

Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii

Milan Sobotka —

Úvodní poznámka Jana Kuneše a Ivana Landy

Milan Sobotka se již od svých syntetických prací ze šedesátých let 20. století soustředí na zkoumání historicko-systematických souvislostí vzniku německého idealismu jako počátku třetí z dosavadních fází vývoje evropské metafyziky. V první fázi dominovala aristotelsko-scholastická metafyzika, která byla chápána dvojitým způsobem: buď jako ontologie, která se zabývá bytím jsoucím, anebo jako teologie, která se zabývá první příčinou (nehybným hybatelem, Bohem). Ve druhé fázi, jejímž iniciátorem byl Descartes, se východiskem k nové metafyzice a filosofii přírody stává lidský rozum a vědomí, jestliže platí, že k poznání věcí a jejich řádu se dostaneme až tehdy, jsme-li schopni dostat řádu poznání, které nám je zpřístupňuje. Ve třetí fázi, která začíná u Kanta a Fichta, nastává přechod k „činné stránce“ člověka, jejíž objev je vázán na sebevědomí jako autonomní podstatu člověka. Sobotkovu periodizaci dějin metafyziky lze – s výpůjčkou u Hegela – charakterizovat také jako tři postoje k objektivitě. Studie „Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii“ rozpracovává klíčové motivy přechodu od první fáze metafyziky do fáze druhé, tedy motivy obratu od aristotelsko-scholastické metafyziky k metafyzice novověké.

I

Pohyb a substance

R. Descartes začíná výklad ontologie světa definicí substance: „Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než věc, která existuje tak, že ke svému bytí nepotřebuje žádné jiné věci.“ „Substance“ je tedy vymezena soběstačností, tím, že nepotřebuje jiných věcí. Dále platí, že „substanci, která nepotřebuje naprosto žádné věci, můžeme myslet pouze jako jedinou, totiž Boha“.¹

1 Descartes, R., *Principia philosophiae*, I, par. 51.

Ve všem ostatním, co není bůh, v celé oblasti ens creatum, můžeme mluvit o substancích pouze v relativním smyslu, totiž v tom, že tato jsoucna nepotřebují ke své kreaci nebo svému udržování jiných stvořených substancí.² Existují dvě takové relativní substance – res extensa a res cogitans.

Uvedené vymezení substance prostřednictvím samostatnosti souvisí s Aristotelovým určením substance z II. knihy *Fyziky*, kde Aristotelés říká: „Každé (přírodní jsoucno) má princip své změny a svého setrvání v sobě samém, a to vzhledem k místnímu pohybu, růstu a ubývání a způsobu kvalitativní změny. ... A přirozenost (*fysis*) má vše to, co má v sobě princip uvedeného druhu. A každé z nich je zároveň substancí.“³

Substance je dále to, čeho se netýká změna. Zatímco všechna určení substance se mohou měnit (Aristotelés rozlišuje jako druhy změny – *metabolé* – kvalitativní změnu, ubývání a přibývání a místní pohyb), „ve vztahu k substancí je změna vyloučena; neboť neexistuje žádné určení, které by bylo v protikladu k substancí“.⁴

Význam substance jako samostatného jsoucího je podtržen tím, že pouze substance je jsoucím ve vlastním slova smyslu. Všechno „ostatní se nazývá jsoucnem proto, že jest něčím na jsoucnu v takovém smyslu jako kolikost, jakost, trpnost nebo něco jiného takového.“⁵

Zkoumání toho, co znamená původně samostatnost, soběstačnost substance, nás zavedla k pohybu, který je jí vlastní (substance může být ovšem pohybována i nevlastním způsobem, jde pak o „násilí“). Co je však pohyb?

Základními pojmy pro postižení pohybu jsou pro Aristotela dynamis a energeia, resp. entelecheia, možnost a skutečnost. Oba pojmy jsou v úzké souvislosti se změnou, alterací, chápanou jako přechod v kvalitativním smyslu. To, co projde změnou, musí jí býti schopno. Změna dále předpokládá něco, co je schopno ji vyvolat. Aristotelés je označuje jako sílu působit (*dynamis tú poiein*). K tavení železa je nutná tavicí síla ohně a schopnost tuto změnu přijmout, tavitelnost železa. Změna sama nastává tím, že trpné přijme tvar

2 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer 1963, s. 92.

3 Aristoteles, *Physica*, 192b 14, 32; týž, *Physikvorlesung*. Übers. von H. Wagner. Berlin, Akademie-Verlag 1967, s. 32, 33.

4 Tamtéž, 225b 10; tamtéž, s. 131. Ve *Fyzice* je však řada míst, zvl. v knihách II, III, IV, kde jsou vznik a zánik spolu s uvedenými druhy změny subsumovány pod pojmem *kinésis*, pohyb. K tomu srv. poznámky H. Wagnera v Aristoteles, *Physikvorlesung*, c.d., s. 446. Ale ani toto pojetí není důsledné, protože teze, že každé přírodní jsoucno má v sobě princip změny, je z knihy II.

5 Aristoteles, *Metaphysica* 1028a 18 (český překlad: *Metafyzika*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1946, s. 173). V následujících poznámkách je závorce vždy uvedena stránka českého překladu; pozn. red.

(*eidós, morfé*, lat. forma) od působícího. Formu, kterou mělo v možnosti, má nyní skutečně.⁶

Ze dvou stránek pohybu, totiž působení a trpění, je druhá stránka věci imanentní, protože pohyb se uskutečňuje v pohybovaném, a nikoliv pohybujícím⁷ (proto také jsou pohybující jsoucna, jež zůstávají vně pohybu, který způsobují, např. předmět touhy, který uvádí do pohybu naši vůli⁸). Působící je tedy něčím bytostně relativním, vztahuje se vždy k něčemu.

Pro pohybované je změna, kterou doznává, obsahem, k němuž se jako možnost bytostně vztahuje, je skutečností, které odpovídají možnosti věci.⁹

Aristotelova teze, že rozdíl mezi substancemi se projevuje rozdílem jejich pohybů a činností¹⁰ má tedy určitěji ten smysl, že věc je vymezena možnostmi, které se mohou naplnit, že je určena škálou, polem svých možností. Byti věcí tedy předpokládá princip, který je řídicí jednotou jejího pohybu jakožto naplňování jejích možností. Tento princip je jednotným centrem regulace věci v tom smyslu, že některé možnosti věc nutně naplňuje (např. různá období biologické zralosti u organismu), jiné připouští (a to buď jako zcela irelevantní, nebo jako takové, které jsou jí ku prospěchu nebo ke škodě, i když je neničí), nebo konečně ještě jiné zcela vylučuje.¹¹ Je to arci princip odpovědný za způsob provedení, nikoli za provedení samo. To závisí na vnějších podmínkách.¹²

Ačkoli řídicí jednota možností věci není jednotlivým tvarem, přece ji Aristotelés určuje jako něco analogického tvaru. Věc je v poměru k ní látkou, materií. Je-li to, co je touto řídicí jednotou, odstraněno, rozpadá se věc v náhodné seskupení látky. Ukazuje se, že otázka po věci je otázkou po tom, co je tím jednotícím principem svých elementů. Tímto jednotícím principem je *to ti én einai*, bytostné co věci, o němž Aristotelés poznamenává, že je snad totožné s účelem.¹³

Každý pohyb se může podle Aristotela dít pouze prostřednictvím působení a trpění, ale v životním procesu je organismus působícím i trpným činitelem. Organismus má v sobě řídicí princip svého rozvoje a je zároveň tím,

6 Aristoteles, *Physica*, 202a 14; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 63. Srv. také Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1867, s. 63.

