

MILOŠ DOKULIL

JUBILEJNÍ „COGITATIO“? (K 400. VÝROČÍ NAROZENÍ RENÉ DESCARTA)

Stále rychleji nás zahlcující informace hrozí čím dál naléhavěji vymazávat pořad víc našich intelektuálních předků. Přitom zřejmě právě tak jako zůstává nadále neodlučitelně spojen s antikou třeba takový Sókratés, zrovna tak neodmyslitelně — řekneme-li novověk — musíme citovat u jeho bran myslitele René Descarta. Aspoň tolik je — jak se zdá — nesporné. A to přesto, že se můžeme v interpretaci Descartova přínosu vzájemně lišit.

Problémem se automaticky stává, co u tohoto filosofa první půle sedmnáctého století máme adekvátně považovat za jeho „odkaz“. Nelze říci, že bychom hýřili českými překlady z Descartových Spisů.¹ Když se konal při příležitosti 300. výročí vydání Descartovy „Rozpravy o metodě“ (roku 1937) v Paříži IX. filosofický kongres, uvádí se 24 přednášejících účastníků z Československa, ale jen tři příspěvky byly předneseny přímo ke karteziánské problematice.² Některé tisky by si zřejmě zasloužily svérázný komentář dík době, kdy vyšly (ale i tu jde spíše o výjimku než o doklad setrvalého zájmu o „Cartesiovo“ dílo).³ Studentům filosofie se zhustí charakteristika Descarta v ono proslulé „Cogito, ergo sum“, ve zmínku o jeho substančním dualismu a v refrén, že byl „racionalista“. (Ne že by to nemělo svou „logiku“. Ale jak schematický a „panoptikální“ takový portrét je! Je to pouze víceméně slovníková informace, nikoli podnětná inspirace k osobní reflexi.)

¹ Píši o tom v příspěvku „Odkaz René Descartesa“, předneseném na XIV. věd. kolokviu o řízení osvojovacího procesu (sborník, Vyškov, 1996). — Stále je standardní edicí Descartových spisů „Oeuvres de Descartes“, eds. Charles Adam a Paul Tannery, 12 sv., Leopold Cerf, Paris, 1897–1910. (Už ovšem existují novější edice jak Descartovy korespondence, tak i jeho filosofických spisů.)

² Viz „Česká mysl“, roč. XXXIII, Čin, Praha 1937, č. 3–4, referát V. T. Miškovské o kongresu, str. 217–230 (zvl. str. 227, kde jsou citováni prof. J. Tvrđý, Dr. J. Beneš a doc. F. Pelikán jako aktivní přednášející v „descartovské“ sekci).

³ Mám teď na mysli stať spíše komeniologickou, kterou napsal Ferd. Pujman, s názvem „Komenský a Cartesius“, a již jako zvl. otisk z revue „Brázda“ vydala Novina, Praha 1942.

A pak je tu ještě přetřásán jeden zřetel, kdy — podle mnohých vykladačů posledních let — Descartovi je nutno přičíst osudnou vinu za ekologicky bezútěšnou perspektivu současnosti, neboť: platí-li Descartes za „otce“ modernismu, je zároveň u kořenů dnešní ekologické krize! Pakliže v našem kulturně-geografickém teritoriu začala být vnímavost k životnímu prostředí artikulována zvýšenou měrou až s „postmoderně“ se legitimujícími podněty, mělo by pak působit přinejmenším rozpaky, jak málo kriticky poučené pozornosti bylo věnováno onomu tři a půl století probíhajícímu předchozímu vývoji v jeho bohatě rozkošatělém vějíři inspirujících aspektů. Tím teď chci výslovně (a s omezením pouze na Descarta) říci, že se nám také pro filosofickou reflexi a interpretaci zúžil pohled na význam Descartova myslitelského odkazu víceméně jen na pár signalizačních „nálepek“ a je doprovázejících fráží.

