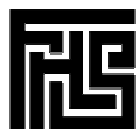




**Univerzita Karlova**  
**Fakulta Humanitních Studií**  
**(FHS UK)**



**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**  
**Kostnice / Praha, 2007**

**DOPOUŠTÍ SE**  
**DESCARTES KONSTRUKTIVISTICKÉHO OMYLU?**

**Kritika René Descartesa očima Fridricha A. von Hayeka**

**vypracovala Radka Tomečková**  
**(učo: 10 268)**

**Vedoucí práce: Mgr. Richard Zika**

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala především Mgr. Richardu Zikovi za cenné rady, připomínky a trpělivost při vedení mé bakalářské práce a rovněž za čas, který mi věnoval po celou dobu mého studia na FHS UK.

V neposlední řadě musím poděkovat rovněž své rodině za veškerou podporu během studia.

## OBSAH

- 1 Úvod
- 2 Fridrich A. von Hayek a jeho alternativní model světa ke konstruktivistickému racionalismu
  - 2.1 Hayekova filosofie společnosti: Teorie spontánního řádu a kulturní evoluce
  - 2.2 Teorie poznání v základech teorie kulturní evoluce a spontánního řádu
  - 2.3 Osudný omyl konstruktivistického racionalismu
- 3 Filosofie René Descartesa
  - 3.1 Substanciálně dualistický svět a Bůh jako garant jeho existence
  - 3.2 Kdo je člověk? O lidské přirozenosti
  - 3.3 Možnosti a omezení lidských znalostí
  - 3.4 Co má být lidskou snahou? - Projekt řádné mysli jako privátní, a nikoli společenské reformy
- 4 Závěr: Lidská situace ve-světě

### ROZSAH PRÁCE:

Počet znaků (s mezerami):	119 133
Počet normostran:	66,2

## 1 ÚVOD: DOPOUŠTÍ SE DESCARTES KONSTRUKTIVISTICKÉHO OMYLU?

Tato bakalářská práce si klade otázku, zda je zcela oprávněný Hayekův názor, že to byl právě René Descartes, kdo zformuloval základní teze konstruktivistického racionalismu.

Aby bylo možné tuto otázku zodpovědět, je nejprve nutné objasnit, co vůbec Friedrich A. von Hayek myslí pojmem „konstruktivistický racionalismus“. V první části této práce proto začneme vysvětlením Hayekových základních filosofických tezí - vysvětlením pojmu spontánního řádu a teorie kulturní evoluce. Poté ukážeme, na jakých základních předpokladech teorie poznání tyto teze stojí a proč je Hayekova filosofie filosofii kritickou neboli evoluční. Nakonec vysvětlíme, proč je jeho model světa alternativním modelem k představám konstruktivistických racionalistů; v čem přesně spočívá konstruktivistický racionalismus; a na závěr (s pomocí jedné citace ze „*Zákonodárství, Právo a Svoboda*“) ukážeme jeho explicitní výtky vůči Descartesovi.

Ve druhé části této práce se obrátíme ke spisům René Descartesa, abychom v nich našli přinejmenším náznaky možné obhajoby proti Hayekově kritice. Nejprve celkově přiblížíme Descartesův metafyzický systém - substanciální dualismus (*res extensa* a *res cogitans*) a funkci Boha. Dále vysvětlíme, kdo (nebo co) je v tomto systému člověk. V tomto ohledu vyjde najevo, že je podle Descartesa možné chápat člověka dvěma odlišnými způsoby: za (1.) jako poznávající *Ego* (proti světu) a za (2.) jakožto žijícího člověka, který je spojením těla a duše (ve světě).

V další kapitole budeme zkoumat možnosti a meze poznání člověka, abychom ukázali, že jeho poznání není podle Descartesa neomezeným (a že tedy v tomto smyslu Descartes není konstruktivistickým racionalistou věřícím v neomezené možnosti nezávisle existujícího rozumu, přinejmenším ne rozumu člověka). Nakonec se budeme zabývat tím, co je podle Descartesa nejlepší činností člověka a o co by se tedy měl člověk snažit. Pokusíme se vysvětlit, co je to descartesovský projekt řádné mysli: co chápe Descartes jako *bona mens*, jak jí člověk dosahuje na cestě metody a proč by o ni měl vůbec usilovat. Nakonec ukážeme, zejména na jeho metodologických spisech *Pravidla a Metoda*, že, mluví-li Descartes o jakémkoli reformním úsilí, potom toto úsilí směřuje vždy a pouze od Já k Já. Jeho projekt řádné mysli lze tedy chápat jako návrh privátní reformy sebe sama. Ukážeme však, že myšlenku přenosu této privátní reformy na společnost Descartes výslovně odmítá - že tedy odsuzuje pokusy o společenskou reformu jako projev nerozumu. To bude také naším druhým argumentem proti

Hayekově kritice, který připouští do jisté míry i samotný Hayek, když říká: „(...) *on (Descartes) se zdržel toho, aby z nich odvozoval závěry pro společenské a morální argumenty(...)*.“<sup>1</sup>

V závěru celkově shrnu, proč se domnívám, že Hayekova kritika René Descartesa jako konstruktivisty není zcela oprávněná a že konstruktivisticky racionalistické jsou teprve až určité interpretace jeho prací. Nakonec připojím vlastní krátkou úvahu o situaci člověka ve světě, která je podle mého názoru v obou filosofických koncepcích v mnoha ohledech velmi podobná: Nezávisle na „nepřekonatelné“ odlišnosti obou konceptů se totiž situace člověka ve-světě v souvislosti se spontánním řádem v prvním a s Bohem v druhém případě ukazuje v základních věcech jako víceméně stejná.

---

<sup>1</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.15. Srov. rovněž kapitola 2.3

## 2 FRIDRICH A. VON HAYEK A JEHO ALTERNATIVNÍ MODEL SVĚTA KE KONSTRUKTIVISTICKÉMU RACIONALISMU

Ačkoli je **Fridrich August von Hayek** známý především jako významný ekonom tzv. Rakouské školy obhajující liberální demokracii a tržní ekonomii, zabýval se v druhé polovině svého vědeckého života rovněž tématy společenské a politické filosofie. Do této druhé poloviny vstoupil svým dílem „Cesta do otroctví“ (1944), ve kterém se poprvé začal od základů zabývat otázkami, k nimž ho dovedly jeho předválečné studie z oboru čisté ekonomie. Jediným velkým tématem se pro něj napříště staly principy svobodné společnosti a ohrožení individuální svobody.

V základu jakýchkoli Hayekových úvah o společnosti, politice, právu či morálce stojí představa spontánního řádu a kulturní evoluce. Proto začneme v této kapitole, která má celkově přiblížit Hayekovu filosofickou koncepci, právě jejich charakteristikou.

### 2.1 Hayekova filosofie společnosti: Teorie spontánního řádu a kulturní evoluce

Hayekův pojem „řád“ konstatuje existenci pravidelností v chování různých jednajících individuů. Společenský řád je lidem všeobecně přínosný, neboť umožňuje, aby probíhaly styky jednotlivců bez tření nezávisle na tom, jaké sledují cíle. Jedná se totiž o označení stavu, v němž je pro jedince možné utvářet úspěšně svá očekávání a hypotézy a řídit jimi své budoucí jednání. Řád je tedy systémem či vzorcem, v jehož mezích probíhá individuální chování a jednání.