7 Aristoteles, *Physica*, 201a 28, 201b 6; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 80. Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 86.

8 Aristoteles, *Metaphysica* 1072a 26 (s. 309). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*. Frankfurt a.M., V. Klostermann 1964, s. 217.

9 Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 76.

10 Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 41.

11 Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 120.

12 Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha, ČSAV 1964, s. 128.

13 Aristoteles, *Metaphysica*, 1044b 1 (s. 220). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 122.

co toto působení přijímá. Bytostné co organismu je tedy především princip působení. Aristotelés jej nazývá duší.

Duše u Aristotela není pojata ani substancialisticky, ani vitalisticky. Podle zásady, že bytí substance je patrné z jejího pohybu, je možno poznat, že živá bytost je substance jiného druhu než např. kámen: projevuje-li se bytí kame- ne jako škála možností, které stojí vedle sebe, je bytí živé bytosti určeno jako proces jejího biologického zrání, řídicí princip tedy není principem možnos- tí, nýbrž tvaru, resp. uvádění ve tvar. To vyjadřuje Aristotelés opozitem k ter- mínu *dynamis*, totiž termínem *entelecheia*, entelechie.¹⁴

Nyní se můžeme vrátit k otázce, co znamená, že věc je v pohybu, bez ohle- du na to, zda máme před sebou jednotlivou fázi pohybu (lhostejno, zda živé či neživé věci) nebo celek životního procesu organismu. Pohyb souvisí vždycky s přijetím tvaru, eidos. Na začátku je pohybované ve stavu *dynamis*, ve stavu možnosti přijmout tvar, na konci pohybu ve stavu energie, uskutečnění tvaru. Aristotelés definuje: „Pohyb je uskutečnění možnosti předmětu... Ale je ještě nedokonanou skutečností.“¹⁵

V těchto tezích je obsaženo, že pohyb má svůj směr a cíl, totiž uskutečnění, ale zároveň zůstává pohybem pouze potud, pokud to, co má být uskutečně- no, není dovršenou skutečností.¹⁶ Kde je uskutečnění dovršeno, tam již po- hyb uhasl; je tam klid, a to nikoli klid ve smyslu pouhého prodlení na cestě, nýbrž klid ve smyslu dovršeného úsilí, dovršení cíle.

Jsoucímu, které je v možnosti, tedy něco chybí, má něco před sebou, co usi- luje dosáhnout. Ze dvou opozic, jimiž je definován pohyb, z možnosti a sku- tečnosti, patří skutečnosti vyšší ontologická hodnota. Co je ve stavu skuteč- nosti, je v klidu ve smyslu dovršení.

Z pohybu jakékoli věci lze vyčíst její nedovršenost, to, že není úplně. Z toho je jasné, že nic, co je schopno jakékoli změny, nemůže být v klidu ve smyslu absolutního dovršení. Pouze bůh je plně, a proto je neměnný. Nic jiného není v téměř plném modu bytí. Dokonce ani nebeská tělesa, která nevznikají ani nezánikají, ani nepodléhají žádné změně, či nebe stálic, které pochází z ne- porušitelného éteru,¹⁷ nejsou v absolutním smyslu, jak je zřejmé z toho, že se pohybují, i když způsobem nejvyšším dokonalým.

Na rozdíl mezi absolutním bytím boha a neúplným bytím ostatního jsou- cího se zakládá funkce boha jako prvního hybatele. Bůh pohybuje nebem stálic, jež je prvním pohybovaným, a jeho prostřednictvím vším ostatním.

14 Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 123.

15 Aristoteles, *Physica* 201a 28; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 60, 201b 33, s. 62.

16 Hartmann, N., *Aristoteles und Hegel*. Erfurt, Kurt Stenger 1923, s. 7.

17 Aristoteles, *De coelo*, 270b 30. Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 218.

Ale víme, že jakožto jsoucí, jemuž přísluší býtí v absolutním významu, je bůh neměnný a nehybný. Jak tedy pohybuje?

K pochopení toho odkazuje Aristotelés k lidskému světu. „Tím způsobem však pohybuje předmět žádostivosti a předmět myšlení, aniž jest pohybován.“ Rovněž bůh pohybuje jako předmět touhy: vše, co je, touží po tom, být jako bůh, tj. plně. V tom je důvod toho, že vše se snaží realizovat své možnosti, převést je ve skutečnost.¹⁸

Poznání

Aplikací schématu pohybujícího a pohybovaného, trpění a působení vysvětluje Aristotelés rovněž vnímání. Vnímání znamená, že jsme pohybováni a že jsme ve stavu trpění. Ale tím ještě není vnímání specifikováno dosti určitě. Mezi trpěním a trpěním je velký rozdíl podle toho, zda při něm nastává změna nahrazením něčeho skutečného jiným, anebo zda předchází tvar není ztracen (nezanikne) a změna je „stupňováním sebe sama a v enteleechii“.¹⁹ Trpěním v prvním smyslu je např. zežloutnutí červeného tělesa, v druhém přechod od vědění ve smyslu erudice k bádání.

Jestliže Aristotelés přirovnává vnímání k otisku pečatního prstenu do vosku,²⁰ pak je to obrazné vyjádření, které nechce říci, že při vnímání je tvar vnímaného doslovně „přijat“ do vnímajícího. Už proto ne, že při otisku prstenu do vosku ztrácí vosk svou předchozí formu, jde tedy o změnu v prvním smyslu. Naproti tomu při vnímání jde o aktualizaci toho, co potenciálně v subjektu bylo, např. moci vnímat bílou barvu se změnilo ve vidění bílé barvy. Přirovnání je jen zvláštním vyjádřením obecného pravidla, podle něhož trpné je vůči pohybujícímu (působícímu) před pohybem nestejně, po pohybu stejně.²¹ Vnímající je před skutečným aktem vnímání v možnosti tak, jak je jeho předmět ve skutečnosti, a aktem vnímání se stává s ním stejně.

