy pokládá za důsledky interakcí částecek látky, jež se chovají podle mechanických zákonitostí a jež lze matematicky popsat. Právě tak je tomu v Descartově filosofii. Podle Descarta se tělesná substance skládá z několika druhů nestejně velkých částic (tzv. korpuskulí), které beze zbytku vyplňují prostor, a proto ve světě neexistuje prázdno. Celý svět mimo naše vědomí je tedy jen nesmírným souborem hmotných částic, které spolu interagují podle mechanických zákonitostí. Kromě myslicích subjektů a těles v Descartově světě nic neexistuje. To bylo ostatně Descartovým záměrem: Stavěl se totiž velmi rozhodně proti představám renesančních přírodních filosofů o existenci světové duše, sympatií a dalších okultních vazeb. Renesanční pojetí přírody Descartes považoval za kacířské, pověrečné a fantastické. Podle jeho filosofické teorie ve světě mimo lidské vědomí neexistuje nic než tělesa. Veškeré organické procesy jsou jen proměny uskupení korpuskulí a zvířata jsou jen dobře ustrojené mechanické automaty. V ontologickém smyslu se mechanicismus považuje za reduktivní nauku, protože pokládá přírodu za materiální, nahodilé a neúčelné seskupení hmotných částic, které nemá žádnou vnitřní hodnotu, ani žádný zvláštní účel.

Z ontologických tezí mechanicismu plynul i noetický redukcionismus. Když vnímáme tělesa, vnímáme řadu jejich vlastností – například velikost, tvar, vůni nebo barvu atp. Skutečně však v tělesech podle Descarta existují pouze kvantifikovatelné vlastnosti jako tvar, velikost a pohyb. Takové vlastnosti lze totiž přičíst i korpuskulím, z nichž se tělesa skládají. Proti tomu jiné smyslové vlastnosti, které nelze kvantifikovat, jako je vůně, nebo barva, ve skutečnosti v tělesech neexistují, nýbrž jedná se jen o účinky, které těleso vyvolává ve vnímajícím subjektu.⁹¹ Například jablko není přísně vzato červené – jen má na základě své zvláštní materiální struktury schopnost, zapříčinit v lidských smyslech počitek červenosti. Ale takový počitek je ryze subjektivní, ve skutečnosti takovou vlastnost tělesa nemají. Tato koncepce je přirozeně důsledkem snahy rozvrhnout takovou ontologickou koncepci, která by popisovala svět matematicky. Vše, co nelze kvantifikovat, pro novověký mechanicismus přestává existovat a stává se jen subjektivní iluzí nebo předsudkem.

Mechanicismus bychom neměli zaměňovat s osvícenským deismem (viz výše), podle něžž byl sice na počátku svět stvořen Bohem, ale pak existuje zcela samostatně jako dokonale vytvořený stroj, který ke svému chodu nepotřebuje žádné zásahy z transcendence. Takové pojetí kosmického řádu bylo mechanistickým myslitelům 17. století zcela cizí. Pokud jsou totiž všechny přírodní procesy jen výsledky interakcí absolutně tvrdých tělísek, pak může docházet jen k předání impulsu nebo k úbytku rychlosti, nikdy k jejímu nárůstu. Z mechanistického vesmíru se tedy trvale vytrácí pohyb, a proto je třeba přetrvávání řádu světa vysvětlit

⁹¹ R. Descartes, *Principy filosofie* I, 69, s. 71.

jinak. Korpuskule jsou zcela inertní a nemohou se pohybovat spontánně; současně ontologické předpoklady mechanicismu vylučují přítomnost duchovních sil nebo imanentních principů pohybu, jakými byly scholastické substanciální formy. Prvek, který je zdrojem a příčinou pohybu, tedy musí být nadpřirozený – Bůh. Bůh však není pouze udržovatelem konstantního množství pohybu ve světovém řádu. Nahodilý charakter korpuskulárního univerza způsobuje, že agregáty částic i vztahy, jimiž se řídí, v sobě neobsahují žádný důvod pro své další trvání. Mechanistické univerzum si tedy vyžaduje stále uchovávací působení Boha. Bůh karteziánské filosofie řídí každou událost světa, je universální příčinou všeho a k ničemu nedojde bez jeho vůle. Nejenže uvádí tělesa do pohybu, ale také je uchovává v existenci: „Bůh je příčinou stvořených věcí nejen *co do vzniku*, ale též *co do bytí*, a proto musí účinku stále stejně zasahovat, aby ho uchovával“ (*deus semper eodem modo influere in effectum, ut eundem conservet*).⁹² Tělesa nemají o sobě žádné kauzální schopnosti, nemohou působení vyvolat, ani udržovat. Bez božího vlivu je svět inaktivní materialita. Uchování (*conservatio*) je primární potřeba stvoření, které se samo o sobě nemůže naplnit a je odkázáno na aktivitu boží moci. Co je v prvním okamžiku své existence podmíněno stvořitelským aktem Boha, zůstává v takovém nedostatku vnitřní nutnosti i pro každý další okamžik své existence. Indiference skutečného vůči vlastní existenci si vynucuje vnější důvod pro jeho trvání a zachování – stejně jako v aristoteléské teorii pohybu i zde musí být přítomna stále působící síla. Pro Descarta z toho plyne, že k uchovávání jakékoli věci v jednotlivých okamžicích, kdy trvá, „je zapotřebí stejné zcela stejné síly a činnosti, jaké by bylo zapotřebí k jejímu stvoření nanovo.“⁹³ To také znamená, že *conservatio* a ustavičné tvoření (*creatio continua*) jsou jen dva aspekty téže boží aktivity.

Okasionalismus bývá v literatuře nezřídka prezentován jako *ad hoc* řešení psychofyzického problému, ale ve skutečnosti navazoval právě na tento aspekt karteziánské filosofie – ontologickou křehkost stvoření, které nemůže bez uchovávacího působení boží moci přetrvávat. Zvláště v Malebranchově filosofii se příroda stává kauzálně zcela impotentní. Přírodní objekty nemohu vyvolávat žádné působení, v přírodě se nemůže nic stát, aniž by to způsobil Bůh. Jinými slovy, Descartovo ontologické učení, dnes považované za počátek moderního myšlení, zbožný otec Malebranche chápal jako potvrzení fundamentální křesťanské pravdy, podle níž na Bohu závisí naše existence i veškeré dění ve světě. Stvořená příroda je zcela zbavena kauzálních schopností, a všechno, co se děje, je výsledkem činnosti Boha. Jiné stanovisko by pro Malebranche bylo pohanské, protože by znamenalo uctívání těles.

⁹² R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, s. 306 (AT VII, 369).

⁹³ R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, s. 48.

LITERATURA

- Alquié, F., *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes. Vorlesung an der Sorbonne im Jahre 1955*, Würzburg 2001.
- Cogito, ergo sum*, eds. P. Glombíček, J. Kuneš, Praha 2006.
- Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. A I.
- Filosofické dílo René Descartesa*, Praha 1998.
- Garber, D., *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge 2001.
- Gaukroger, S., *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge 2002.
- Koyré, A., *Rozhovory nad Descartem*, Praha 2005.
- Koyré, A., *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, kap. 4–5.
- René Descartes. Scientia & Conscientia*, eds. J. Fiala, M. Polák, Plzeň 2005.
- Röd, W., *Novověká filosofie*, sv. I, kap. 3.
- Sobotka, M. et al., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, kap. 1.
- The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge 1992.
- Thomson, G., *Descartes*, Bratislava 2004.

XI. Benedictus de Spinoza (1632–1677)

Benedictus (Baruch) de Spinoza pocházel z židovské obchodnické rodiny, která žila v Amsterdamu. Spinoza navštěvoval školu židovské obce, ale postupně se židovskému učení vzdaloval. Jeho rozpory s představiteli židovské obce se prohlubovaly a nakonec byl Spinoza roku 1656 exkomunikován. Další léta svého života strávil na různých místech v Holandsku a živil se broušením čoček. Na konci šedesátých let přesídlil z venkova do Haagu, kde roku 1677 zemřel ve věku nedožitých 45 let.

První kniha, kterou Spinoza vydal, nebyla zcela originálním dílem, neboť se jednalo o výklad Descartových *Principiů filosofie*, který vyšel pod názvem *Renati Des Cartes Principia philosophiae* (*René Descarta Principy filosofie*, 1663). K tomuto spisu bylo připojeno vlastní Spinozovo pojednání *Cogitata metaphysica*, které již obsahovalo některé prvky jeho pozdějšího filosofického systému. V roce 1670 vyšlo Spinozovo slavné dílo *Tractatus theologico-politicus* (*Traktát teologicko-politický*), které pojednává o politických, teologických a právních problémech. Jedním z důležitých témat tohoto spisu byl kritický výklad bible, který současníky v mnoha ohledech šokoval. *Tractatus* byl proto brzy zakázán i v jinak tolerantním Holandsku. Tento zákaz zřejmě přiměl Spinozu, aby otálel s vydáním svého hlavního díla, které pravděpodobně bylo hotové již v roce 1675, ale za Spinozova života nevyšlo. Dílo se jmenuje *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*) a bylo publikováno v roce 1677 jako součást posmrtného vydání Spinozových spisů.

1. SUBSTANCE, ATRIBUTY, MODY

Spinozova *Etika* představuje vrcholné vyjádření racionalistického ideálu poznání, který nacházel svůj vzor v matematice. Spinoza totiž svůj filosofický systém představuje po vzoru Eukleidovy axiomatizované geometrie. *Etika* má pět částí a každá z nich začíná *definicemi*, které vymezují základní pojmy. Po nich následují *axiómy*, které obsahují myšlenky, jež jsou zřejmé a nevyžadují si žádného zdůvodňování, ani dokazování. Z definic a axiomů jsou, podobně jako v geometrii, vyvozována

tvrzení, jejichž pravdivost je dokazována ve zvláštním důkazu, který se vždy opírá o uvedené definice, axiomy nebo předchozí, již dokázaná, tvrzení. Axiomaticko-deduktivní výstavbu celého systému doplňují volněji psané *poznámky*, které mají rozvést a blíže vysvětlit dokazovaná tvrzení i způsob jejich odvození. Spinoza tedy usiluje o úplnou axiomatizaci metafyziky. Všechny metafyzické věty odvozuje z několika základních pojmů a jejich definicí.

Základním pojmem Spinozovy metafyziky je pojem *substance*, který je definován hned na počátku *Etiky*. „Substancí rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama...“ (I, def. 3).⁹⁴ Spinoza tedy v karteziánském duchu soudí, že substance je to, co ke své existenci nepotřebuje nic jiného. Spinoza tuto definici i další definice a axiomy uvedené na počátku první knihy *Etiky*, která se jmenuje *O Bohu*, podrobuje detailní logické analýze a vyvozuje z nich řadu metafyzických tvrzení, která vysvětlují povahu substance. Ve velmi zjednodušené podobě je lze přiblížit v několika bodech: 1) Jestliže je základním znakem substance její nezávislost na čemkoliv vnějším, potom nemůže být vytvořena žádnou jinou substancí. Jestliže substance nemůže být vytvořena něčím jiným, musí být *příčinou sebe sama* (*causa sui*). 2) Substance je *neomezená* a *nekonečná*. Kdyby byla konečná a omezená, musela by záviset na tom, co ji omezuje a ohraničuje, a to není možné, protože pak by již nebyla absolutně nezávislá, a nebyla by tedy substancí. 3) Jestliže je substance neomezená a nekonečná, pak je také *jediná*. Kdyby existovalo vícero substancí, omezovaly by se navzájem, a tak by také ztratily svou samostatnost. Stejně tak platí, že kdyby existovalo více substancí, nemohly by být všechny nekonečné. 4) Neexistují dvě konečné substance a jedna nekonečná substance, jak se domníval Descartes, ale existuje pouze jediná substance, která je neomezená, nekonečná, nezávislá, absolutní. Tuto substancí Spinoza *ztotožňuje s Bohem* (I, tvr. 11). Božská substance je základem všeho jsoucího. Svět je projevem božské substance, všechny věci jsou určitým vyjádřením všezakládající substance neboli Boha. Vzhledem k tomu, že Bůh splývá s přírodou (*Deus sive natura*), bývá Spinozova filosofie považována za panteistickou. Bůh není transcendentní osobnost, která se nachází mimo svět, ale je to nekonečná substance, která tvoří se světem jednotu.

Podobně jako tomu bylo v Descartově metafyzice, také Spinozova božská substance má vlastnosti, které se nazývají atributy a které vyjadřují podstatu Boha/substance. Protože je substance nekonečná a neomezená, má nekonečné množství atributů. Každý z nich je samostatný a nezávislý na všech ostatních attributech. Z nekonečného množství atributů jsou konečnému lidskému rozumu přístupné pouze dva – atribut rozlehlosti (*extensio*) a atribut myšlení (*cogitatio*). To znamená, že substance/Bůh se lidem jeví jako myšlení a jako materiální roz-

⁹⁴ Odkazy na Spinozovu *Etiku* vycházejí z formálního uspořádání díla; udávají tedy číslo knihy a číslo definice, axiomu nebo tvrzení; všechny citáty pocházejí z českého překladu Benedictus de Spinoza, *Etika*, přel. K. Hubka, Praha 2001.

lehlost. Podle Spinozy lze o Bohu říci, že je myslící i rozlehlá věc (II, tvrz. 1,2; výraz „věc“ i u Spinozy znamená „jsoucno“ anebo „substance“). Oba atributy vyjadřují totéž, božskou substanci, kterou jednou vnímáme jako myšlení a jednou jako tělesnost.

Kromě substance a atributů se ve Spinozově metafyzice objevuje i další kategorie karteziánské metafyziky – *modus*. Mody Spinoza chápe jako stavy substance neboli jako způsoby (lat. *modus* – způsob), jimiž se projevují atributy substance. Konkrétně to znamená, že konečnými mody jsou jednotlivé věci (židle, stromy, myšlenky, pocity. . .). „Jednotlivé věci nejsou nic jiného než stavy atributů Boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy Boha“ (I, tvrz. 25). Jsou to konkrétní projevy a útvary nekonečné substance, kterou rozpoznáváme ve dvou attributech. Existují proto dva druhy modů: 1) mody, které odpovídají atributu tělesnosti, tj. hmotné věci neboli tělesa. 2) mody, které spadají pod atribut myšlení, tj. ideje. Jednotlivá jsoucna jsou proto buď mody rozlehlosti (*modi extensionis*), nebo mody myšlení (*modi cogitationis*), buď tělesa (*corpora*), nebo ideje (*ideae*). Tělesům a myšlenkám nenáleží samostatná existence, jsou to jen dočasné a dílčí modifikace nekonečné substance, které vznikají a zanikají jako vlny na vodní hladině. Pro konečné mody je příznačné, že se (na rozdíl od substance) vzájemně omezují a vymezují. Neexistují nikdy osamoceně, ale vždy jako součást souvislého spojení všech modů daného atributu. Mody myšlení mají povahu nekonečného řetězce idejí, které spolu souvisejí na základě příčin a důvodů. Mody rozlehlosti mají zase povahu nekonečného řetězce těles, která jsou spojena fyzikálně pochopeným vztahem příčiny a následku.

V Descartově filosofii byly myšlení a tělesnost nezávislé substance, které na sebe nepůsobily, a proto vznikal psychofyzický problém. Podobně i ve Spinozově metafyzice jsou mody obou atributů nezávislé a neexistuje mezi nimi žádné bezprostřední ovlivňování: ideje nepůsobí na tělesa a naopak. Jak tedy Spinoza řeší psychofyzický problém neboli souvislost mezi myšlením a fyzickými procesy?

2. PARALELISMUS ATRIBUTŮ A DETERMINISMUS

Pro Spinozovo řešení souvislosti modů obou atributů se užívá označení paralelismus atributů. Základem světa je jedna totožná, nekonečná substance, která se nám jeví ve dvou základních attributech, tj. v myšlenkových modech a tělesných modech. Mezi nimi neexistuje vzájemné ovlivňování. Spinozovo řešení je založeno na tom, že oba atributy vyjadřují po svém způsobu totéž – nekonečnou, božskou substanci. Modus rozlehlosti (těleso) i modus myšlení (idea) vyjadřují odlišným způsobem tutéž věc, božskou substanci. Jestliže je vše jsoucí projevem téže substance, kterou lidé vnímají jako tělesnost, nebo jako myšlení, pak je každý konkrétní projev substance současně ideou i tělesem. Oba mody, těleso i myšlenka, vyjadřují stejnou substanci. Záleží jen na tom, z jaké perspektivy se na ni dí-

váme – jednou ji vnímáme jako modus tělesnosti, jednou jako modus myšlení. To také znamená, že každé těleso má svůj duchovní ekvivalent. Ke každé ideji jakožto modu myšlení zase náleží těleso jako modus rozlehlosti. „Například kruh existující v přírodě a idea existujícího kruhu, jež je rovněž v Bohu, jsou jedna a táž věc explikovaná různými atributy“ (II, tvrz. 7). A proto mezi tělesy a myšlenkami panuje naprostý souběh a soulad. Modifikace jednoho atributu odpovídají modifikacím druhého atributu a vztahy mezi mody jednoho atributu odpovídají vztahům mezi mody druhého atributu. Konkrétně to znamená, že vždy, když se odehrává nějaký tělesný děj, odehrává se současně, paralelně s ním odpovídající myšlenkový proces. A naopak každému myšlenkovému aktu odpovídá změna v chování těles. „... uspořádání a souvislost idejí je [...] totožná s uspořádáním a souvislostmi věcí“ (II, tvrz. 9).

Paralelismus atributů má ve Spinozově filosofii dvě základní funkce: 1) První funkce je noetická. Paralelismus zdůvodňuje možnost dokonalého poznání ve smyslu naprostého souhlasu myšlenky s materiální skutečností. Jinými slovy, zajišťuje izomorfii mezi myšlením a bytím. 2) Paralelismus atributů řeší psychofyzický problém: „Mysl a tělo jsou jedna a táž věc, kterou chápeme jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti“ (III, tvrz. 2). Každému obsahu lidského vědomí tedy odpovídá adekvátní tělesný proces a naopak. Tělo nepůsobí na vědomí, ani vědomí nepůsobí na tělo, ale přesto platí, že pro každý tělesný stav existuje odpovídající stav mentální a naopak. Pomyslím-li na to, že chci zvednout ruku, dojde paralelně v atributu rozlehlosti k odpovídajícímu pohybu ruky, protože oba procesy vyjadřují stejnou modifikaci téže substance.

Tato izomorfie mezi myšlením a tělesností je zajišťována kromě jiného také tím, že Spinoza hlásá absolutní determinismus. Spinozova ontologie se vyznačuje tím, že všechno, co je a co se děje, je zcela a absolutně determinováno božskou substancí, na níž každé konečné jsoucno, tj. každý konečný modus, závisí *zprostředkovaně* i *bezprostředně*. Mody jsou projevem substance, ale současně jsou kauzálně podmínovány jinými mody stejného atributu, které jsou také projevem substance. Výsledkem je to, že řetězec kauzality je ve světě konkrétních věcí dvojitý. Každý tělesný modus má příčinu v substancí a v jiném modu tělesném; každý modus myšlení zase svůj důvod v substancí a v jiném modu myšlení. Existuje tedy řada kauzální v materiálním světě a řada důvodová ve světě myšlení. Tyto kauzální řady mezi mody jsou přitom oddělené, nepronikají se – ale podle paralelismu atributů si vzájemně zcela odpovídají.

Ve Spinozově světě neexistuje náhoda, libovůle ani indeterminismus, protože Bůh/substance nezná libovůli. Ve Spinozově filosofii není Bůh mimosvětským vládcem světa, který řídí všechno dění ve světě podle své nevyzpytatelné vůle. Naopak, věci jsou jen modifikace Boha, který je přítomen v nich a přímo ve věcech také působí jako první, vnitřní a svrchovaná příčina. Čím se ale kauzální působení Boha řídí? Spinoza rozhodně odmítá představu židovské a křesťanské

teologie, podle níž se Bůh svobodně rozhoduje mezi několika možnostmi. Spinoza sice trvá na tom, že Bůh je svobodný, ale svobodu chápe jinak než teologie. Svoboda podle něj nespočívá v libovůli, ve volbě mezi několika možnostmi. Svoboda pro něj znamená především autonomii: „Říkám, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována ke svému jednání“ (I, def. 7). Svoboda spočívá podle Spinozy v nepřítomnosti jakéhokoli nátlaku, jakékoli determinace zvnějšku. Bůh tedy není svobodný v tom smyslu, že by mohl způsobit něco jiného, než právě působí. Je absolutně svobodný v tom smyslu, že cokoliv se děje, vychází nezbytně z jeho vlastní přirozenosti. Bůh nepodléhá žádnému vnějšímu působení, určuje se sám sebou, není omezován a vymezován něčím odlišným. To, co dělá, dělá nutně, a nemůže jinak. Ale je to jeho vlastní nutnost, nepochází zvnějšku; není mu vnucena, ale je obsažena v něm samotném.