Hayekova **teorie spontánního společenského řádu** zkoumá proces, ve kterém vzniká společenské uspořádání bez záměrného plánování či vědomé kontroly člověka - tedy tzv. spontánní řád. Stručně řečeno označuje Hayekův pojem „spontánní řád“ endogenní systém, který se produkuje, organizuje a opravuje sám ze sebe.<sup>2</sup> Jenom takový řád může být podle Hayeka systémem svobody, neboť umožňuje účinnou koordinaci veškeré lidské činnosti bez vědomé účasti chybující lidské inteligence.

---

<sup>2</sup> Srov. stručná charakteristika (Zeitler 1996), str.30: „Hayek benutzt den Begriff der spontanen Gesellschaftsordnung als Bezeichnung für ein gewachsenes, ein sich selbst-erzeugendes, selbst-organisierendes und selbst-korrigierendes, endogenes soziales System.“

Již v této prvotní charakteristice spontánního řádu narážíme na Hayekův metodologický individualismus - tedy na jeho přesvědčení, že společenské uspořádání je výsledkem spontánního evolučního procesu, který je z větší části nepředvídatelný a tudíž nemůže být výsledkem racionalistického plánu, a že je to právě individualismus, který dovoluje celku lidstva dosáhnout věcí, které není jedinec schopen naplánovat a které dokonce ani nemůže celistvě svou racionalitou uchopit, jelikož ji přesahují. Hlavním předpokladem toho, aby mohly být věci přesahující individuální rozum vůbec utvořeny, je svobodná společnost. Pouze svobodně probíhající interakce mezi individui totiž vedou k utvoření spontánního řádu. Spontánní řád je tudíž strukturou, v níž si individuální a svobodné jednání neprotiřečí se společností a řádem, nýbrž jsou spolu v produktivním souladu.

Hayekovy úvahy o společnosti vychází z primárního rozlišování spontánního řádu (κοσμος) a řádu plánovaného neboli organizací (ταξις).<sup>3</sup> Zatímco je spontánní řád ze-sebe-rostoucí samo-organizací, je organizace konstrukcí plánovanou zvnějšku k dosažení předem daného cíle. Organizace je tedy umělým řádem postaveným na exogenních nařízeních, zatímco spontánní řád má příčinu pouze sám v sobě, vzniká tedy endogenně vzájemným přizpůsobováním rozmanitých individuálních jednání v rámci systému. Spontánní řád tedy není narozdíl od plánovaného zasažen antropomorfním sklonem lidského myšlení, neboť vzniká, aniž by to jeho příčina zamýšlela.<sup>4</sup> To se navenek projevuje zejména rozdílným stupněm komplexity těchto řádů, jenž je výrazně vyšší u spontánního řádu,<sup>5</sup> který není poznamenán omezenou plánovací schopností člověka.<sup>6</sup>

Spontánní řád se týká vztahů mezi individui, které je možné rekonstruovat pouze v abstraktní rovině. Je tedy řádem abstraktním stojícím pouze na abstraktních pravidlech. Organizace je naopak konkrétním řádem vztahujícím se k předem danému

---

<sup>3</sup> Srov. Kapitola II.: Kosmos a Taxis, in: Právo, zákonodárství a svoboda, sv. 1 Pravidla a řád (Hayek 1991)

<sup>4</sup> A proto také narozdíl od plánovaného řádu nepřipouští žádnou autoritu danou autorstvím.

<sup>5</sup> Srov. F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, in: (Ježek 2001), str.13: „(...) *přesvědčení, že prosazováním univerzálním pravidel správného chování a ochranou uznatelné soukromé oblasti jednotlivců se bude sám utvářet spontánní řád lidských činností, a to mnohem členitější, než jaký by mohl být vytvořen vědomým uspořádáním (...)*“

<sup>6</sup> Člověk je schopen utvářet pouze jednoduché struktury s nízkým stupněm komplexity. Srov. (Bouillon 1991), str.21-22: protože „(...) *die Natur der menschlichen Erkenntnis- und Artikulationsfähigkeit Grenzen setzt, die das planungsvermögen so weit einschränken, dass eine von Menschen geplante Ordnung nur einen niedrigen Komplexitätsgrad haben kann, der in aller Regel unter dem einer spontanen Ordnung liegt.*“

konkrétnímu cíli. Lidské možnosti ovlivňovat spontánní řád se tedy mohou vztahovat pouze na jeho abstraktní charakter a nikoli na konkrétní cíle tohoto řádu.<sup>7</sup> „(...) *V protikladu k organizaci nemá spontánní řád ani účel, ani nemusí existovat dohoda o konkrétních výsledcích, které bude produkovat (...) je-li nezávislý na jakémkoli konkrétním účelu, může být použit k velkému počtu různých, rozbíhavých a dokonce konfliktních individuálních účelů a napomáhat jejich dosahování.*“<sup>8</sup>

Právě proto, že abstraktní řád neslouží žádnému předem danému cíli či účelu, umožňuje jedincům jednajícím v jeho rámci sledovat i takové individuální cíle, které jsou mezi sebou navzájem odlišné. Zřeknutí se konkrétního společného cíle tedy umožňuje dosažení mnoha protichůdných individuálních cílů v rámci jediného společenského systému. To má Hayek na mysli, když říká, že spontánní řád má funkci: Přestože (a zároveň právě jen proto), že spontánní řád není orientován na nějaký konkrétní cíl, poskytuje každému individu, které se v jeho rámci pohybuje, nejlepší šance k efektivnímu využití vlastních sil a znalostí, potažmo tedy k dosažení jeho osobních cílů. Spontánní řád totiž „(...) *nemůže být definován jako souhrn známých konkrétních výsledků, jichž by mělo být dosaženo, nýbrž pouze jako abstraktní řád, který jako celek není orientován k žádným konkrétním cílům, nýbrž poskytuje pouze kterémukoli náhodně vybranému členovi nejlepší příležitost využít úspěšně své znalosti pro své účely.*“<sup>9</sup> Proto také John Graye interpretuje Hayekův spontánní řád jako přirozeně vzniklý řád s liberálním charakterem.<sup>10</sup>

Jedinou normou je tzv. hypotetický imperativ, který je odvozen ze samotného spontánního řádu - liberální forma společnosti umožňuje jedincům sledovat vlastní zájmy, avšak vždy jen pouze v hranicích legálního rámce, který stanovují pravidla této struktury. Omezení možného jednání stanovuje samotný řád, aniž by k tomu byl nutný rozumový zásah zvenčí. Možnosti jedince jsou tedy vždy omezené, avšak v rámci spontánního řádu dosahuje nejvíce možných možností.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Srov. F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, in: (Ježek 2001), str.13: „(...) *budeme mít moc pouze nad abstraktním charakterem, nikoli však nad konkrétním detailem tohoto řádu.*“

<sup>8</sup> F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, §11, in: (Ježek 2001)

<sup>9</sup> F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, §12, in: (Ježek 2001)

<sup>10</sup> Srov. (Gray 1995)

<sup>11</sup> Srov. F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského rozumu, in: (Ježek 2001), str.12: „(...) *existuje samočinně se vytvářející nebo spontánní řád ve společenských záležitostech (...) a umožnil využití všech znalostí a dovedností všech členů společnosti v mnohem větším rozsahu, než by to bylo možné v jakémkoli řádu vytvořeném centrálním řízením.*“ nebo dále str.31: „(...) *řád, který se sám spontánně utváří je také tím nejlepším možným. (...) (řád) ve složitě společnosti, ze kterého máme všichni prospěch, může vzniknout pouze spontánním uspořádáním sil, a nikoli záměrem (...).*“



Vidíme tedy, že sloužit hierarchii cílů či určitému účelu může pouze individuum či organizace, zatímco spontánní řád toho není schopen. Organizace stejně jako záměrně jednající osoba sleduje vždy nějaký konkrétní účel a právě proto je pro Hayeka antropomorfním konstruktem. Metodologický individualismus, který obhajuje, vede naopak ke vzniku struktury, která sama sebe organizuje a koriguje - ke spontánnímu řádu,<sup>12</sup> který umožňuje sledování opačných zájmů. Jakékoli omezení či kontrola individuální svobody tento řád vždy jen narušuje.