Aristotelés postupuje při výkladu vnímání zcela opačně než novověká psychologie nebo filosofie. Z dvojice smysl–vnímané je prvotní vnímané. Zrak je smysl pro barevné předměty, sluch je smysl pro zvuky. Smysly jsou „přiraze-

18 Aristoteles, *Metaphysica*, 1072a 26, 3 (s. 309, 310). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 245.

19 Aristoteles, *De anima*, 417b 2 (česky: O duši. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1942, s. 63 – v následujících poznámkách je v závorce vždy uvedena stránka českého překladu; pozn. red.); Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 80. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 133.

20 Aristoteles, *De anima*, 424a 18 (s. 81).

21 „A tak dokud je ve stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jeho působení, připodobňuje se mu a je takové jako on“ (totíž předmět vnímání). Aristoteles, *De anima*, 418a 5 (s. 64.). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 79.

ny“ předmětům, odpovídají jim, nikoli naopak.²² Pouze díky této korespondenci, tomuto odpovídání se uskutečňuje vnímání. Proto je vnímání procesem takového druhu, že se nelze mýlit v tom, že např. vidíme barvu nebo slyšíme určitý zvuk,²³ i když se můžeme mýlit v tom, „co je zbarvené, nebo kde to jest“.²⁴

To, v čem se můžeme při vnímání mýlit, protože to není předmětem smyslového čítí, je bytostné co věci, *to ti én einai*, které je předmětem rozumu.

Aristotelés rozeznává dva druhy rozumového poznání. Je to jednak diskurzivní rozum, jehož činnost záleží ve spojování, resp. rozlučování toho, co je ve vjemu spojeno.²⁵ Rozumí se, že svým spojováním uvádí rozum myšlené jsoucno do takových vazeb, v nichž skutečně existuje. Elementy tohoto spojování jsou myšlenky odvozené ze smyslových představ (fantasmat), ale nejsou to fantasmata.²⁶

Diskurzivní poznání se vyjadřuje v soudech a platí o něm, že je buď pravdivé, nebo mylné. Ale Aristotelés zná ještě jiný druh rozumového poznání, o němž zmíněná disjunkce neplatí, protože se v něm nemůžeme mýlit, podobně jako se nemylíme, vidíme-li barvu. Toto poznání záleží ve schopnosti vyčíst ze smyslových představ bytostné co věcí.²⁷

Stojí za povšimnutí, že v obou případech jsou smyslové představy předpokladem a základem rozumového poznání, i když se rozumové poznání na ně neredukuje. Aristotelés uvádí tuto druhou species rozumového poznání následovně: „Ale u rozumu tomu vždy tak není (totiž že poznání musí být buď pravdivé, nebo nepravdivé), nýbrž jeho poznání toho, čím věc je, ve smyslu bytostného co (*to ti én einai*) je (pouze) pravdivé, ale nikoli soud o něčem; jako totiž vidění předmětu, který náleží zraku, je pravdivé, kdežto soud, zda např. to bílé tam jest člověk či není, není vždy pravdivý, tak je tomu i u všech předmětů bez materie“ (tj. u bytostného co věcí).²⁸

V čem je důvod toho, že v poznání bytostného co věcí nemůže být omylu? Aristotelés to vyslovil v poslední větě. Důvod je v tom, že rozum je přiřazen

22 Předměty vnímání „jsou takové, že podstata každého smyslu je pro ně přirozeně zařízena“. Aristoteles, *De anima*, 418a 24 (s. 65). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 82, 84; Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 140.

23 „Skutečný zvuk a skutečný sluch jsou jedno.“ Aristoteles, *De anima*, 425b 25 (s. 86). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 136.

24 Aristoteles, *De anima*, 418a 18. Obdobné místo je na 428b 12 (s. 65, 93).

25 Aristoteles, *De anima*, 430b 2 (s. 98). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 169.

26 „Než čím se pak liší první myšlenky od představ (fantasmat)? Jistě ani ony, ani ostatní nejsou představami, ale ovšem nejsou ani bez představ.“ Aristoteles, *De anima*, 432a 11 (s. 102).

27 Tamtéž, 431b 2 (s. 100).

28 Tamtéž, 430b 26 (s. 99). U překladu provedeny korektury podle Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 171.

bytotstnému co věci stejně, jako jsou smysly přiřazeny předmětům, jimž odpovídají.

Myšlení je u Aristotela obdobným ztotožněním rozumu s inteligibilními, myslitelnými předměty, jako je vnímání ztotožněním se smyslovými předměty. Subjekt rozumového poznání, rozum, je v možnosti „vším“, tj. všemi myslitelnými předměty, „ale ve skutečnosti ničím, dokud nemyslí. Jest třeba si to představit tak, jako u desky, na které ve skutečnosti není nic napsáno.“²⁹

Není třeba připomínat, že věta o rozumu jako tabula rasa naprosto neznamená, že by Aristotelés byl empirikem. „Popisování“ rozumu poznatky spočívá v tom, že se rozum ztotožňuje s myslitelnými předměty. Pokud nemyslí, není ničím, pokud myslí, připodobňuje se předmětům, jež myslí. Ale je předem tím, co je schopno ztotožnění s myslitelnými předměty: „A proto mají pravdu ti, kteří prohlásili, že duše je místem [nevnímátných] tvarů [věcí], ovšem nikoli celá, nýbrž jenom myslící, a tvary v ní nejsou ve skutečnosti, nýbrž v možnosti.“³⁰

Jak se rozumové poznání uskutečňuje? Podobně jako vnímání je rozumové poznání „trpěním“, tj. přijímáním tvaru, a to „trpěním toho, co je myslitelné“.³¹ K aktu vnímání je nutné, aby předmět fyzicky působil na svůj smysl, který přijme jeho tvar. K tomu, aby bylo něco působícím činitelem podle schématu působení–trpění, však není třeba, aby působící, tvar, bylo zároveň causou efficiens tohoto procesu. Tak je tomu u rozumového poznání.

Víme již, že myšlení bytotstného co je přijetím tvaru inteligibilního předmětu. A protože je rozum již předem v možnosti „vším“, co lze poznat myšlením, jde opět o trpění, které není ničením vlastního tvaru a přijetím tvaru jiného, nýbrž „prostou činností dokonaneého“, tj. změnou ve smyslu přechodu od znalosti k aktivnímu bádání.³²

Zbývá otázka po cause efficiens, po zdroji tohoto procesu. Předměty jím být nemohou, protože ty existují stále, ačkoli nejsou stále myšleny. Není jím ani vnímání, jak Aristotelés výslovně zdůrazňuje. Rozum totiž „bývá i bez vnímání uváděn v pohyb“.³³

Aristotelés řeší tento problém myšlenkou dvojího rozumu, rozumu činného a trpného. „Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, (podobně) jako například světlo. Neboť i světlo jistým způsobem činí barvy jen možné barvami skutečnými.“³⁴