3. NAUKA O AFEKTECH

I když se Spinozův hlavní spis jmenuje *Etika*, jsou první dvě části díla věnovány deduktivnímu vyvozování metafyzického systému z několika výchozích axiomů a definic. Celý metafyzický systém však slouží pouze jako východisko pro etickou koncepci, která má dva cíle. Má vést člověka ke štěstí prostřednictvím emancipace od iracionálních vášní a má vést člověka k poznání Boha.

Člověk je součástí obecné kauzální souvislosti světa. Existuje ve stálé interakci se svým okolím, a je proto vystaven tlaku vnějších příčin a determinací. Tento tlak se projevuje především v podobě afektů, které vedou člověka k iracionálnímu, nesmyslnému a v podstatě zhoubnému jednání. Člověk, který podléhá iracionálním vášním, ztrácí svou svobodu, protože jeho jednání se stává pouhou mechanickou reakcí na vnější podněty. Učení o afektech, které se nachází ve třetí a čtvrté části *Etiky*, vysvětluje původ afektů, popisuje je a především naznačuje cestu k jejich překonání, a tím také ke svobodě

Metafyzickým východiskem Spinozovy etiky je princip sebezáchovy. Podle Spinozy se jednotlivé věci neboli módy „snaží setrávat ve svém bytí“ a tato snaha (*conatus*) patří k jejich podstatě (III, tvr. 6 a 7). Každá věc tedy usiluje o sebezáchovu, nakolik je toho vlastními silami schopna. Ve fyzice se tato zásada projevuje například jako princip setrvačnosti, kterým se řídí tělesa (II, důsledek k lémě 3). U člověka se princip sebezáchovy projevuje tak, že základním motivem lidského jednání je snaha po zachování vlastní existence. Takové úsilí je podle Spinozy úspěšné tehdy, když člověk jedná ze své podstaty a není ničím omezován. To znamená, že a) člověk usiluje o zvýšení vlastní schopnosti aktivně jednat; b) člověk se snaží vyhnout stavu, kdy jen pasivně reaguje na podněty něčeho vnějšího. Schopnost aktivně jednat se může zvětšovat nebo zmenšovat a Spinoza ji chápe jako *afekt* (ve smyslu tělesného i psychického stavu). „Afektem rozumím stavy těla,

jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat. Stejným termínem označují ideje těchto stavů“ (III, def. 3).

Na principu sebezáchovy jakožto úsilí o zvýšení schopnosti aktivního jednání se zakládá Spinozovo dělení tří tzv. prvotních afektů: 1) Vědomé úsilí lidské mysli o zachování vlastní existence chápe Spinoza jako afekt, který nazývá *žádost* (*cupiditas*). S žádostí se pojí další dva prvotní afekty, které Spinoza rozlišuje podle toho, zda žádost uspokojují, tj. vedou k aktivnímu jednání, a tedy i k sebezáchově, nebo nikoli. 2) *Radost*, resp. slast, je afekt, který vzniká, když vnější faktory podporují žádost, tj. naši schopnost aktivně konat a myslet. 3) *Bolest*, resp. smutek, je afekt, který vzniká, když vnější faktory odporují naší žádosti, tj. když protičeří lidskému úsilí po sebezáchově.

Ze spojování a kombinování těchto tří základních afektů pocházejí všechny další afekty, které Spinoza detailně popisuje ve třetí knize *Etiky*: údiv, pohrdání, láska, nenávisť, náklonnost, odpor, oddanost, výsměch, naděje, strach atd. Naděje je například pro Spinozu „nestálá radost vzniklá z ideje věci budoucí nebo minulé, o jejímž výsledku do jisté míry pochybujeme“ (III, def. afektů 12). Strach je zase „nestálý smutek vzniklý z ideje věci budoucí nebo minulé, o jejímž výsledku do jisté míry pochybujeme“ (III, def. afektů 13).

Pro Spinozovu etiku je však fundamentální další rozlišení, které dělí afekty na aktivní a pasivní. Pasivním afektům také Spinoza říká vášně (*passiones* od *passio* – trpět). Pasivní afekty jsou takové, jimž jsme zcela vydáni a které zásadně snižují naši schopnost aktivně jednat. Jsou tedy protikladné sebezáchově. Když se nás zmocní vášně, jsme jen otroky situace, na kterou trpně reagujeme. Dochází k tomu, že „... nás vnější příčiny ženou mnoha směry a že se zmitáme jako mořské vlny hnané protichůdnými větry a nejsme si vědomi svého konce a osudu“ (III, tvr. 59). Mezi pasivní afekty patří všechny již zmíněné vášně: údiv, pohrdání, láska, náklonnost, odpor atd. Aktivní afekty proti tomu posilují naši schopnost aktivně jednat a jsou v souladu s touhou po sebezáchově. Spinoza mezi ně řadí: statečnost, rozhodnost, šlechtnost, rozvážnost, střízlivost a duchapřítomnost (III, tvr. 59). Aktivní afekty mohou vzniknout pouze z prvotních afektů žádosti a radosti; přítomnost afektu bolesti vždy vede jen ke vzniku vášni.

Spinoza byl příliš velkým znalcem lidské povahy, než aby požadoval iluzorní opanování vášní rozumem. Rozum nemůže pasivní afekty (vášně) zkrotit, ani potlačit. Ale podle Spinozy dokáže rozum něco jiného – může proměnit vášně v afekty aktivní. Rozlišení mezi oběma druhy afektů má totiž ještě jeden rys. Vášně se objevují tehdy, když má mysl neadekvátní, nesprávné ideje o stavu věcí. Proti tomu aktivní afekty se zakládají na adekvátních a správných idejích. Když má totiž lidská mysl neadekvátní ideje, chová se pasivně; když má adekvátní ideje, jedná aktivně. Jak rozum mění pasivní afekty v aktivní? Prostřednictvím poznání. Pasivní afekty můžeme přeměnit v aktivní tehdy, když zmatené ideje, z nichž vášně vycházejí, nahradíme idejemi jasnými a rozlišenými, tj. adekvátními. „Afekt je

tedy tím více v naší moci a mysl je při něm tím méně trpná, čím lépe tento afekt známe“ (V, tvrz. 3, důsledek). Konkrétně to znamená, že afekt přestane být vášní, když rozumově pochopíme jeho povahu a příčiny jeho vzniku. Mysl, která nechápe původ a vznik svých afektů, je pouze trpí (*passio*) a je jim zcela vydaná. Pokud rozumově zkoumáme původ afektů, zjišťujeme podle Spinozy, že jsou jen výsledkem zákonitého a nutného řádu světa, jehož součástí je člověk. Nad vášněmi vítězíme poznáním nutnosti, s níž se odehrává veškeré dění. Čím více si mysl uvědomuje, že věci se odehrávají s naprostou nutností, tím více ovládá své afekty. Spinoza například uvádí, že se okamžitě zmírní smutek člověka, který ztratil něco dobrého, jakmile si uvědomí, že to, co ztratil, nebylo možné žádným způsobem zachránit (V, tvrz. 6, poznámka). Jeho následující příklad se týká nenávisti: Nenávist je pasivní afekt, ale jakmile pochopím, že jednání těch, k nimž cítím nenávist, bylo determinováno, přestanu k nim cítit nenávist.

A právě tento stav je cílem Spinozova etického učení. Nad vášněmi zvítězíme tak, že nahradíme pouhý pasivní afekt adekvátním poznáním celé situace. Toto poznání spočívá v pochopení naprosté nutnosti všeho dění. Díky takovému poznání nedochází k pasivní reakci na vnější podnět. Mysl vnější podnět racionálně pochopí, dokáže se s ním vyrovnat jakožto s projevem nutného řádu a nepodléhá mu tedy. Odtud také pochází Spinozovo pojetí lidské svobody: V plném, metafyzickém smyslu je svobodný pouze Bůh, neboť pouze Bůh existuje a jedná výhradně sám ze sebe, aniž by byl determinován či nucen něčím jiným. Člověk je svobodný v oslabeném, relativním smyslu. A to právě tehdy, když překonává determinující vliv svých vášní tím, že si o jejich původu vytvoří adekvátní poznání. Člověk pochopí, že je jen součástí velkého kauzálního řádu, pochopí nevyhnutelnost běhu událostí, a proto se jimi nedá vyvést z míry. Zaujme k nim racionální, nikoli afektivní postoj. Z hlediska celého Spinozova systému to znamená, že člověk je svobodný, když rozumově nahlédne, že je stejně jako všechny konečné věci jen projevem nekonečné substance, z níž vše plyne zcela nutně. A právě tomu se říká svoboda jako poznaná nutnost.

LITERATURA

Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. A 4.

Hemelík, M., *Spinoza. Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, Praha 2006.

Münz, T., *Baruch Benedictus Spinoza*, Bratislava 1977.

Röd, W.: *Novověká filosofie*, sv. I, kap. 9.

Steinberg, D., *Spinoza*, Bratislava 2005.

The Cambridge Companion to Spinoza, ed. D. Garrett, Cambridge 1995.

XII. Gottfried W. Leibniz (1646–1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz se narodil v Lipsku a vystudoval práva a filosofii na zdejší univerzitě. Od roku 1668 byl ve službách mohučského kurfiřta a věnoval se reformě práva a diplomacii. Během dlouhého pobytu ve Francii a v Anglii (1672–1676) se seznámil s předními představiteli tamější filosofie a vědy. V roce 1676 se stal soudním radou na dvoře vévody hannoverského a v tomto postavení strávil následujících čtyřicet let. Věnoval se neobyčejně rozsáhlému a rozmanitému množství praktických i teoretických aktivit – od důlního inženýrství po reformu financí. Zemřel v nemilosti a osamění roku 1716.

Leibniz své filosofické dílo utvářel ve dvou etapách. Přibližně v letech 1670–1690 se vyrovnával se starší filosofickou tradicí i novověkou filosofií a vědou. V letech 1690–1716 vytvořil vlastní filosofický systém, jehož konečnou podobu představil především ve spisech z let 1700–1716. Svá díla psal zprvu latinsky, později však již téměř výhradně francouzsky. Leibnizovy spisy jsou obvykle velmi krátké, protože je publikoval v dobových časopisech. Jeden z prvních spisů, který obsahuje základy vlastního Leibnizova systému, se jmenuje *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Nová soustava přírody a spojení substancí vůbec*, 1695). Systematicky je Leibnizova nauka představena v krátkých pojednáních *La Monadologie* (*Monadologie*, 1714) a *Principes de la nature et de la grâce* (*Principy přírody a milosti*, 1714). Jako kritickou odpověď na Lockův *Esej o lidském rozumu* napsal v roce 1705 rozsáhlé dílo *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (*Nové eseje o lidském rozumu*, 1705), které však kvůli Lockově smrti nevydal. Velkého úspěchu dosáhl Leibnizův druhý objemný spis *Essais de théodicée* (*Theodicea*, 1710).

1. MONADOLOGIE

Jednotčím rysem Leibnizova diplomatického úsilí bylo nastolení míru v Evropě. Taková snaha o všeobecný mír a smíření se označuje jako irénismus. A smířlivý irénismus lze najít i v Leibnizově filosofii. Neobjevuje se v ní pohrdání antickou

a středověkou filosofií, které je příznačné pro ostatní novověké filosofy, nýbrž respekt před velkými filosofickými mysliteli minulosti. Podle Leibnize není moudré zavrhnout myšlenkové úsilí předchozích generací a vybudovat filosofii na zcela nových základech, jak se o to pokusil Descartes. Spíše je třeba provést syntézu veškerého dosavadního vědění. Leibniz se proto důkladně seznámil se scholastickou vzdělaností, s renesanční filosofií i s novověkou filosofií a vědou a pokusil se tyto různé myšlenkové proudy spojit do systému, který měl harmonicky spojit filosofii, vědu i náboženství. To však neznamená, že by Leibnizova filosofie byla eklektická. Leibniz sice poměrně dlouho hledal vlastní filosofické stanovisko, ale jeho pozdní filosofický systém, nazývaný monadologie, představuje originální řešení všech zásadních filosofických problémů.

Leibniz nesouhlasil s karteziánskou představou o existenci samostatné hmotné substance. Podle tohoto stanoviska, které sdíleli i okasionalisté, se příroda skládá z hmotných částic, které lze matematicky popsat. Kromě nich v přírodním světě nic jiného neexistuje, protože duchovní substance se nachází pouze v člověku. Podle Leibnize se však nemůžeme domnívat, že přírodní svět je jen souborem těles, která se pohybují. V takovém světě by totiž scházel dynamický prvek, který by byl zdrojem pohybu. Hmotná tělesa jsou sama o sobě zcela pasivní, a proto musí existovat nějaký aktivní princip, který by vnášel do světa těles pohyb a řád. Jinak by byl přírodní svět jen mrtvou, pasivní hmotou, jejíž chování by se neřídilo žádným řádem, ani zákonitostmi.

Karteziáni a okasionalisté problém pasivity a inertnosti hmotné substance řešili tak, že prohlásili svět za trvale závislý na boží moci. Bůh svou nekonečnou mocí neustále udržuje svět v existenci, vnáší do něj pohyb i zákony a zajišťuje ustavičným zázrakem soulad mezi duchovní a tělesnou substancí. Svět přírody je tedy souhrnem mechanicky interagujících těles, jejichž chování i existence závisí na Bohu (*conservatio, creatio continua*). Leibniz souhlasí s tím, že svět těles je zcela pasivní a že pohyb a řád do něj musí vstupovat z duchovní sféry. Současně ale odmítá řešení, podle nějž je zdrojem řádu a pohybu ustavičné působení Boha. Leibniz tento názor o trvalé závislosti světa na Bohu odmítal, protože by to znamenalo, že všemocný, moudrý a dobrý Bůh vytvořil nedokonalý svět. Boží dílo nemůže být v každém okamžiku své existence závislé na uchovávajícím působení svého stvořitele, protože pak by bylo nedokonalé – a to by protirečilo moudrosti, všemoci a dobrotě Stvořitele. Proto Leibniz přichází s jinou koncepcí, podle níž se za smyslově vnímatelným materiálním světem nachází neviditelný, duchovní svět. Tělesná substance musí obsahovat jakési prvotní zdroje pohybu, které nejsou totožné s materiální rozlehlostí a které současně určují povahu i chování hmotných těles. K tomu, aby ve světě existoval pohyb a zákonitý řád, jsou podle Leibnize nutné duchovní prvky, které však nejsou totožné s Bohem.

Podle Leibnize je empirický svět projevem nevnímátného, nehmotného světa duchovních substancí. Tyto substance nazývá Leibniz substancíálními body, metafyzickými atomy, duchovní atomy anebo monádami (řec. *monas* – jednotka). Substance je pro něj individuální princip činnosti, který přetrvává během změn a který slouží jako základ pro existenci empirických věcí a jejich vlastností. Jinými slovy, substance je pro Leibnize především princip jednoty. Leibniz hned na počátku *Monadologie* charakterizuje monádu jako jednoduchou substancí, „která vstupuje jako prvek do složených věcí. Je *jednoduchá*, tj. nemá části.“⁹⁵ Jednoduché substance musí podle Leibnize existovat, protože existují také složené věci (například hmotná tělesa). A každá složená věc musí být spojením věcí jednoduchých, tj. takových věcí, které nemají části, a proto jsou nedělitelné. Monáda, která nemá části, se tak stává substancíálním základem pro existenci všech empirických věcí.

Jednoduchost je základní charakteristikou monád a Leibniz z ní postupně vyvozuje celou řadu dalších vlastností monád.

1) *Monády jsou duchovní.* Podle Leibnize je hmota donekonečna dělitelná. Všechno materiální má tedy části. Ale monády jsou jednoduché, tj. nemají části, a proto nemohou být materiální. A jestliže nejsou hmotné, musí být duchovní.

2) *Monády jsou nezničitelné a vytvářejí agregáty.* Leibniz se domnívá, že přirozený (tj. nikoli nadpřirozený) vznik věcí spočívá v jejich sestavení z částí. Zánikem věcí je jejich rozložení na části. Monády jsou jednoduché, tj. nemají části. Jestliže nemají části, nemohou přirozeně vznikat, ani zanikat. Ve vlastním smyslu vznikají pouze nadpřirozeně tím, že je Bůh stvoří na počátku světa. Zaniknou – také nadpřirozeně – na konci světa. Monády se spojují do celků, jimž Leibniz říká „agregáty“. Agregáty jsou materiální a vnímátné objekty: kameny, rostliny, zvířata nebo lidé. To, co se nám v běžné zkušenosti jeví jako vznik a zánik, je ve skutečnosti jen přechod monád v jinou kombinaci. Zaniká jeden agregát a vzniká jiný (například při hoření vzniká z dřeva popel). Každá věc, každý agregát je tedy vlastně složeninou z duchovních substancí.

3) *Monády na sebe nepůsobí.* Každé působení předpokládá přesun částí z jedné věci na druhou. Monády části nemají, a proto mezi nimi nemůže existovat vzájemné působení. Pro tuto myšlenku užívá Leibniz slavný příměr: „Monády nemají žádná okna, jimiž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat“ (*Monadologie* § 7).

4) *Monád je nekonečně mnoho a neexistují stejné monády.* Podle Leibnize existuje nekonečně mnoho nezničitelných duchovních monád, které se vždy odlišují, i když jejich rozdíly mohou být někdy jen nepatrné. Kdyby totiž monády byly stejné, tak by při přeskupování monád mohlo dojít k tomu, že ve složených

⁹⁵ G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 1, in: G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982, s. 156. V dalším textu je citován tento překlad *Monadologie*.

věcech, které se z monád skládají, by nebyly zjevné žádné změny. Při přeskupení stejných monád bychom na agregátu nezaznamenali žádnou změnu.

5) *Monády se vyznačují dvěma vnitřními vlastnostmi: žádostivostí a percepceí.* Přestože monády na sebe nepůsobí, dochází v nich k ustavičným změnám. Příčinou těchto změn nejsou jiné monády, ale silový, aktivní princip, který se nachází v samotných monádách. Tento dynamický princip aktivity označuje Leibniz jako žádostivost. Žádostivost je jakési puzení, které způsobuje, že monáda přechází z jednoho stavu k následujícímu stavu. Stav monád v určitém okamžiku nazývá Leibniz percepce. Výraz percepce se v noetice běžně používá jako označení pro obsahy vnímání vyvolané vnějším světem. V Leibnizově filosofii je tomu jinak: Vzhledem k tomu, že monády nemají kontakt s vnějším světem, tj. s ostatními monádami, chápe Leibniz percepce nikoli epistemologicky, ale metafyzicky jako vnitřní a dočasné stavy monád (*Monadologie* § 14). Percepce jsou přítom i u Leibnize reprezentacemi vnějšího světa a reakcemi monády na jeho proměny, ale nevznikají působením z vnějšku. Do monády sice nic nevstupuje, ale její vlastní vnitřní stavy odráží to, co se děje vně ní. A samotná monáda se proměňuje v souladu s ostatními monádami. Její různé stavy, tj. percepce, vyjadřují její souvislost se vším, co se odehrává v nekonečném univerzu.

6) To je možné jen díky tomu, že *monády jsou zrcadly univerza.* Každá monáda v sobě prostřednictvím percepceí reprezentuje po vlastním způsobu celý vesmír. V každé monádě se v každém okamžiku vyskytuje nekonečné množství slabých percepceí (*petites perceptions*), které vyjadřují stav celého univerza, ale nejsou z větší části uvědomované.⁹⁶ Ze své vlastní perspektivy, ze svého vlastního stanoviska ve svých percepceích (které nejsou zdaleka všechny uvědomované) odráží dění v celém nekonečném univerzu, které se skládá z nekonečného množství monád, které také v sobě odrážejí vesmír. „Spíše je každá substance jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, který každá vyjadřuje svým způsobem a podle svých vlastností...“⁹⁷ Díky tomuto zrcadlení celého univerza je možné, že každá monáda se chová v souladu se všemi ostatními monádami.

