

## DESCARTES V SOUČASNÉM ZRCADLE

*René Descartes, scientia et conscientia.* Sborník příspěvků z konference katedry filosofie Filosofické fakulty ZČU, Plzeň 2005, 110 str.

Východisko ústřední části sborníku tvoří teze J. Hilla, předložená v článku *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“ (cogitare)*.<sup>1</sup> Podle Hilla je „ortodoxní interpretace cogito pochybená“ (57).<sup>2</sup> Ortodoxní interpretaci míní Hill interpretaci myšlení (*cogitare*) jako „být si vědom“ obsahů myslí. Hill ji zpochybňuje zejména odkazem na to, že Descartes na konci druhé meditace používá slovo myšlení v nám běžném, intelektuálním významu. Hill tím chce uvést v pochybnost Descartovu koncepci vědomí. „Pojem vědomí podle mne nepomůže Descartovo pojetí vysvětlit a nejspíše je anachronický“ (65). Přesně určit význam tohoto pojmu u Descarta nelze, protože francouzský termín *conscience* získal svůj význam „až po Descartovi“ (66). Pokud jde o latinský termín, který Descartes použil v *Principech* (I, par. 9), jedná se podle Hilla o „intenzivní formu *scientia*“ a pojem „nese s sebou formální, inte-

lektuální charakter svého základu“ (67). Jak patrně, Hillova koncepce je velmi ambiciózní a zpochybňuje základní koncepci dějin novověké filosofie, která pojímá Descarta jako prvního filosofa vědomí.

Hill začíná „klíčovým bodem“ Druhé meditace, jímž je podle něho seznam modů „myšlení“ v Druhé meditaci. Seznam se takřka beze změny opakuje na začátku Třetí meditace. Descartes se ve Druhé meditaci ptá: „Ale co tedy jsem? Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově vnímající“ (43, AT 28).<sup>3</sup> Hill se táže, jak je možné, že se v tomto seznamu aktivit myslí, které lze označit jako mody myšlení, ocitají představování a smyslové vnímání. „Smyslové vnímání ... se obvykle neklasifikuje jako myšlení. Navíc představivost a vnímání mohou mít za svůj předmět jediné fyzické stavy...“ (58). Hill dále říká, že Descartes těsně před tím, při hledání kvality neodlučné ode „mne“, postavil vnímání do kontrastu k myšlení. Hill má na mysli toto místo: „A o čem z toho, co jsem připisoval duši, mohu tvrdit, že to ke mně patří? ... O smyslovém vnímání? Ale ve snech se mi zdálo, že smyslově vnímám ledaccos, co jsem ... smyslově nevnímá. O myšlení? Zde na něco

<sup>1</sup> Hillův článek byl předtím otištěn ve *Filosofickém časopise*, 2003, 5, str. 787–799.

<sup>2</sup> Číslice v závorkách označují stránky recenzovaného sborníku.

<sup>3</sup> Číslice, po níž následuje zkratka AT s udáním paginace v VII. svazku vydání Adama a Tanneryho, označuje stránky českého překladu v latinsko-českém vydání *Meditací (Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 2001).

přicházím: je to myšlení, jediné to se ode mne nedá odloučit“ (41, AT 27). Hill se ptá, jak může Descartes o dva odstavce dále uvést seznam druhů myšlení, v němž je uvedeno i vnímání. Vysvětluje to poukazem na rozbor vnímání vosku na konci Druhé meditace, kde Descartes říká, že vnímání vosku „není vidění, hmatání ani představování (ani nikdy nebylo, i když to tak dříve vypadalo), ale výhradně prohlížení si myslí, které může být buď nedokonalé a smíšené, jako bylo dříve, nebo jasné a rozlišené, jako je teď...“ (47, AT 31).

Hill se domnívá, že poukaz na to, že vnímání patří do seznamu aktivit konstituujících vědomí, otrásá Descartovým pojmem vědomí. Vnímání je přece fyzický akt. V rozboru příkladu s voskem se Hill domnívá najít důvod, proč Descartes mohl vnímání zahrnout do pojmu vědomí: ve vnímání je obsaženo i myšlení.