Přítom dokonce ani v zemi zrodu velkého filosofa, kde „každý zná Rozpravu: všichni jsme ji četli“⁴, nezůstal idealizovaný portrét Descarta-“racionalisty“ setrvale beze změny. Už tím, že z Descartových inspirací vzešli přímo ve vlastním „racionalistickém“ táboře oprávcí (Spinoza, Leibniz), anebo tím, že na Descarta navázali mnozí s protikladně vnímaným programem „empirickým“ (především Locke, a s odstupem francouzští osvícenci), jevílo se očividným, že karteziánský myslitelský odkaz musí být přinejmenším zrovna tak nesourodým („nedůsledným“ a rozeklaným), jako se ukázaly vzájemně různorodé inspirace, jimiž mnozí myslitelé na Descarta navazovali. A tak **máme na jedné straně reprezentovanu velikost tohoto myslitele několika slovníkovými (takže neživotnými) tezemi, zatímco na druhé straně nelze vyloučit jistou únavu ze všeho, co nese pečeť jeho génia.** Mohli bychom Descartovi vyčítat, že díky jeho substančnímu dualismu se nám principiálně zahradily přístupové cesty k filosoficky adekvátnějšímu chápání našeho vědomí⁵, anebo bychom možná měli zrozpáčit nad jeho „racionalismem“⁶. Ve své zevrubné analýze Descartovy filosofie Laporte hned úvodem varuje, že „racionalista“ je „nepolapitelná příšera“ a že není právě jednoduché upřesnit, jak chápeme „racionalismus“.⁷ (Spíš nám slouží za klišé než za kritérium, že?)

Oblíbeným epitetem označujícím Descartovu myšlenkovou produkci bývá rovněž — málem jako explanační kritérium uplatňovaná charakteristika — že

4 Alexandre Koyré, „Entretiens sur Descartes“, Brentano's, N. York — Paris, 1944, str. 15 (čes. překl. v textu M. D.).

5 Viz mj. John R. Searle, „The Rediscovery of the Mind“, The MIT Press, Cambridge, Mass. — London, 1992. (K dispozici už máme i český překlad.)

6 Vždyť přece tento tvůrce analytické geometrie nám nezanechal žádné dílo obdobné Spinozově „Etice“ (která byla „modo geometrico demonstrata“!) a i jeho „Rozprava o metodě“ je málem víc psychologickou sondáží ke studiu vývoje Descartových názorů než metodickou inspirací (nad neoperativností „čtyř pravidel“ z II. části „Rozpravy“ se pozastavoval již Leibniz). — Měl bych samozřejmě upozornit na „Důvody dokazující boží existenci a rozdíl ducha a těla, uspořádané geometrickou metodou“, jak je uvádí příloha českého vydání „Úvah...“ na str. 120–131. (Viz tři tam uvedené poučky k důkazu boží existence.)

7 Jean Laporte, „Le rationalisme de Descartes“, Presses univ. de France, Paris, 1945, str. x.

„Iarvatus prodeo“ (jak napsal Mersenneovi, jemuž nanejvýš důvěřoval)⁸. Jedni pak zpochybňují Descartův katolicismus, zatímco jiní se nechtějí dát zmást Descartovou — jakoby univerzální — metodickou skepsí a hledají nicméně jeho scholastické kořeny.⁹

Nejvyšší čas zmínit se aspoň o některých otázkách konkrétněji. Čím začít? Scholastikové začínali své úvahy věcmi, Descartes začal svým přemýšlením (svým pochybováním), Spinoza Bohem... Ve výuce filosofie bývá běžné začínat Descartovým „cogito“. V této stati (po tomto poněkud svérázném úvodu) se pokusím upozornit na některé rysy Descartovy filosofie méně tradičně.