7) *Monády se dělí na tři základní druhy a tvoří hierarchii.* Monády tvoří nepřetržitou řadu, která vede od jednoduchých a méně dokonalých monád až k monádě nejvyšší, jíž je zřejmě Bůh (mezi badateli napanuje jednota v tom, zda je pro Leibnize Bůh monádou). Leibniz dělí monády do tří hierarchicky seřazených druhů. Monády se totiž liší podle toho, jak jasné a rozlišené jsou jejich percepce. a) Nejníže se nacházejí nejméně dokonalé, tzv. „holé“ monády, které sice mají percepce a žádostivost, ale jejich percepce nejsou jasné a rozlišené. Stav takových monád přirovnává Leibniz k „hlubokému bezesnému spánku“. Tyto monády vytvářejí anorganické agregáty neboli materiální tělesa, jako jsou kupříkladu ka-

⁹⁶ Srov. G. W. Leibniz, *Nové úvahy o lidské soudnosti od autora systému předzjednané harmonie*, přel. V. Rychetská, Praha 1932, s. 87 n., 116.

⁹⁷ G. W. Leibniz, *Metafyzické pojednání*, § 9, in: G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, s. 62.

meny. b) Na vyšším stupni se nachází další druh monád, který Leibniz nazývá „duše“. Jejich percepce jsou jasnější a doprovázené vzpomínkou. Tyto duše Leibniz přisuzuje zvířatům a tvrdí, že díky duši se zvířata mohou učit ze zkušenosti (*Monadologie* §§ 19–28). c) Nejvyšším druhem monád jsou „duchové“ neboli rozumné mysli, které se liší od duší tím, že mají jasné a rozlišené ideje. Duchové jsou schopni rozumového poznání a vyznačují se *apercepcí* neboli vědomím sebe sama. Uvědomují si totiž některé z mnoha slabých percepce a díky tomu v nich vzniká kontinuální pásmo vědomí. Živé organismy mají těla, která se skládají z holých monád, ale kromě toho mají také jednu ústřední, dominantní monádu, která propůjčuje organismu jednotu a identitu, když se mění jeho materiální části. V člověku je touto dominantní monádou duše, tj. monáda typu „duch“.⁹⁸

2. STATUS TĚLES A PŘEDZJEDNANÁ HARMONIE

Každé těleso je agregátem, složeninou monád. Monády jsou duchovní, živé a aktivní bytosti, a proto Leibniz trvá na tom, že ve vesmíru není nic pustého, nic neplodného, nic mrtvého, jak tomu bylo v karteziánském světě rozlehlé materiální substance. V Leibnizově univerzu existuje všude organizovaný život: „... i v nejmenší částě hmoty existuje svět tvorů, živých bytostí, živočichů, entelechií, duší. Každý kus hmoty může být chápán jako zahrada plná rostlin nebo rybník plný ryb.“⁹⁹ Pro Leibnize je tedy svět těles jen vnějším, empirickým vyjádřením zakládajícího, substanciálního světa monád. Velkým problémem Leibnizovy filosofie je však otázka, jaký je status hmotných těles, pokud je vše agregátem monád. Jak mohou duchovní monády tvořit materiální tělesa? Leibnizovo stanovisko v této věci není zcela zřejmé. Nejčastěji se jako odpověď uvádí Leibnizovo tvrzení, že hmota není složená z nedělitelných duchovních jednotek, ale je to jen jev, který vychází z jednoduchých substancí – pouze jim náleží jednota a absolutní realita (*phaenomenon resultans ex substantiis simplicibus quae solae unitatem et absolutam realitatem habent*).¹⁰⁰ Jenom monády tedy ve vlastním smyslu slova existují. Tělesa jsou jen smyslově vnímatelné projevy duchovního světa monád.

Problém, k němuž se Leibniz vyjádřil mnohem jasněji, se týkal vzájemné interakce monád. Z počátečního vymezení substance víme, že monáda coby substance nikdy nepodléhá působení jiné monády. Všechny monády jsou činné, ale na sobě nezávisí, nemají okna. Když ale na sebe základní jednotky univerza nepůsobí, jak může svět fungovat? A kromě toho se vrací i psychofyzický problém – jak je

⁹⁸ G. W. Leibniz, *Principy přírody a milosti*, § 3, in: G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, s. 146.

⁹⁹ G. W. Leibniz, *Monadologie* § 66–67, in: G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, s. 168.

¹⁰⁰ G. W. Leibniz, *Dopis De Volderovi*, nedatováno, in: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Werke*, ed. C. I. Gerhardt, 7 sv., Berlin 1875–1890, repr. Hildesheim – New York 1978, sv. II, s. 275; srov. *dopis De Volderovi*, 30. června 1704, in: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Werke*, sv. II, s. 268.

možná interakce těla a duše? Leibniz na tyto otázky odpovídá ideou předzjednané harmonie (*l'harmonie préétablie*).

Každá substance, monáda, je stále činná, neboť co není činné, není substance a neexistuje. Každá monáda je činná zcela samostatně a spontánně, ale vždy se řídí podle předem nastaveného pořádku. Spontánní proměny monády, tj. střídání jejich percepcí, nejsou zcela libovolné, protože se odehrávají podle určitého zákona. Každá monáda obsahuje jakýsi skrytý, nevědomý, „genetický“ kód, který určuje její chování v každém okamžiku. V tomto kódu, který se metafyzicky označuje jako esence substance, je předem obsaženo všechno, co se v monádě odehraje. Existence monády v čase je jen rozvinutím tohoto kódu, této esence. V esenci monády jsou skrytě, virtuálně obsaženy všechny budoucí stavy monády. V daném časovém okamžiku pak monáda spontánně uskutečňuje všechno, co jí diktuje esence – to znamená, že s v ní objevují příslušné percepcce. Monády tedy pouze v čase rozvíjejí to, co do nich bylo Stvořitelem vloženo na počátku času. Tak v esenci duševní monády Césara je již zahrnuto, že překročí Rubikon; podobně i v holých monádách, které tvoří Césarovo tělo, je zakódováno, že v určitém okamžiku se dá svalstvo do pohybu a Césarovo tělo překročí Rubikon. Esence monád však zná jen Bůh.

Leibnizova myšlenka předzjednané harmonie spočívá v tom, že Bůh již při stvoření světa „naprogramoval“ všechny monády tak, aby se jejich vnitřní stavy (percepcce) dostavovaly vždy v souladu se stavy všech ostatních monád. Percepcce monád v každém okamžiku odráží stav celého ostatního univerza monád (i monády „duchové“ jsou si ovšem vědomi jen nepatrné části svých percepcí). Bůh již na počátku světa nastavil „kódy“, které určují proměny monád, aby si v každém okamžiku odpovídaly. Percepcce všech monád se díky tomu nacházejí vždy ve vzájemné souhře, v harmonii s proměnami všech ostatních monád. Monády spolu nekomunikují, ale každá se chová podle podle skrytého individuálního programu, který je v dokonalém souladu s programy ostatních monád. Každá monáda je světem pro sebe, ale má v sobě zakódováno, jak bude svět vypadat v každém časovém okamžiku a podle toho se v ní v náležitý čas spontánně objevují náležité percepcce. Všechny monády spalovaného dřevěného polena se tedy chovají jednotně – i když spolu nekomunikují, synchronně se přeskupují v jiný agregát, kterému se říká popel. Této synchronizaci nastavené již při stvoření světa se říká předzjednaná harmonie.

S její pomocí vysvětluje Leibniz rovněž vztah těla a duše. Descartes řešil psychofyzický problém prostřednictvím šišinky mozkové, okasionalisté ustavičným zázrakem a Spinoza paralelismem atributů. Leibniz se domníval, že monády tvořící naše tělo a monádu naší duše Bůh nastavil již při stvoření světa tak, aby si v každém okamžiku své existence tělesné a duševní procesy odpovídaly. Lidská duše díky předzjednané harmonii odráží stav vnějšího světa i lidského těla, protože sled jejich percepcí probíhá v souladu s děním ve vnějším světě i s děním v monádách vlastního těla. Dostanu-li úder do břicha, objeví se i v monádě

lidské duše adekvátní percepce, přestože s holými monádami, které se projevují jako lidské břicho, není v kontaktu. „Tak existuje dokonalá harmonie mezi percepcemi monády a pohyby těles, která je od počátku světa předzjednána [. . .] Právě v ní záleží shoda a přirozené spojení duše a těla, aniž jedno může měnit zákony druhého“.¹⁰¹

K osvětlení svého řešení psychofyzického problému používá Leibniz přirovnání k hodinám.¹⁰² Představme si dvojce hodiny, jejichž chod souhlasí bez sebemenší odchylky. Souladu lze dosáhnout trojím způsobem. 1) Buď jsou oboje hodiny nějakým technickým zařízením spolu spojeny tak, že jeden stroj mechanicky závisí na druhém, takže se nemohou rozejít a odchýlit se od sebe. 2) Nebo je tu nějaký dohlížející mechanik, který oba stroje stále reguluje. 3) Oba stroje jsou vyrobeny s takovou přesností, že odchylka je vyloučena. První situace vyjadřuje stanovisko Descartovo (epifýza), druhá situace vyjadřuje postoj okasionalistů (ustavičný zázrak), třetí situace je obrazem řešení Leibnizova. Leibniz spatřuje přednost své teorie právě v tom, že se vyhýbá nepřesvědčivému Descartovu řešení, a současně se vyhýbá i okasionalistickému řešení, které zavádí *deus ex machina* do procesu, který probíhá zcela přirozeně. V Leibnizově pojetí Bůh do vzájemného vztahu monád zasáhl jen jedinkrát – při stvoření světa, kdy uspořádal do harmonie všechny budoucí proměny monád. Později však již do života monád nezasahuje a není tedy nutné se k Bohu uchýlovat ani při vysvětlování přirozených procesů.

3. TEODICEA

Výrazem *theodicea* (z řec. *theos* – bůh a řec. *díké* – spravedlnost) se myslí „ospravedlnění Boha“. Autorem tohoto slova byl sice Leibniz, ale samotný problém je velmi starý a objevil se již v antické filosofii. Problém teodiceje lze stručně vyjádřit takto: Jak může Bůh, který je dobrý, všemocný a vševědoucí, připustit existenci zla ve světě? Jestliže Bůh dopustí svět, ve kterém se objevuje zlo, pak to znamená, že svět bez zla *neumí* stvořit (tj. není vševědoucí), nebo svět bez zla *nemůže* stvořit (tj. není všemocný), anebo svět bez zla *nechce* stvořit (tj. není dobrý). Křesťanská teologie trvala na tom, že Bůh musí být vševědoucí, všemocný a dobrý, protože bez těchto tří atributů by nebyl Bohem. Proto se také křesťanští teologové snažili podat takové vysvětlení přítomnosti zla ve světě, které by bylo v souladu se všemi třemi atributy Boha. Pro západní teologii se kanonickým stalo řešení Aurelia Augustina, který odpovědnost za zlo přisoudil člověku a jeho svobodné vůli. S oporou ve vlastním filosofickém systému se o nové řešení problému teodiceje pokoušel také Leibniz. Jeho pojetí později ostře napadl osvícenský filosof

¹⁰¹ G. W. Leibniz, *Principy přírody a milosti*, § 3; in: G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, s. 146.

¹⁰² G. W. Leibniz, Dopis Hartsoeckerovi, září 1696, in: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Werke*, sv. IV, s. 500 n.

Voltaire ve slavném románu *Candide* (1759) jako zcela naivní optimismus, který zavírá oči před přítomností krutostí a nenávisti ve světě.

Leibnizovu teodiceu lze rozdělit na dva kroky. V prvním se Leibniz snaží ospravedlnit Boha tezí, že Bůh stvořil nejlepší z možných světů. Druhý krok spočívá v obhajobě této abstraktní metafyzické teze proti zřejmým empirickým námitkám, jaké později formuloval například Voltaire.

1) Leibniz trvá na tom, že Bůh stvořil nejlepší z možných světů. Ale to znamená, jak se domníval Voltaire, že Bůh stvořil absolutně dokonalý svět. Bůh podle Leibnize nemohl vytvořit zcela dokonalý svět, protože kdyby stvořil zcela dokonalou entitu stvořil by vlastně sám sebe, druhého Boha. Dvojbožství však není možné, protože nemohou existovat dvě absolutní bytosti. Podle Leibnize tedy Bůh stvořil svět, který obsahuje určitou míru nedokonalosti. Tato abstraktní nedokonalost se označuje jako metafyzické zlo, které je třeba chápat především jako absenci plné dokonalosti. Kromě metafyzického rozlišuje Leibniz ještě zlo fyzické, které spočívá v utrpení, a zlo morální, jímž jsou zločiny a hříchy (§ 21).¹⁰³ Zatímco metafyzické zlo je nutnou součástí světa, další dva druhy zla plynou z přítomnosti prvního.

Když Leibniz tvrdí, že Bůh vytvořil „nejlepší z možných světů“, chce tím říci, že Bůh se mohl před stvořením světa rozhodnout, který z nekonečného množství možných světů vybere a stvoří. Božská všemoc měla totiž k dispozici nekonečný počet různých světů, které mohla realizovat. A božská moudrost a dobrota musely rozhodnout, která z možných variant je nejlepší. Toto rozhodování Boha nebylo nahodilé, ale řídilo se určitými kritérii dokonalosti. V jejich výkladu však není Leibniz jednoznačný. Zdá se, že za nejlepší svět považuje takový, který obsahuje co největší rozmanitost jsoucen a současně co nejmenší počet zákonů, jimiž se tato jsoucná řídí. Nejlepší z možných světů tedy obsahuje co nejvíce různorodých jsoucen, ale současně je vysvětlitelný malým počtem teorií, které se opírají o poznání zákonů. V takovém světě se spojuje maximální míra rozmanitosti s minimální a jednoduchou podobou řádu. Leibniz je přesvědčen, že těmto kritériím odpovídá právě náš svět. Bůh se rozhodl stvořit jako nejlepší z možných právě svět, ve kterém žijeme. Mohl sice stvořit svět, ve kterém by neexistovali kupříkladu jedovatí hadi, ale to by znamenalo omezení rozmanitosti jsoucen, tedy porušení jednoho z kritérií dokonalosti. Bůh také mohl vytvořit svět, ve kterém lidé nepotřebují jíst, ale to by zase znamenalo, že svět se nebude řídit přehledným řádem, podle něž například platí, že živé organismy musí přijímat živiny.

Souhrnně řečeno, nejlepší z možných světů není světem dokonalým. Je to pouze takový svět, jehož stvoření se Bohu jevilo jako optimální a v podstatě nutná volba. Nejlepší z možných světů obsahuje nejvíce rovnováhy mezi dokonalostí a nutnou přítomností nedokonalosti.

¹⁰³ Odkazy na *Theodiceu* udávají jen odstavce; všechny citáty pochází z překladu G. W. Leibniz, *Theodicea*, přel. K. Šprunk, Praha 2004.

2) Na prvním stupni se Leibniz snaží oprávnit Boha argumentem, že Bůh udělal to nejlepší, co mohl. Ve druhé fázi se snaží tuto myšlenku obhájit proti očividným námitkám, jaké později vznesl například Voltaire. Podle něj tento svět obsahuje mnoho zcela konkrétních projevů zla, a proto nemůže být nejlepším z možných světů: Lidé se zabíjejí, existují zákeřné nemoci nebo dochází k přírodním katastrofám. Leibniz při obhajobě Boha proti těmto empirickým námitkám užívá dvou postupů, které lze nazvat banalizace a bonizace zla.

Banalizace zla spočívá v poukazech na to, že ve světě není zdaleka tolik zla, jak se lidé domnívají. V životě je podle Leibnize více jasu a radosti, než chvil bolestných a nešťastných, takže bychom si neměli zbytečně stěžovat. Leibniz zvláště poukazuje na určitou myšlenkovou figuru, kterou současný německý filosof Odo Marquard nazývá „syndrom princezny na hrášku“.¹⁰⁴ Ten spočívá v tom, že čím lépe se nám daří, tím více vnímáme i nepatrné problémy jako nepřekonatelná příkoří a bolesti. Potíže, které bychom v jiných situacích považovali za banální, se náhle jeví jako nevladatelné. Čím více zla ze světa mizí, tím více jsme si vědomi toho zla, které zbývá. Leibniz poukazuje právě na to, že bychom neměli být příliš vnímaví vůči zlu, ale měli bychom si mnohem víc uvědomovat dobro, s nímž se v životě setkáváme. S odvoláním na Lactantia uvádí, že „lidé jsou natolik choulostiví, že si stěžují i na nejmenší zlo, jako by pohltilo veškerá dobro, z nichž se těšili“ (§ 259). Leibniz dále upozorňuje na to, že jestliže někdo prohlašuje na základě svého osobního utrpení svět za zlý a špatný, tak se chová egocentricky. Domnívá se, že stojí ve středu všeho dění a neuvědomuje si, že jeho utrpení je jen součástí vyššího plánu, který je celkově dobrý a pozitivní.

Jako bonizaci zla lze označit Leibnizovu snahu přisoudit zlu v rámci světového řádu pozitivní funkci nebo vyšší smysl. Leibniz v *Theodicee* opakovaně poukazuje na to, že zla nejsou jen negativní. Například je zlo samo o sobě nutné k tomu, abychom si uvědomili existenci dobra: „Řekne se však, že ve srovnání s dobrou jsou zla veliká a početná: to je omyl. Naše dobra se nám jeví malá jen z nedostatku pozornosti, a tato pozornost v nás musí být vzbuzena jistou příměsí zla“ (§ 13). Ale i konkrétní zla mohou mít pozitivní funkci: Bolestivé tresty kupříkladu slouží k polepšení (§ 23).

V dalších dějinách evropské filosofie se však prosadil spíše Voltairův pohled, podle nějž je celá Leibnizova teodicea přemrštěným optimismem, který zavírá oči před utrpením, jež vyplňuje lidský i přírodní svět.

¹⁰⁴ Viz např. O. Marquard, „Philosophie des Stattendessen“, in: O. Marquard, *Philosophie des Stattendessen. Studien*, Stuttgart 2000, s. 38; srov. O. Marquard, „Filozofie na protiúčet. Některé aspekty teorie kompenzace“, *Aluze* 2/2001, s. 52–61, zde s. 55. K Marquardovi viz blíže B. Horyna, *Filosofie skepse*, s. 145–202.

LITERATURA

- Carvin, W. P., „Leibniz on Motion and Creation“, *Journal of the History of Ideas* 33 (1972), s. 425–438.
- Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. A V.
- Latzer, M., „Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil“, *Journal of the History of Ideas* 55 (1994), s. 1–15.
- Lee, S., „Leibniz on Divine Concurrence“, *The Philosophical Review* 113 (2004), s. 203–248.
- Moreau, J., *Svět Leibnizova myšlení*, Praha 2000.
- Röd, W., *Novověká filosofie*, sv. II, kap. 3.
- Scott, D., „Leibniz and the Two Clocks“, *Journal of the History of Ideas* 58 (1997), s. 445–463.
- Sleigh, R. C., „Leibniz’s First Theodicy“, *Nous* 30 (1996), s. 481–499.
- Sobotka, M. et al., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, kap. 6.
The Cambridge Companion to Leibniz, ed. N. Jolley, Cambridge 1995.

XIII. Thomas Hobbes (1588–1679)

Thomas Hobbes byl synem vesnického vikáře a vystudoval na univerzitě v Oxfordu. Po studiích působil jako vychovatel ve šlechtické rodině Cavendishů. Jako tutor šlechtických synů cestoval ve dvacátých a třicátých letech 17. století po Evropě a seznámil s předními dobovými učiteli (M. Mersenne, P. Gassendi, G. Galilei aj.). Po vypuknutí občanské války v Anglii odešel Hobbes do Francie, kde pobýval v letech 1640–1651. Po návratu do Anglie vedl ostré spory s kritiky svých spisů, kteří ho obviňovali z bezbožnosti. Po obnovení monarchie obdržel malou penzi i ochranu od krále Karla II., který byl během francouzského exilu Hobbesovým žákem. V závěru života se slavný, obdivovaný i obávaný Hobbes vrátil ke klasickým studiím, kterým se věnoval v mládí, a ve věku 87 let vydal překlad celého Homérova díla.

Hobbesovou literární prvotinou byl překlad Thúkydida z roku 1629. Svou první filosofickou práci však vydal tiskem až ve věku 54 let ve Francii. Spis se jmenoval *De cive* (*O občanu*, 1642) a měl tvořit třetí část systematického spisu *Elementa philosophiae* (*Základy filosofie*), který v této době ještě nebyl dokončen. V roce 1651 vyšel v Londýně Hobbesův slavný spis *Leviathan*, který bylo okamžitě napaden jako bezbožný a cynický. V padesátých letech publikoval Hobbes první dvě části svého hlavního systematického díla – spisy *De corpore* (*O tělese*, 1655), *De homine* (*O člověku*, 1658).