Hayek připouští, že taxis má své místo ve společenském uspořádání: „(...) *spontánní řád svobodné společnosti bude obsahovat mnoho organizací (včetně největší organizace, vlády).*“ Oprávnění však nachází vždy jen v rámci kosmu - „(...) *směs na přání z oněch principů řádů namíchat nelze.*“<sup>13</sup> Ve svobodné společnosti je tedy legitimní sdružovat se v organizacích, které mají sloužit ke sledování konkrétních společných cílů - příkladem může být rodina, podnik, firma, akciová společnost, ... nebo vláda.<sup>14</sup> Zatímco však kosmos společenské uspořádání vytváří, má mít taxis pouze výlučně instrumentální charakter.

Kořeny chybného rozlišování řádů, tedy opomíjení rozlišování mezi spontánním a plánovaným řádem, sahají podle Hayeka až k antickým myslitelům, kteří rozlišovali pouze mezi přirozenými (vrozenými neboli instinktivními) a umělými fenomény (vytvořenými rozumem člověka).<sup>15</sup> Proto znali také pouze dva řády - přirozený, který je zcela nezávislý na člověku, a umělý, který je zcela výsledkem lidského záměru a účelného jednání. Tento antický dualismus považuje Hayek za chybný nebo lépe řečeno za neúplný. Tradiční společensko-kulturní instituce a zvyky, tedy pravidelnosti vyskytující se ve společenském soužití lidí, totiž nemají svůj původ ani v přírodě (φύσις) ani v lidské dohodě (ζησις, νομος). Antická klasifikace tedy postrádá řád, do něhož by bylo možno řadit tyto sociálně-kulturní fenomény - „(...) *Nezbytné je trojité členění: to by totiž vsunulo mezi jevy, které jsou přirozené ve smyslu naprosté nezávislosti na lidském jednání, a ty, které jsou uměle nebo konvenční v tom smyslu, že*

---

<sup>12</sup> Takovou spontánní strukturu nepředstavuje pouze trh, ale i řeč, právo (např. Common Law) či morálka a další spontánně se vyvíjející struktury společenského řádu.

<sup>13</sup> F.A.Hayek, *Zásady liberálního společenského řádu*, § 9, in: (Ježek 2001)

<sup>14</sup> Srov. (Zeitler 1996), str.43: „*Hayek ist der Ansicht, dass für viele begrenzte Aufgaben die Organisation das wirksamste Verfahren erfolgreicher Koordination ist, weil sie uns befähigt, die sich ergebende Ordnung viel vollständiger unseren Wünschen anpassen.*“

<sup>15</sup> Srov. F.A.Hayek, *Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru*, in: (Ježek 2001)

*jsou produktem lidského záměru, oddělenou mezikategorií zahrnující všechny nezamýšlené útvary a pravidelnosti objevující se v lidské společnosti.*“<sup>16</sup>

Spontánní řád vzniká v interakci mezi svými jednotlivými elementy - individuální jednání vede k jistému uspořádání, aniž by to individua předem zamýšlela. Řád společenských struktur lze tedy sledovat jako jakýsi vedlejší produkt činnosti individuí. Tím však celý proces nekončí, tento produkt totiž opět zpětně působí na jakákoli další budoucí jednání individuí. Nedochozí tedy k pouhým interakcím mezi jednotlivci, nýbrž rovněž k vzájemnému působení individua a struktury vzniklé jeho předchozím jednáním. Individuálními jednáními slouží jedinci nadřazenému cíli, který sami neznají a kterého dosahují, aniž by to sami zamýšleli, plánovali či kontrolovali. Vidíme, že společenský řád a společensko-kulturní vzorce vznikají spontánní cestou. Přitom však zároveň nelze říci, že by bylo jednání lidí vedoucí k jejich vzniku iracionální či neplánované - jednajícím jedinec se vždy řídí privátním záměrem, přesvědčením a cílem a mimo to se po každém jedinci vyžaduje, aby se v systému orientoval, chce-li se v jeho rámci dočkat porozumění umožňujícího mu účast na jakýchkoli interakcích.<sup>17</sup> Nezbytnou podmínkou vzniku spontánního řádu je tak svobodné individuální chování, které se podřizuje pravidlům, a přizpůsobování individua zvláštním okolnostem, to znamená pozitivní jednání zahrnující vlastní iniciativu individuí.

Spontánní řád je zpětně jediným řádem umožňujícím individuu svobodné jednání. Tím, že totiž vzniká tento řád ze svobodného individuálního jednání, je v něm každé další jednání určováno prakticky samo sebou. V taxis je oproti tomu osobní svoboda omezována zásahy zvenčí, neboť individuum se musí podřizovat hierarchii společných cílů. Svoboda tedy podle Hayeka vyžaduje, aby člověk důvěřoval „osudným silám“, které sám neovládá, nemůže kontrolovat a kterým, jak uvidíme později, ani z větší části nerozumí.

Shrňme, co je hlavním rozdílem mezi spontánním a plánovaným řádem: Plánovaný řád je od počátku plánován jako celek. Spontánní řád je jako celek

---

<sup>16</sup> F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru, in: (Ježek 2001), str.28

<sup>17</sup> Příkladem může být řeč - chceme-li, aby nám druzí rozumě-li, co jim říkáme, musíme být předem v jejím řádu zorientováni a řídit se pravidly tímto řádem danými. Pokud řád nerespektujeme či se v něm neorientujeme, bude nás zbytek společnosti považovat za šílence (Srov. jazyk šílence v M.Foucault, Dějiny šílenství). To samé však platí i pro ostatní spontánní řády - trh, právo a pod.

neplánovaným výsledkem plánovaných individuálních jednání - je tedy nezamýšleným následkem evolučního procesu, spontánním a evolučním celkem.

Teorii spontánního řádu doplňuje **teorie kulturní evoluce**, která se zabývá selektivním procesem, v němž se rozhoduje o přetrvání či zániku stávajících kulturních pravidel a společenských institucí. V procesu kulturní evoluce jsou tak vybírány přirozenou konkurencí tradice, zvyky, pravidla chování a společenské instituce, které vytváří rámec spontánního řádu.