Připomeňme si postup Druhé meditace. Descartes v ní hledá – po argumentu souvislého snu v První meditaci, který zpochybnil, že by vnímání zaručovalo existenci vnějších věcí, a po argumentu ducha – klamatele, který uvedl v pochybnost předpoklad, že logická nutnost určitých soudů je známkou jejich pravdivosti – poznatek, který by byl zcela jistý. Je charakteristické, že Descartovi jde o naprostojistý, a nikoli o pravdivý poznatek – pravdivost předpokládá shodu poznání s předmětem, ale existence vnějšího světa se stala nedotázaným předpokladem, který je podroben skepti. Zbývá jistota, která by se týkala mne; kdo jsem já sám, není-li jisté, že mám tělo? Co zbude z atributů, které jsem si dosud připisoval?

Všechny jsou poznamenány tělesností – výživa, chuze, vnímání. Nicméně přece jsem, tj. mám vědomí všech těchto aktivit i předmětů, k nimž se vztahuji, ale nikoli jako tělesných výkonů a věcí, ale jako fenoménů myslí. A to znamená v pravém, tj. dotázaném smyslu: jsem. Dosavadní filosofie postupovala nedotázaně, když předpokládala objektivní existenci předmětů vnímání a světský význam mých vědomých aktivit, za jejichž nositele považovala duši jako věc ve světě. Je charakteristické, že Descartes nezačíná reflexí *cogito, ergo sum*. První naprostou jistotou je věta, kterou pronese po hypotetické suspenzi vnějšího světa: „Já jsem, já existuji, to je jisté.“ Na témže místě to Descartes dotvrzuje: „Ale jak dlouho? Inu, pokud myslím; neboť je snad možné, že jakmile bych přestal myslet (tj. jakmile bych přestal mít vědomí – M. S.), zmizel bych“ (41, AT 27). O něco dále, na místě, jemuž Hill věnuje vlastní rozbor, se Descartes vrací k smyslové evidenci, poněvadž má redukce světa a mých objektivních výkonů je stále ohrožována návratem k přirozenému postoji: ale přece „vidím teď ... světlo, slyším praskot a cítím teplo“. Připomenu-li si však hypotetickou suspenzi vnějšího světa, pak platí: „... jistě mi připadá, že vidím, slyším a ohřívám se ... to se u mne nazývá smyslově vnímat“ (45, AT 29). Místo „připadá mi“ bych raději přeložil „zdá se mi, že vidím...“ (*videre videror*), protože to lépe odpovídá argumentu souvislého snu a lstivého podvodníka, který mne klame v předmětném významu fenoménů mé myslí, ale smysl zůstává stejný. Z tohoto místa, které následuje po

„odhalení“, že vše, co se vztahuje k vnějšímu světu, jsou možná jen sny, a po přeformulování objektivního statusu vnímání jako tělesného výkonu ve status „jakoby vnímání“ („u mnohého pozoruji, že to jakoby přichází ze smyslů“ (43, AT 28) a z dalšího: „pozoruji tělesné věci jakoby smysly“ (45, AT 29) je zřejmé, že „vnímání“ znamená totéž, co „být si vědom“ vnímání fenomenálně. Descartes nás tomu učí na příkladu s představováním si: „i kdyby žádná představovaná věc nebyla ... pravdivá (tj. kdyby jí neodpovídala žádná vnější věc – M. S.), přesto samotná síla představovat si existuje doopravdy a je součástí mého myšlení“ (45, AT 29). Podobně musíme rozumět – po hypotetické suspenzi vnějšího světa – i vnímání. Hill připouští, že zde můžeme být „v pokoušení domnívat se..., že (Descartes – M. S.) redukoval vnímání na sedlinu vědomí“, ale klade otázku: „proč redukce vnímání na to, co mi připadá, že vidím..., stačí, aby z něj udělala myšlení“? A odpovídá příkladem s voskem. Na tomto příkladu lze podle Hilla vidět, že „připadání lze přeložit do soudu o mém využívání pojmů extrahovaných z chápavosti“ (60).