1. TEORETICKÁ FILOSOFIE

Hobbes sdílel s novověkými autory, jako byli Bacon a Descartes, aktivistický přístup k poznání, který nahrazoval starší aristotelský kontemplativní ideál. Vědění musí být užitečné, musí poskytovat bezprostřední prospěch. „Účelem či cílem filozofie je, abychom byli s to využít předpokládaných účinků k svému prospěchu neboli aby lidé porovnáváním těles rozumem pochopili účinky a aby svou pílí vytvářeli k užítku lidského života účinky podobné, pokud to lidské síly a povaha věcí

dovolí.“¹⁰⁵ Jak takové užitečné poznání vedoucí k vytváření účinků získat? Podobně jako racionalisté Hobbes vycházel z předpokladu, že schopnost racionálního poznávání je všem lidem vrozena ve stejné míře. Omyly nevznikají nedostatečností rozumu, ale kvůli tomu, že lidé se neřídí správnou metodou. Proto se také Hobbes snažil představit spolehlivou metodu poznání. A podobně jako jiní tehdejší autoři také Hobbes našel vzor filosofické metody v matematice, především v geometrii. Na rozdíl od dobové vědy (přírodní filosofie), která usilovala o kvantifikaci přírodních jevů a jejich matematickou analýzu, se však Hobbesova inspirace geometrií týkala něčeho jiného. Podobně jako Spinoza chtěl do filosofie především přenést jistotu geometrie tím, že filosofie napodobí axiomatickou výstavbu a deduktivní odvozování eukleidovské geometrie.

Vědění, které má poskytovat užitek, se nemá soustředit na metafyzické poznávání esencí věcí. Úkolem filozofie je poznávání příčin a účinků. „Filozofie je poznávání účinků čili jevů získané správným rozumovým uvažováním na základě pochopení jejich příčin či vzniku, a naopak poznání možného vzniku na základě poznání účinků.“¹⁰⁶ Jak takové příčiny objevit? U Hobbese se objevuje tzv. konstruktivistický ideál vědění, podle nějž může člověk plně porozumět pouze tomu, co sám vytvořil. V tomto ohledu byla pro Hobbese příkladem právě geometrie. Geometr ví, jak sestrojít kružnici či trojúhelník, a má tedy plný vhled do podstaty těchto útvarů. Dovedeme-li věc vytvořit, známe ji. Známe-li původ, vznik a postupné utváření nějaké věci, jsme schopni ji poznat, pochopit a využít. Hobbes tedy předpokládá, že schopnost věc vytvořit současně znamená její adekvátní pochopení. Naopak porozumění věci se projevuje především tím, že člověk je schopen věc zkonstruovat. Díky tomu může člověk věci napodobovat a vytvářet ke svému prospěchu.

Proto také Hobbes zužuje tematický okruh filosofie právě na objekty, jejichž původ lze pochopit a jež lze tedy i vytvářet. Předmětem filosofie je podle něj „každé těleso, jehož vznik lze nějak pochopit“. Tělesa, která filosofie zkoumá, jsou dvě a jim také odpovídá dělení filosofie na dva podobory. První tělesem jsou přírodní, materiální objekty a druhým tělesem je výsledek lidské činnosti – stát.¹⁰⁷ Filosofie se podle Hobbese skládá ze dvou hlavních částí: z nauky o přírodě a z nauky o státu. Úkolem filosofie je zjišťovat příčiny vzniku a utváření těchto těles, protože tak lze dosáhnout užitečného a prospěšného filosofického poznání. Ale jaké jsou tyto příčiny?

Hobbes je přesvědčen, že hlavní příčinou všeho dění je pohyb. Toto přesvědčení má původ v materialistické ontologii, k níž se Hobbes přikláněl. Stvořený svět je podle něj tvořen výlučně hmotnými tělesy, dokonce i duchové jsou materiální. K materialismu se Hobbes uchýlil zřejmě především kvůli jednoduchosti

¹⁰⁵ T. Hobbes, *O tělese* I,1,5; in: T. Hobbes, *Výbor z díla*, přel. V. Balík, Praha 1988, s. 39.

¹⁰⁶ T. Hobbes, *O tělese* I,1,1; *Výbor z díla*, s. 36.

¹⁰⁷ T. Hobbes, *O tělese*, I,1,8–9; *Výbor z díla*, s. 42 n.

vysvětlení, která tato ontologická koncepce poskytuje: Všechny procesy a jevy totiž vysvětluje pohybem, tj. přemísťováním materiálních objektů.

Obecně tedy pro Hobbese platí, že příčinou všeho dění je pohyb těles a jejich částí. Ale jak poznáme konkrétní příčiny konkrétních procesů? Příčiny konkrétních jevů lze objevit tak, že najdeme pohyby, jimiž jsou tyto jevy vyvolávány. Je tedy třeba najít takovou kombinaci pohybů, z níž plyne zkoumaný jev jako výsledek. Ale pohyb lze chápat s rozličnou mírou abstrakce a zobecnění, která se liší podle jednotlivých oborů. *Geometrie* zkoumá pohyb zcela obecně a abstraktně jako přemísťování těles v prostoru a čase. Další obory se zabývají různými pohyby v různých tělesech. *Mechanika* zkoumá, jak působí pohyb jednoho tělesa jako celku na druhé těleso. Zabývá se tedy například tím, co se stane po nárazu dvou těles. *Fyzika* se zabývá pohybem částí těles. Pro dnešního čtenáře poněkud nezvykle řadí Hobbes mezi témata fyziky i příčiny vidění, slyšení, čichání, chutnání a hmatání. Chápe totiž smyslové vjemy jako účinky pohybu částí těles na smyslové orgány živých bytostí. Smyslové vjemy jsou zase příčinami „duševních pohybů“, které se projevují především jako vášně a které zkoumá *etika*. Jak uvidíme, Hobbes chápe dokonce i fungování mysli materiálně a mechanisticky, a proto také nenávidí, naděje i strach podle něj vznikají jako důsledek pohybů, jež v mysli vyvolávají smyslové vjemy.

Hobbes je přesvědčen, že každý jev a proces lze pochopit jako výsledek pohybu částí těles (fyzika), celků těles (mechanika) a „pohybu jako takového“ (geometrie).¹⁰⁸ Z toho je zřejmé, že Hobbes usiloval o to, aby filosofie převedla všechny přírodní jevy, ale také lidské jednání a společenské dění na pohyby materiálních částí. Koneckonců i lidské tělo je jen dobře vytvořený materiální stroj, v němž neustále dochází k pohybům. Srdce je mechanická pumpa, která rozvádí po těle krev, a lidské vášně vznikají jako důsledky pohybových impulsů. Podobně i lidské myšlení je pro Hobbese jen výsledkem působení vnějších těles na orgány, nervy a mozek.

Hobbes nepřilíš jasně vymezuje vztah této přírodní filosofie ke druhé hlavní části filosofie – tj. k nauce o státu. Na jedné straně prohlašuje, že základy teorie státu spočívají na poznání duševních pohybů, které zase vycházejí ze smyslových vjemů, jež jsou způsobeny pohyby částí těles. Učení o státu má tedy být jakousi fyzikou státu, naukou o pohybu a chování státního tělesa. Na druhou stranu Hobbes rovněž uvádí, že o vzniku a podobách státu se lze poučit také vlastní zkušeností s politickými událostmi, nikoli jen filosofickým poznáváním příčin všeho dění. Tím naznačuje, že nechce deterministicky vyvodit svou teorii politiky z materialistické ontologie a psychologie. Patrně se tak snaží vyhnout obvinění, že jeho nauka státu je zcela závislá na materialismu, který byl v Hobbesově době odsuzován jako bezbožný.

¹⁰⁸ T. Hobbes, *O tělese* I,6,6; *Výbor z díla*, s. 51.

2. VÝCHODISKA SOCIÁLNÍ FILOSOFIE

Sociální filosofie Thomase Hobbesa v nemalé míře vychází z jeho materialistické ontologie a antropologie. Všechno jsoucí je hmotné a všechny procesy jsou vyvolávány pohybem materiálních částic. Rovněž lidskou mysl považuje Hobbes za hmotný útvar, který se chová podle obdobných fyzikálních zákonitostí jako tělesa. Proto také naznačuje, že je přinejmenším možné pochopit i lidské jednání a myšlení podle fyzikálních zásad. Člověka ovládají tytéž fyzikální a mechanické zákonitosti jako tělesa. Kupříkladu vnímání probíhá tak, že do lidských smyslových orgánů vstupují materiální částice z vnějšího světa a vyvolávají ve smyslových orgánech podráždění. Ta přenášejí „duchové“ (*spirits*) z jemné hmoty do mozku, kde vznikají představy, které Hobbes označuje jako fantasmata (*phantasms*). Jedná se o soubory malých částic, které do určité míry reprezentují věci a procesy vnějšího světa, protože vznikají jako výsledek jejich působení.

Podobně jako Descartes i Hobbes nakonec líčí lidské tělo jako velký mechanický systém, založený na interakci hmotných částí. Díky tomu mohl Hobbes přenést na člověka fyzikální učení o zachování pohybu (princip setrvačnosti). Podobně jako se tělesa snaží zachovat v rovnoměrném přímočarém pohybu, nebo v klidu, tak i lidské jednání určuje jeden hlavní princip – pud sebezáchovy. Jeho naplňování Hobbes označuje jako dobro. Vše, co tomuto pudu odporuje, chápe jako zlo: „Prvním dobrem je pro každého zachování sebe sama. [...] A naopak, prvním zlem je smrt.“¹⁰⁹ Podle toho, jak se člověku daří úsilí o sebezáchovu, vznikají v něm mechanicky pocity slasti a smutku. „Každý je totiž puzen dychtit po tom, co je pro něj dobré, a unikat tomu, co je zlé, především však největšímu přirozenému zlu – smrti, a to vlivem jakési přírodní nutnosti, která o není menší než síla nutící kámen padat dolů.“¹¹⁰ Podle Hobbesa proto neexistuje žádná absolutní, univerzální morálka. Naopak, dobro a zlo jsou relativní, neboť pro každého znamená dobro (neboli sebezáchova) něco jiného – někomu prospívá to, jinému zase ono.

Podle Hobbesa je zcela rozumné a rovněž zcela přirozené, když člověk vynakládá všechno své úsilí na to, aby se vyhnul bolesti a smrti. Říká dokonce, že každý člověk má přirozené právo na to, aby usiloval o sebezáchovu. Takové právo by nemělo smysl, kdyby existovaly překážky, jež by bránily jeho naplnění. Proto také podle Hobbesa platí, že člověk má právo užívat všech věcí jako prostředků pro vlastní sebezáchovu: „příroda dala každému právo na všechno.“¹¹¹

Jestliže je člověk bytostí, která usiluje především o vlastní sebezáchovu a může k tomu využívat po libosti všech věcí, jak vypadá soužití většího množství takových bytostí? K vykreslení života lidí, kteří se řídí výlučně svou přirozeností, používá Hobbes konstrukci přirozeného stavu (*status naturalis*) V novověkém myšlení

¹⁰⁹ T. Hobbes, *O člověku*, XI,6, *Výbor z díla*, s. 104.

¹¹⁰ T. Hobbes, *O občanu* I,7, *Výbor z díla*, s. 139.

¹¹¹ T. Hobbes, *O občanu* I,10, *Výbor z díla*, s. 139.

se tak označoval stav, v němž neexistují žádné sociální instituce a v němž se lidé zcela řídí svou přirozeností. V přirozeném stavu tedy není lidské jednání ovlivněno společenskými a kulturními pravidly a projevuje se v něm přirozená lidská podstata. Tento stav novověcí myslitelé zpravidla kladli do nespécifikované minulosti, anebo poukazovali na to, že v přirozeném stavu žijí některá neevropská etnika (Indiáni, Eskymáci atp.). I když v novověkém myšlení vzniklo několik odlišných představ o tom, jak vypadá život lidí v přirozeném stavu, měly tyto konstrukce vždy něco společného: Sloužily k představení skutečné povahy člověka v situaci, kdy jeho chování nezkreslují sociokulturní instituce. Na základě takto objevené podstaty člověka pak byla představena taková forma sociálního uspořádání, která měla nejlépe odpovídat podstatě lidských bytostí. Na rozdíl od dřívějších utopických projektů tedy šlo novověkým sociálním myslitelům o výběr sociálního systému, který by byl optimálně uzpůsoben přirozené lidské povaze. Nešlo o to, aby byl člověk utopicky převychován, ale aby fungování společnosti odráželo lidskou přirozenost. Takovou funkci má konstrukce přirozeného stavu i u Hobbese.

Podle Hobbese v přirozeném stavu neexistuje vláda, žádné politické nebo právní instituce, ani uznávané mocenské orgány. Panuje pouze tzv. přirozené právo, jehož základem je právo na sebezáchovu a právo využívat k sebezáchově všech věcí, které si člověk dokáže získat a udržet.¹¹² „Každému náleží to, co si může vzít, dokud si to udrží.“¹¹³ Každý jednotlivec se snaží prosadit na úkor ostatních, které vždy vnímá jako potencionální hrozbu pro svou sebezáchovu. Lidé jsou bytostně nedůvěřiví a chtějí předem zamezit očekávaným útokům tím, že se snaží získat bohatství, respekt nebo moc nad ostatními. Hobbes pro dokreslení této situace užívá metaforu „člověk člověku vlkem“ (*homo homini lupus*). Vzhledem k tomu, že neexistuje žádná moc, která by lidi „držela na uzdě“, panuje v přirozeném stavu právo silnějšího. Pokud jsou lidé dostatečně silní, zmocňují se čeho chtějí – včetně jiných lidí. Výsledkem soužití zcela egoistických a cynických individuí je „válka všech proti všem“ (*L*, s. 162). Válka v přirozeném stavu trvá téměř neustále, protože Hobbes za válečný stav nepovažuje jen samotné bojování, ale také přípravy na boj a eliminaci konkurentů. Hobbes se svou představou války všech proti všem snaží doložit příklady. V přirozeném stavu podle něj žijí „divoši v Americe“. Dále se v přirozeném stavu nacházejí také panovníci různých zemí, protože jsou neustále na pokraji války s okolními státy. Asi nejpodstatnějším pří-

¹¹² *Přirozené právo* se v novověkém myšlení chápalo jako Bohem ustanovený, univerzálně platný soubor norem a příkazů, jejichž naplňování by v optimálním případě mělo vést k harmonickému životu. Přestože je přirozené právo zcela racionální a jeho dodržování je pro člověka výhodné, lidé buď nejsou schopni toto právo rozpoznat, nebo ho nechťejí či nemohou respektovat. Proto navzdory dobrému božímu záměru existuje na světě nespravedlnost a sociální zmatky. Proti-kladem k pojmu přirozeného práva byl pojem *práva pozitivního*. To je souhrn umělých zákonů ustanovených lidmi. Pozitivní právo nemá univerzální charakter, ale odráží lokální zvyklosti a má místní platnost. Pozitivní právo je zpravidla souhrn zákonů nějakého státu.

¹¹³ T. Hobbes, *Leviathan*, přel. J. Hruša, Praha 1941, s. 165 (dále citováno jako *L*).

kladem přirozeného stavu je pro Hobbesa občanská válka, kdy přestává ve státě existovat „společná moc držící je [sc. lidi] ve strachu“ (L, s. 164).

Kvůli nepřetržitosti války je život lidí v přirozeném stavu plný ustavičného strachu. Na jednom z nejcitovanějších míst *Leviathana* Hobbes o životě v přirozeném stavu říká: „lidé žijí osaměle, nuzně, stísněně, jako zvířata; a jejich život je jen krátký“ (L, s. 163). Ve válce všech proti všem totiž není vítězů, neboť fakticky dochází k tomu, že každý je ohrožován všemi. I nejsilnější jedinci jsou ohrožováni stářím, nemocemi nebo tím, že slabší jedinci se proti nim načas spolčí. Všichni tedy žijí v ustavičné úzkosti, že se jim nepodaří zachovat vlastní existenci. Z toho je zřejmé, že přirozený stav je pro člověka nanejvýš nevýhodný, protože každý se cítí trvale ohrožen a nikdo nemá zaručenu sebezáchovu.

3. PŘIROZENÉ ZÁKONY, SPOLEČENSKÁ SMLOUVA A SUVERÉN

Cestu z tísnivých podmínek přirozeného stavu poskytuje člověku rozum, „dávaje mu vhodné zásady míru“ (L, s. 165). Rozumově lze totiž objevit pravidla, jejichž následování je všeobecně výhodné, protože zaručují lidem ochranu před ostatními a dosažení nejvyššího dobra, tj. sebezáchovy. Každý člověk je přirozeně nadán rozumem a ten mu říká, že existují zásady, jejichž dodržování je z hlediska udržení vlastní existence nejvýhodnější. Tyto racionálně zřejmé zásady vzájemného soužití, „diktáty rozumu“, označuje Hobbes jako přirozené zákony a v *Leviathanovi* jich představuje celkem devatenáct. Nejpodstatnější jsou první tři:

1) První přirozený zákon (neboli „obecné pravidlo rozumu“) říká, že je třeba zachovávat mír. Tento zákon je výchozím prvkem celého Hobbesova systému přirozených zákonů. Je to nejobecnější zásada, z níž má vyplynout celý systém konkrétnějších opatření. Všechny další zákony se totiž anglický filosof snaží představit jako deduktivně vyvozené důsledky tohoto prvního zákona. 2) Druhý zákon stanovuje prostředky, jimiž lze zajistit mír. Všichni omezí své původní právo na všechno a ponechají si jen tolik svobody, kolik jsou jí ochotni poskytnout jiným. Tento pokyn se Hobbes snaží vyjádřit prostřednictvím tzv. zlatého pravidla: „co nechceš, aby ti činili jiní, nečiň ani ty jim“ (L, s. 167). 3) Z druhého zákona podle Hobbesa plyne zákon třetí, který říká, že je třeba dodržovat úmluvy (L, s. 177). Kdyby se totiž nedodržovaly úmluvy, neměl by celý systém přirozených zákonů smysl, protože by se jím nikdo necítil vázán a zase by platilo jen přirozené právo všech na všechno. Dalších šestnáct zákonů není z hlediska celé teorie příliš podstatných, protože upravují dílčí vztahy. Například patnáctý zákon požaduje imunitu pro vyjednavče a osmnáctý zákon zakazuje být soudcem ve vlastní věci.

Kdyby se všichni řídili přirozenými zákony, vznikla by mírová společnost, která by odpovídala lidské touze po sebezáchově. Naneštěstí v přirozeném stavu tyto zákony lidé neposlouchají. Přestože jejich dodržování by bylo zcela racionální

a účelné, podléhají lidé své sobecké povaze a nechávají se strhávat vášněmi a pudy. Protože přirozené zákony protirečí egoistické přirozenosti člověka, lze je prosadit jen silou. Zákony se „příčí našim přirozeným potřebám“ a „smlouvy bez meče nejsou než holá slova“. Válečný stav přetrvává všude tam, „kde není žádná viditelná moc, která by lidi držela na uzdě a strachem před trestem je měla k tomu, aby konali, k čemu se smlouvami zavázali, dbajíce [...] přirozených zákonů“ (L, s. 201). Ukončení válečného stavu a nastolení míru je proto podle Hobbese možné jen tak, že se vytvoří mocenská instituce, která hrozbami, trestem, ba i terorem donutí egoistické lidi, aby plnili ve jménu míru závazky, které jim ukládají přirozené zákony.

Tato nová instituce vzniká tzv. společenskou smlouvou. Idea společenské smlouvy se rozšířila v politickém myšlení 17. století jako prostředek, který měl vysvětlit původ společnosti nikoli nábožensky, ale jako výsledek historických a sociálních procesů. Teoretikové společenské smlouvy většinou považovali tuto smlouvu za dohodu mezi autonomními, svobodnými a rovnými individui, která předají část svých přirozených práv jimi zřízené či legitimované moci. Tak je tomu i u Hobbese. Lidé se na základě racionální úvahy rozhodují, že smlouvou zřídí moc, „držící je na uzdě a řídící všechny jejich činy ke společnému blahu“ (L, s. 205). Uzavřením společenské smlouvy končí přirozený stav, lidé vstupují do stavu občanského a vzniká stát, obec, pospolitost, *civitas*, politické těleso. Hobbes tento stát nazývá Leviathanem, smrtelným bohem. Leviathan byl biblická mořská obluda, který vyvolávala hrůzu a děs (viz např. *Jb* 40,25–32, *Iz* 27,1). V Hobbesově filosofii je Leviathanem stát, který hrůzou a děsem nutí lidi k mírovému soužití, a tím jim dává jistotu sebezáchovy. Uzavřením smlouvy lidé volí menší zlo. Namísto ustavičné války všech proti všem přichází absolutistický stát, který má monopol na násilí kvůli tomu, aby naplňoval svou základní a hlavní úlohu: Má chránit lidi před vnějším i vnitřním nepřítelem, a tak jim zajistit jistotu, pokoj, bezpečí a ochranu.