I

Nejdřív to, co možná bude provokovat nejvíc. Čím si vlastně Descartes vysloužil onu „racionalistickou“ klasifikaci? Můžeme s klidným svědomím říci, že ve filosofii usuzuje „modo geometrico“? Že kritéria správnosti jeho poznatků jsou zajišťována rozumovými operacemi? Že se výrazně v jeho uvažování uplatňuje „a priori“? Že jeho „rozum“ je aktivním konstruktérem a verifikátorem jeho ontologie i gnoseologie? Že dospívá k „evidenci věci“ jako pravdivých dík racionalisticky zakotveným předpokladům? Že jeho svět je ozářen jasným „světlem rozumu“? Že staví na preexistentních (případně také „vrozených“) entitách? Že „jasně a zřetelně“ chápat (dokonce to, co je nepředstavitelné!) můžeme bez jakýchkoli rozpaků?

Všechny tyto otázky (na něž na všechny nelze v této krátké stati přiměřeně reagovat) mají společný jmenovatel. Ve všech jako by se automaticky odráželo přesvědčení, že tvůrce analytické geometrie a vynikající matematik Descartes přece musel být svým přirozeným založením racionalistou!

Pro adekvátní odpověď na tyto otázky nestačí intuitivní představa o „rationalismu“. Tím méně takovou odpověď může nahradit — s ní souřadná — důvěra v tradiční historicko-filosofické interpretace. Konvence sice dodávají pocit jistoty, ale jako zaštitění nějaké koncepce zdárné a účinně sloužit nemohou. Přitom — a že by paradoxně? — by nám mělo Descartovo myslitelské úsilí sloužit mj. jako doklad touhy oprostít se od „zaběhané“ tradice a ponoukat k hledání nových (adekvátnějších!) cest.

⁸ Ono „Vycházím maskován“ našlo např. spontánní ohlas v „Zadním schodišti filosofie“ od W. Weischedela (kap. 14), Votobia, Praha, 1993 a 1995.

⁹ Joseph de Finance, S.J., „Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste“, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1946 (in: Archives de Philosophie, Vol. XVI, Cahier II). — Josef Bohatec, „Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts“, A. Deichert, Leipzig, 1912. — Zajímavé konotace (směrem ke karpatoruským a ortodoxně založeným tradicím) letmo nadhazuje W. Szczurat v krátké zprávě „Zur Frage nach den nominalistischen Aeusserungen bei Descartes“ (in: „Jahresbericht des K.K. Zweiten Staats-Gymnasiums in Lemberg“; Selbstverlag der Lehranstalt, Lemberg, 1908, str. 41–46).

(Přitom bych se chtěl hned zpočátku vyhnout deklarativním definicím, poněvadž mohou být pokládány za voluntaristicky „oktrojující“ a spíše jen za přání, které chce být otcem pseudo-originální myšlenky. Místo abych se — v duchu předchozích podnětů — pokoušel porovnávat nějakou idealizovanou definici „racionalismu“ s jejími potenciálními nebo nesouladnými projevy, budu postupovat ilustrativně „empiricky“. Nutí mě k tomu též omezený prostor výkladu.)

Právě proto, že se v průběhu času od onoho 17. století tak spolehlivě ustálila dichotomie „rationalismus versus empirismus“¹⁰, na jeho předjímaných schématech nelze přiměřeně založit žádnou filosoficky relevantní analýzu Descartovy filosofie. Pro daný účel nepovažuji za přiměřený ani postup zdůrazňovaný Lefebvrem, který se — sympaticky — nechce spokojit s autonomní analýzou textů a „objektivitu“ filosofické interpretace zakládá na propojení sociální historie a kritiky idejí.¹¹ Jenže filosofie nemůže být považována ani za pouhé koště k vymetení hříchů minulosti, ani za neméně tak pouhé potenciální jádro nějakého příštího myšlenkového systému.¹²

K věci samé. Ať už chceme či nikoli, vše, co souvisí s rozumem jako kategorií (a privilegovanou dispozicí deklarovanou pouze pro člověka), dostává se lidem 17. století do přesahu s aspekty náboženskými (teologickými).¹³ Přitom není náležité — přinejmenším přímo pro Descarta — uplatňovat při formování celkového portrétu filosofa teorii tzv. dvojí pravdy.¹⁴ Závěry vědy a autentické články víry vnímat jako kontradikci považoval sám Descartes za „druh bezbožnosti“.¹⁵ Byl si jist tím, že lze prokázat, že se „teologické pravdy“ nebíjí s filosofickými, aniž by se to ovšem nějakým způsobem zkoumalo!¹⁶ Přitom ač máme