Na tomto místě je nutno připomenout, že obě teorie - teorii spontánního řádu a teorii kulturní evoluce - od sebe nelze dost dobře oddělovat a pojednáváme-li je v této práci zvlášť, potom jde o jakousi myšlenkovou abstrakci. Do jisté míry jsou totiž jednou a toutéž teorií - teorie spontánního řádu vysvětluje vznik spontánního řádu, tedy evoluční proces, ve kterém se spontánně vytvoří jisté uspořádání společnosti stojící na určitých pravidlech. Nelze však říci, že by byl tento proces někdy ukončen a dospělo by se tak k jakémukoli statickému stavu. Naopak přechází dál v proces kulturní evoluce, v němž jsou stávající pravidla neustále modifikována. „(...) *Problém původu nebo utváření a problém fungování společenských institucí je zásadně tentýž: Instituce se vyvíjeli určitým způsobem, protože koordinace jednání částí, kterou zajišťovaly, se prokázala efektivnější než u alternativních institucí, s nimiž byly v konkurenci a které nahradily. Teorie vývoje tradic a zvyků, které utváření spontánních řádů umožnily, je tudíž v těsné souvislosti s teorií vývoje určitých druhů spontánních řádů.*“<sup>18</sup> Hayek je také proto někdy označuje jako „Zwillingsteorien“<sup>19</sup>.

Spontánní řád vzniká z interakcí individuů jednajících podle všeobecných pravidel. Proto tato pravidla (a to zejména tradiční pravidla morálky) chápe Hayek jako původce kulturní evoluce. Tato pravidla jsou všeobecná, neboť nabízí jistá možná jednání, avšak nemají žádný konkrétní cíl vyjma sebereplikace spontánního řádu. Proto také Hayek mluví o abstraktním řádu pravidel, který teprve umožňuje vznik reálného spontánního řádu. Tyto pravidla označuje také někdy jako „super-conscious rules“<sup>20</sup> -

---

<sup>18</sup> Srov. F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru, in: (Ježek 2001), str.32

<sup>19</sup> Srov. (Gray 1995), str.29 cituje z F.A.Hayeka, „Freiburger Studien“: „*die Zwillingsidee der Evolution und der spontanen Bildung einer Ordnung*“

<sup>20</sup> Srov. F.A.Hayek, Pravidla, Vnímání a srozumitelnost, in: (Ježek 2001), str.53: „(...) *v jednom smyslu vždy víme nejenom více, než můžeme uvědoměle vyjádřit, nýbrž také více, než si můžeme být vědomi nebo než můžeme uvědoměle testovat, a že mnohé z toho, co úspěšně děláme, závisí na předpokladech, které jsou mimo záběr toho, co můžeme buď vyjádřit nebo o čem můžeme uvažovat. Zdá se, že (...) vědomé*

vedou totiž z vnějšího okolí k procesům vědomí, aniž by se přitom v samotném vědomí objevila. Individua je tedy využívají intuitivně. I tato pravidla však mají evoluční charakter, protože jsou zpětně ovlivňována budoucím jednáním individuí, které z nich vychází. Nejsou tedy žádným neměnným statickým jádrem lidské zkušenosti.<sup>21</sup>

Hayek se vymezuje vůči sociálnímu darwinismu, který kritizuje pro jeho koncentraci na selekci individuí namísto selekce institucí a společenských praktik, tzn. pro koncentraci na vrozené (biologické) schopnosti člověka namísto kulturně předávaných. Přestože má neodarwinismus s kulturní evolucí některé společné rysy, jde o rozdílné teorie. Obě teorie stojí na principu selekce, tedy na volbě takových vloh či schopností člověka, které nejúčinněji přispívají k přizpůsobení jeho druhu okolí. Kulturní evoluce však hovoří výhradně o přenosu získaných vlastností imitací a procesem učení a odmítá neodarwinistický postoj, který se domnívá, že znaky získané během života organismu jsou bezprostředně geneticky dědičné na další generaci. V kulturní evoluci dědí jedinec zvyky a vědění celé kultury, nikoli jen zvyky a vědění fyzických rodičů - netýká se tedy jednotlivců, nýbrž skupiny individuí, která praktikuje jistý systém pravidel. Mluvíme o tzv. skupinové selekci,<sup>22</sup> v jejímž rámci se teprve utváří způsob chování individuí jemu odpovídající společenské instituce. Tento rozdíl obou teorií se projevuje navenek zejména tím, že kulturní evoluce (selekce institucí, praktik a pravidel chování) probíhá mnohem rychleji než biologická (selekce individuí s jistými genetickými vlastnostmi). Přes tyto rozdíly však lze sledovat, že nezamýšlené výsledky individuálních jednání (spontánní řády) se chovají stejně jako náhodné genetické mutace a je mezi nimi podle výše popsaného principu selekce vybírán ten nejlépe funkční - proto jsou také obě teorie teoriemi evoluce.

To, že se v procesu kulturní evoluce prosazují takové společenské praktiky a instituce, které zvětšují úspěšnost společnosti, zůstává však obvykle pro jednotlivce neuvědomělou skutečností. V praxi se podle Hayeka obvykle prosazují taková pravidla,

---

*myšlení o tom, co se zdá být jasně pravdivé (...), vyplývá z faktu, že o takovém myšlení se musí předpokládat, (...) že je řízeno pravidly, která zase nemohou být vědomá - nadvědomým mechanismem, který působí na obsah vědomí, sám však vědomý být nemůže.“*

<sup>21</sup> Viz. kapitole 2.2, kde ukazujeme, že Hayek nesouhlasí s pozitivistickým předpokladem jakéhokoli čistého jádra lidského poznání, nezasaženého jeho interpretací v rámci zkušenosti.

<sup>22</sup> Srov. F.A.Hayek, Poznámky k systému pravidel chování, in: (Ježek 2001), str.59: „(...) genetické (...) předávání pravidel chování se děje od jednotlivce k jednotlivci, zatímco to, co lze nazvat přirozeným výběrem pravidel, bude fungovat na bázi větší nebo menší efektivity výsledného řádu skupiny.“

kteřá umožňují růst populace. Měřítkem úspěchu je tedy růst společnosti (včetně „spolknutí“ slabší skupiny druhou).<sup>23</sup>

Proces kulturní selekce skupin vede tedy přirozeně k vývoji od malé uzavřené kmenové společnosti k velké abstraktní otevřené společnosti, pro kterou platí Hayekova zkoumání. „Rozšíření (...) (spontánního) řádu za hranice malé, účelově orientované organizace se tak stává možným rozšířením na účelech nezávislých (formálních) pravidel správného chování na vztahy s ostatními lidmi, kteří nesledují tytéž konkrétní cíle nebo nemají tytéž hodnoty kromě oněch abstraktních pravidel - pravidel, která neukládají povinnost konkrétního jednání (předpokládajícího vždy konkrétní cíl), nýbrž sestávají se pouze ze zákazů zasahovat do chráněné oblasti každého.“<sup>24</sup> Malá kmenová společnost si může dovolit stát na vrozených dědičných morálních pocitech (instinktech solidarity a altruismu), neboť sleduje konkrétní cíle na základě společných znalostí a zájmů. Ve společnosti otevřené musí konkrétní cíle nahradit abstraktní pravidla, protože neexistují žádné jednotně dané konkrétní cíle pro množství individuí, které se v rámci takové společnosti pohybují. Člověk musí být civilizován, a sice tak, že neosobní abstraktní pravidla disciplinují jeho vrozené instinkty. Pouze abstraktní pravidla umožňují efektivnost společnosti, a tedy i její další rozšíření.<sup>25</sup> Tzv. socialistická pravidla fungují v malé společnosti, kde mají jedinci společné konkrétní cíle vycházející ze stejného vnímání a chápání okolí. Aplikace těchto socialistických pravidel na otevřenou společnost však vždy vede k regresivnímu vývoji - zde může být funkční pouze kapitalismus umožňující kulturní evoluci a utvoření efektivního spontánního řádu.