Moc ve státě náleží suverénovi. Moc, kterou si v přirozeném stavu nárokovali jednotlivci, přechází společenskou smlouvou na suveréna, který získává ve státě svrchovanou moc a ostatní jsou jeho poddaní. Suverénem může být jedlivec i sbor několika mužů. Hobbes jednoznačně upřednostňuje monarchický typ vlády, kde je suverénem panovník.

Podstatným rysem Hobbesovy politické teorie je to, že suverén není smluvním partnerem. Suverén nepatří mezi jednotlivce, kteří uzavírají smlouvu, a proto není vázán žádnými povinnostmi k poddaným. Suverén smlouvu s občany neuzavřel, a proto ji nemůže ani porušit. Smlouvu uzavírají dobrovolně a na základě racionální úvahy lidé, kteří se snaží zvýšit naděje na vlastní sebezáchovu delegováním svých práv a moci. Smlouvu tedy uzavírají ve vlastním zájmu a mezi sebou, nikoli se suverénem. Ten stojí nad nimi a disponuje zcela neomezenou mocí, kterou mu občané předali. Každý se „musí podřídit jeho vůli a své mínění jeho mínění“

(*L*, s. 205). Úkolem suveréna je udržet mír, ale pouze on rozhoduje o tom, jaké prostředky jsou vhodné k zajištění míru. Souhrnně řečeno, ve jménu udržení míru může suverén vykonat cokoli. Má neomezenou moc a je zcela beztrestný.

Stát řízený panovníkem, který Hobbes představuje jako optimální prostředek k zajištění míru, má výrazně absolutistické rysy, jež se zvláště projevují ve třech oblastech. 1) Nezvratnost smlouvy. Poddaní nemohou ani změnit zřízení, ani svrhnout panovníka, pokud jim to panovník sám nesvolí. Panovník sice může padnout, je-li stát dobyt, ale pak se jedná vlastně jen o výměnu panovníka – absolutní stát a režim zůstávají tytéž. Poddaní se mohou vzbouřit jen tehdy, když se panovník chová tak, že poddaným hrozí smrt, tj. ohrožuje existenci poddaných: „Rozumí se, že povinnost poddaných k vladaři trvá tak dlouho, ale nikoli déle, dokud trvá i jeho moc, pro kterou je může chrániti; neboť práva na sebeobranu, daného od přírody, nemůže se nikdo žádnou smlouvu vzdát, není-li hned nikdo jiný, kdo by ho chránil“ (*L*, s. 248). Tehdy smlouva přestává platit, protože její důsledky jsou v rozporu s jejím původním smyslem. 2) Poddaní nemohou mluvit o nespravedlnosti panovníka vůči sobě. Protože mu dobrovolně předali moc, koná se cokoli, co uzná panovník za vhodné, s jejich souhlasem. I nespravedlivé jednání se tedy děje s jejich souhlasem, a tak vlastně nespravedlivé není. 3) Panovník má absolutní práva. Vládne nad životem i smrtí svých poddaných. Může k vládnutí užít jakýchkoli prostředků. Plně ovládá soudnictví. Sám vytváří pravidla vlastnictví, tj. může kdykoli komukoli jeho majetek odebrat. Může vést války a libovolně odměňovat a trestat lidi. Suverén může dokonce určovat, co si jeho poddaní smějí myslet a v co mají věřit. Zvláště jakékoli názory vedoucí ke zpochybňování státního zřízení musí pronásledovat a přísně trestat.

Hobbesovo zdůraznění absolutní moci panovníka se sice dnešnímu čtenáři může jevit jako obłudné, ale jedná se jen o filosofickou reakci na dobové sociálně-politické události. Hobbes žil v době anglické revoluce, která ke hrůze celé Evropy nechala popraviti krále (Karel I., 1649) a která vyústila do kruté a bezohledné občanské války. V této válce proti sobě stála řada různých zájmových nebo náboženských uskupení, která sledovala vlastní zájmy. Hobbesova vize války všech proti všem je proto do jisté míry působivým obrazem vzájemného pronásledování a vyvražďování během občanské války.¹¹⁴ Absolutní stát, který Hobbes navrhuje, má proto vlastně filantropickou motivaci. Jeho cílem je zastavit vraždění za cenu absolutního dozoru. O tom, zda je možné zaplatit za mír takovou cenu, se mezi politickými mysliteli vedou spory dodnes.

¹¹⁴ V novější literatuře se ovšem poukazuje na to, že Hobbesova politická filosofie s občanskou válkou nesouvisí, protože její základní rysy obsahují již rané spisy *Elements of Law* (asi 1640) a *De cive* (1642); viz např. G. Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, London – New York 2008, s. 17.

LITERATURA

Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. B II.

Missner, M., *Hobbes*, Bratislava 2004.

Röd, W., *Novověká filosofie*, sv. I, kap. 7.

Skinner, Q., „Hobbes’s Leviathan“, *The Historical Journal* 7 (1964), s. 321–333.

Sobotka, M. et al., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, kap. 3.

Sorell, T., „Hobbes’s Persuasive Civil Science“, *The Philosophical Quarterly* 40 (1990), s. 352–351.

The Cambridge Companion to Hobbes, ed. T. Sorell, Cambridge 1996.

The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan, ed. P. Springborg, Cambridge 2007.

XIV. John Locke (1632–1704)

John Locke se narodil v rodině advokáta v městečku Wrington. V Oxfordu studoval filosofii a později také medicínu. Později působil jako lékař a rodinný vychovatel v rodině hraběte Shaftesburyho. V roce 1682 kvůli politické situaci emigroval do Holandska, odkud se vrátil do Anglie po tzv. Slavné revoluci (1688), díky níž získal několik významných funkcí ve státní správě.

Nejnámějším Lockovým filosofickým dílem je obsáhlé epistemologické pojednání *An Essay Concerning Human Understanding* (*Esej o lidském rozumu*, 1690). Kromě noetiky se Locke intenzivně zabýval sociální a politickou filosofií. Výsledkem tohoto zájmu jsou další dva slavné spisy: *A Letter Concerning Toleration* (*Dopis o toleranci*, 1690) a *Two Treatises of Government* (*Dvě pojednání o vládě*, 1689).

1. DRUHY IDEJÍ A KVALIT

Locke byl na rozdíl od racionalistů přesvědčen, že lidský rozum nemá vhléd do základní struktury skutečnosti a že je třeba pochopit jeho možnosti a hranice při získávání vědění. Proto se v *Eseji o lidském rozumu* Locke pokouší o inventarizaci rozumu, jejímž cílem je zjistit „původ, jistotu a rozsah lidského vědění“ (I,1,2).¹¹⁵ Tento cíl se snaží Locke podobně jako jiní novověcí filosofové naplnit ve dvou krocích. Nejprve odmítá některé teze filosofického racionalismu jako zdroj zásadních omylů a pak formuluje základy nové empiristické noetiky. V první knize *Eseje* tedy Locke vyvrací racionalistické přesvědčení o vrozených idejích a ve druhé formuluje empiristickou teorii idejí. Třetí kniha pojednává o jazyku a čtvrtá se týká jistoty a spolehlivosti lidského vědění.

V první knize Locke ostře odmítá přesvědčení o existenci vrozených idejí (tzv. innatismus). Tradičně se uvádí, že se vymezuje především proti Descartovi a Leibnizovi, ale tvrzení, která Locke vyvrací jako innatistická, nelze u těchto představitelů racionalismu najít. Není tedy zcela jasné, které autory Locke v první knize

¹¹⁵ Odkazy na Lockův *Esej* vycházejí z formálního uspořádání díla; udávají tedy číslo knihy, kapitoly a odstavce. Všechny citáty pocházejí z českého výboru J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, přel. A. Dokulilová, Praha 1984.

kritizuje. Základní myšlenka této části je však zřejmá: Neexistují žádné vrozené ideje, pojmy nebo principy. Lidská mysl je při narození nepopsaný list papíru (*white paper*), který je během lidského života postupně zaplňován zkušeností. Innatismus, jak ho Locke představuje, spočívá především v přesvědčení, že lidem jsou vrozeny určité kognitivní i morální pojmy a principy. Dokladem jejich vrozenosti může být to, že se na jejich platnosti všichni shodují. Příkladem takového principu může být zákon sporu. Proti tomu Locke namítá, a) že neexistuje žádný princip, který by bez pochybností uznávali naprosto všichni lidé; b) že lidé bez vzdělání, jako jsou děti, hlupáci nebo divoši, žádný takový princip neznají, a to znamená, že tento princip si osvojujeme vzděláním, tedy zkušeností. Za hlavní argument proti innatismu však Locke považoval svou vlastní teorii idejí, která podle něj přesvědčivě prokazuje, že veškeré poznání má původ ve zkušenosti.

Teorii idejí Locke představuje ve druhé knize *Eseje*. Lidská mysl je při narození zcela prázdná a teprve zkušenost jí dodává obsah. Obsahem lidské mysli jsou ideje. Idea pro Locka není platónskou mimosvětovou esencí věcí, ale „vše, co je předmětem rozumu, když člověk myslí“ (I,1,8), neboli jakýkoli obsah vědomí. Ideje mají původ ve zkušenosti. Locke rozeznává dva druhy zkušenosti. Prvním je vnější zkušenost (*sensation*) a druhým je vnitřní zkušenost (*reflection*). Vnější zkušeností se rozumí smyslové počítky, které vznikají v našich smyslech a které jsou vyvolávány objekty mimo naše vědomí. Tyto objekty působí na naše smyslové orgány, které dále do vědomí přenášejí počítky, z nichž pocházejí naše představy těchto předmětů. Vnitřní zkušeností Locke myslí stavy a prožitky našeho vědomí. Jedná se o stav, kdy se mysl obrací k sobě samé a vnímá pochody, které se v ní odehrávají. Vznikají tak ideje, které nemají původ ve vnějších věcech, ale v činnosti samotné mysli – „vnímání“, „myšlení“, „pochybování“, „chtění“ atp. Oba zdroje zkušenosti jsou sice autonomní, ale vnější zkušenost je prvotní v časovém i epistemologickém ohledu. Vnější zkušenost totiž vždy předchází naši vnitřní zkušenost. Locke argumentuje tím, že malé děti nejprve vnímají předměty okolního světa a teprve potom jsou schopné vnitřní zkušenosti. Lidská mysl musí podle Locka nejdříve disponovat nějakými smyslovými údaji, aby vůbec mohla zakusit nějakou reflexivní činnost. Bez vjemů z vnější zkušenosti nemůže vnitřní zkušenost nastat.

Další podstatné rozlišení se týká samotných idejí. Locke je dělí na jednoduché (*simple*) a složité (*complex*). Z jednoduchých idejí vychází veškeré naše vědění. Do lidské mysli vstupují z vnější a vnitřní zkušenosti. Samotná mysl jednoduché ideje nemůže ani vytvořit, ani zničit, ani rozložit na elementárnější jednotky. Mysl, lidský rozum, může pouze jednoduché ideje spojovat ve složité. Myšlení tedy podle Locka spočívá v tom, že se z jednoduchých idejí (z vnější nebo vnitřní zkušenosti) vytvářejí prostřednictvím spojování, rozlišování a srovnávání složité ideje. Každou složitou ideu lze tedy rozložit na původní ideje jednoduché, které jsou základními stavebními prvky poznání. Na ně lze nakonec redukovat každý poznatek. Locke

se tak snaží doložit, že celé lidské poznání má původ ve zkušenosti a vždy ho můžeme převést na prvotní a výchozí zkušenostní údaje.

Existují čtyři cesty, jimiž se jednoduché ideje dostávají do vědomí. Podle svého původu se také jednoduché ideje dále dělí: 1) Ideje, které pocházejí z jediného smyslu: například idea pevnosti přicházející z hmatových orgánů. Dále sem patří ideje jednotlivých barev, pachů nebo tónů. 2) Ideje, které pochází z různých smyslů. Takové jsou například ideje pohybu, prostoru, nebo tvaru. Na jejich utváření se totiž podílí několik smyslových orgánů. 3) Ideje pocházející z vnitřní zkušenosti, které postihují procesy ve vědomí – například „myšlení“, „vnímání“ „vědění“, „chtění“. 4) Ideje, které mají původ ve vnější i vnitřní zkušenosti. Mezi ně Locke řadí ideje „slast“, „síla“, „existence“, „jednota“ (II,3–7).

S Lockovým dělením jednoduchých idejí souvisí také úvahy o tom, do jaké míry ideje odpovídají vnějším věcem. Locke rozlišuje mezi idejemi, tj. obsahy vědomí, a tzv. kvalitami věcí. To jsou vlastnosti těles, které vyvolávají v naší mysli určité ideje (II,8,8). Kvality vnějších objektů Locke dělí na primární a sekundární. Toto rozdělení vlastností vnějších objektů se objevovalo již u některých novověkých vědců a filosofů (R. Descartes, G. Galilei, R. Boyle) a souviselo především s tendencí novověké mechanistické vědy k matematizaci přírodní skutečnosti. Podle novověké vědy jsou totiž skutečnými vlastnostmi věcí jen kvantifikovatelné vlastnosti, zatímco všechny ostatní vlastnosti jsou jen subjektivní dojmy vznikající v našich čidlech. V obdobném duchu hovoří o primárních a sekundární kvalitách i Locke. Primární kvality věcí jsou takové vlastnosti, které materiálním objektům skutečně náleží. Mezi primární kvality Locke řadí tuhost, rozlehlost, tvar, pohyb, klid a číslo. Tyto kvality vyvolávají v našem vědomí odpovídající ideje tuhosti, rozlehlosti atd. Proti tomu sekundární kvality tělesům nenáležejí, ale vznikají v našich smyslových orgánech na základě působení primárních kvalit. Sekundární kvality jsou tedy zcela subjektivní dojmy. Locke mezi ně řadí barvy, pachy, zvuky a chutě. Primární kvality tedy nezávisí na vědomí a patří neoddělitelně k tělesům; jejich idejím v lidské mysli odpovídá skutečná vlastnost v tělese. Proti tomu sekundární kvality nenáležejí samotným tělesům, ale vyskytují se pouze ve smyslových čidlech – „neexistují, když je nevnímáme“ (II,8,18). Neodpovídá jim nic skutečného v objektech. Jsou to jen výsledky působení různých kombinací kvalit primárních na smyslové orgány. Kritériem pro rozlišení idejí primárních a sekundárních kvalit je kvantifikovatelnost. Sekundární kvality jsou čistě subjektivní, protože je – podle dobových představ – nelze matematicky, kvantitativně uchopit. Každý z nás vnímá vůně, barvy a zvuky jinak. Proti tomu primární kvality se vyznačují objektivitou (intersubjektivitou), která vyplývá právě z jejich kvantifikovatelnosti. Tvrzení, že stůl je vysoký jeden metr, rozumí všichni stejně. Na tvrzení „tato květina krásně voní“ se všichni neshodnou.

Celá tato koncepce má silně reduktivní povahu, protože v souladu s novověkým mechanismem popírá kvalitativní různorodost světa kolem nás. Příroda

sestává pouze z těles, která mají kvantifikovatelné vlastnosti. Kvality, které nelze kvantitativně vymezit, považuje Locke stejně jako mnozí jeho současníci za subjektivní iluze. Mechanistická věda a z ní vycházející empiristická filosofie tak nebyly schopny zachytit nekvantitativní přírodní fenomény: růst, život, zánik, vývoj atp. Právě v tomto novověkém redukcionismu také bývá spatřována příčina současné ekologické krize. Člověk se od novověku začal k přírodě chovat nikoli jako k souboru živých bytostí, ale jako k materiálnímu souhrnu matematicky vymezitelných objektů, jež nemají hodnotu o sobě a jež mají pouze sloužit lidským zájmům a potřebám.

2. SLOŽITÉ IDEJE A STUPNĚ VĚDĚNÍ

Lidské poznání vychází z jednoduchých idejí, které přicházejí do vědomí a které mysl, resp. rozum, nemůže ani vytvořit, ani zničit. I když je rozum vzhledem k jednoduchým idejím víceméně pasivní, může s tímto výchozím kognitivním materiálem provádět řadu operací jako je spojování, srovnávání, oddělování a abstrahování. Díky této rozumové aktivitě vznikají složité ideje. Nezáleží přitom na tom, zda jim odpovídá něco mimo naše vědomí. Produktem spojování idejí může být složitá idea domu stejně jako idea jednorozce. Rozum sám však nikdy nevytváří nové jednoduché ideje, nýbrž vždy jen nějakým způsobem pracuje s jednoduchými idejemi, které pocházejí z vnitřní nebo vnější zkušenosti. Lockovi kategorie složitých idejí slouží především k tomu, aby ukázal, že veškeré obsahy lidského vědomí, včetně těch nejobecnějších, nejabstraktnějších a nejfantasknějších představ, lze nakonec redukovat na jednoduché ideje z vnější či vnitřní zkušenosti. Složité ideje dělí Locke na tři druhy:

1) Ideje *modů* neoznačují samostatně existující věci (substance), ale vždy jen stavy nějakého nositele (substance). Jedná se o nejrůznější obměny jednoduchých idejí, které vznikají jejich kombinováním nebo spojováním. Například pro ideu pohybu existují podle Locka mody jako „klouzat se“, „koulet se“, „běžet“, „skákat“, „lézt“ atp. Podobně existují různé mody barev v podobě odstínů. Stejně tak existují i mody zvuků a mody chutí, pro něž však většinou nemáme jména. Mezi mody jednoduchých idejí slasti a strasti patří zase různé vášně, jako je „láska“, „nenávisť“, „touha“ atd. Locke se zvláště soustředí na abstraktní ideje důležité pro přírodní filosofii – podle něj jsou totiž mody také „prostor“ a „čas“. Ke složené ideji prostoru docházíme například na základě spojování a srovnávání jednoduchých idejí vzdáleností a rozměrů konkrétních těles.

2) Ideje *substancí* jsou takové kombinace jednoduchých idejí, které zastupují samostatně existující věci. Podle dobové scholastické, ale zčásti i racionalistické filosofie substance byla především nositelem vlastností a stavů, který zůstává při změnách všech svých vlastností a stavů stále stejný a který nepotřebuje ke své existenci nic jiného. Podle Locka je však substance především rozumový konstrukt,

který vzniká tehdy, když pravidelně vnímáme určité konstantní spojení několika jednoduchých idejí (tvaru, tíže, barvy atp.). Máme totiž sklon domnívat se, že takové často se opakující spojení jednoduchých idejí přísluší jednomu nositeli, jež chápeme jako substanci: „... zvykáme si předpokládat nějaký substrát, na němž spočívají a z něhož pocházejí, a ten tedy nazýváme substance“ (II,23,1). Například určité stálé spojení jednoduchých idejí označujeme jako „kůň“, jiný komplex jednoduchých idejí označujeme jako „dům“. Právě v Lockových úvahách o substancích se však projevuje jeho epistemologický pesimismus, ba dokonce agnosticismus. Předpokládáme sice, že za často se objevujícími svazky jednoduchých idejí existuje ve vnějším světě nějaká skutečná substance, ale takový předpoklad nemůžeme nijak ověřit. O tom, zda tyto substance skutečně existují, nemůžeme nic vědět. Naše vědění se omezuje pouze na to, že zakoušíme konstantní spojení určitých jednoduchých idejí, které označíme nějakým jménem. Domníváme se sice, že hovoříme o skutečné věci (substanci), ale zdali něco takového existuje, nevíme.

3) Ideje *vztahů* vyjadřují vztahy mezi jednoduchými nebo složitými idejemi. Locke sem řadí například ideje, které vyjadřují vztahy mezi lidmi: „bratr“, „syn“, „nepřítel“, „generál“, „soudce“, „Evropan“ atd. (II,25,7). Hlavní pozornost však věnuje rozboru relačních idejí kauzality a identity. I v tomto případě však Lockovi jde především o to, aby ukázal, že rovněž tyto abstraktní ideje pocházejí ze zkušenosti, z jednoduchých idejí. Idea kauzality tak pochází z vnímání pravidelně probíhajících změn těles.