¹⁰ Začalo to už Baconovou modelovou metaforou s „pavoukem“ a „mravencem“ (při níž pozdější interpreti už nenašli přijatelné aplikace pro model „včely“). Učebnicová simplifikace zatlačila do zapomnění konkrétní doklady jak téhož kulturně-vědeckého klimatu pro oba „směry“, tak pozoruhodných „nedůsledností“ v rámci každého z reprezentantů obou směrů. (V tomto směru pro naše české filosofické klima a interpretaci „empirismu“ považuji za typicky — a nanejvýš svůdně — plošnou mj. z angličtiny přeloženou knihu M. Cornfortha „Spor vědy s idealismem“, Praha, 1949.)

¹¹ Henri Lefebvre, „Descartes“. Édit. Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947, str. 13.

¹² Tamtéž, mj. v „Závěrech“, str. 303–309.

¹³ Descartes se na jedné straně nechce zabývat „tím, co nazývám Theologií ve vlastním smyslu“ (cit. „Oeuvres“ v pozn. 1, sv. I, v dopisu Mersenneovi z 15. 4. 1630, str. 143–4, překl. M. D.), ale současně ve stejném kontextu dodává, že jsou otázky, které jsou „spíše metafyzikou“, což „se má zkoumat lidským rozumem“ (tamtéž, str. 144). Dokladů obou těchto tendencí je jak v korespondenci, tak ve „Spisech“ René Descarta víc než dost.

¹⁴ Tato teorie se ovšem vztahuje např. k odkazu Francise Bacona (nezapomeňme na jeho příměr s „bárkou vědy“ a „korábem víry“!). — Pokud však si je Jaspers ve zmíněném ohledu jist Descartovou „inkoherencí“ (viz „Descartes und die Philosophie“, W. de Gruyter, Berlin — Leipzig, 1937, ve III. části spisu), pak jej Laporte staví před dvojí nepřijemnou alternativu: že buď relevantní texty nečetl, anebo nepochopil (cit. dílo v pozn. 7, str. 339, pozn. 3). V tomto ohledu sdílím Laporteův citlivější přístup k dílu Descartovu. (Viz in cit. Laporteově knize zvl. III. knihu, II. kap.)

¹⁵ Viz „Odpovědi na 7. námitky“ k „Meditacím“, „Oeuvres“ cit. v pozn. 1, sv. VII, str. 581.

¹⁶ „Oeuvres“ cit. v pozn. I, sv. V, str. 176 („Entretien avec Burman“): „Possumus quidem et debemus demonstrare theologicas veritates non repugnare philosophicis, sed non debemus

v krvi výraz „světlo rozumu“, Descartes ve svých „Principech“ mnohem skromněji (právě s ohledem na náboženskou sféru) psal o „jakési jiskřičce rozumu“¹⁷.

Rozum se v Descartových úvahách nejeví jako pán, nýbrž jen jako pokorný sluha. Přitom na jedné straně je věda možná jen na základě absolutních jistot, a přitom jsou „věčné pravdy“ závislé na boží vůli.¹⁸ Descartes výslovně prohlásil, že „žádat ode mne geometrické důkazy v takové nějaké oblasti, která je závislá na fyzice, znamená po mě chtít, abych učinil nemožné“.¹⁹ Tedy ani stopy po přitakání deduktivní metodě! Místo toho má Descartes hned dále ve stejném textu požadavek, aby proklamované závěry ve vědě nebyly „v rozporu se zkušeností“.²⁰ Asi by se hned hodilo dodat, že — nejen u Descarta — se jako protíváha vůči sterilitě scholastické logiky zdůrazňovalo takové vyplývání, jež by zvyšovalo logický obsah závěrů. Toto — neformální — vyplývání činilo vlastně z „dedukce“ a „indukce“ synonyma.²¹