Abstraktní pravidla si dále vyžadují přechod k učení se kulturně tradovaných pravidel - instituce, praktiky a pravidla chování v otevřené společnosti totiž již nejsou, jak jsme právě viděli, založena na vrozené morálce, nýbrž jsou výsledkem procesu kulturní evoluce - procesu, který stojí na předávání získaných vlastností, procesu, který prosévá a odděluje od sebe pravidla efektivní a nadbytečná díky přirozené konkurenci. John Gray mluví o „přirozené selekci tradic“, která funguje na stejném principu jako konkurenční boj na volném trhu a v níž „přežívají“ pouze ty nejefektivnější tradice umožňující jedincům další přizpůsobování se okolí a úspěšnou spolupráci.

---

<sup>23</sup> V této souvislosti si J.Gray klade otázku, jak lze sjednotit kulturní evoluci, tedy skupinovou selekci, s Hayekovým metodologickým individualismem, je-li měřítkem v prvním případě přežití a růst skupiny a v případě druhém individuální preference a cíle. Podle Graye zůstává vždy nakonec rozhodujícím prvkem individuum.

<sup>24</sup> F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, § 18, in: (Ježek 2001)

<sup>25</sup> Srov. F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, § 28, in: (Ježek 2001)

Již existující pravidla a tradice jsou předávány imitací z generace na generaci, z individua na individuum, aniž by přitom imitátoři dokonale chápali jejich funkci či jí dokonce uměli jazykově artikulovat.<sup>26</sup> K tomuto faktu podává Hayek i psychologické vysvětlení - a sice přirozený lidský strach z nového a neznámého a jeho důvěru vůči praktikám, které přinesly v minulosti úspěchy.

Kulturní evoluce je však čímkoli, jenom ne statickým stavem - je neustálým procesem a vývojem. V rámci společnosti se neustále v procesu inovace a imitace utváří nová kulturní pravidla: Zpočátku přichází jeden člen skupiny s inovací, která je obvykle mírnou odchylkou od tradiční praxe. Má-li v rámci skupiny tento jedinec dostatečný respekt a ukáže-li se jeho inovace jako úspěšná, začne být ostatními členy imitován. Po čase se tak nové pravidlo etabloje jako tradice. Schválení nového pravidla tedy neprobíhá jako formální odsouhlasení, nýbrž jako aktivní převzetí a využívání v praxi. Jediným faktorem rozhodujícím o tom, zda bude inovace etablována jako pravidlo či ne, je její úspěch a přínos společnosti.

Individuální jednání utváří spontánní struktury, které jejich jednání a vývoj individuálního ducha zpětně ovlivňují. Díky zpětnému působení struktur na individuum se spontánní řád sám udržuje a může produkovat další spontánní řády. Tím, že je systém pravidel neustále individui opakován, je udržován ve funkci a znovu a znovu vytvářen. V tomto procesu se přitom opakuje jakýsi vzorec řádu, nikoli řád samotný. Spontánní řád tedy nikdy není statickým stavem, nýbrž neustálým procesem udržujícím jistou strukturu řádu.

## 2.2 Teorie poznání v základech teorie kulturní evoluce a spontánního řádu

Hayekova koncepce spontánního řádu a kulturní evoluce stojí na základním předpokladu teorie poznání, že vědění člověka je omezené možnostmi jeho vlastní racionality.

---

<sup>26</sup> Srov. F.A.Hayek, Pravidla, vnímání a srozumitelnost, in: (Ježek 2001), str.41: „*Naše schopnost napodobovat (...) jistě nezávisí na naší schopnosti popsat je (napodobované vzorce) slovy. (...) Často nejsme s to popsat něco slovy ne proto, že nám chybějí slova, nýbrž proto, že si nejsme ani vědomi prvků, z nichž jsou tyto vzorce vytvořeny, ani způsobu, jak se mají prvky k sobě navzájem. Můžeme dobře mít jméno pro celek nebo můžeme někdy použít přirovnání (...). V jednom smyslu tak víme, co pozorujeme, avšak v jiném smyslu nevíme, čím to je, že to pozorujeme.*“

Svou skepsí ohledně možností lidské racionality, na které stojí celá jeho teorie poznání, navazuje Hayek na tradici kritické filosofie. S názory Immanuela Kanta se shoduje především v tom, že odepírá člověku schopnost vědět, jaké věci a svět skutečně jsou.<sup>27</sup> Řád, který člověk nachází ve své zkušenosti, je výsledkem činnosti lidského ducha a nikoli předem danou skutečností. Podle této koncepce tedy nemůže lidská racionalita získat žádný externí či transcendentální bod, z něhož by si mohla utvořit představu o světě zcela nedotčenou lidskou zkušeností či zájmem. Člověk není schopen vystoupit z vlastní perspektivy nazírání věci - nepoznává ani svět o sobě, ani svět jako celek. Narážíme na problém intencionality lidského vědomí.

Hlavním cílem kritické filosofie je tak najít meze lidské racionality pomocí reflexe a nikoli konstruovat metafyzické systémy. Není tedy úkolem rozeznat absolutní realitu za spleť jevů, nýbrž spíše rozvinout čistě deduktivně organizovaný systém kategorií či principů odpovídající zkušenosti, kterou má tento systém uspořádat. Duch nemusí vědět, jak jsou věci ve světě, ale pouze jak v sobě tyto věci ve zkušenosti organizuje. Kritická filosofie se tedy nezaměřuje na rozlišení jevu a skutečnosti, nýbrž na rozlišení smyslového (duchovního) řádu a řádu fyzikálního (materiálního).

V této souvislosti odmítá Hayek i pozitivistické přesvědčení,<sup>28</sup> že jsou fundamentem lidského myšlení jakési elementární smyslové vjemy. Podle něj je celek veškerých smyslových kvalit interpretací opírající se o zkušenost a jakákoli představa původního čistého jádra lidského vnímání a pocíťování, které je zkušeností modifikováno, je pro něj nadbytečnou fikcí. Obraz světa, který si člověk ve smyslovém řádu formuje, vzniká od základů z jeho interakce se světem. Vždy je abstraktní, neboť obsahuje pouze některé z nekonečně mnoha aspektů skutečného světa, které určuje náš momentální zájem, zatímco ostatní aspekty zůstávají opomíjeny. Ani rámcové představy ducha, s nimiž kategorizujeme svět, nejsou všeobecně platné a jednou pro vždy dané, nýbrž se rovněž proměňují v evolučním procesu.

Hayekovu teorii poznání řadíme tedy mezi evoluční teorie poznání,<sup>29</sup> podle nichž jsou vědecké teorie objektivním produktem jistého evolučního procesu a tradice s jinými formami organizace jsou důležitým epistémickým zdrojem.

---

<sup>27</sup> (Gray 1995), kapitola „Hayeks allgemeine Philosophie: Das Erbe Kants“, Srov. např. I.Kant, *Základy metafyziky mravů*

<sup>28</sup> D.Hume, E.Mach

<sup>29</sup> návaznost na práci K.Poppera, K.Lorenze a D.T.Campbella

Podle Hardyho Bouillona lze Hayekovu teorii poznání členit na dvě části:<sup>30</sup> Na tzv. „biologickou teorii poznání“,<sup>31</sup> která zkoumá biologický základ lidského poznání, a „kulturní teorii poznání“,<sup>32</sup> zabývající se věděním, které vzniká v rámci kulturní evoluce. V následující části uvidíme, že spolu obě části úzce souvisí

Předmětem **biologické teorie poznání** je zkoumání evolučního vzniku řádu smyslů, přičemž pojem „sensory order“ odpovídá tradičnímu pojmu „mens“ (duch).<sup>33</sup> Tuto teorii shrnuje Hayek ve svém díle z teoretické psychologie „*The Sensory Order*“.