Podle „ortodoxního“ čtení je tato úvaha zbytečná. Proč tedy Descartes příklad s voskem uvádí? Descartes na konci Druhé meditace konstatuje, že navzdory tomu, že mi byla objasněna redukce, mám tendenci vracet se k přirozenému postoji, že dokonce jsem přesvědčen, že vnější věci poznávám rozlišeněji než sám sebe. Za

této situace chce Descartes ještě jednou a naposledy dát slovo přirozenému postoji. Smysl toho kroku je nekolikový. Není to jen reminiscence, je to především anticipace. Když bude v Šesté meditaci dokázána existence vnějšího světa, bude vnímání platit v tělesném smyslu. Poznatek, k němuž Descartes dojde na konci Druhé meditace hypoteticky, totiž že vnímání obsahuje i myšlení, poněvadž vnímané věci určují jako takové nebo onaké (jako lidi a nikoli jako klobouky a šaty), a dokonce pronikám za jejich vzezření k jejich vnitřní povaze (příklad s voskem), nabude platnosti jako objektivní poznatek. Bezprostředněji příklad s voskem ukazuje, že navzdory tomu, že jsem přirozeně přesvědčen, že vnější věci znám lépe než sebe, je tomu naopak: vnější věci jako objekty vnímání znám skrze sebe, tj. skrze své myšlení (poněvadž „myšlení“ je něco mého). To odpovídá *Rozpravě o metodě*, kde Descartes říká, že „nebude hledat jinou vědu než tu, jež by se dala nalézt ve mně samém anebo ve velké knize světa“.<sup>4</sup> To, co je ve mně, je schopnost evidentního myšlení, velká kniha světa je příroda.

Poukaz na „myšlení“ obsažené ve vnímání nelze klást proti koncepci myšlení jako „být si vědom“. Jde o dva různé způsoby použití slova myšlení. Myšlení v tom smyslu, že mysl je si vědoma svých fenoménů (pro toto „myšlení“ volí Descartes slovo *cogitare*), označuje zcela zvláštní sféru aktivity mysli, v níž se mysl vztahuje k sobě samé (mysl zná

<sup>4</sup> R. Descartes, *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Praha 1947, str. 14.

bezprostředně pouze své vlastní ideje). Myšlení, které je součástí vnímání, je myšlením v běžném slova smyslu a Descartes je označuje jinými slovy, než je *cogito* („vnímat lidskou myslí“ – *humana mentis percipere*, „prohlázení samotnou myslí“ – *solius mentis inspectio*, „soudit“ – *iudicare*, „vnímat chápavostí“ – *a solo intellectu percipere*, „chápat“ – *intelligere*; viz. 47, 49, AT 32, 33). Že Descartes uvádí vnímání v seznamu modů myšlení, má svůj důvod v redukci, a nikoli v tom, že se vnímání v reálném smyslu neděje bez myšlení.

Proti tomu, že vědomí jako myšlení je výsledkem redukce či hypotetické suspenze, Hill namítá, že existují význačnější případy uvědomování si sebe sama, jako je např. bolest nebo vztek (67). Jenže Descartes nepřistupuje k úvahám tak, že by systematicky zkoumal, v čem je podstata sebevědomí. Descartes se podjímá transformace starého pojetí duše na koncept vědomí v historické situaci, jejíž součástí bylo mizení důvěry, že našim počítkům barvy atd. odpovídají „substanciální formy a reálné kvality“ ve vnějších věcech.<sup>5</sup> Za druhé, úplná proměna filosofie, která tím nastala, ukazuje, že to byla právě ta nejlepší cesta.

Tomáš Marvan, autor článku *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta*, upozorňuje na dopis T. Morovi z 5. 2. 1649, v němž Descartes říká, že „... v našem způsobu smyslového vnímání je obsaženo myšlení“ (73). Příklad je podobný případům, které analyzuje Hill. Des-