29 Aristoteles, *De anima*, 430b 1. Obdobné místo je na 429b 5 (s. 96, 94).

30 Tamtéž, 429a 25 (s. 95).

31 Tamtéž, 429a 13 (s. 94). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c. d., s. 218.

32 Aristoteles, *De anima*, 430a 1 (s. 96).

33 Tamtéž, 431b 5 (s. 100).

34 Tamtéž, 430a 14 (s. 97).

II

Substance a poznání

Teorie, podle níž smyslové poznání a myšlení je schopnost přijímat tvary věci bez látky (tj. bez jsoucího, o jehož tvar jde),³⁵ je koncepcí ontologické pravdy. Pravda není v celé aristoteléské tradici pouze otázkou vztahu našeho poznání k poznávanému, nýbrž patří bytostně k věcem. Scholastika rozlišuje dva aspekty pravdy v ontologickém smyslu: pravda věci je její imanentní mírou se zřetelem k ideji věci v mysli boží, této „první pravdě“ jakožto míře³⁶ všech věcí, a je zároveň funkcí bytí, která záleží v manifestaci, ukazování toho, co jest.³⁷ Tento moment vyjádřil Aristotelés velmi případně jako „oslovování“ našeho vnímání vnímatelnými předměty.³⁸

Jeden z důvodů, proč Descartovi přestal platit ontologický koncept pravdy, záleží v novém pojetí přírody jako agregátu předmětů redukovatelných na „rozměry“ verifikovatelné měřením. Pro Descarta věci ztratily dimenzi pravdy, která záležela jednak v jejich „souhlasu s božským rozumem“,³⁹ jednak v „jasu“, který z nich vyzařuje a který nás zasahuje. „Vnímatelný“ svět se už nevyznačuje imanentní pravdivostí, která jednak poukazuje na božský rozum jako míru všech věcí, jednak nám činí věci zjevnými. Proto nelze vést důkaz existence boží z „pořádku ve vnímatelném světě“⁴⁰ a stará metafyzika se dopouštěla „opovázlivosti“, když chtěla porozumět božímu pořádku ve světě.⁴¹

Ze všech momentů pravdy aristotelésko-scholastické tradice zbyl u Descarta pouze třetí – pravda ve smyslu „správnosti“, tj. shody poznatku s poznávanou věcí. Ale i její význam je docela jiný. Není totiž „účinkem“ pravdy bytí,⁴² nýbrž „přirozeného světla“ našeho rozumu, a proto musí být nově fundována

35 Tamtéž 424a 17 (s. 81). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 140.

36 Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 1, art. 2, ad 1, qu. 1, art. 4. corp., qu. 1, art. 4 ad 1 in contr.

37 Tamtéž, qu. 1, art. 1 ad 3: Pravdivé je bytí, které se manifestuje a prohlašuje (manifestationem et declarationem esse). Augustin ve spise *O náboženství* pak říká: „Pravda je to, skrze co se ukazuje to, co jest“ (ostenditur).

38 „Vnímání čehokoli je trpěním toho, co má barvu či chuť nebo zvuk, avšak nikoli tak, že by jimi bylo osloveno (*legetai*) jako jednotlivé, nýbrž pokud je takové (tj. pokud je zvukem, chutí, barvou v možnosti), a podle toho, jak jim odpovídá.“ Aristoteles, *De anima*, 424a 22 (s. 81). Překlad korigován podle Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 140.

39 Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. I, art. 4 ad 7 in contr.

40 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres des Descartes*. VII. Éd. C. Adam et P. Tannery. Paris, J. Vrin 1897-1910, s. 106.

41 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*. Přel. Z. Gabriel. Praha, Svoboda 1970, s. 80. Týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 55. Srv. týž, *Principia philosophiae*, I, par. 28.

42 Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, c.d., qu. 1, art. 1, corp.

„pravdivostí boží“. Na jedné straně svět němých předmětů, které nás už „neoslovují“, a na druhé straně imanentní síla našeho rozumu („světlo“), který nese v sobě měřítko své jistoty, totiž jasnost a zřetelnost – o němž však neví, zda není subjektivním klamem,⁴³ vyžadují prostředníka. V myšlence prostředníka, který uvádí v harmonii řád poznání a řád jsoucího, je obsaženo, že poznání je aktem vůči věcem vnějším.

Odmítnutí „metafyzické“ pochybnosti⁴⁴ myšlenkou, že klam tohoto druhu by nebyl v souladu s boží přirozeností, je na první pohled myšlenka metafyzická. Má v plánu Descartovy filosofie tutéž funkci, kterou měla koncepce ontologické pravdy v plánu staré metafyziky. Zdánlivě se tedy na poměru jsoucího a poznání tolik nezměnilo, jen jeden metafyzický motiv byl nahrazen jiným. Ale ve skutečnosti se změnilo téměř vše.

Poznání přestalo být bytím pohybujícího (totiž vnímatelných vlastností a bytostného co věci) v pohybovaném⁴⁵ a stalo se sférou primární noetické platnosti, sférou reality prožívání, vůči níž jsou věci samy noeticky druhotné. Poznání už není neseno silou věcí, nýbrž existuje díky síle poznávajícího subjektu.

Síla poznávajícího subjektu je soustředěna do racionální konstrukce, přičemž měřítkem platnosti jsou jasnost a zřetelnost. Když Hegel charakterizuje Descarta tím, že jeho principem je „myšlení vycházející ze sebe“, naráží tím na autonomnost karteziánského myšlení.⁴⁶ Tato autonomnost nezáleží snad v tom, že Descartes nahradil středověkou závislost filosofie na teologických předpokladech (tzv. auctoritas) racionálně zdůvodňujícím myšlením, nýbrž týká se především poměru rozumu k bezprostřední smyslové zkušenosti. Viděli jsme, že rozumové poznání v aristotelismu a ve scholastice vycházelo z fantasmat, ze smyslových představ – záleželo jednak ve spojování a rozlučování toho, co je ve vjemu spojeno, jednak ve schopnosti vyčist z fantasmat bytostné co věci. V obou případech se tedy rozum opíral o bezprostřední smyslovou zkušenost. Pro Descarta a už předtím pro Galilea je racionální konstrukce, ověřovaná experimentem, normou platnosti pro bezprostřední smyslovou zkušenost. Reálná jsou ta vnímatelná určení věcí, která jsou ne-

43 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d.; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 21.

44 Descartes nazývá pochybu o objektivní platnosti „přirozeného světla rozumu“, tj. racionální evidence, „metafyzickou“ pochybností (*Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 58; *Meditationes de prima philosophia*, s. 36).

45 Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 75. Bröcker se domnívá, že touto interpretací, která je v soulase se schématem trpění a působení vypracovaným Brentanem (*Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 86), se lze vyhnout scholastické koncepci, podle níž smyslové vjemy a rozumové pojmy jsou imateriální obrazy věcí v duši. Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 138 nn. Ostatně i Descartovo pojetí reprezentativní funkce idejí jako „modu bytí“ reprezentovaných věcí, o němž viz dále, také odpovídá této koncepci.