Zatímco třetí kniha *Eseje* se soustředí na analýzu jazyka, týká se čtvrtá kniha vědění. Locke trvá na tom, že naše vědění se netýká vnějšího světa, ale pouze našich idejí. Proto také definuje poznání (*knowledge*) jako vnímání „sepětí a shody nebo neshody a opaku kterýchkoli z našich idejí“ (IV,1,2). Locke rozlišuje tři typy vědění: a) nejjasnějším a nejjistějším věděním je vědění *intuitivní*. Prostřednictvím intuice totiž rozum vnímá bezprostředně, tj. bez zprostředkování jiných idejí, souhlas nebo nesouhlas určitých idejí. Intuitivně chápeme, že bílá není černá a trojúhelník není kruh. b) Při *důkazném* poznávání, které se objevuje hlavně v matematice a logice, je identita nebo rozdílnost idejí rozpoznávána prostřednictvím jiných idejí. Tak je tomu při usuzování, kde se pracuje s několika tvrzeními a premisami, nebo při dokazování, k němuž dochází prostřednictvím celého řetězu úvah. Důkazné poznání je sice jisté, ale nikoli tak jasné a zřetelné jako intuitivní, protože k jeho získání je nutná celá řada dílčích, zprostředkujících kroků, které si vyžadují námahu a pozornost. Vzhledem k tomu, že naše paměť není leckdy schopna podržet všechny dílčí kroky v důkazu, může při tomto poznávání docházet k omylu. c) Zatímco první dva typy poznání se soustředily na vztahy mezi idejemi, *smyslové* poznání se týká se vztahu idejí a vnějšího světa – jeho výsledkem je tedy tvrzení o existenci nebo neexistenci nějakého vnějšího objektu. I když nemůžeme vědět, jak vznikají naše vjemy dřevěného stolu, je oprávněná domněnka, že je něco zapříčiňuje. Vjemy totiž vznikají podrážděním našich smyslů, a proto

musí existovat něco, co působí na naše smysly. „Nikdo nemůže být opravdu tak skeptický, aby byl v nejistotě o existenci věcí, které vidí a cítí. . . “ (IV,11,3) Tento poznatek o existenci vnějšího předmětu však nemá jistotu ani intuitivního, ani demonstrativního vědění. Přestože je tedy Locke empirik, smyslovému poznání přiznává nejnižší stupeň jistoty. Je to spíše jen podložená důvěra v realitu vnějšího světa, nikoli jisté vědění o jeho existenci.

Locke v *Eseji* opakovaně upozorňuje, že Bůh nám dal takové poznávací schopnosti, které odpovídají našemu postavení v řádu stvoření a našim zájmům a potřebám (I,1,5). Bůh však také ponechal mnohé věci záměrně nejasné, aby „srazil hřebínek naší přílišné sebedůvěře a troufalosti“ (IV,14,2). Touto větou ze závěru *Eseje* Locke vyjadřuje jeden z klíčových znaků novověkého empirismu. Lidské poznání je omezené a vychází vždy z idejí, které máme v našich myslích. Empirismus jako filosofické stanovisko se tedy vyznačuje noetickým pesimismem, neboť připouští, že o vnějším světě nemůžeme s jistotou vědět nic. Nesmíme však zapomínat na to, že empirismus vznikl v konkrétním sociokulturním kontextu. Lockův poukaz na nedostatečnost a omezenost našeho poznání totiž rozhodně nebyl samoučelný, ale sledoval praktický účel. Sloužil také jako obrana před politickými a náboženskými systémy, které opomíjely hranice lidského vědění a svým nárokem na vysvětlení všeho si přisuzovaly právo na výlučnost a pravdivost. Uznání naší kognitivní omezenosti bylo v nemalé míře obranou před absolutními nároky náboženských a politických fanatiků, s kterými se Locke během svého života pravidelně setkával. Agnostické přiznání neznalosti bylo pro něj současně výzvou k toleranci. Ten, kdo tuší, že neví vše, připouští, že ten druhý může vědět víc a jinak.

3. SOCIÁLNÍ A POLITICKÁ FILOSOFIE

Lockova sociální filosofie v některých ohledech navazuje na sociální učení Thomase Hobbesa. Také Locke chtěl ukázat, jak by bylo možné zabránit občanské válce. Současně však ve své politické teorii omezuje roli státu tak, aby stát vystupoval především jako garant individuálních práv, nikoli jako absolutní moc s monopolem na násilí.

Locke svou teorii předložil ve *Dvou pojednáních o vládě*. *První pojednání* představuje polemiku se souborem politických spisů, které vydal v roce 1680 anglický teolog a royalista Robert Filmer pod názvem *Patriarcha*. Filmer ve svých textech obhajoval božský původ absolutní moci krále. Podle něj Bůh předal Adamovi vládu nad celým světem i všemi lidmi. Adamovými dědici jsou monarchové a náleží jim tedy Bohem posvěcená absolutní vláda nad lidmi i jejich majetkem. Locke toto teologické zdůvodnění absolutismu i samotný absolutismus zásadně odmítá.

Ve *Druhém pojednání* představuje vlastní, pozitivní teorii státní moci, která je postavena na myšlence, že každý člověk má právo na tři základní věci: vlastní život, svobodu a majetek. Všechny tři se v dobovém anglickém právním myšlení

označovaly souhrnně jako „vlastnictví“ (*property*) a v tomto smyslu pojem vlastnictví užívá i Locke (IX,123).¹¹⁶ Klíčovou myšlenkou jeho teorie státní moci je přesvědčení, že účelem státu je chránit všechna tato tři práva, tj. „vlastnictví“.

Locke, podobně jako Hobbes, klade východiska své teorie do nespécifikované minulosti lidského rodu, kterou označuje jako přirozený stav. Lidé žijí v přirozeném stavu jako svobodná a rovná individua. Locke odmítá Filmerův patriarchalismus, podle něj si lidé nejsou rovni a jedni vždy musí být podřízeni druhým – poddaní králům, ženy mužům, děti otcům. Podle Locka panovala v přirozeném stavu dokonalá svoboda, kdy mohl každý nakládat se svým vlastnictvím v mezích přirozeného zákona, který dal Bůh svému stvoření. Do srdcí lidí jej vepsal jako zcela zřejmý příkaz, který je zcela ve shodě s rozumem. Přirozený zákon říká lidem, že „všichni jsou si rovni a nezávislí, nikdo nemá poškozovat druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku“ (II,6). Dodržování tohoto zcela rozumného zákona by mělo vést racionálně uvažující lidi k harmonickému soužití a míru. K tomu však nedochází.

V přirozeném stavu je totiž vymáhání přirozeného zákona v rukou každého individua. Každý je vykonavatelem přirozeného zákona, každý může hájit svůj majetek a život. Jednotlivec má právo zahubit vše, co ho ohrožuje. Může zabít vraha a trestat i další porušení tohoto zákona v přiměřené míře. Jestliže je však každý soudcem ve vlastní věci, neexistuje nestrannost a vznikají křivdy. Výsledkem tohoto stavu je tedy i v Lockově teorii válka všech proti všem. Tam, kde neexistuje společná a všeobecně uznávaná autorita a soudci s pravomocí, tam panuje mezi lidmi válečný stav, v němž každý hájí svůj život, svobodu a majetek.

Lockova politická teorie měla především obhajovat zájmy měšťanských a podnikatelských vrstev, proto v ní obecný pojem „vlastnictví“ i užší pojem majetkového vlastnictví mají ústřední roli. Jedna kapitola *Druhého pojednání o vládě* se tedy soustředí také na vysvětlení vzniku vlastnictví a především na zdůvodnění nezczizitelnosti individuálního majetku. Podle Locka přirozený rozum i bible (*Ž* 115,16) učí, že Bůh dal svět Adamovi a Evě. Toto panství nad přírodou přešlo z prvních lidí na celé lidstvo: „Země a vše, co je na ní, je dáno lidem společně na udržování a pohodlí jejich existence“ (V,26). V souladu s dobovým majetnickým přístupem k pozemské přírodě Locke trvá na tom, že země je velká a půdy je dost. Proto si může každý jednotlivec kus dosud nezabrané země přivlastnit jako soukromé vlastnictví. Toto právo Locke zdůvodňuje na základě předpokladu, že „každý člověk má vlastnictví své vlastní osoby“. To znamená, že člověk je vlastníkem sebe sama a také svých činů. Náleží mu tedy vlastnictví vlastního těla a všeho, co jeho tělo dokáže vytvořit a vykonat. Jinými slovy, právo na osobní majetek plyne z práce. Právě lidská práce je činitel, který způsobuje, že z přírod-

¹¹⁶ Odkazy na Lockovo *Druhé pojednání o vládě* vycházejí rovněž z formálního uspořádání díla; udávají tedy číslo kapitoly a odstavce. Všechny citáty pocházejí z českého překladu J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 21992.

ních, společně vlastněných objektů se stává osobní majetek. Louka ležící ladem patří podle Lockovy teorie všem lidem. Jestliže ji nějaký člověk zorá a začne na ní pěstovat obilí, patří louka tomuto člověku. Locke tak víceméně legitimizoval zájmy tehdejšího podnikajícího měšťanstva a jeho etiku. Právo na majetek není dáno od Boha, ani od panovníka, ani neplyne ze sociálního původu, nebo společenského postavení. Majetek je nezczitelný výsledek vlastní práce. Locke tedy uvažuje v souladu s dobovou protestantskou etikou kapitalismu, podle níž jsou lidé povinni pracovat. Příčinnivý a racionálně uvažující člověk má za úkol přetvářet a zvelebovat svět, neboť právě taková světská činorodost je ctností a projevem pokorné bázně před Bohem.

Současně tato teorie legitimizovala kolonialismus. Lockovi američtí čtenáři se domnívali, že když Indiáni na své půdě nepracují, nemají na ni vlastnické právo, které vzniká z práce. Osadník, který prerii zorá, z ní činí vlastní majetek, na který si již Indiáni nemohou činit nárok. Legitimizace kapitalistické ekonomie tak současně odůvodňovala i americký expanzionismus a vyhlazování Indiánů. Ostatně Locke sám se podílel na vytváření ústav několika amerických kolonií. Politický liberalismus, za jehož zakladatele bývá Locke považován, se od počátku vyznačoval tendencí vnucovat jiným lidem vlastní představu o svobodě.

Ochrana „vlastnictví“ byla podle Locka hlavním důvodem, který vedl lidi k opuštění přirozeného stavu. Lidé se rozumně rozhodli, že vstoupí do stavu občanského, protože se chtěli vyhnout válkám plynoucím z absence nezávislých soudních instancí. Uzavřeli mezi sebou smlouvu, a tak vznikla občanská společnost, „jejímž hlavním účelem je zachování vlastnictví“ (VII,85). Smlouvu uzavírají rovní účastníci, kteří se zbavují přirozené svobody, „aby se připojili a sjednotili ve společenství pro svůj pohodlný, bezpečný a pokojný život vespolek v zajištěném požívání svého vlastnictví a ve větším zabezpečení proti komukoli, kdo k němu nepatří“ (VIII,95). Uzavřením společenské smlouvy se lidé vzdávají svého přirozeného práva na obranu a na individuální vymáhání přirozeného práva ve prospěch jednotné a společné odvolací instance, jíž se stává státní moc. Od této chvíle může jen stát vydávat zákony na ochranu vlastnictví, trestat přestupky a rozhodovat o válce a míru.

Lockova teorie nehájí zájmy aristokracie, ani zájmy zemědělců, nebo otroků, nýbrž zájmy měšťanů a obchodníků. Poskytuje tedy filosofickou legitimizaci poměrů raného kapitalismu. Je uzpůsobena tak, aby vyhovovala potřebám podnikajících měšťanů. Proto je ostatně občan definován jako ekonomicky aktivní člověk, tedy člověk pracující a vlastnící. Stát existuje proto, aby hájil jeho „vlastnictví“, které je považované za nedotknutelné. Jinak ovšem stát nesmí příslušníky občanské společnosti omezovat. Zvláště v *Dopisu o toleranci* Locke zdůrazňuje, že stát se soustředí pouze na zajištění jistoty vlastnictví, ale nepřísluší mu „péče o duši“. Veřejná moc „nemůže prostřednictvím veřejného práva předepisovat články víry

nebo učení nebo způsoby, jak uctívat Boha.¹¹⁷ Stát tedy nemůže a nesmí rozhodovat o tom, co si lidé myslí. Na druhou stranu v protestantském prostředí Anglie a Holandska přetrvával obsesivní strach z katolické hrozby, ztotožňované s Antikristem. Proto také Locke trval na tom, že stát nemůže tolerovat lidi, kteří jako součást svého vyznání uznávají i to, že podléhají jinému „vládci“. Tím se přirozeně myslí katolíci, kteří uznávají autoritu papeže. Stejně tak stát nemůže tolerovat ani ateisty. Pro lidi bez Boha totiž podle Locka nejsou svaté sliby, úmluvy a přísahy, na nichž stojí občanská společnost.

Zvláště vlivná byla Lockova myšlenka, že lidé mohou stát svrhnout, pokud neplní svou funkci, protože Locke tak poskytl měšťanům a podnikatelům filosofickou legitimizaci práva na revoluci. K ní může dojít tehdy, když stát přestává vyhovovat zájmům občanů, tzn. nezajišťuje jim svobodu, život a majetek. Locke však nevyzýval k revoluci. Podle něj revoluční proces přináší příliš mnoho otřesů, a proto je lepší se mu vyhnout. Nejlepším prostředkem, jak se vyhnout revoluci, je co nejlepší fungování státu. Podle Locka stát bude optimálně vykonávat své funkce, když bude státní moc podléhat kontrole. Navrhuje proto rozdělení státní moci na tři složky, které se vzájemně kontrolují. *Zákonodárná* moc náleží parlamentu a *výkonná* moc přísluší vládě. *Federativní* moc, kterou disponuje panovník, se týká vyhlašování a vedení válek. Ty si totiž vyžadují rychlost rozhodování, jež není kolektivním orgánům vlastní. Dnes obvyklé rozdělení státní moci na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní navrhl osvícenský filosof Montesquieu (1689–1755).

LITERATURA

- Bolton, M. B., „Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke’s Essay“, *The Philosophical Review* 85 (1976), s. 488–513.
- Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. B III.
- Curley, E. M., „Locke, Boyle, and the Distinction between Primary and Secondary Qualities“, *Philosophical Review* 81 (1972), s. 438–464.
- Garret, T., *Locke*, Bratislava 2004.
- Chotaš, J., „Locke a Kant o právu na soukromé vlastnictví“, *Filosofický časopis* 50 (2002), s. 47–70.
- Chotaš, J., „Locke o revoluci“, *Filosofický časopis* 53 (2005), s. 85–98.
- Röd, W.: *Novověká filosofie*, sv. II, kap. 2.
- Shrader-Frechette, K., „Locke and Limits of Land Ownership“, *Journal of the History of Ideas* 54 (1993), s. 201–219.
- Sobotka, M. et al., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, kap. 4.
- The Cambridge Companion to Locke*, ed. V. Chapell, Cambridge 1994.

¹¹⁷ J. Locke, *Dopis o toleranci*, přel. P. Horák, Brno 2000, s. 47–49.

XV. George Berkeley

(1685–1753)

George Berkeley pocházel z Irska a studoval na univerzitě v Dublinu teologii, matematiku a filologii. Roku 1710 se stal knězem anglikánské církve. Berkeley byl neobyčejně nadaný mladík a již záhy se pustil do sepisování vlastních filosofických prací. Kromě toho však byl také Berkeley velmi zbožný a podporoval misijní činnost v Americe. Nějaký čas (1729–1731) dokonce strávil v severoamerických koloniích, kde chtěl obracet na víru Indiány a založit univerzitu. Když se vrátil z Ameriky, působil téměř až do své smrti jako biskup anglikánské církve v Irsku.

Svá hlavní filosofická díla publikoval Berkeley mezi 24.–28. rokem života. Již roku 1709 vydal spis *A New Theory of Vision* (*Nová teorie vidění*), který se týkal psychologie vidění a obsahoval v náznaku hlavní zásady jeho pozdější filosofie. O rok později vyšlo hlavní Berkeleyovo filosofické dílo *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (*Pojednání o principech lidského poznání*, 1710 – dále jen „Principy“). Berkeley se později svou filosofií pokusil představit přístupnější formou v díle *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (*Tři dialogy mezi Hyladem a Fylonoem*, 1713).

1. PROTI MATERIALISMU

Berkeleyho filosofie je jednoznačně namířená proti neortodoxním náboženským a filosofickým projevům raného osvícenství, které se objevovaly v tehdejší Anglii. Berkeley tato neortodoxní stanoviska podle dobových zvyklostí označoval jako ateismus a skepticismus. Zdrojem těchto názorů je podle Berkeleyho předpoklad, že existuje hmota, která je nezávislá na vědomí. Pokud tedy chceme vymýtiti ateismus a skepticismus, je třeba nejprve vyvrátit materialismus. Skepticismus podle irského filosofa vychází z materialismu proto, že podle materialistického učení existují předměty smyslového vnímání vně našeho vnímání jako materiální objekty a současně existují také jako ideje v naší mysli neboli jako smyslové obrazy těles v našem vědomí. Skeptikové potom podle Berkeleyho ustavičně zpochybňují, zdali naše ideje adekvátně zobrazují materiální objekty a zda tedy naše smyslové

poznání pravdivě uchopuje materiální skutečnost (I, § 86).¹¹⁸ Berkeley nejspíše naráží na skeptické tropy, které skutečně zpochybňují, zdali naše smyslové poznatky odpovídají věcem a zdali jsme vůbec schopni takovou shodu (nebo rozdíl) dokázat.

Skepticismus byl podle Berkeleyho důsledkem materialismu kvůli nejasnostem ve vztahu mezi našimi idejemi a věcmi. Ateismus má podle irského filosofa původ v materialismu kvůli tomu, že předpoklad existence nezávislé, věčné a samostatné hmoty činí zbytečnou představu Boha, který stvořil svět a ustavičně ho uchovává. A pokud se Bůh stává jen nepotřebnou hypotézou, otvírají se dveře fatalismu a dalším podobám bezbožnosti. Samotný materialismus je potom pro Berkeleyho učení, které je rozporné a nedokazatelné a které vede učence ke zbytečným a prázdňným sporům.

Zbožný Berkeley tedy vytváří vlastní filosofickou nauku s jedním zásadním cílem, jímž je vyvrácení materialismu. „Jakmile je z přírody vykázána hmota, odvlče s sebou tolik skeptických a hříšných názorů, tolik nesčetných sporů a zmatených otázek, které byly trnem v oku jak teologům, tak filosofům a způsobily lidem tolik zbytečné práce“ (I, § 96).

Berkeley si přirozeně položil otázku, jaké důvody vedou učence k tomu, že připouštějí správnost materialismu. První oporou materialismu je podle Berkeleyho nová mechanistická věda, která vysvětluje přírodní jevy jako interakce hmotných částic, aniž by se potřebovala uchylovat k odkazům na božské působení a úradky boží vůle. Berkeley se domníval, že toto vylučování Boha z výkladu přírody vede člověka k neoprávněné důvěře ve své schopnosti a ke stejně neoprávněné naději, že všechna tajemství – včetně těch dosud vyhrazených Bohu – věda dříve nebo později odhalí. I když se nelze domnívat, že všichni vědci jsou nutně ateisté, vytváří podle Berkeleyho jejich materialistický pohled na svět základ pro ateistický světonázor.

Druhou oporou materialismu byla podle Berkeleyho soudu dobová filosofie – především Lockova noetika a zvláště jeho učení o primárních a sekundárních kvalitách. Podle Berkeleyho Locke udělal krok správným směrem, když trval na tom, že sekundárním kvalitám neodpovídá nic v tělesném světě a že se jedná výlučně o ideje v naší mysli. Locke však zůstal stát v půli cesty, neboť zdůrazňováním objektivní existence primárních kvalit potvrdil přesvědčení, že mimo naše vědomí existují nezávisle a samostatně hmotné objekty s kvantifikovatelnými vlastnostmi. Podle Berkeleyho tím Locke, i když nikoli úmyslně, poskytl oporu materialismu, a tedy také ateismu. Jeho falešnou filosofii tedy musí nahradit nová filosofie, která se obejde bez předpokladu existence materiálního světa – imaterialismus.

¹¹⁸ Odkazy na Berkeleyovy *Principy* vycházejí z formálního uspořádání díla; udávají tedy číslo knihy a odstavce. Všechny citace pocházejí z nového českého překladu G. Berkeley, *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová, M. Tomeček, Praha 2004.

2. PROTI ABSTRAKCI

Podobně jako jiní novověcí filosofové se i Berkeley snažil najít příčiny scestných, bezbožných a nesmyslných nauk jako je materialismus, ateismus a skepticismus. Proto také zahajuje nárys vlastního filosofického stanoviska odhalením příčin do-
savadních omylů. Berkeley rozhodně není agnostik a v přemluvě k *Principiům* trvá na tom, že laskavý Bůh vybavil své syny dostatečnými poznávacími schopnostmi. Obtíže lidského poznání tedy neplynou ani z nejasnosti poznávaných předmětů, ani z nedokonalosti lidského rozumu, ale z nepravdivých názorů, kterých se lidé při poznávání drží. Po odstranění těchto mylných názorů však budou moci dosáhnout skutečného poznání.