cartes mluví o vnímání ve fyzickém smyslu a myšlení, které je v něm „obsaženo“, je myšlení v běžném, technickém smyslu. Marvan tímto a následujícím příkladem z Descartovy odpočívky na Šesté námitky, kde Descartes mluví o souzení, jež provází naše vnímání od nejtělejšího věku, ukazuje další aspekty „myšlení“, které je součástí našeho vnímání v reálném smyslu. Úloha „myšlení“ provázejícího vnímání se neomezuje na to, že mysl určuje, co je vnímáno, ale zásadněji proniká povahou vjemu, percepce nebo počítka (*sensus, sentire*). Pokud jde o vjem, poukazuje Marvan na bezděčné soudy o vzdálenosti vnímaných předmětů, pokud jde o počítka, poukazuje na vznik počítka bolesti, který již není tělesný (je to počíteček) a který mysl považuje za nežádoucí, a tedy jej posuzuje. To jsou sice cenné poznatky, ale podle našeho názoru nevyvracejí Descartovo pojetí vědomí, neboť vědomí je koncepce předcházející Descartovu ontologii reálného světa a našeho těla. Marvan tím navazuje na Hillův směr. Hill sám ve svém druhém článku, nazvaném *Odpověď Tomáši Marvanovi*, ukazuje podle *Vášní duše*, jak ze stejného nervového podnětu vznikne rozdíl počítka (vztahuje se k vlastnímu tělu) a vjemu (vztahuje se k předmětu). Tak Descartes vysvětluje počíteček tepla mé ruky a chladu vnějšího prostředí.

Marvan se však nestaví pouze po bok Hillovi, ale snaží se také novým způsobem podepřít „ortodoxní“ stanovisko. Poukazuje přitom na autorreflexivitu všech vědomých stavů

<sup>5</sup> R. Descartes, *Principy filosofie*, IV, § 198, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 1998, str. 141.

(u Descarta neexistují stavy nevědomé). Tuto autoreflexivitu Descartes jasně vyjadřuje v rozhovoru se svým holandským žákem Fransem Burmanem, který v návaznosti na Descartovu tezi z Odpovědi na Čtvrté námitky – že totiž v mysli nemůže být nic, čeho by si nebyla vědoma – položil otázku: „... jak si může být mysl vědoma (toho, že myslí – M. S.), je-li vědomí totéž, co myšlení? Abys totiž myslel, že jsi vědomý, přecházíš již k jiné myšlence, a tak nemyslíš již na onu věc, na kterou jsi předtím myslel, a tak si nejsi vědom toho, že myslíš, ale že jsi myslel“. Descartova odpověď je překvapivě vstřícná. Říká totiž, že „být si vědom je totéž, co myslet a reflektovat o své myšlence. Je však klamně, že by se to nemohlo stát, pokud trvá předchozí myšlenka. Neboť jak jsme viděli, duše může zároveň více [věcí] myslet a ve své myšlence setrvávat, a kdykoli se jí zlíbí, může o své myšlence reflektovat, a tak si být vědoma svého myšlení.“<sup>6</sup>

Na tomto základě navrhuje Marvan změnu ortodoxního čtení: myšlení, o němž Descartes mluví jako o totožném s vědomím, je ve skutečnosti autoreflexivita mých vědomých stavů, která „musí moci“, jak řekne Kant,<sup>7</sup> provázet všechno, čeho jsme si vědomí (79). To však není podpora ortodoxního čtení, které Marvan vlastně neakceptuje.

Říká, že „s tímto závěrem (že vědomé myšlení je sebereflexivita –

M. S.) dobře ladí ... Descartovo prohlášení z *Principů filosofie* (I,9), že smyslové vnímání samotné ... je vlastně vědomí vidění“ (79). Ale „vědomí vidět“ je přece vědomí vydestilované hypotetickou suspenzí předmětného smyslu z našeho empirického prožívání. Ani Marvan tedy nehájí ortodoxní čtení založené v Druhé meditaci.

Problému, zda je Descartes představitelem reflexivního, nebo autoreflexivního pojetí vědomí, se dotýká i P. Glombíček. Glombíček nejprve uvádí definici myšlení z dodatku ke Druhým námitkám („Pod jménem myšlení zahrnuji vše to, co je v nás tak, že jsme si toho bezprostředně vědomí“), ale tato definice se podle mého názoru nevztahuje k sebereflexivitě vědomí, nýbrž je zásadní formulací stanoviska, že bezprostředním předmětem vědomí je idea, a nikoli vnější předmět. Není to náhoda, že Locke takto definuje ideu jako předmět myslí na začátku svého *Eseje* – se stejným důrazem na slovo bezprostřední.<sup>8</sup> Hlavní argument pro odmítnutí „reflexivního“ modelu však Glombíček čerpá z Descartova rozhovoru s Burmanem, v němž Descartes odmítá tezi, že by myšlenku vědomí doprovázela další myšlenka vyššího řádu.