Na druhé straně by našim účelům zřejmě prospělo všimnout si toho, co asi chtěl sám Descartes zdůraznit, když ve svých „Meditacích“ rozvedl ten svůj nanejvýš plastický příklad s voskem.²² Nejdřív je vosk ještě čerstvý a „neztratil všechnu chuť svého medu“ a další kvality. Pak pod vlivem tepla z ohně se postupně mnohé kvality ztrácejí, vosk nabývá některých nových vlastností, čímž se mění. Kvality se změnily, ale — jak konstatuje Descartes — „vosk trvá“²³. K tomu dodává, „že totiž vosk sám nebyla tahle sladkost medu, ani vůně květů, ani běl, ani tvar, ani zvuk, ale těleso, jež se mi jevilo před chvílí oněmi vlastnostmi, nyní však jinými“. Vosk může nabývat konkrétně rozmanitých smyslových podob a nelze je v představách přiměřeně obsáhnout. Přitom to, co si nelze přiměřeně představit (nějakou sumární smyslově názornou představou), to lze pochopit vlastním duchem (dík usuzování). Máme tomu rozumět jako podcenění smyslů? To stěží. Stačí uvědomit si kontext, v němž je o vosku řeč.²⁴ Jen se dovídáme, že v přesahu smyslů a představivosti je „duch“. (Zároveň se připravuje — víceméně na psychologických základech — půda především pro „cogito“.)

eas ullo modo examinare.“ (Raději to přeložím: „Ostatně můžeme a jsme povinni dokázat, že teologické pravdy se nestřetávají s filosofickými, ale nejsme určeni k tomu, abychom je nějakým způsobem zkoumali.“)

17 „Oeuvres“, sv. IX, Principes, I, 76. (Je přiznačné, že také Descartem inspirovaný „neracionalista“ John Locke nejednou s podobnou skromností apeloval na to, abychom se spokojili „světlem svíčky“ tam, kde nám chybí „jasná sluneční záře“, nebo při poměřování hloubek oceánu „délkou svého provazu“. Viz „Esej o lidském rozumu“, I-i-5 a 6, v čes. překladu: Svoboda, Praha, 1984, str. 41.)

18 Pro začátek viz teď aspoň z „Meditací“ tu třetí a šestou. (Čes. vyd. „Úvah o první filosofii...“, Svoboda, Praha, 1970.)

19 Viz v dopise Mersenneovi z 27. 5. 1638 („Oeuvres“, sv. II). (Zde překl. M. D.)

20 Tamtéž jako v pozn. 19.

21 I. Lakatos, „Changes in the Problem of Inductive Logic“, in: Imre Lakatos: „Philosophical Papers“, eds. J. Worrall — G. Currie, Vol. 2, Cambridge Univ. Press, 1978, str. 130.

22 Cit. čes. vyd. v pozn. 18, str. 50–53.

23 Tamtéž, str. 51. Též další citát v textu tamtéž.

24 Ona druhá meditace, v jejímž rámci je ten příklad s voskem, má nadpis: „O povaze lidského ducha a o tom, že duch je známější než tělo.“ (Str. 43 zmíněného čes. vyd.)

K předchozímu dodejme, že 1) onen „duch“ („mysl“) je pasivní, že 2) neznáme proceduru, na jejímž základě by došlo k oné osvobozující operaci „ducha“, a že 3) spíše než nějaké „racionalistické“ motivy můžeme v daném příkladě najít onen dobově tak nanejvýš kladně hodnocený doklad objektivit, která nachází svou oporu²⁵ v kvantitativních určeních. To ale ještě automaticky není „racionalismus“!