Pro Berkeleyho existuje víceméně jediný zdroj omylů – a tím je přesvědčení, že mysl je schopna vytvářet abstraktní ideje. Berkeley se vymezuje především proti Lockově teorii abstrakce, kterou shrnuje přibližně takto: Podle Locka si mysl vytváří abstraktní ideje vlastností, které jinak nemohou samostatně existovat, protože se nacházejí vždy ve spojení s jinými kvalitami. Když například zrakem vnímáme rozlehlý, barevný a pohybující se předmět, utváříme si abstrakcí ideje rozlehlosti, barvy a pohybu. Když mysl zjišťuje, že ve všech tělesech se objevuje rozlehlost, vytváří si odhlédnutím od všech konkrétních idejí vysoce abstraktní ideu rozlehlosti, která nemá žádné konkrétní dimenze, ani tvar, ani velikost. Podobně je tomu s barvami: Protože má každé těleso barvu, utváří si mysl prostřednictvím odhlížení od rozdílů a zohledňováním společných znaků jakousi abstraktní ideu barvy, která „není ani červená, ani modrá, ani bílá...“ (úvod, § 8). Podle Lockova učení o abstrakci je tedy mysl schopná oddělovat to, co nemůže existovat odděleně (např. ideu pohybu bez pohybujících se těles). Kromě toho dokáže na základě společných rysů věcí nebo určitých vlastností formovat abstraktní ideje, jako je například abstraktní idea „barva“.

Podle Berkeleyho je však toto učení o abstraktních idejích zásadně pomýlené. Například abstraktní ideu člověka si ve skutečnosti nejsme schopni vytvořit. Naše idea člověka je vždy ideou člověka „bílého, nebo černého, nebo snědého, rovného nebo křivého, vysokého, nebo malého, nebo středního. [...] A stejně tak nejsem schopen utvořit si abstraktní ideu pohybu odděleného od pohybujícího se tělesa, který by nebyl ani rychlý, ani pomalý, ani křivočarý, ani přímočarý“ (úvod, § 10). Něco obecného a abstraktního si nejsme schopni představit, protože taková věc nemůže samostatně existovat. Existují vždy jen konkrétní objekty s konkrétními vlastnostmi.

Zdrojem mylného učení o abstraktních idejích je podle Berkeleyho především jazyk a jeho nesprávné užívání. Podle Berkeleyho by totiž nauka o abstraktních idejích nikdy nevznikla, kdybychom se nedomnívali, že když můžeme jedním slovem označit několik věcí, musí existovat také obecná idea těchto věcí, kterou nazýváme právě tímto slovem – například barva, pohyb, rozlehlost, člověk atp.

Berkeley proti tomu uvažuje nominalisticky. Existují jen jednotliviny a slova jsou pouhé jazykové znaky, jimiž věci označujeme, třídíme a klasifikujeme. Nejsou to však pojmy, které by vyjadřovaly obecnou esenci dané třídy věcí. Berkeley proto končí úvod k *Principům* prohlášením, že je třeba očistit se od špatného užívání jazyka a oprostít se od učení o abstrakci. Jakoukoli abstraktní ideu je třeba odmítnout. A zde se také vrací vlastní téma Berkeleyho filosofie: Nejhorším důsledkem učení o abstraktních ideách totiž byl vznik abstraktní a bezbožné představy, že existuje hmota. Vyvracení této myšlenky se Berkeley věnuje v první třetině *Principů* (I, §§ 324). V dalším textu pak představuje svou filosofickou nauku, která se označuje jako imaterialismus. Jak tedy vypadá filosofie, která se obejde bez předpokladu existence hmotného světa?

3. „ESSE IS PERCIPI“

Berkeley hned v prvních paragrafech *Principů* představuje dělení předmětů lidského poznání, které do značné míry vychází z Lockova empirismu. Také pro něj platí, že obsah lidského vědomí tvoří ideje. Jednoduché ideje pocházejí buď ze smyslové zkušenosti, nebo z vnitřní zkušenosti. Složitější ideje vznikají skládáním jednoduchých idejí. Berkeley dále uvádí, že jednoduché ideje, které poskytují jednotlivé smyslové orgány, se často vyskytují společně s jinými jednoduchými idejemi. Takový komplex idejí často označujeme jedním jménem a považujeme ho za reálně existující věc. Například jistou barvu, chuť, vůni, tvar a hustotu, které se často vyskytují pohromadě, označujeme jménem jablko. Jiné svazky jednoduchých idejí zase považujeme za kámen, strom nebo knihu. Věci vnějšího světa tedy pro Berkeleyho nejsou naší myslí přímo dány, ale utvářejí se ve vnímajícím vědomí ze svazků společně se objevujících idejí. Tím Berkeley učinil první krok k hlavní tezi imaterialismu: Vnější svět materiálních věcí není příčinou našich idejí věcí, protože tyto ideje vytváří samotná mysl z pravidelně se objevujících svazků jednoduchých idejí.

Berkeley dokonce trvá na tom, že hmotný svět vůbec neexistuje, a to, co považujeme za materiální objekty vyvolávající naše ideje, jsou jen svazky idejí, které existují v našem vědomí. Proto také hlavní teze imaterialismu říká, že bytí věcí spočívá v tom, že jsou vnímány. „Zdá se mi totiž zcela nepochopitelné mluvit o absolutní existenci nemyslicích věcí, aniž by byly vnímány. Jejich *esse* [být] je *percipi* [být vnímán] a není možné, aby měly nějakou existenci mimo mysl či myslící věci, které je vnímají“ (I, § 3). Slavná formule „*their esse is percipi*“ má vyjádřit přesvědčení irského filosofa, že všechny věci, které smyslově vnímáme (židle, stoly atd.) jsou jen svazky počitků ve vnímajících myslích. Bytí věcí spočívá jen v tom, že jsou vnímány. Když říkám, že stůl, na kterém píši, existuje, znamená to, že ho vidím a cítím. Existenční tvrzení o objektech říkájí jen to, že objekty jsou vnímány, nikoli že mají samostatnou, nebo dokonce materiální exis-

tenci. Protikladná nauka, která říká, že vnímané objekty existují samostatně, je důsledkem chybného učení o abstrakci, které odděluje něco, co podle Berkeleyho oddělit nelze: existenci smyslových předmětů a to, že jsou vnímány. Pokud v nějaké mysli neexistuje komplex počitků, který utváří danou věc, pak tato věc nemá žádnou jinou, nezávislou existenci. Myšlenka samostatné existence tělesných věcí je čirá abstrakce, která odhlíží od toho, že tyto věci existují vždy jen jako soubory jednoduchých idejí v nějakém vnímajícím vědomí.

Jestliže existence věcí spočívá v tom, že jsou vnímány, co se s nimi děje, když už nejsou přítomné v mém vědomí? Když odejdu z pracovny, vytratí se stůl, na kterém píšu, do nicoty? A vynoří se opět, když se vrátím a „stvořím ho“ znovu tím, že ho budu zase vnímat? Na to má Berkeley připravenou odpověď. Nejsou-li věci vnímány mnou, vnímá je jiný duch (*spirit*). Duchem se nemyslí nějaká nadpřirozená bytost, ale jiná vnímající mysl. Předpoklad existence jiných vnímajících duchů je dost podstatný, protože jinak by se Berkeleyho stanovisko blížilo solipsismu, tedy přesvědčení, že existuji jen já sám (*solus ipse*) a mé ideje. Věci, tj. soubory jednoduchých idejí, tedy nezanikají tím, když je přestanu vnímat, ale dále trvají díky tomu, že je vnímají jiné mysli.

Nyní lze také souhrnně uvést, co podle Berkeleyho tvoří skutečnost. Jeho koncepce je v zásadě dualistická. Existují jen ideje a vnímající mysli (duchové). Hlavním znakem idejí je to, že jsou zcela pasivní: „... jsou zcela neaktivní, neobsahují žádnou moc nebo účinnost“ (I, § 25). Proti tomu mysl (duch) je aktivní, jednoduché, nerozdělené jsoucno. Jeho vnímání idejí se nazývá chápání, jeho zacházení s idejemi (v paměti či představivosti) se nazývá chtění. Analogicky k Berkeleyho slavné formulí historikové filosofie charakterizují povahu duchů formulí „their esse is percipere“, kde *percipere* znamená „vnímat“. Jejich bytí tedy spočívá v tom, že vnímají. Duchy považuje Berkeley za substance, protože na rozdíl od idejí je lze považovat za samostatně existující jsoucna. Jestliže u Descarta se substance dělily na konečné a nekonečné, dělí se také v Berkeleyho filosofii duchové na duchy konečné a nekonečné. Nekonečný je však jen jeden duch – Bůh.

Podobně jako jiní novověcí filosofové i Berkeley činí z Boha nepominutelnou část svého filosofického systému. Úlohu Boha v systému imaterialistické filosofie lze přiblížit otázkou. Odejdu-li z místnosti a přestanu-li vnímat svůj psací stůl a odejde-li chvíli po mně i má kolegyně, vytratí se stůl, který už nebude nikým vnímán, do nicoty? Berkeleyho odpověď je záporná. Kontinuální existence věcí, tj. souborů jednoduchých idejí, je zaručena tím, že je vždy vnímá přinejmenším Bůh. Proto také v Bohu jakožto poslední instanci vnímání je zakotveno bytí věcí. Ba dokonce lze říci, že v Berkeleyho imaterialismu Bůh zaujímá místo hmotného světa, protože právě on je příčinou idejí, které se vyskytují v našem vědomí. Vnější svět, který zakoušíme ve svém vědomí, je jen sled idejí, který Bůh vytváří v konečných myslích. Jakým způsobem?

Bůh způsobuje, že do mého vědomí, i do vědomí jiných vnímajících subjektů (duchů), ustavičně proudí smyslové ideje (nikoli však ideje z vnitřní zkušenosti). Bůh v nás vyvolává smyslové ideje podle ustálených pravidel, a proto se výskyt idejí v jednotlivých myslích vyznačuje pravidelností, uspořádaností a stálostí. Díky tomu mají všechna vnímající vědomí stejnou, souvislou a smysluplnou představu o existenci smyslového, fyzikálního světa. Jinými slovy, já i moje kolegyně máme stejnou představu o věcech v naší kalendáři. Oba víme, kde se nacházejí bonboniéry a v které polici je francouzský koňak. Podle Berkeleyho jsou smyslové ideje „silnější, živější a zřetelnější“ než ideje z vnitřní zkušenosti a to svědčí o jejich původu mimo naši mysl. A dále mají také „trvalost, řád a soudržnost a nejsou vyvolávány náhodně“, „ale v pravidelných řadách nebo sledech, jejichž obdivuhodné spojení dostatečně svědčí o moudrosti a laskavosti jejich Původce“ (I, § 30). Pravidla, podle nichž v nás Bůh vyvolává smyslové ideje, lze podle Berkeleyho chápat jako přírodní zákony. Materiální příroda sice neexistuje, ale náš obraz smyslového světa dobrotivý a moudrý Bůh vytváří prostřednictvím idejí tak, že určité ideje jsou vždy doprovázeny zase jinými idejemi: například s ohněm se vždy pojí dým, s pepřem se pojí výrazná chuť atp. Berkeleyho zakotvení kauzality a zákonitosti v Bohu má zvláštní důsledek: Neexistuje kauzální vztah mezi dvěma událostmi (idejemi), protože ideje na sebe nepůsobí. Pouze Bůh je příčinou našich idejí i jejich pravidelného výskytu.

Celá koncepce ústí do závěru, že každá smyslová idea nepřímě odkazuje k Bohu jako ke svému moudrému původci. Přítomnost a uspořádanost našich smyslových idejí lze chápat jako trvalou přítomnost a blízkost Boha. Poznatek, že předměty zkušenosti mohou existovat jen díky tomu, že existuje Bůh, v Berkeleyho filosofii zaujímá dokonce status důkazu boží existence. A ke zdůraznění trvalé přítomnosti Boha směřuje celá Berkeleyho filosofie. Zastáváním bezbožného názoru o existenci hmoty vkládáme něco mezi sebe a Boha. Podle Berkeleyho je však třeba plně si uvědomit existenci a přítomnost Boha i jeho pečující Prozřetelnost. Imaterialistická filosofie tedy ústí do vyznání trvalé spojitosti lidského vědomí s Bohem. Proto také Berkeley uzavírá text *Principů* slovy „... považoval bych je [sc. své úsilí] za úplně zbytečné a neúčinné, kdybych tím, co jsem řekl, nevyvolal u svých čtenářů zbožný pocit přítomnosti boží a kdybych jim poté, co jsem ukázal nepravdivost a marnost neplodných spekulací, které tvoří hlavní zaměstnání učených lidí, lépe nevštípil úctu a prospěšné pravdy evangelia, jež znát a uskutečňovat je tou největší dokonalostí lidské přirozenosti“ (I, § 156).

LITERATURA

- Atherton, M., „Corpuscles, Mechanism, and Essentialism in Berkeley and Locke“, *Journal of the History of Philosophy* 29 (1991), s. 47–67.
- Baxter, D. L. M., „Berkeley, Perception, and Identity“, *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991), s. 85–98.
- Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. B IV.
- Glombíček, P., Hill, J. et al., *George Berkeley. Průvodce jeho filosofií*, Praha 2009.
- Pappas, G., „Berkeley and Scepticism“, *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), s. 133–149.
- Röd, W., *Novověká filosofie*, sv. II, kap. 4.
- Sobotka, M., „Filozofie G. Berkeleye“, in: G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, přel. J. Brdík, Praha 1995 (starší český překlad *Principů*), s. 5–28.
- Taylor, C. C. W., „Berkeley’s Theory of Abstract Ideas“, *The Philosophical Quarterly* 28 (1978), s. 97–115.
- The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. K. P. Winkler, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

XVI. David Hume (1711–1776)

David Hume se narodil roku 1711 v Edinburghu. Studoval ve svém rodišti asi do roku 1726 práva a později pokračoval v samostatném, soukromém studiu. V letech 1734–1737 pobýval ve Francii; mimo jiné i v městečku La Flèche, kde se nacházela jezuitská kolej, na níž studoval Descartes. Po návratu z Francie působil Hume jako tajemník nebo soukromý učitel u několika šlechticů. Jeho první spis se sice nesetkal s příznivým přijetím, ale v padesátých letech 18. století vydal Hume řadu filosofických a historických děl, která byla velmi oblíbená a zajistila svému autorovi nejen velkou popularitu, ale rovněž i slušný finanční příjem. V letech 1763–1766 pobýval Hume opět ve Francii jako sekretář tamního anglického vyslance. Po návratu do Anglie působil Hume krátce na ministerstvu zahraničí. V roce 1769 se vrátil do rodného Edinburghu, kde v soukromí strávil poslední léta svého života. Zemřel roku 1776.

Již během prvního francouzského pobytu dokončil Hume několik let připravované dílo *A Treatise of Human Nature (Pojednání o lidské přirozenosti)*. Po návratu do Anglie ho připravil k tisku a první dva svazky obsáhlého spisu vyšly v roce 1739 (třetí svazek vyšel v roce 1740). Dílo, do něž Hume vkládal velké naděje, však nevyvolalo žádný ohlas. Na konci života, ve svém krátkém životopisu, napsal Hume, že *Treatise* vypadl z tiskařského lisu jako mrtvé dítě (*dead-born from the press*).¹¹⁹ Hume se po vydání *Treatisu* na čas vrátil k matce na rodné sídlo, ale již v roce 1742 publikoval *Essays Moral and Political (Eseje mravní a politické)*, které byly určeny širší veřejnosti a které se setkaly s poměrně příznivým přijetím. Hume byl hluboce přesvědčen o tom, že neúspěch *Treatisu* nebyl způsoben jeho filosofickým obsahem, ale zvoleným literárním stylem. Proto přepracoval myšlenky první části své prvotiny do knihy, kterou vydal v roce 1748 pod názvem *An Enquiry Concerning Human Understanding (Zkoumání lidského rozumu)*. Tímto spisem se definitivně prosadil jako filosofický autor a v dalších letech napsal několik dalších filosofických spisů. Patří mezi ně *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Zkoumání o zásadách mravnosti, 1751)*, které shrnuje obsah třetí knihy *Treatisu*. Pro filosofii náboženství jsou podstatná Hu-

¹¹⁹ D. Hume, *My Own Life*, in: D. Hume, *The philosophical Works*, Edinburgh – London 1826, sv. 1, s. v.

mova díla *Dialogues concerning Natural Religion* (*Dialogy o přirozeném náboženství*, sepsány 1751, vyd. 1778) a *The Natural History of Religion* (*Přirozené dějiny náboženství*, 1757).

1. VÝCHODISKA

O Humově postavení v dějinách filosofie se vedou diskuse. Narodil se sice již v době osvícenství, avšak jeho dílo bývá zpravidla ještě probíráno v rámci novověké filosofie – jakožto završení tradice britského empirismu. Takové zařazení je oprávněné v teorii poznání, nicméně zvláště v pojetí náboženství Hume již zastává jednoznačně osvícenské postoje. V protikladu vůči osvícenství však Hume zpochybňuje důvěru v rozum, která byla pro osvícence typická. S potížemi při historickém zařazení Humovy filosofie se pojí i nesnáze při systematické charakterizaci. Humovo filosofické stanovisko se tradičně označuje jako skepticizmus, nicméně nejedná se o skepticizmus pyrrhónské tradice. Humův skepticizmus se spíše blíží akademické skepsi, protože má především negativní povahu. Chce otrástit sebedůvěrou filosofie a vědy, které si nárokují absolutní poznání. Hume lze tedy snad oprávněně charakterizovat jako agnostika, který tuší, že filosofickými prostředky nelze skutečnost uchopit a že náboženské výklady světa zase vedou k fanatismu a zabíjení.

Východisko Humovy filosofie lze snad ve zkratce vyjádřit takto: I když se pyšně domníváme, že se řídíme rozumem při poznávání i v životě, ve skutečnosti orientují naše myšlení i jednání spíše přirozené sklony, pocity a spontánní reakce. Člověk není *animal rationale*, jak se domnívala od Aristotela filosofická tradice. V mnoha ohledech se člověk rozumem vůbec neřídí, ba dokonce (a to je pro filosofii podstatnější) i mínění, která považuje za racionální a správná, neobstojí, pokud jsou podrobena racionálnímu rozboru. Jinými slovy, obrátíme-li rozum proti němu samotnému, tj. začneme-li zkoumat jeho hranice, dosah a kompetence, zjistíme, že víra v rozumnost našich poznatků o člověku i světě je v mnoha ohledech neoprávněná: „... meze lidského rozumu jsou však tak úzké, že tu nelze doufat v jiné než jen malé uspokojení jak co do rozsahu, tak co do jistoty výtěžků.“¹²⁰ Naše domněle správná přesvědčení buď neobstojí při racionálním prověření, anebo se jakékoli racionální analýze vymykají kvůli své nesrozumitelnosti nebo neověřitelnosti. Humova filosofie však není nějakým antiracionalismem. Hume chce pouze upozornit na to, že přemrštěná důvěra v rozum není oprávněná a že ve skutečnosti je naše poznání velmi chatrné. V mnoha ohledech má spíše charakter domněnek, které sice spolehlivě slouží k orientaci v praktickém životě, ale nejedná se o jisté a pravdivé poznatky. Humovi nejde o to, aby ukázal, že naše přesvědčení jsou mylná. Místo toho se pokouší analýzou lidských poznávacích schopností zjistit, jak tato přesvědčení získáváme, proč jim důvěřujeme a proč se jich nechceme

¹²⁰ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. J. Mural, Praha 1996, s. 27 (dále citováno jako *EHU*).

vzdát. Hume tedy nechce být metafyzikem, který by vysvětloval skutečnost, ale chce se stát „anatomem“ lidské mysli, aby popsal, jak se formují představy lidí o světě, který – jak se domnívají – je obklopuje. Na základě empiristické noetiky spojené s agnosticizmem pak Hume kritizuje spekulativní nároky (racionalistické) metafyziky na absolutní poznání skutečnosti, tj. na souhlas lidských poznatků se skutečností.