Glombíček se domnívá, že k pojmu vědomí se v novověké filosofii dospělo anonymně, a že slovo *conscientia*, které mělo morální význam, nabývalo postupně i význam teoretického vědo-

<sup>6</sup> R. Descartes, *Gespräch mit Burman. Lateinisch-deutsch*, vyd. H. W. Arndt, Hamburg 1982, str. 13.

<sup>7</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, B 132, str. 108.

<sup>8</sup> J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, přel. A. Dokulilová, Praha 1984, str. 34.

mí. Glombíček zjišťuje, že Descartes slovo vědomí (*conscientia*) a slova mu podobná téměř neužívá – ovšem kromě dvou definic myšlení jako vědomí (rozumí se definice z dodatku k Druhým námitkám, kterou jsme právě uvedli) a definice z § 9 *Principů* („Jménem myšlení chápu vše, co se v nás děje tak, že jsme si toho vědomi“). Obě definice lze podle Glombíčka považovat za „vynucené“. K definici v dodatku byl Descartes vyzván Mersennem, autorem Druhých námitek, a definice z *Principů* je ohlasem formulace z Descartovy odpovědi na Čtvrté námitky, a byl k ní tedy vyprovokován Arnauldem.

Nicméně hlavní těžiště Glombíčkovy skepse je v odkazech na historický kontext. Glombíček poukazuje na Spinozu. Spinoza v *Etice* použil slovo „vědomý“ v definici touhy, ale zároveň užívá tohoto slova v morálním významu, který byl podle Glombíčka v té době běžný. Spinoza byl však ideovým žákem Descartovým.

Glombíček podle mého názoru správně odpovídá na Hillovu otázku, proč Descartes uvádí vnímání ve výčtu mentálních aktivit. Neopírá se při tom o *Meditace*, i když se o nich zmiňuje, ale o definici myšlení z *Principů filosofie*. Definice z *Principů filosofie* (I, 9) je v podstatě shodná s definicí „myšlení“ z Dodatku ke Druhým námitkám, kde je řeč o tom, že myšlenkami jsou všechny úkony vědomí, pokud jsme si jich bezprostředně vědomi. V definici z *Principů* je pro vnímání v redukovaném smyslu použit obrat „vědomí vnímání“ či (vědomí) „chůze“.

Glombíček se poté soustřeďuje na jiný důležitý problém, totiž zda je

správné, že „kartesiánské pojetí“ – jak myslí autor Sedmých námitek – „vyžaduje, aby každá myšlenka byla doprovázena myšlenkou vyššího řádu“ (44), tedy aby byla pochopena jako má myšlenka. Tím se nám vrací teze, kterou Descartes odmítl v odpovědi Burmanovi. Problém začíná tím, že ideje jsou Descartem pojaty jako „předmět“ mého vědomí. Descartes to sice výslovně neříká, ale z definice jeho dodatku, že „myšlením rozumím to, co je v nás tak, že jsme si toho bezprostředně vědomi“ a že idea je forma myšlenky (na to upozorňuje Marvan), zřejmě vyplývá, že vědomí se k idejím vztahuje jako ke svým bezprostředním předmětům. Tak to alespoň pochopil J. Locke. Nyní je otázka, jak se vědomí vztahuje samo k sobě. Kdyby se k sobě vztahovalo stejným způsobem jako k idejím, vznikne problém myšlení vyššího řádu. Glombíček z toho vyvozuje, že ani vědomí myšlenek se neděje na způsob vztahu vědomí k předmětu. Zdá se naopak, že je nepochybné, že ideje jsou předmětem vědomí. Je tedy vědomí sebe sama produktem myšlení vyššího řádu, myšlením nad myšlením? Descartes to v odpovědi Burmanovi popírá. Mysl se podle něho, myslíc na něco jiného, může autoreflexivně vztahovat k sobě. Nyní slovo „reflexe“ budí dojem, že duše nebo mysl se k sobě vztahuje jako k svému předmětu. Řešením je podle mne pouze to, že vědomí se k sobě vztahuje jinak než ke svým idejím; k idejím se vztahuje intencionálně, k sobě neintencionálně. K tomuto závěru dospěl J. G. Fichte ve *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1799–1798) a neintencionální vědo-

mí sebe sama nazval „intelektuálním názorem“. Na toto místo upozornil v r. 1956 náš bývalý krajan K. Hübner a po něm je rozebírali D. Henrich, K. Gloy a Ch. Klotz.<sup>9</sup>