II

Je známo Descartovo triadické členění světa (a metafyziky) na „já — Bůh — vnější fyzikální svět“. Z hlediska tak dnes populárního „cogito“ by se mohlo zdát, že je touto triádou předznamenána — přinejmenším gnoseologicky (a geneticky) — jistá hierarchie. Přitom gnoseologická evidence vychází sice ze zkušenosti metodicky pochybného subjektu a mohlo by to svádět k představě, že mu chce přenechat centrální postavení také pro výstavbu ontologie, ale není potřeba příliš mnoho důvtipu k závěru, že je tomu kupodivu jinak.

Jak z „Rozpravy o metodě“, tak z „Meditací“²⁶ lze nepřehlédnutelně vycítit Descartovu nutkavou potřebu vyhnout se jakýmkoli ustáleným autoritám a uznávaným klíše a hledat přímý kontakt se světem při zajištění nesporné jistoty závěrů, které by na takovém podkladě byly navozeny. Výchozí apel doprovázející proslulé „cogito“ a vedoucí aspoň k přesvědčení o vlastní existenci subjektu jakoby uvízl jen v tvrzení o nepochybné existenci vlastního vědomí jako pochybného „já“, nikoli už těch údajů ve vědomí, které mají být reprezentací světa objektů (bez ohledu na ty záruky, které měly být podány deklarací jejich kvantitativních vlastností).

Je-li svět „idejí“ nepřekročitelně zaklet ve vědomí, aniž z něho může jakkoli jejich nositel vystoupit do přímé konfrontace s předmětným světem, je pak nanejvýš nutkavě pochopitelné, že Descartes si klade — zdánlivě pobuřující — otázku, jak se liší přímý prožitek reality od živého snu. Postuluje „zhoubně nakažlivého strážného ducha“²⁷ (hned v první meditaci), aby po úvaze o „cogito“ (ve druhé meditaci) začal uvažovat „o existenci Boha“ a o tom, zda člověka klame (meditace třetí). A o Bohu hned sdělí, že „nepoznám-li tuto věc, nemohu si být nikdy žádnou jinou věcí úplně jist“.²⁸ I sám Bůh je nejdřív jen „obrazem“ („jménem ideje“). Descartes samozřejmě ví, že ne všem ideám něco odpovídá přímo v samotné realitě mimo subjekt. U některých idejí jej poučila jeho

²⁵ Také proti „aristotelské“ koncepci a traktaci kvalit!

²⁶ Jen tyto dva tituly jsou česky k dispozici (přitom „Meditace“, pod počeštěným názvem, bez oněch tak zajímavých a důležitých námitek Descartových oponentů a jeho vlastních replik na ně). Oba tituly jsou přitom obecněji dostupné teprve relativně krátkou dobu (důležitá „Meditace“ zatím pouhé čtvrt století, „Rozprava“ století půl).

²⁷ Latinsky „genius malignus“: čes. př. „Meditací“ (cit. v pozn. 18) uvádí na str. 41 výraz „zlomyslný démon“.

²⁸ Cit. d. v pozn. 18, str. 59.

„přirozenost“, že ideje „pocházejí z věcí existujících mimo mne“.²⁹ A najednou tu máme jako součinitele tolika potřebných jistot „přirozené světlo“³⁰.

Následuje úvaha o rozdílu mezi počítkem slunce (Descartes uvádí ideu, která „je čerpána ze smyslů“) a tou ideou slunce, která je „vzata z astronomických výpočtů“.³¹ A Descartes píše dále: „A rozum nás přesvědčuje, že ta idea je slunci nejméně podobná, která se co nejbezprostředněji z něho samého vyřinula.“ Je tu formulován podobný stfět idejí, jaký tu byl uveden v souvislosti s voskem. Po konstatování, že ideje — jako „jen způsoby myšlení“ — automaticky nevykazují vzájemně „žádný rozdíl“, Descartes řekne, že však tím, co ideje představují, jsou „navzájem velmi odlišné“.³² A rychle dospívá k závěru, že „ona idea, pomocí níž chápau nejvyššího Boha, věčného, nekonečného, vševědoucího, všemohoucího, tvůrce všech věcí, které jsou mimo něj, má zajisté v sobě více objektivní reality, než ty, jimiž se vyjadřují konečné substance“.³³ Jsme rázem v problematice, která by si zasloužila samostatný článek.³⁴ Tato — takto dokonalá — idea Boha totiž nemůže v souladu s Descartovým přesvědčením pocházet z člověka jako „konečné substance“... Descartes přitom cítí nutkavou potřebu zaštitit se při své argumentaci (aby měla důvěryhodnou evidenci) něčím, co by v sobě neslo pečeť „ducha“: co by nebylo „čerpáno ze smyslů“, nýbrž spíše bylo jakoby „vzato z (astronomických) výpočtů“.³⁵