46 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Jena 1805-1806, s. 238.

zbytná k matematicko-fyzikální konstrukci hmotných těles. „Jakmile myslím materii či tělesnou substanci, vidím se nucen myslet ji jako prostorově omezenou a obdařenou takovým či onakým tvarem, jako substanci, která je vzhledem k druhým velká či malá, zaujímá to či ono místo, je v pohybu či nehybná, která se dotýká či nedotýká jiného tělesa, a nižádnou námahou obrazotvornosti ji nemohu odloučit od těchto podmínek. Nemohu však přimět ducha, aby ji chápal jako nutně spojenou s takovými podmínkami: je-li totiž bílá či červená, hořká nebo sladká, zvučí-li, či je nemá, voní-li, či zapáchá.“⁴⁷ Podobně říká Descartes, že v „ideách věcí tělesných ... je jen velmi málo toho, co na nich postřehuji jasně a zřetelně. Je to velikost nebo rozložení do délky, šířky a hloubky, tvar, který vzniká z omezení tohoto objemu, poloha, kterou různá tělesa navzájem zaujímají, a pohyb neboli změna této polohy. K nim lze připojit substanci, trvání a číslo. Ale vše ostatní, jako světlo, barvy, zvuky, vůně a chuti, teplo a chlad a jiné, dotykem zjistitelné, vlastnosti, myslím si jen velmi zmateně a temně, takže dokonce nevím, zda ... ideje, jež mám o nich, jsou ideje nějakých věcí či nikoli.“⁴⁸

V obou případech je vyhlášována prioritá racionálně evidentního předtím, co je smyslově zřejmé, v soulase s metodou novověké vědy, v níž rozum rozvrhuje projekty přírodního dějství, které se pak ověřují pomocí experimentu vyplývajícího z tohoto projektu.⁴⁹ Za „zřetelné“ nejsou ovšem uznány jakékoli projekty, nýbrž pouze projekty verifikované praxí. Avšak toto měřítko platnosti racionální konstrukce se nestává ani u Galilea ani u Descarta předmětem reflexe.

Požadavek, aby se poznání řídilo výlučně řádem lidského myšlení, tedy řádem subjektivitu, není však nesen jediné a pouze novověkou vědou. Odpovídá rovněž rekurzu k „niternosti“,⁵⁰ k osobnímu porozumění, který v náboženské oblasti vyhlásil protestantismus. Ale jestliže protestantismus postuluje osvobození „od pout (všeho) pozitivního, pouze jsoucího jako dané“ jen do určité míry, ponechávaje zjevení jako dále už neredukovatelný základ víry,⁵¹ vyslovuje Descartes postulát, aby všechno poznání bylo založeno výlučně v lidském myšlení a v ničem jiném: „Mé úmysly nešly nikdy dále, než abych se pokusil o reformu mých myšlenek, jakož i k tomu, abych stavěl na základech, které jsou výlučně mé.“⁵²

47 Galileo Galilei, *Opere*, ed. naz., vol. VI., s. 347. Uvádí P. Enriques v článku Descartes et Galilée. *Revue de métaphysique et de morale*, 1937, s. 226.

48 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 66; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 44.

49 Srv. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B (tj. 2. vyd.), s. XIII.

50 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, c.d., s. 328.

51 Erdmann, J. E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 1. Stuttgart, Frommann 1932, s. 101.

52 Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szathmáryová-Vičková. Praha, Jan Laichter 1946, s. 20. Překlad upraven podle originálu.

Kauzální analýza vnímání je, jak se zdá, další rozhodující prvek nové situace. V několika paragrafech svých *Principů* – tyto paragrafy jsou koncipovány jako zásadní konfrontace s metafyzickou koncepcí, podle níž je poznání autentickou komunikací s předměty – ukazuje Descartes, že počitek je výsledkem přenosu informace z čidla do mozku, zprostředkovaným chvěním nervové materie. V žádném případě se nelze domnívat, že by smyslové poznání bylo autentickým poznáním předmětů. Bolest, kterou cítí nemocný v amputovaných údech, stejně jako bolestné nebo příjemné pocity vyvolané tlakem nebo lechtáním ukazují, že vnější věci v nás nevzbuzují žádné adekvátní smyslové dojmy. Ostatně si ani nelze představit, jak by „substanciální formy“⁵³ a domnělé „reálné kvality“, „o nichž většina filosofů předpokládala, že jsou v tělesech (např. barva), mohly mít sílu pohybovat odtud jinými tělesy“.⁵⁴ A opět je to Galilei, který jako první razí myšlenku „kvalit“, „jež mají své místo pouze v těle obdařeném smysly, takže kdybychom zmařili živočichy, všechny tyto kvality by byly zmařeny a zničeny“.⁵⁵

Galilei i Descartes pojmají vnímání jako striktně kauzální proces vyvolání smyslových afekcí v našem mozku, které si uvědomujeme jako počitky. Metafyzická adekvace smyslového poznání vůči věcem se jeví jako neverifikovatelná „*qualitas occulta*“.⁵⁶ Spolu s tím je smyslové poznání zbaveno intencionálního vztahu k předmětu. Nemíří k věci, nepostihuje ji, je pouhým výsledkem mechanického působení věci na náš organismus.

Novou koncepci vědomí vyjadřuje Descartes tezí o imanenci vědomí. Idea, základní kámen nové teorie, je definována jako prožitek, který je imanentní vědomí. „Pod jménem ideje shrnuji vše, co je bezprostředně poznáváno duchem.“⁵⁷ Protože idea neobsahuje žádný imanentní poukaz na vnější svět, lze sen i bdění uvést na společného jmenovatele. Obdobný je argument, že ideje nejsou pravdivé proto, že ukazují věc, jako tomu bylo v metafyzickém myšlení, nýbrž proto, že bezprostředně platí jako předměty vědomí. „Neboť ať mám ideu kozy nebo chiméry, je nicméně pravda, že mám ideu jedné i druhé.“⁵⁸ To, co zřetelně chápu na vjemu nebe, země atd., není předmět, k němuž se idea vztahuje, nýbrž jen to, „že pouze ideje takových věcí či myšlenky mého ducha mám na mysli“.⁵⁹

53 Tj. species věci, které uvádějí naše vědomí ve shodu se sebou. Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, c.d., qu. 1, 1 a.

54 Descartes, R., *Principia philosophiae*, IV, par. 197, 198. Srv. Natorp, P., *Descartes' Erkenntnislehre*. Marburg, Elwert 1882, s. 122.

55 Galileo Galilei, *Opere*, ed. naz., vol. VI., s. 347. Viz Enriques, P., *Descartes et Galilée*, c.d., s. 227.

56 Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. I. Berlin 1906, s. 176.

57 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 181.