Hayek rozlišuje v „*The Sensory Order*“ mezi fenomenálním řádem (phenomenal order) či fenomenálním světem (phenomenal world) a řádem či světem fyzikálním (physical order and world). Tyto řády slouží jako klasifikační systémy, do nichž jsou jednotlivé události řazeny - zatímco veškeré smyslové vjemy náležejí k řádu fenomenálnímu, patří skutečné události k řádu fyzikálnímu. Hayek se přitom neptá po samotném protikladu jevů a skutečnosti, nýbrž po rozdílu působení fyzikálních událostí na sebe navzájem v rámci fyzikálního světa a působení fyzikálních událostí na lidské vnímání ve světě fenomenálním.<sup>34</sup>

Každá interakce dvou fyzikálních objektů představuje fyzikální událost. Fyzikální událost působí na lidské smysly podle Hayeka tak, že nejprve vyvolá v našem těle fyziologický impuls, který vyvolává v kombinaci s jinými fyziologickými impulsy smyslové vnímání. Když například bouchnou dveře, probíhá ve fyzikálním světě několik fyzikálních událostí - každá z nich v lidském organismu vyvolává fyziologický impuls, z jejichž kombinace v nás vzniká sluchový vjem, který identifikujeme jako bouchnutí dveří. Lidské vnímání tedy neodpovídá skutečnosti, neboť fyziologický impuls vzniká teprve v rámci fenomenálního světa působením fyzikální události na

---

<sup>30</sup> (Bouillon 1991) kapitola „Zur erkenntnistheoretischen Grundlagen in v.Hayeks Theorie der spontanen Ordnung“

<sup>31</sup> Hayek ji zpracovává v „*The Sensory Order*“ (192) a „*The Sensory Order after 25 Years*“, které se podrobně zabývají biologickým vznikem lidského aparátu poznání a smyslového vnímání. Jde o Hayekovy práce na poli teoretické psychologie.

<sup>32</sup> Pozdější Hayekova díla - „*Studies in Philosophy, Politics and Economics*“ (1967) a „*New Studies...*“ (1978)

<sup>33</sup> Srov. (Bouillon, 1991), str.70 cituje z Hayekova „*The Sensory Order*“, a.a.O., str.16 (§ 1.49): „*What we call „mind“ is thus a particular order of set of events taking place in some organism and in some manner related to but not identical with, the physical order of events in the environment.*“

<sup>34</sup> Srov. (Bouillon, 1991), str.71 cituje z Hayekova „*The Sensory Order*“, a.a.O., str.4 (§ 1.11): „*The contrast with which we are concerned is not between „appearance“ and „reality“ but between the differences of events in their effects upon each other and their differences in their effects on us.*“



lidské smysly.<sup>35</sup> Hayekovo rozlišování fyzikálního a fenomenologického světa tedy vychází z předpokladu, že působení fyzikálních událostí na člověka má oproti zbylému světu zvláštní povahu zapřičiňující v člověku představu fenomenálního světa.

Principiálně však nelze tento předpoklad podle Hayeka dokázat - abychom totiž mohli ukázat, zda jsou účinky ve světě fyzikálním rozdílné či identické s účinky ve světě fyzikálním, tedy abychom mohli prověřit shodu obou světů, museli bychom vědět, jak pracuje lidský mozek. Podle Hayeka však mozek nemůže vysvětlit sám sebe. Systém totiž nemůže vysvětlit sám sebe ani komplexnější systémy (jinými slovy musí mít vysvětlující vždy větší stupeň komplexity než vysvětlované), jelikož ke klasifikaci potřebuje mít klasifikující systém k dispozici více tříd než obsahuje klasifikovaný předmět.<sup>36</sup>

Přestože člověk podle Hayeka nemá přímou zkušenost s fyzikálním světem, předpokládá Hayek realitu, kterou chápe jako nezbytnou podmínku utvoření řádu v duchu. Fenomenální události chápe tedy jako zvláštní řád fyzikálních událostí. „*Můj závěr v ranější fázi byl takový, že duševní události jsou zvláštním řádem fyzikálních událostí v rámci subsystému fyzikálního světa, který spojuje větší subsystém světa, který nazýváme organismem (a jehož jsou tyto události součástí), s celým systémem tak, že umožňuje tomuto organismu přežít.*“<sup>37</sup> Hayek se tedy rozchází s fenomenologií Ernsta Macha v základním předpokladu reality za jevy. Proto také Bouillon řadí Hayeka mezi zastánce hypotetického realismu,<sup>38</sup> který za jevy předpokládá existenci reálného světa, avšak netvrdí, že tento reálný svět nepochybně existuje.

Řád smyslů (duch) a vědomí jsou podle Hayeka produktem předvědomé zkušenosti (pre-sensory experience), která je výsledkem působení fyzikálních událostí na lidský organismus. Teprve tato zkušenost umožňuje lidské pociťování a vnímání, neboť mu utváří jistý rámec. Teprve zkušenosti organismu nevybaveného vědomím a na něj se vážícím aparátém vnímání, umožňují, aby se tento aparát a vědomí utvořily.

---

<sup>35</sup> To, že svět fyzikální není identický se světem fenomenálním, mohou dokazovat různé optické klamy. Srov. (Bouillon 1991), str.73-74

<sup>36</sup> Hayekovu tezi nemožnosti sebevysvětlení lze však, jak vysvětluje Bouillon, napadnout - což nakonec, v „The Sensory order after 25 Years“ uznává i samotný Hayek.

<sup>37</sup> (Bouillon 1991), str.76 cituje z F.A.Hayek, „The Sensory Order after 25 Years“ (in: Cognition and Symbolic Processes, Bd.2, hgs. von W.B Weimer u. D.S.Palermo, 1982, str.288): „*My conclusion at an early stage was thus that mental events are a particular order of physical events within a subsystem of the physical world that relates the larger subsystem of the world that we call an organism (and of which they are a part) with the whole system so as to enable that organism to survive.*“

<sup>38</sup> Podobný názor na realitu najdeme rovněž v pracích K.Lorenze a K.Poppera.