Můžeme ale v celém tomto kontextu mluvit o Descartově „racionalismu“?³⁶

²⁹ Tamtéž, str. 60.

³⁰ Lat. „lumen naturale“. Je to zároveň ona metaforická „svíčka Páně“, rozžatá v nás (a „vrozená“ buď jako idea, anebo aspoň jako dispozice k ní). Descartovo pozdější stanovisko v této věci je dispoziční.

³¹ Cit. d. v pozn. 18, str. 62. Tamtéž je i následující citát.

³² Tamtéž.

³³ Cit. d. v pozn. 18, str. 63.

³⁴ Descartes při svém dokazování existence Boha nechce vycházet z těch informací, jež mu zprostředkovávají počítky o smyslovém světě (a jeho řádu). To, co je čerpáno jako idea „ze smyslů“, bývá totiž nejednou klamně. Přitom kromě vlastní varianty „ontologického“ důkazu Boha uvádí posléze v textu také jako další důkaz — s odvoláním se na nesrovnatelnou stvořiteelskou a poznávací prioritu boží — argumentaci „kosmologickou“. (Viz i „Přídavek“ v „Úvahách...“, str. 130.)

³⁵ Jen víceméně na okraj tu budiž citováno z Descartova dopisu abbému Picotovi (z 1. 4. 1644): „Utěšuji se tím, že mé spisy se nedotýkají — ani zblízka, ani zdálky — Theologie, a že nevěřím, že by v nich mohli (tj. kritikové — M. D.) najít nějakou záminku, aby mě mohli kárat.“ („Oeuvres“, sv. IV, dopis č. 344, str. 104, zde překlad M. D.)

³⁶ V uvedeném ohledu je poučné, že také údajný Descartův antipod John Locke, který začal své úvahy o lidském chápání na základě senzualistických východisek (v zimě 1670–71), v definitivní verzi svého proslulého „Eseje“ převzal karteziánské schéma „já — Bůh — vnější fyzikální svět“ (vyd. r. 1689), jak o tom průkazně svědčí IV. kniha zmíněného Lockova díla. (Nevadí tu, že Lockův Bůh nemá navenek katolické konotace.)

III

Descartovi se také z dnešního hlediska vyčítá (zřejmě právem), že díky „kartezianismu“ neumíme pořad najít filosoficky účinnější přístup k problematice vědomí. Stačí v tomto směru začíst se do Searlovy monografie o lidské „mysli“³⁷. Jak konstatuje Searle hned v I. kapitole zde citované knihy, samotná dualistická koncepce s jejími intuicemi a spolu s ní Descartova terminologie brání adekvátnímu přístupu jak obecně k filosofii mysli, tak speciálně k problematice umělé inteligence.³⁸

Chtěl bych si teď všimnout pouze historicko-filosoficky onoho „metafyzického“ dualismu. (Nepůjde mi tedy o „kritiku“, nýbrž o — byť jen letmý — pokus o pochopení dosahu tohoto dualismu pro dobu jeho vzniku.)