58 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 59; též, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 37.

59 Tamtéž, s. 57; tamtéž, s. 35.

Ideje pojímá vědomí, „jako by to byly věci nebo obrazy věcí“. Obě charakteristiky patří ideám nezávisle na jejich reprezentativní funkci vůči vnějšmu světu. Jsou smyslem, který mají pro vědomí ideje jako takové: Ideje „předvádějí ... (i to) co není věc, jako by to byla věc“, „poněvadž ... nemohou být než ideami jako by věci“.⁶⁰ „Některé z nich jsou jako by obrazy věcí a pouze těm náleží vlastně jméno ideje, jako když např. myslím člověka, chiméru, nebe, anděla nebo Boha.“⁶¹ Ve druhé meditaci tomu odpovídá charakteristika vnímání jako „jako by pozorování prostřednictvím smyslů“.⁶²

Teorie o realitas obiectiva

Naproti tomu teorie o „realitas obiectiva“, resp. o reprezentativní funkci idejí ukazuje, že Descartes nestojí na fenomenalistickém stanovisku důsledně.

Realitas obiectiva je realita, která náleží ideji jakožto modu bytí ideou představované, reprezentované věci.⁶³ „Z těchto mých idejí ... jedna mi představuje (representare) Boha, jiné představují neživá tělesa, jiné anděly, jiné zvířata a konečně jiné lidi mně podobné.“⁶⁴ V poměru k aktuálnímu bytí věcí je ovšem „nedokonalý ten způsob bytí (essendi modus), jímž věc je objektivně v rozumu prostřednictvím ideje...“⁶⁵

Vztah věci a ideje je podle Descarta zvláštním případem působení a trpění v aristotelském smyslu: „Je také nemožné, aby teplo bylo zavedeno do předmětu, který nebyl teplý, leda věcí, která je nejméně stejně dokonalého řádu jako teplo, a tak je tomu i v ostatních případech. A dále je nemožné, aby ve mně byla idea tepla nebo kamene, není-li do mne vložena příčinou, v níž je nejméně tolik reality, kolik jí předpokládám v teple nebo kameni.“⁶⁶

Ačkoli vnímání není procesem, který by probíhal podle metafyzického schématu adekvace,⁶⁷ přece je rozum s to vytvořit adekvátní ideje věcí. Těm pak náleží „realitas obiectiva“ ve vztahu k reprezentovaným věcem. Myšlení je zde, i když nikoli výslovně, pojato ve shodě s metafyzickou formulí „přijí-

60 Tamtéž, s. 66-67; tamtéž, s. 43.

61 Tamtéž, s. 59; tamtéž, s. 38.

62 Tamtéž, s. 49; tamtéž, s. 29.

63 Na význam nauky o realitas obiectiva upozorňuje Václav Bělehradský v dosud netištěné práci *Res a ego*.

64 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 65; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 44.

65 Tamtéž, s. 64; tamtéž, s. 42.

66 Tamtéž; tamtéž, s. 41.

67 U Descarta je smyslové poznání jednak výsledkem přenosu informace, probíhající podle zákonů mechaniky, jednak životně důležitým signálem pro organismus: „Smyslové vjemy jsou mi totiž dány od přírody pouze k tomu, aby naznačily duchu, co je onomu celku ducha a těla prospěšné, a co nikoli.“ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 112; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 82.

mání tvaru“ inteligibilních předmětů. V tomto metafyzickém smyslu je také věc nazývána „příčinou“ své ideje.

Karteziánské pojetí vědomí se projevuje v rámci této teorie tím, že ideám jako takovým, tj. ideám jako stavům myslí, jimiž bezprostředně jsou, náleží ovšem „realitas formalis“. „Ačkoli tato příčina (tj. věc jako metafyzický důvod ideje) nepřelévá nic ze své aktuální nebo formální reality do mé ideje, přece nemáme právo se domnívat, že této příčině stačí méně reality, nýbrž jde o to, že idea – poněvadž je celá dílem ducha – nepotřebuje ze své strany žádnou jinou formální realitu než tu, kterou si vypůjčuje od mého myšlení, jehož modem jest.“⁶⁸

Když ukázal, že všechny ideje mají touž aktuální realitu jako vědomí, pokračuje Descartes objasněním základní funkce myšlenky *realitas obiectiva*: „... že však tato idea má tu nebo onu objektivní realitu spíše než jinou, to závisí nutně na nějaké příčině, v níž je nejméně tolik formální reality, kolik sama idea obsahuje reality objektivní.“ Tento důkaz je vybudován na myšlence stupňovatelnosti jsoucího: v idejích je více či méně reality objektivní podle toho, zda v jejich předmětech je více či méně reality aktuální. Tato rozmanitost stupňů, obsažených v ideách, nemůže pocházet z jáství.

Jak vidno, Descartes se snaží myšlenkou *realitas obiectiva* uniknout důsledkům fenomenalismu, na jehož pozici nelze dokázat existenci vnějšího světa. Proto opakuje v „Dodatku“ otištěném na závěr druhých responzí: „... objektivní realita našich idejí vyžaduje příčinu, ve které právě táž realita je obsažena netoliko objektivně, ale formálně nebo eminentně.“⁶⁹

Vlastnějšího významu nabývá ovšem tento důkaz teprve u ideje boha jako soujmu všech dokonalostí. Objektivní realita této ideje je taková, že nemůže mít za svůj důvod žádnou z konečných věcí.⁷⁰

Je otázkou, nakolik myšlenka idejí jako oslabeného modu bytí věcí je slučitelná s noetickou koncepcí jáství a nakolik nikoli v nedostatečně provedené epoché, nýbrž právě v ní nemáme hledat důvod zvěcnění vědomí ve „věc myslící“.

68 Tamtéž, s. 64; tamtéž, s. 41. Slova „poněvadž je celá dílem ducha“ jsou přidána podle francouzského překladu autorizovaného Descartem.

69 Tamtéž, s. 130; tamtéž, s. 224.

70 Tamtéž, s. 65; tamtéž, s. 42. K dokreslení situace uvádíme, že Descartovým současníkům už nepřipadala myšlenka stupňů jsoucího věrohodná – tak Hobbes se táže: „Což realita připouští více a méně?“ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 176.

III

Descartova ontologie světa

Priorita racionální evidence před smyslovou zřejmostí nevystupuje nikde tak do popředí jako v ideji průběžně deduktivní soustavy poznání (mathesis universalis). Descartovo myšlení je výrazně systémové, rozvíjí se z jednoho bodu, totiž z jistoty sebe sama, která má zároveň paradigmatickou hodnotu. Reflexí na jistotu, která se týká mne samotného, poznávám, „co se požaduje k tomu, abych si byl nějakou věcí jist“.⁷¹ Takto dojdou k „původním“, protože nedemonstrovatelným, evidencím, které jsou řádově totožné s jistotou cogito-sum, i když si jimi nemohu být jist jako prvními (jejich základem jsou „semina scientiae“, zárodky vědění, tj. vrozené pojmy), a z nich lze pak odvodit deduktivně („takže se může považovat za matematicky dokázané“)⁷² všechno další, jasnosti a zřetelnosti prostoupené vědění.⁷³

V tomto systémovém pojetí vědění je obsaženo, že člověk se stal subjektem vši jistoty – platí nyní pouze to, co je ověřitelné vzhledem k řádu jeho myšlení. Žádná jiná instance pravdy pro něho nyní neplatí.