Glombíček zdůrazňuje i další charakteristiku myšlení v reálném smyslu. Musíme se, podle Čtvrté meditace a podle *Principů* §§ 31–44, zaměřit na myšlení ve smyslu chybování. Na tom lze ukázat, že myšlení je i výkonem vůle, což znamená zaujímání vlastního postoje. K vnímání patří souzení v tom smyslu, že k obsahu ve smyslu smyslového materiálu přistupuje mé posouzení. Descartovi podle Glombíčka nenáleží objev vědomí, ale Descartes podle něho rozšířil „pojetí myslí tak, že k ní patří i vůle“ (46). Vedle příkladů ze Čtvrté meditace a z *Principů* sem patří i akty svědomí, což odpovídá dobovému úzu slova *conscientia*. Domnívám se však, že proti důvtipné teorii, že koncepce vědomí vznikla jaksí samovolně, rozšiřováním původně morálního významu slova *conscientia*, svědčí nejen to, že Descartes ji sugestivně vyjádřil – o tom později –, ale i to, že ji promyslel do důsledků. *Conscientia* začne mít u Descarta zcela specifický význam. Je-li autorů koncepte více, pak je Descartes jediný, kdo řekne: já jsem si bezprostředně vědom nikoli předmětů, nýbrž svých idejí, a těmto idejím náleží realita zvláštního druhu.

Mohu je probírat „samy o sobě“, aniž bych je vztahoval k něčemu jinému (55, AT 30). Jaká realita náleží idejím jakožto idejím? Descartes nenašel jiné slovo než myšlení.

Nelze kritizovat pozitivní nálezy, k nimž dospěli autoři statí. Zkoumat „myšlení“ obsažené ve vnímání, jakkoli to není v perspektivě *Meditací*, se ukázalo jako plodné, a totéž platí o historických poukazech Glombíčkových a o jiných nálezech, o poukazech na rozhovor s Burmanem atd. Nicméně: proti pochybnostem o významu pojmu vědomí u Descarta a o Descartovi jako původci tohoto konceptu svědčí konsensus velkých autorů novověku a celý vývoj novověké filosofie. Novověcí filosofové – většinou nepřimo, ale nepochybně – poukazují na Descarta jako na objevitele filosofie subjektivity. Byl zmíněn již Locke, následuje Leibniz definicí percepce,<sup>10</sup> Berkeley definicí ideje jako předmětu lidského poznání<sup>11</sup> a Hume, který považuje za zcela samozřejmé, že výklad filosofie začíná dělením percepce na impresy a ideje.<sup>12</sup> Tetens, německý následovník Huma, říká, že naším předmětem je „scéna idejí v nás“, a nikoli „řada věcí mimo nás“.<sup>13</sup> A Kant, Fichte a Jacobi jsou podle Hegela představiteli „reflexivní filosofie subjektivity“, a dokonce „metafyziky subjektivity“,<sup>14</sup> poněvadž chápou vědomí jako auto-

<sup>9</sup> K. Hübner, *Sartre und der Nihilismus*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10, 1956, str. 29 nn. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967. K. Gloy, *Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses*, in: *Fichte-Studien*, I, Amsterdam 1990, str. 41. Ch. Klotz, *Selbstbewusstsein und praktische Identität*, Frankfurt a. M. 2002, str. 113.