2. PERCEPCE, IMPRESE A IDEJE

Hume v mnoha ohledech navazuje na dosavadní tradici britského empirismu, především na Lockovu teorii idejí. Všechny obsahy vědomí označuje jako *percepce*. Patří mezi ně všechno co vnímáme, cítíme, myslíme a představujeme si. Percepce dělí na dva druhy: 1) *Imprese* jsou prvotní, živé a intenzivní vjemy, které právě probíhají. Mají vždy původ ve vnější nebo vnitřní zkušenosti. Hume rovněž předpokládá, že *imprese* vznikají v důsledku působení vnějšího světa na naše smyslové orgány. Podněty z vnějšího světa, které vyvolávají vznik *impresí*, jsou však podle Huma nepoznatelné. Mezi *imprese* patří všechny smyslové vjemy, vášně a emoce. 2) *Ideje* jsou *percepce*, které nemají původ v bezprostřední zkušenosti, ale vznikají v paměti nebo v imaginaci. *Ideje* jsou vždy méně živé a intenzivní než *imprese*. Jsou to jen jejich „mdlé obrazy“ (*faint images*). Paměť se týká dřívějších, skutečně proběhlých událostí. *Ideje* z paměti tedy vznikají jako vybledlé kopie dřívějších *impresí*. Představitivost (*imagination*) je mnohem svobodnější, protože sice také vychází z předchozí zkušenosti, ale dovede ji přetvářet. Představujeme si tedy události i entity, které nikdy neexistovaly (např. jednorožce). *Ideje* z paměti jsou však vždy o něco živější než *ideje* z imaginace (*T* I,1,1–2).¹²¹

Přestože imaginace dokáže skládat a přeměňovat zkušenostní údaje, nemůže tento základní stavební materiál vytvářet. *Ideje* vždy vycházejí z *impresí*: *all ideas are derived from, and represent impressions* (*T* I,3,14; srov. *T* I,1,1). Podobně jako Locke i Hume chce dokázat, že veškeré obsahy vědomí mají původ ve zkušenosti, tj. že všechny *ideje* jsou odvozeny z *impresí*. Vše, co si myslíme, co vnímáme, co cítíme a co si představujeme, lze vždy nakonec redukovat na výchozí *imprese* z vnitřní nebo vnější zkušenosti: „všechny naše *ideje* nejsou nic než kopie našich *impresí* nebo, jinými slovy, [...] je pro nás nemožné *myslit* cokoli, co jsme dříve *nepocítovali* vnějšími nebo vnitřními smysly“ (*EHU*, s. 96).

Imprese jsou bezprostřední dojmy, které v mysli vznikají působením vnějšího světa. *Ideje* jsou vybledlými kopiemi *impresí*. V mysli se *ideje* nevyskytují nahodile, libovolně a chaoticky, nýbrž v určitém smysluplném pořadí, v přirozených souvislostech a spojitostech. To je výsledek působení takzvaných *principů sdružování* neboli *asociačních pravidel*. Tato pravidla nevycházejí z činnosti rozumu;

¹²¹ D. Hume, *Treatise of Human nature*, in: D. Hume, *The philosophical Works*, s. 13 n (dále citováno jako *T*; odkazy vycházejí z formálního členění díla).

jedná se spíše o spontánní a automatické spojování představ, které často není ani vědomé. Hume se domnívá, že principů sdružování je několik, ale za hlavní a nejobecnější považuje tři (*T* I,1,4): 1) *princip podobnosti*. Vidím-li například sousedovu slepici, vybavím si chutnou slepičí polévku. 2) *Princip časové a prostorové blízkosti*. Ten spojuje ideje věcí se společným časoprostorovými koordinátami. Vidím-li na stěně obraz českého prezidenta, vybavím si například Pražský hrad. Nejdůležitějším pravidlem asociace je ovšem 3) *princip kauzality*. Vidím-li míč letící proti skleněnému oknu, objeví se mi v mysli idea roztříštěného skla. Zatímco smyslové vnímání tedy pro Huma spočívá v tom, že v mysli se vyskytují impresie, myšlení je založeno na přítomnosti idejí a na provádění různých operací s nimi. Myšlení však nemá pro Huma povahu racionální procedury, ale spíše je to projev přirozených sklonů a dispozic mysli.

Hume se ve své noetice snaží především vysvětlit, že veškeré lidské vědění má původ ve zkušenosti, tj. lze ho redukovat na impresie. Nevěnuje se však příliš problému, který usilovně řešila racionalistická metafyzika – souvislosti mezi naším poznáním a skutečností. V racionalistických metafyzikách shodu poznání se skutečností většinou zajišťoval nějakým způsobem Bůh. Hume Boha z noetické problematiky vylučuje a tím také ztrácí tradiční metafyzický prostředek pro záruku shody poznání a skutečností. Předpokládá tedy sice, že impresie jsou vyvolávány věcmi mimo lidské vědomí, ale odmítá se o těchto věcech vyjadřovat. Objekty vyvolávající impresie jsou pro něj jen „neznámé příčiny“ (*unknown causes*) (*T* I,1,1). „Poslední příčina“ (*ultimate cause*) impresí není rozumově vysvětlitelná. Není možné rozhodnout, zdali impresie skutečně pocházejí z vnějších věcí, nebo zda vznikají v mysli jako její vlastní výtvořiny, anebo zda je vytváří Bůh. Pro Humovy záměry jsou však takové otázky stejně nepodstatné. Podle něj je lhostejné, zda impresie reprezentují pravdivě vnější svět, nebo jsou jen smyslovými klamy (*T* I,3,5). Jeho tématem v *Treatisu* jsou percepce samy o sobě jakožto základní elementy naší mysli, nikoli jako reprezentace vnějšího světa. Otázka, která Huma zajímá, zní: Proč se domníváme, že impresie přítomné v naší mysli reprezentují nějaké reálně existující věci? Jak si lidé utvářejí své představy o světě? Jak vzniká poznání?

Veškeré myšlení pochází z relativně omezeného souboru impresí, ale přesto si konstruuje celý systém přesvědčení a poznatků, který zásadně přesahuje původní impresie i ideje, jež se z nich odvozují. Otázkou je, zdali je něco takového oprávněné. Lidé mají podle Huma přirozenou tendenci nerespektovat hranice zkušenostního poznání a vyslovovat takové soudy o skutečnosti, pro které nemají žádný empirický doklad. K přestupování zkušenostní báze poznání lidí přirozeně vede schopnost, kterou Hume vymezuje poměrně nejasně – jednou jí říká představivost, jindy „instinkt“ (*instinct*) anebo „zvyk“ (*custom*). Právě tato schopnost nás také vede k představě, že události ve světě kolem nás se odehrávají na základě kauzálních vztahů.

3. KAUZALITA

Podle Huma se dělí veškeré předměty lidského poznání do dvou skupin (*EHU*, s. 48). První skupinou jsou „vztahy idejí“ (*relations of ideas*). Tyto poznatky se objevují ve formálních oborech, jako je matematika nebo logika. Patří mezi ně věty „Všechny trojúhelníky mají tři strany“ nebo „ $3 \times 5 = 15$ “. Tato tvrzení jsou nutná a zřejmá a priori. Ale také jsou abstraktní a netýkají se skutečného světa. Druhou skupinou jsou „faktické okolnosti“ (*matters of fact*). Na rozdíl od vztahů idejí nejsou faktické okolnosti zcela jisté. Na druhou stranu ale vypovídají něco o skutečnosti. Patří sem poznatky jako „zítra bude pršet“, „Slunce vyjde každý den“, „voda se vaří při teplotě $100\text{ }^{\circ}\text{C}$ “, „opice neumějí mluvit“, „politikové stále lžou“.

Humovo dělení poznatků vychází ze dvou kritérií. a) Z hlediska myslitelnosti. Protiklad poznatků, které hovoří o vztazích idejí, je nemyslitelný, protože je logicky sporný. Nemůžeme nikdy smysluplně uvažovat o trojúhelníku, který by neměl tři strany. Nemůžeme ani myslet, že „ $3 \times 5 = 18$ “. Proti tomu negace faktických okolností může sice být nepravdivá, ale je vždy myslitelná, protože neobsahuje logický spor. Můžeme klidně říci, že Slunce zítra nevyjde anebo že politikové mluví pravdu, aniž by v tom byl logický spor. b) Z hlediska vztahu ke skutečnosti. K poznatkům o vztazích idejí dospíváme bez jakékoli součinnosti s realitou. Jedná se o čistě rozumové poznatky, jejichž pravdivost nezávisí na tom, zda jim ve skutečnosti něco odpovídá. Jejich pravda je logicky, resp. rozumově nutná. Současně mají tyto poznatky nevýhodu v tom, že nevypovídají nic o skutečnosti. Eukleidovy teorémy o kruzích a trojúhelnících by platily, i kdyby jim ve skutečném světě nic neodpovídalo. Proti tomu faktické okolnosti vždy něco vypovídají o skutečnosti, ale nemají jistotu vztahů idejí. Jedná se tedy vždy jen o hypotetické poznatky.

Na jedné straně tedy existují nutně pravdivé soudy, které jsou ovšem obsahově prázdné, protože nevypovídají nic o realitě. Na druhé straně existují obsahově informativní soudy, které však nemohou být pravdivé nutně. Představitelé novověkého racionalismu se domnívali, že jsou schopni formulovat nutně pravdivé soudy o povaze skutečnosti (tj. syntetické soudy a priori), ale právě to Hume odmítá. Apriorní, nutné a jisté poznání se podle něj může týkat jen abstraktních vztahů, které nesouvisí s reálným světem kolem nás. O světě můžeme formulovat pouze hypotetické a nejisté poznatky, které vyjadřují faktické okolnosti.

Hume se vztahy idejí zabývá jen málo. Mnohem více zkoumá faktické okolnosti, protože právě z nich se vytváří souhrn našich představ o skutečnosti. A Humovi záleží především na tom, aby pochopil, jak tyto představy vytváříme a jakou míru věrohodnosti jim můžeme přisoudit. Všechno vědění má základ ve zkušenosti, a proto se můžeme oprávněně ptát, jak víme o skutečné existenci věcí a těch faktických okolnostech, které přesahují „svědectví našich smyslů či obsah naší

paměti“ (*EHU*, s. 49). Vidíme, tj. máme impresi, že právě nyní se voda vaří při 100 stupních. Ale jak můžeme vědět, že tomu tak bude i v budoucnosti, o níž žádné impresi nemáme? Jinými slovy, Hume zajímá, jakým způsobem rozum dospívá k faktickým poznatkům, které přesahují rámec bezprostřední zkušenosti a jejího zpětného vyvolání v paměti. Odpověď je nasnadě: Jediným zdrojem vědění o objektech a událostech, které se nacházejí mimo bezprostřední vnímání a paměť, je vztah příčiny a účinku.

Jestliže poznání faktických okolností získáváme na základě vztahu příčiny a účinku, je nutné zjistit, jak poznáváme kauzální vztah. Ve *Zkoumání o lidském rozumu* si Hume nejprve klade otázku, zda lze kauzální vztah objevit čistě rozumově, tj. bez zkušenosti. Jeho odpověď je záporná: „poznání tohoto vztahu není nikdy dosahováno apriori. . .“ (*EHU*, s. 51). To je samozřejmě polemické tvrzení, neboť novověká racionalistická metafyzika se domnívala, že je možné formulovat kauzální vztahy apriorně. Podle Huma však nelze z nějakého výchozího poznatku, například z kapalnosti a průhlednosti vody, deduktivně vyvodit, že kapalina nás může zadusit. Podle Huma k takovému závěru nelze dospět bez zkušenosti. Čistě rozumově lze poznat jen abstraktní vztahy idejí, k poznání skutečnosti je třeba vždy zkušenost.

Jedním z důvodů, proč není možné čistě racionální odvozování účinků z příčin, je podle Huma to, že „účinek je naprosto odlišný od příčiny“ (*EHU*, s. 53). Běžně chápeme procesy kontinuálně, jako by na sebe navazovaly a jako by druhý byl účinkem prvního. Hume proti tomu zastává atomizované pojetí procesů. Každý proces existuje samostatně a odděleně od ostatních (jako atom). Neexistuje žádná nutná souvislost, která by ho pojila s jinými procesy. Například náraz jedné kulečnickové koule chápeme jako příčinu pohybu druhé kulečnickové koule, která je tak účinkem své příčiny. Ale Hume upozorňuje na to, že sám o sobě je pohyb druhé koule něčím zcela odlišným od pohybu první koule a není možné ho apriorně vysvětlit z pohybu první koule. Oba procesy po sobě sice následují, ale jsou oddělené. Nic nebrání tomu, aby po procesu A následoval místo procesu B proces C nebo D. . . Každá příčina může vést „k tisíci jiných událostí“ (*EHU*, s. 54). Jedná se totiž o poznání faktických okolností a to znamená, že stát se může cokoli, co neobsahuje logický spor. Víme a priori, že každý trojúhelník bude mít tři strany, ale nemůžeme a priori vědět, co se stane, když jedna kulečnicková koule narazí do jiné. Právě proto, že se jedná o dva oddělené procesy, které nespojuje žádná nutnost, nelze nikdy objevit účinek apriorní analýzou příčiny. Teprve opakovaná zkušenost nás poučí o tom, co po nárazu nastane, nikoli rozumová úvaha.

Nabízí se samozřejmě další otázka: Jaké poznatky o kauzálních vztazích poskytuje *zkušenost*? Ze zkušenosti víme, že střelný prach po zapálení vybuchne, ze zkušenosti víme, že chléb nás zasytí, ze zkušenosti také víme, že oheň ohřeje vodu v kotli. Hume však trvá na tom, že nikdy „nevidíme“ kauzalitu. Nejsme schopni empiricky sledovat působení nějaké příčiny. Vždy vnímáme jen atomizo-

vané procesy, takže vidíme jen souslednost od sebe oddělených dějů (dřevo hoří, kotel se zahřívá, voda se vaří atd.). Ale nemáme impresi nějakého nutného spojení nebo kauzálního vztahu. Máme jenom sklon předpokládat existenci jakési neviditelné kauzální síly, která způsobuje nutný přechod od jednoho procesu k jinému. Naše představa o kauzalitě je tedy podle Huma spíše očekávání, že za smyslovými vjemy se nacházejí „nějaké skryté síly“, které „povedou k účinkům podobným těm, které již byly zakoušeny“ (EHU, s. 59). Zkušenost nás však poučuje pouze o tom, že po události A *obvykle* následuje událost B. My se sice začneme domnívat, že mezi událostmi A a B existuje nutné spojení, nutný kauzální vztah, ale takový myšlenkový postup je zcela neoprávněný. Pravidelnou časovou *následnost* nelze zaměňovat s bytostnou *nutností*. Naše pochopení kauzálního vztahu tedy nevychází z toho, že bychom nahlédli přirozenost věcí a odhalili jejich nutnou kauzální souvislost. Předpokládaný kauzální vztah je jen subjektivní pocit, který vzniká kvůli tomu, že jsme zvyklí na pravidelnou časovou následnost mezi A a B. Naše očekávání plynoucí z následnosti jevů však nelze vydávat za jisté a nezpochybnitelné poznání nutného kauzálního vztahu.

Zkušenost nás informuje o tom, že pravidelně dochází k výskytu události B po události A. Další otázka, kterou si Hume klade v souvislosti se zkušenostním poznáváním kauzálních vztahů, se týká smysluplnosti našeho očekávání, že i v budoucnu bude po A následovat B. Tato otázka se často označuje jako problém indukce. Můžeme naši dosavadní zkušenost zobecnit a vztáhnout ji tedy i na budoucnost? Můžeme oprávněně vyvodit z dosavadní zkušenosti přesvědčení o existenci nutného kauzálního spojení, které by nám dovolilo předvídat, že události budou i v budoucnu probíhat podobně? Jak si mohu být jist, že chléb, který mě v minulosti zasytil, mě nasytí i v budoucnosti? Hume zdůrazňuje, že naše znalost kauzálního vztahu „je založena výlučně na zkušenosti“. A dodává k tomu, že veškerá naše kauzální zjištění opírající se o zkušenost vycházejí z podstatného předpokladu, „že budoucnost se bude podobat minulosti“ (EHU, s. 62). Naše uvažování o faktických okolnostech je tedy založeno na *podobnosti*. Očekáváme, že podobné předměty budou i v budoucnosti vyvolávat stejné účinky, jaké vyvolávaly v minulosti. „Od příčin, které se jeví jako podobné, očekáváme podobné účinky. To je shrnutí veškerého našeho vyvozování závěrů ze zkušenosti“ (EHU, s. 63). Naše uvažování o kauzálních vztazích vyvozené ze zkušenosti je tak jednoduše založeno na předpokladu, že budoucnost se podobá minulosti a že podobné děje budou i v budoucnu produkovat stejné účinky. Co nás opravňuje k takovému očekávání? Můžeme takový předpoklad dokázat?

Podle Huma tento předpoklad závisí na přesvědčení o uniformitě přírody. Domníváme se totiž, že přírodní dění (*the course of nature*) se odehrává neměnně, podle týchž věčně a univerzálně platných zákonů. Kdybychom se vzdali přesvědčení o podobnosti minulosti a budoucnosti, tedy o uniformitě přírody, veškerá naše dosavadní zkušenost by se stala bezcennou: Co by nás pak opravňovalo k do-

mněnce, že i v budoucnu nás chléb vždy zasytí? Předpoklad uniformity přírody však není filosoficky zdůvodnitelný. Proto musí Hume uzavřít svou analýzu závěrem, že poznání kauzálních vztahů je jenom víra či přesvědčení (*belief*), které nelze nijak prokázat. V praktickém životě se samozřejmě touto vírou řídíme a můžeme se i spolehnout na to, že ze zkušenosti se lze učit pro budoucnost. Ale Hume si klade filosofickou otázku a ptá se, zdali je tato víra ve zkušenost a zkušenostně nahlédnuté kauzální vztahy rozumově ospravedlnitelná. A jeho odpověď je záporná: „. . . to není rozumová úvaha, co nás vede k tomu, abychom předpokládali podobnost mezi minulostí a budoucností a očekávali podobné účinky od jevově podobných příčin“ (*EHU*, s. 68.)

Po filosofické analýze tedy Hume zjišťuje, že naše poznání kauzálních vztahů, na nichž se zakládá naše poznání skutečnosti (tj. faktických okolností), je nanejvýš pochybné. Zkušenostně neodhalujeme nutné kauzální spojení procesů, ale pouze pravidelnou časovou souslednost dvou jevů. K tomuto zjištění přidáváme optimistickou naději, že i v budoucnu bude docházet ke stejným souslednostem mezi procesy. Z filosofického hlediska se tedy naše zjištění o kauzálních vztazích jeví jako nedůvěryhodné. Současně je však Hume přesvědčen, že jsme ke konstruování kauzálních vztahů a k víře v kauzalitu nuceni. Toto nutkání však nevychází z poznávacích operací, tj. z rozumového nebo zkušenostního poznání, nýbrž z lidské přirozenosti. Principem, který nás vede k důvěře v pravidelnost přírody, v opakování příčin a účinků, je podle Huma zvyk (*custom, habit*). Poté, co jsme se opakovaně setkávali s tím, že po události A nastane událost B, nás podle Huma zvyk vede k očekávání, že tomu tak bude i v budoucnosti. „Všechny závěry ze zkušenosti jsou tedy následky zvyku, nikoli rozumové úvahy. Hlavním vůdcem lidského života je tedy zvyk“ (*EHU*, s. 75). Hume tak chce ukázat, že naše představa o celkové kauzální souvislosti světa nevychází z racionálního pochopení bytostné struktury světa, ale má subjektivní původ a lze ji smysluplně vyložit pouze psychologicky: Neznáme podstatu světa, neznáme přirozenost věcí, nejsme schopni empiricky zachytit kauzální působení, protože vnímáme vždy jen dva sousledné, ale oddělené procesy. Avšak subjektivně a na základě psychologických vlastností naší mysli, tj. ze zvyku, očekáváme, že i v budoucnu se bude dít to, s čím jsme se již setkali.

Hume nechce popírat existenci kauzality, jak se někdy tvrdí. Chce se jen pokusit o její přesnější uchopení. Podle něj kauzalita není něčím, co by bylo vlastní světu kolem nás a co bychom mohli racionálně nebo empiricky rozeznávat. Kauzalita je subjektivní psychologický konstrukt, který nám pomáhá orientovat se ve světě během každodenního života. Ale naše psychologická očekávání a zvyky nemůžeme vydávat za adekvátní poznání skutečnosti.

LITERATURA

Coreth, E. – Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, kap. B V.

Horyna, B., *Filosofie skepse*, kap. 4.

Novotný, Z., *David Hume a jeho teorie vědění*, Olomouc 1999.

Radcliff, E., *Hume*, Bratislava 2005.

Röd, W., *Novověká filosofie*, sv. II, kap. 9.

Sobotka, M. et al., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, kap. 5.

The Cambridge Companion to Hume, ed. D. F. Norton, Cambridge 1993.