Descartes pojímal „mysl“ (nebo „ducha“) jako „celek“, přitom nikoli jako „věc dělitelnou“.³⁹ Nechám stranou argument, že „sebe-vědomí“ nemůže být automaticky (a logicky) důkazem pro „sebe-bytí“. Opomenu teď jiný zajímavý postřeh Descartův, jímž na závěr „Meditací“ korigoval výchozí nerozlišování mezi bděním a snem (s postřehem, že jen za bdění je skutečně propojení „se všemi ostatními činnostmi života“).⁴⁰ Zato chci nyní zdůraznit, že u Descarta právě „já“ (svou nemateriální substancí!) rozliší vzájemně obě kategoriálně odlišené substance, přičemž jejich vzájemný vztah je sice průkazný, ale vymyká se — podle Descarta — analýze.⁴¹ Tělem má člověk to, co je smyslově postižitelné, společně se zvířaty. Do té míry je člověk „strojem“, jako zvíře. A umřeli, jako by se jen hodiny zastavily... Ale tím, že současně Descartes vybavil mysl/ducha/duši „nerozprostraněností“, jako by jí automaticky mohl udělit privilegium čehosi mimo tento materiálně se promítající svět, výsadu nesmrtnosti. Raději citujme: „...chápeme všechna tělesa jako dělitelná, ducha neboli lidskou duši však naproti tomu jenom jako nedělitelnou. ...Stačí to, abych ukázal, že z rozpadu těla neplyne ještě zánik ducha a že si tak smrtelníci smějí činit naději na posmrtný život.“⁴² Nebo také jak to Descartes psal Mersenneovi, že duše „je povahy zcela odlišné od těla, a v důsledku toho vůbec není přirozeně vázána

37 Cit. dílo v pozn. č. 5. — Ze starších prací je tu žádoucí uvést: Wilfrid Sellars, „Science, Perception and Reality“, Routledge — Kegan Paul, London, 1963. Z novějších připomeňme ještě aspoň: Daniel C. Dennett, „Consciousness Explained“, Little — Brown and Co., Boston, 1991. (V Searlově knize je na str. 255–261 další bibliografie k tématu, zahrnující publikace až do r. 1991.)

38 Cit. d., I. kap., její iv. část (především str. 12–16). — Nedávno vyšla podnětná „příručka“ k posléze v textu zmíněné problematice: Jde o sborník vyd. Ch. H. Grayem (v součinnosti s ním byli H. J. Figueroa-Sarriera a S. Mentor), „The Cyborg Handbook“, Routledge, N. York — London, 1995.

39 „Úvahy...“, cit. v pozn. 18, str. 114: „...tělo je podle své přirozenosti vždy dělitelné, duch však je úplně nedělitelný.“

40 Tamtéž, str. 118.

41 V této souvislosti stojí také za zmínku Descartova korespondence s Elisabethou z r. 1643 („Oeuvres“, IV. sv.).

42 „Úvahy...“, cit. v pozn. 18, str. 30–31 (v kontextu „Přehledu šesti úvah...“).

zemřít spolu s ním“.⁴³ Na tento aspekt propojení karteziánského dualismu s křesťanskou vírou se při současných analýzách Descartova odkazu vesměs zapomíná. Věru by si Descartes zasloužil víc detailní pozornosti!

A CELEBRATING “COGITATIO”? (Quatercentenary of Descartes' Birthday)

In modern philosophy Descartes is not to be omitted. Simultaneously and on the basis of much “post-modern” criticism, we cannot say the general public has been familiarized with his thinking adequately. On one side his greatness is presented by few handbook phrases, on the other side we cannot exclude a certain tiredness by what bears the sign of his genius. Three items have followed in this contribution. First, the characteristics of Descartes' philosophy as “rationalism” does not seem to be adequate. Second, the triadic structure of “I — God — the physical world” pretends to symbolize an epistemological hierarchy suitable for some conclusions even in ontology. The role of God looks in a way central in the third part too. Even if the Cartesian “dualism” presents certain difficulties when the problem of consciousness is to be explained, in Descartes' time it could be found as a solution to the immortality problem. In concluding this reflection it has been underlined that Descartes deserves more of detailed interest in this country.

⁴³ „Oeuvres“, sv. III, str. 265–266 (zde překl. — M. D.).