Teprve ony umožňují smyslové vnímání a smyslové zkušenosti, které dohromady utváří celek našeho fenomenologického svět. To, „(...) že se vůbec může uvědomělý duch naučit něco o vnějším světě, je výsledkem takovéto předvědomé zkušenosti. To můžeme rovněž vyjádřit tím, když stanovíme, že zkušenost není funkcí ducha či vědomí, nýbrž že jsou spíše duch a vědomí produkty zkušenosti.“<sup>39 40</sup>

Z toho také vychází Hayekova teorie vzniku řádu smyslů, teorie ontogeneze a fylogeneze: Působením fyzikálních událostí dějících se ve vnějším světě na lidský organismus vznikají v tomto organismu fyziologické impulsy utvářející jednotlivé smyslové kvality, které se nakonec zformují do jednotného systému - smyslového řádu. Řád smyslů je produktem evoluce s kolektivní i individuální komponentou. Ve fylogenezi se utváří kolektivní charakter řádu smyslů každého příslušníka lidského druhu. Každý člověk však prodělává individuální ontogenezi, ve které se formuje jedinečnost jeho řádu smyslů. Přestože se tedy řád smyslů svou strukturou podobá spíše řádům plánovaným, vzniká spontánní cestou v evolučním procesu interakcí jeho jednotlivých elementů - vztahuje se tedy na něj teorie spontánního řádu.<sup>41</sup>

Bouillon tedy shrnuje: „Řád smyslů rozumí v. Hayek tedy jako produkt mnoha účinků fyzikálních událostí na lidský organismus, jako produkt, který je pro smyslové zkušenosti základní a nepostradatelný.“<sup>42</sup> A dále „Řád smyslů je zvláštním řádem smyslových kvalit, které vyplývají z nahromadění se fyziologických impulsů. Tyto impulsy jsou zase zapříčiněny působením mezi fyzikálními událostmi, vnějším světem a událostmi organismu. Řád smyslů se úspěšně přizpůsobil stejně tak fylogenezí jako ontogenezi na vnější svět. Skrze smyslové kvality umožňuje klasifikující a abstraktní

---

<sup>39</sup> (Bouillon 1991), str.77 cituje z F.A.Hayek, „The Sensory Order“, a.a.O., str.66 (§8.5): „The process of experience thus does not begin with the sensations or perceptions, but necessarily precedes them: it operates on physiological events and arranges them into a structure or order which becomes the basis of their „mental“ significance; and the distinction between the sensory qualities, in term of which alone the conscious mind can learn about anything in the external world, is the result of such pre-sensory experience. We may express this also by stating the experience is not a function of mind and consciousness, but that mind and consciousness are rather products of experience.“

<sup>40</sup> Srov. také F.A.Hayek, Pravidla, Vnímání a srozumitelnost, in: (Ježek 2001), str. 44-45

<sup>41</sup> Srov. (Gray 1995) str.28 cituje z F.A.Hayek, „Freiburger Studien“: „Michael Polanyi hat dies sehr nützlich mit der Unterscheidung zwischen einer monozentrischen und einer polyzentrischen Ordnung umschrieben. Der erste Punkt, auf den in diesem Zusammenhang hinzuweisen wäre, besteht darin, dass das Gehirn eines Organismus, als eines lenkenden Zentrums dieses Organismus, in sich selbst wiederum eine polyzentrische Ordnung ist, d.h., seine Aktionen werden durch die Beziehung und gegenseitige Anpassung der Elemente, aus denen es besteht, bestimmt.“

<sup>42</sup> (Bouillon 1991), str.79: : „Die Sinnesordnung versteht v. Hayek also als ein Produkt der vielen Auswirkungen der physikalischen Ereignisse auf den menschlichen Organismus, als ein Produkt, das für die Sinneserfahrungen grundlegend und unverzichtbar ist.“

vnímání událostí kolem sebe v takové míře, že umožňuje organismu, kterému náleží, přežít.<sup>43</sup>

Řád smyslů je nositelem veškerého lidského vědění Z teorie fylogeneze a ontogeneze plyne, že má toto vědění dvě složky - vědění kolektivní a individuální.

Dostáváme se k pojmu tzv. **implicitního vědění** (tacit knowledge), který je pro porozumění Hayekových tezí k politickému řádu a kulturní evoluci stěžejní. Implicitní vědění zahrnuje takové poznatky člověka, které umí prakticky využít, které však není schopen jazykově artikulovat. „Pod implicitním věděním rozumíme tedy poznatky souvislosti, které člověk sice může využívat, avšak jejichž vnitřní kausalita není vysvětlena. V tomto smyslu je implicitní vědění znalostí nevysvětlených a možná dokonce i nevysvětlitelných souvislostí.“<sup>44</sup> Tak například umíme jet na kole, přestože nejsme schopni vysvětlit, jak na něm držíme rovnováhu.<sup>45</sup> Samotný Hayek píše, že „(...) „know how“ spočívá ve schopnosti jednat podle pravidel, která můžeme být s to objevit, avšak nemusíme být s to je jasně vyjádřit, abychom se jimi řídili.“<sup>46</sup> „(...) obecně nevíme a nebyly bychom schopni vysvětlit, jak to víme. Obecně však přesto na základě takového „rozumění“ (...) jednáme úspěšně.“<sup>47</sup>

Na základě implicitního vědění člověk vytváří svá očekávání a hypotézy týkající se budoucnosti - mozek (řád smyslů) totiž klasifikuje na základě implicitního vědění určitou zkušenost jako to, co přivozuje jistý následek. Podle Hayeka jsou poznatky získané klasifikací smyslové zkušenosti z principu neartikulovatelné. Je-li totiž za prvé řád smyslů neschopen vysvětlit sám sebe a předpokládáme-li za druhé, že je jistou

---

<sup>43</sup> (Bouillon 1991), str.85: „Die Sinnesordnung ist eine besondere Ordnung der Sinnesqualitäten, die aus den Bündel der physiologischen Impulse hervorgehen. Diese wiederum werden durch die Wirkungen zwischen den physikalischen Ereignissen und der Außenwelt und denen des Organismus verursacht. Die Sinnesordnung hat sich sowohl in der Phylogenese als auch in der Ontogenese an die Außenwelt erfolgreich angepasst. Durch die Sinnesqualitäten ermöglicht sie ein klassifizierendes und abstraktes Wahrnehmen der Ereignisse um sich herum in einem Maße, dass sie das Überleben des Organismus, dem sie angehört, möglich macht.“

<sup>44</sup> (Bouillon 1991), str.86: „Unter dem impliziten Wissen sind also Kenntnisse über Zusammenhänge zu verstehen, die man zwar nutzen kann, deren innere Kausalität aber unerklärt ist. In diesem Sinne ist das implizite Wissen die Kenntnis von unerklärten und vielleicht sogar unerklärbaren Zusammenhängen.“

<sup>45</sup> Srov. F.A.Hayek, Pravidla, Vnímání a srozumitelnost, in: (Ježek 2001), str.37: „Dovednost řemeslníka nebo atleta, která se v angličtině označuje jako know-how (vyřezávat, jezdit na kole, lyžovat nebo uvázat uzel), patří do této kategorie. Pro tyto dovednosti je charakteristické, že obvykle nejsme s to explicitně vyjádřit (rozumově odůvodnit) o jaký způsob jednání tu jde.“ dále str.39: „(...) schopnost dítěte rozumět různým významům vět vyjádřených v náležitě gramatické struktuře poskytuje ten nejnápadnější příklad schopnosti vnímat přes pravidla. Pravidla, která neumíme vyjádřit, tak neřídí pouze naše jednání. Vedou též naše vnímání (...).“

<sup>46</sup> F.A.Hayek, Pravidla, Vnímání a srozumitelnost, in: (Ježek 2001), str.38

<sup>47</sup> F.A.Hayek, Pravidla, Vnímání a srozumitelnost, in: (Ježek 2001), str.42

formou vědění, potom je řád smyslů znalostí nevysvětlených souvislostí, implicitním věděním a je tedy jako epistémický zdroj principiálně nevysvětlitelný a neartikulovatelný.<sup>48</sup>

Hayekův pojem implicitního vědění lze však pochopit v celistvosti teprve tehdy, chápeme-li souvislost mezi jeho biologickou a **kulturní teorií poznání**. Právě v tomto pojmu se totiž obě teorie střetávají, prolínají a doplňují.