<sup>10</sup> G. W. Leibniz, *Abhandlung über den menschlichen Verstand – Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Frankfurt a. M. 1961, str. XXI.



nomní oblast uzavřenou do sebe (primárně a nepochybně známe své představy). A Schelling, který se již snaží překonat subjektivismus formulovaný jako „transcendentální idealismus“, začíná své *Dějiny novější filosofie* takto: Descartes se neptá, co je v celé přírodě tím prvním, „Descartes se ptá pouze: Co je první pro mne...“<sup>15</sup> Nakonec nelze opominout to, s jakou jistotou a nadšením zahajuje E. Husserl na Sorbonně přednášky o „transcendentální fenomenologii“, jež nazval „Kartesiánské meditace“. Studium *Meditací* „mělo zcela přímý vliv na to, že se fenomenologie, která již byla ve vývoji, přetvořila v novou formu transcendentální filosofie“.<sup>16</sup> Domnívám se, že toto obecné přihlášení se k teorii vědomí jako k Descartově teorii nemůže být mylné, i když třeba k němu nedošlo akceptací jeho definic vědomí jako myšlení. Hlavní úlohu zde – podle mne – sehrály Descartovy sugestivní metafory a působivé obraty. Descartes nevyložil, co je vědomí, v definicích, které zpochybňuje Glombíček, ale v argumentu souvislého snu v První meditaci a v argumentu mocného podvodníka na začátku Druhé meditace. Těmito argumenty je přece řečeno: to, čeho jsme

si bezprostředně vědomí, jsou fenomény mé mysli a nic jiného. Vedle metafor působil sugestivně i důmysl, s nímž Descartes přesazuje všechny obsahy mysli do modu „jakoby“ (*tanquam*). Dva příklady jsem již uvedl, podobný význam má *videre videor*. Sem podle mne patří i opatrnost, s níž Descartes na místě, které vyjadřuje přirozený postoj, neřekne, že se dotýkáme těles, nýbrž „takříkajíc těles“ (*scilicet corpora*) (45, AT 30 – zde se odchylujeme od citovaného překladu). Výmluvný je obrat, že vše, čeho jsme si vědomí, jsou „obrazy“ (*imagines*) (51, AT 34) nebo „jakoby představy (doslovně obrazy – *imagines*; viz 55, AT 37) věci“. Dalším důležitým vyjádřením je „víra“, která se vyskytuje ve slovesných tvarech. „Návyk“, zvyk „věřit tomu“, co jsem „považoval“ (*arbitrabar*) „za jasně vnímané...“, totiž že jsou vně mne jakési věci...“ (53, AT 35). Zde je koncepce vědomí formulována dokonce dvakrát („věřit“ a „považovat“) na jednom místě. Předtím v Druhé meditaci říká Descartes o vosku, že jsem „... věřil, že jej poznávám samotným vnějším smyslem...“ (47, AT 32). Jde dále o vazbu „říkáme totiž, že vidíme samotný vosk...“ (47, AT 32) a „... vi-

<sup>11</sup> G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, přel. J. Brdčíčko, Praha 1995, str. 59.

<sup>12</sup> *Hume's Treatise of Human Nature*, vyd. L. A. Selby – Bigge, Oxford – London, b. r., str. 1.

<sup>13</sup> N. Tetens, *Philosophische Versuche*, Berlin 1913, str. 4–5.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophien der Subjektivität*, in: *Jenaer kritische Schriften*, Hamburg 1968, str. 315, 412.

<sup>15</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1966, str. 21.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Praha 1993, str. 7.



dím či (což teď nerozlišuji) pokud myslím, že vidím“ (47, AT 33). Sem patří i již zmíněné „vědomí vidění“ z *Principů filosofie*. To je takové množství návodů, jak rozumět koncepci vědomí, že to nemohlo být přehlédnuto.<sup>17</sup> Proto se domnívám, že Descartův přínos ke konstituci pojmu „vědomí“ nespočívá pouze v zavedení volního elementu do dobového úzu termínu *conscientia*, ale že je Descartes jeho opravdovým původcem. Současníci pochopili, že je zde staré slovo *conscientia* použito zcela nově a převratně, že místo duše s jejím vnímáním vnějších věcí a s jejím významem centra tělesných aktivit zaujala nyní mysl, vědomá si svých – řečeno s Leibnizem – modifikací. Status tohoto nepředmětného vědomí lze podle Descarta označit jako „myšlení“.