U smyslových vjemů poznávám bezprostředně s jasností a zřetelností jen tolik, že jsou to „pouze ideje ... či myšlenky mé mysli“,⁷⁴ a proto nemohu postupovat metodou starověké nebo středověké metafyziky, která podle libosti přijímala jako věrohodné instance poznání světa další a další bezprostřední smyslové poznatky. Právě proto, že metafyzické poznání vychází ze smyslových vjemů, byl mu vlastní rozmach od poznání nepřesného k poznání určitějšímu a exaktnějšímu.⁷⁵

Idea průběžného poznání od prvních jistot vylučuje, aby původní jistoty, získané intuicí, byly v dalším postupu zpřesněny. Jsou založeny na vztazích mezi „vrozenými ideami“, které nejsou výsledkem poznání, nýbrž jsou nám samy sebou srozumitelné a tím tvoří přirozené východisko všeho poznání. Podle *Pravidel k řízení rozumu* jsou tyto „jednoduché pojmy“ či „podstaty“, „přirozenosti“ (naturae) „jakýmisi zárodky pravd, vložených přirozenosti

71 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 57; též, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 35.

72 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 64.

73 Z těchto dvou určení poukazuje zřetelnost na matematicko-logickou evidenci. Podmínkou jasnosti je, aby poznatek byl přítomen v duchu a byl mu zřejmý. Naproti tomu zřetelný poznatek duch dokonale odlišuje od všech ostatních. Zřetelné poznatky jsou i jasné, nikoli naopak – tak např. smyslové vjemy jsou jasné, ale ne zřetelné poznatky. Descartes, R., *Principia philosophiae* II, par. 45.

74 Descartes, R. *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 57; též, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 35.

75 Na to upomíná Descarta M. Ceterus, který cituje z Tomáše: „Poznat, že bůh je, obecně (tj. neurčitě) a konfúzně, je nám vrozeno od přirozenosti. Ale to není totéž jako poznat jednoduše (tj. jasně), že bůh jest.“ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 96.

do lidského rozumu“.⁷⁶ (Právě tím, že jsou neomylným základem všeho poznání, je zajištěn adekvátní vztah rozumového poznání ke světu.)

Tyto „původní či obecné pojmy“, píše Descartes v dopise princezně Alžbětě, „jsou jako pravzory, na jejichž základě tvoříme všechny naše další poznatky, je jich pouze malý počet, neboť po nejobecnějších pojmech bytí, čísla, trvání atd., které patří všemu, co můžeme myslet, máme pro tělesa zvlášť pouze pojem rozprostranění, z něhož vyplývají pojmy tvaru a pohybu, pro duši pak máme pouze pojem vědomí... Připomínám dále, že všechno lidské poznání záleží pouze v tom, že tyto pojmy dobře rozlišujeme ..., a poněvadž jsou původní, lze každý z nich pochopit prostřednictvím jeho samého.“⁷⁷

Jakožto východiska poznání jsou pojmy bytí, čísla, trvání, extenze, jakož i k nim se připínající pojmy tvaru, pohybu a klidu a dělení⁷⁸ (Je zajímavé, že pohyb, klid, číslo, tvar a velikost jsou zároveň u Aristotela „předměty“ více než jednoho smyslu)⁷⁹ zároveň exaktním základem ontologie světa.

Metoda této ontologie je metoda neméně exaktní – je jí „počítání“ v tom smyslu, že základním požadavkem je uvést věci neznámé na známé, tj. prokázat rovnost mezi jevy, jejichž vysvětlení hledáme, a oněmi „jednoduchými přirozenostmi“, jež jsou neklamnými východisky všeho poznání.⁸⁰

Z „jednoduchých přirozeností“ (natura), jak se Descartes v *Pravidlech* bacoovskvy vyjadřuje, zaujímá zvláštní, privilegované postavení extenze, protože základem všeho uvádění ve vztah s „věcmi známými“ je poměrování, určování vzájemných proporcí. To, co na věci měříme, je její rozměr (dimenze) – např. tíže, rychlost „a nekonečně mnoho jiných věcí tohoto druhu“. Všechny rozměry jsou pak jakýmsi druhem extenze. „Protože i když možno říci, že jeden zvuk je více nebo méně ostrý a podobně, přece můžeme přesně určit, zda toto více anebo méně je v dvojnásobném nebo trojnásobném poměru atd., jen podle určité analogie s rozlehlostí tělesa, které má tvar“. Z toho vyplývá, že „všechny problémy je třeba dirigovat tím směrem, aby se nehledalo nic jiného než jakási rozlehlost, kterou je třeba poznat na základě toho, že se porovná s nějakou jinou už poznanou rozlehlostí“.⁸¹ Měřitelnost tedy znamená, že předmět má délku, šířku a hloubku, jakož i jiné rozměry, podle nichž se měří a váží. Žádné jiné vlastnosti než kvantifikovatelné neexistují: „Třeba konečně

76 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*. Přel. J. Špaňár. Bratislava, SAV 1954, s. 84.

77 Descartes, R., *Correspondance III*. Éd. Ch. Adam et P. Tannery, s. 665; cituje A. Buchenau v *Erläuterungen zu den Meditationen*. Leipzig, Meiner 1904, s. 166. Srv. Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 117, 88.

78 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 64.

79 Aristoteles, *De anima* 418a 12 (s. 65).

80 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 112, 118, 126, 131. Srv. Patočka, J., *Descartes a metafyzika*. Česká mysl, 33, 1937, č. 3-4, s. 151.

81 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 131, 127, 131. V *Principech filosofie* zastává Descartes poněkud jiný názor. Viz dále.

poznamenat, že na tuto rovnost lze převést pouze to, co obsahuje více nebo méně a že všechno takové chápeme pod pojmem veličiny.⁸²

V *Principech filosofie* se vyjadřuje Descartes jednoznačněji a jeho teorie je mechanističtější – prohlašuje totiž za reálné pouze „tvar, velikost a pohyb“ neviditelných, i když rozprostraněných partikulí, a nikoli už další měřitelné „rozměry“ věcí. Ani tíži, v *Pravidlech* uváděnou jako samostatný „rozměr“, nepřiznává „žádnému tělesu samotnému, nýbrž jen potud, pokud závisí na poloze a pohybu jiných těles, k nimž se vztahuje“.⁸³ V každém případě je měřitelností narysována nová jednota světa. „V celém světě je rovněž pouze jedna a táž materie, již lze všechnu poznati podle toho, že je rozprostraněna.“⁸⁴

Substance a pohyb

Říká-li Descartes, že substance je věc, která ke svému bytí nepotřebuje jiné věci, znamená to něco docela jiného než metafyzickou definici substance. Viděli jsme, že substance je u Aristotela vyměřena vlastním pohybem, jakož i tím, že je – jsouc sama principem změny – ze změny vyloučena. Rovněž u Descarta hrají tato určení v poměru k substanci základní úlohu, i když v docela jiném smyslu než u Aristotela.

Možnost a uskutečnění přestaly být Descartovi srozumitelnými pojmy. Patří k pojům, které neodívají jen do učeneckého hávu domněnku, vycházející ze smyslového názoru, jako je tomu u většiny scholastických termínů, nýbrž zatemňují sugesci planých slov co nejvíce podstatu věci.⁸⁵

Tím Descartes odmítl koncepci „ontologického“ pohybu, jímž se vnitřně „buduje pohybující se jsoucno“.⁸⁶

Z Aristotelových druhů pohybu podržel Descartes pouze místní pohyb. Pohybem, říká Descartes, rozumím „pohyb místní, protože jiný nemohu myslet, a proto (toto proto je příznačné) ani žádný jiný nelze shledat v přirozenosti věcí“.⁸⁷ Ve skutečnosti východiskem Descartova pojetí není prostá myslitelnost, nýbrž myslitelnost splňující určité podmínky, tj. měřitel-

82 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 126.

83 Descartes, R., *Principia philosophiae*, IV, par. 202. Srv. rovněž týž, *Principia philosophiae*, I, par. 73.

84 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 23. Srv. rovněž týž, *Principia philosophiae*, I, par. 53: „A zajisté z jakéhokoli atributu lze poznati substanci, ale přece každá substance má hlavní vlastnost (proprietas), která konstituuje její přirozenost i esenci (naturam essentiamque) a k níž se vztahují všechny ostatní vlastnosti.“ Descartes podržuje ve vymezení substance pomocí hlavního atributu, jímž je extenze, metafyzické členění jsoucího na substance, atributy a akcidence. Ale ze starého pojetí substance vyplývalo, že substance nemůže být redukována na některou svou vlastnost.

85 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 117.

86 Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha, ČSAV 1964, s. 134.

87 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 24.

nost, naprostou objektivovatelnost. Ta je opravdu v jistém protikladu k pojetí pohybu v Aristotelově smyslu. Chápe-li se proces jako vnitřní určení věci, v němž je věc jinak než v klidu, zdá se jeho měření zbytečné, anebo dokonce nemožné. U Aristotela patřila k povaze pohybu přibližnost, nepřesnost, vyplývající z toho, že uskutečnění možností závisí na vnějších okolnostech, i když možnosti samy jsou pevně vymezeny.⁸⁸

U Descarta je pohyb pojat bez jakéhokoli vnitřního pouta s tím, co se pohybuje. Vždyť také hmota je vymezena extenzí, která pohybem pouze prochází a z níž nevyplývá žádná vnitřní soudržnost tělesa. Přesunem hmotných bodů v prostoru se může ovšem měnit její kvantum v určitém tělese. Známkou nespojitosti pohybu a extenze je relativita pohybu. Všechny pohyby na zemi nahlížíme z hlediska nehybnosti země, která se opět pohybuje s jinými světy; můžeme dokonce předpokládat, že neexistuje žádné pevné a nehybné místo ve světovém prostoru, pokud ovšem nemáme na mysli pouze bod imaginární, vytyčený našim myšlením.⁸⁹ Jedno a totéž těleso se zpravidla podílí na více pohybech (jako např. člověk, který jde po lodi), které se mohou počítat nebo odečítat, nebo dokonce docela zrušit.⁹⁰ Je-li pohyb něčím naprosto relativním vůči substanci, která se eventuálně pohybuje nebo nepohybuje v závislosti na místě pozorovatele, znamená to, že nejsou v žádném vnitřním vztahu. Pohyb je proto na substanci „přenášen“ a ta jej opět přenáší na jiné substance (v tření, v rázu), aniž se mění kvantum pohybu.⁹¹

Jestliže však existuje jen přemísťování v prostoru, jak lze vysvětlit kvalitativní změnu, změnu velikosti, vznik a zánik? Descartes, který vědomě navazuje na demokritovskou tradici, převádí kvalitativní změnu, kvantitativní změnu i vznik a zánik na pouhé přeskupení hmotných bodů v prostoru. V ještě silnějším smyslu než u Aristotela je „substance“ vyloučena ze vzniku a zániku a ovšem i z jakékoli jiné vnitřní změny.⁹² S Demokritem nesushlasí Descartes pouze v tom, že považuje hmotné částice, z nichž se skládají tělesa, za dělitelné. Protože i tyto částice mají extenzi, musí být možno je dále dělit.⁹³

K tomu, aby Descartes mohl formulovat novou koncepci pohybu, musí odmítnout ještě základní předpoklad Aristotelovy teorie místního pohybu, totiž pojem „místa“ jako vnitřního povrchu obklopujícího tělesa.⁹⁴ Na první pohled se zdá, že tato formule místa nezaručuje místu žádnou samostatnou

88 Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, c.d., s. 138, 145.

89 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 13.

90 Tamtéž, par. 26, 42.

91 Tamtéž, par. 31.

92 Descartes, R., *Principia philosophiae*, IV, par. 202.

93 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 20.

94 Descartes, R., *Pravidla na vedenie rozumu*, c.d., s. 117.

realitu; což není vnitřní hranice obklopujícího tělesa něčím naprosto závislým na věci samé? Ale u Aristotela má místo zároveň jistý druh odvozené reality, kterou čerpá z toho, že věci tíhnou k „svému“ přirozenému místu ve světovém prostoru, jímž je pro těžké věci „dole“ a pro lehké „nahore“. Tímto nerelativním „dole“ je země jako střed světa, nerelativním „nahore“ pak vnitřní hranice nebes.⁹⁵

Nyní může Descartes definovat: „Pohyb je převedení (translatio) části hmoty nebo tělesa ze sousedství těles, která se ho dotýkají, do sousedství jiných těles.“⁹⁶ V této definici jsou slova nositeli složitých významů. Výraz „ze sousedství“ poukazuje na homogenitu a relativitu všech míst v nekonečném světovém prostoru.⁹⁷ Naproti tomu výraz „převedení“ sugeruje nesouvislost pohybu s věcí. Tato nesouvislost je vnitřní podmínkou jeho matematizace.

95 Aristoteles, *Physica* 212 a 20.; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 93.

96 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 25.

97 Tamtéž, par. 21.