Ve druhém kroku provede Descartes ontologizaci vědomí jako imanentní sféry nepředmětného poznání v duchovní substanci (*res cogitans*), kterou položí proti *res externa* těla, a zároveň ji s ním sjednotí v jeden celek. Tak vznikne Descartův dualismus substancí – těla a duše, která již není totožná s duší ve starém smyslu. Teprve zde je v Descartově filosofii systémové místo pro výzkumy „myšlení“, jež se podílejí na smyslovém vnímání. Husserl v této ontologizaci spatřuje inkonzistenci; je však otázka, zda historicky oprávněně. Vytýká Descartovi, že „na základě nenápadného, ale osudového obratu, jímž se z *ego* stává *substantia cogitans*“,

opustil pole fenomenologie, jež otevřel díky *epoché*.<sup>18</sup>

Dalším článkům sborníku již nemůžeme věnovat takovou pozornost. Ne proto, že by samy o sobě nebyly přínosné, ale protože rozebírané články tvoří jeden problémový blok, a v tomto smyslu jsou přirozeným centrem sborníku.

Znalec Descartovy vědecké metody a Descartova vědeckého úsilí vůbec, J. Fiala, který zpřístupnil svým komentářem *Pravidla pro vedení rozumu* (2000), přispěl do sborníku článkem *Descartova metoda a mathe-sis universalis*. Dokazuje v něm, že Descartes se v *Rozpravě o metodě* mohl spokojit s velmi formálním náčrtem metody, protože *Rozprava* byla vydána spolu s *Geometrií* a dalšími dvěma pojednáními (*Dioptrika* a *Me-teory*). V nich byla metoda konkrétně aplikována, a tato její aplikace měla být čtenáři podrobnějším návodem k jejímu pochopení. N. Demjančuk v článku *Descartes: Etika, víra, poznání* zdůrazňuje étos Descartovy reformy všeho vědění. „Morálka“ a „víra“, rozumí se víra ve správnost nové metody poznání, která přinese člověku prospěch – Descartes nemyslí především na hmotné statky, nýbrž na zmírnění utrpení a bolesti –, jsou kategorie, jimiž autor charakterizuje smysl Descartova úsilí. Jako reprezentanty kritického vztahu k Descartovu racionalismu uvádí Demjančuk E. Husserla (výtky, že Descartes předpokládá předem axiomatický zá-

<sup>17</sup> Podrobněji viz M. Sobotka, *Descartovo zpochybnění „přirozeného posto-je“*, in: *Bene scripsisti. Sborník k 70. narozeninám S. Sousedíka*, Praha 2002, str. 209 nn.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 27.

klad vědy, z něhož lze deduktivně odvozovat další poznatky), dále podobnou výtku G. Bachelarda a poznámku B. Russella. Domnívám se však, že Demjančuk neoprávněně vztahuje Descartovu myšlenku vědecké etiky na „provizorní morálku“ z *Rozpravy o metodě*. Ta má být právě jen provizorní – člověk se jí má řídit, dokud nebude vypracována etika ve smyslu obdobném medicíně a mechanice. Sborník uzavírá stať J. Poláka *Ryleovo odmítnutí kartesianismu*, v níž autor na kritickém rozboru Ryleova a Dennettova antisubstančního stanoviska naznačuje, že Descartův dualismus těla a duše není překonán. Nejen tedy jako filosof vědomí, ale i jako filosof dualismu je Descartes stále součástí kontextu současné filosofie.

Při práci na recenzi jsem se blíže seznámil s dvojjazyčným vydáním *Meditací*, na něž v recenzi odkazují, a s rozšířeným vydáním českého překladu.<sup>19</sup> Toto rozšířené vydání zpřístupňuje českému čtenáři dobovou diskuzi a Descartova upřesnění jeho vlastních názorů. Překlad, na němž se podílel ještě P. Zavadil, je spolehlivý a přesný a je provázen neobyčejně cennými poznámkami autorů, které obsahují odkazy na soudobou literaturu, provádějí identifikaci nepřímých citátů (mravenčí práce) a zmiňují další spisy oponentů a samozřejmě i Descartovy další spisy. To vše tvoří nedocenitelný základ pro další descartovské bádání u nás.

Milan Sobotka

---

<sup>19</sup> R. Descartes, *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 2003, 535 stran.