Kulturní teorie poznání zkoumá vědění, které vzniká v procesu kulturní evoluce - tedy totéž implicitní vědění, jehož nositelem je evolučně vzniklý řád smyslů.

Teorie kulturní evoluce je jádrem Hayekovy filosofie společnosti a zabývá se procesem skupinové selekce, v němž jsou volena jistá kulturní pravidla a tradice. Rovněž jsme již výše ukázali, jak tato kulturní pravidla ovlivňují lidské jednání a chování a že jsou zpětně modifikována procesem inovace a imitace. Je třeba zdůraznit, že imitace není pouze jakousi slepou kopií chování druhého člověka, nýbrž že je interaktivním procesem, v jehož průběhu je tradované modifikováno. Člověk totiž podle Hayeka není bezcílnou bytostí omezenou na pouhé napodobování, nýbrž „(...) *plánující, účel sledující a aktivní bytost*“.<sup>49</sup> Proto je modifikace kulturních pravidel výsledkem aktivního převzetí a proměny tradičního pravidla jedincem.

Kulturní pravidla, která vznikají a jsou neustále modifikována procesem kulturní evoluce, obsahují praktické zkušenosti, které jsou, jak již bylo výše ukázáno, neartikulovatelné. Kvůli tomu také nemůže žádný jedinec tyto znalosti explicitně vyjádřit. Individuální lidský rozum je nikdy nemůže zcela chápat a uchopit, neboť tvoří komplexnější systém než je řád smyslů. Právě v tom se nejvíce projevuje omezení lidské racionality. Lidský rozum má pouze omezené možnosti explicitně vyjádřit to, co fakticky ví a prakticky umí užívat. Není schopen jazykově fixovat oblast implicitního vědění - tedy epistémickou oblast obsaženou v biologických a kulturních pravidlech, která zůstává individuálnímu rozumu v jistém smyslu nepřístupná a neznámá.

Větší část lidského vědění - implicitní vědění - nemůže být nikdy vyjádřena žádnou explicitní teorií, přestože má své praktické využití. Vzhledem k tomu, že je implicitní vědění součástí samotného řádu smyslů, jak jsme viděli výše, je jím každé racionální jednání vždy již určeno. Abstraktní řád ovlivňující každé lidské vnímání a

---

<sup>48</sup> Tento argument však padá zároveň s premisou nemožnosti sebepoznání, která je podle Bouillona neudržitelná. (viz. pozn. pod čarou 22)

<sup>49</sup> (Bouillon 1991), str.89: „ (...) *ist der Mensch ein planendes, zweckfolgendes und aktives Wesen.* “

jednání je však systémem abstraktních pravidel, který vzniká nejen v procesu biologické, nýbrž rovněž v procesu kulturní evoluce. Řád smyslů tedy není dán pouze geneticky.

Rovněž kulturní pravidla, kterým se v průběhu života učíme, jsou nositelem kolektivního vědění. Hayek ukazuje dokonce na větší „moudrost“ tradice ve srovnání s individuálním lidským rozumem - tradice totiž disponuje nesrovnatelně větším množstvím informací, z nichž může čerpat svůj úspěch. Následovat tradici a její pravidla přitom nemusí být nutně iracionálním jednáním - rozhodnutí následovat totiž může být učiněno na základě racionální úvahy. Iracionálním krokem je pro Hayeka naopak situace, kdy důležitost tradice podceníme.

Metodologický individualismus nám dále ukazuje, že se kolektivní implicitní vědění formuje skrze individuální jednání. Každý jedinec má specifickou znalost zvláštních okolností a stavu věcí v prostoru a čase, tzv. lokálním věděním (*local knowledge*). Celistvé vědění je takto rozděleno mezi nespočet individuí - proto také mluví Hayek o rozptýleném věděním (*dispersed knowledge*),<sup>50</sup> které vzniká spontánně bez zásahů další instituce.

Znalosti nutné k dosahování individuálních cílů tedy neexistují ve společnosti jako celek, nýbrž vždy jen jako rozsypané kousky nedokonalých a často si dokonce protiřečících poznatků jednotlivců.<sup>51</sup> Tato rozptýlenost patří k samotné přirozenosti lokálního vědění - je proto nemožné toto decentralizované vědění sjednotit v jednom centrálním bodě. Žádný jedinec ani instituce nemůže mít a kontrolovat veškeré informace rozptýleného vědění. Centralizace veškerého vědění nemůže proběhnout ani díky technickému pokroku - většina lidského vědění je implicitní, to znamená neartikulovatelná. „*Veškeré informace individua jsou ovlivněny časoprostorovými událostmi jakož i řádem smyslů individua. (Tento řád) klasifikuje vnímané informace a ovlivňuje tím rovněž z nich utvářené domněnky a očekávání. Tyto (informace) sice nemůže (většinou) individuum artikulovat, avšak může je svými činy zastupovat.*“<sup>52</sup> A i

---

<sup>50</sup> Srov. Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.19: „(...) využíváním znalostí, které jsou a zůstanou široce rozptýlené mezi jednotlivci.“

<sup>51</sup> Srov. Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.19: „(...) ani věda, ani žádná známá technika nám nedává schopnost překonat fakt, že žádná mysl, a tudíž také žádné uvědoměle směřované jednání, nemůže vzít v úvahu veškerá jednotlivá fakta, která vždy někomu známá jsou, avšak v souhrnu žádné jednotlivé osobě známá nejsou.“

<sup>52</sup> (Bouillon 1991), str.95: „*Alle Informationen eines Individuums sind durch zeitlichen und örtlichen Begebenheiten sowie durch die Sinnesordnung des Individuums geprägt. Sie klassifiziert die wahrgenommenen Informationen und beeinflusst damit auch die daraus gebildeten Vermutungen und Erwartungen. Diese kann das Individuum zwar (meistens) nicht artikulieren, aber es kann sie durch seine Handlungen verwerten.*“

kdyby byl někdy nějakým způsobem překonán problém centralizace informací lokálních vědění, nutně by mezi nimi vznikl nepřekonatelný rozpor. Rozptýlené vědění lze proto v praxi využívat pouze díky pravidlům a strukturám spontánního řádu, které jsou lidské racionalitě nepřístupné.

Odtud také vychází Hayekův argument proti centrálně řízenému hospodářství a jakékoli jiné formě socialismu. Omezená lidská racionalita a její neschopnost artikulovat implicitní vědění s sebou nese omezení i pro plánovací schopnosti člověka. Řády vytvořené člověkem nemohou nikdy dosáhnout takového stupně komplexity jako řády spontánní, „(...) protože přirozenost lidské schopnosti poznání a artikulace udává hranice, které omezují schopnost plánování tak dalece, že řád naplánovaný člověkem může mít pouze nízký stupeň komplexity, který podle všech pravidel vždy leží pod stupněm spontánního řádu.“<sup>53</sup> Kromě toho se každý plánující rozum vždy již nachází ve spleti systému, na němž závisí jeho plánovací schopnosti, „(...) protože také lidský rozum, na němž spočívá každé racionální plánování, je vetkán do sítě uspořádaných struktur.“<sup>54</sup>

Bylo zde ukázáno, že lokální individuální vědění je roztroušené ve strukturách spontánního řádu a že možnosti jeho přenosu končí s hranicemi jeho artikulovatelnosti a explikovatelnosti. Přímé využití implicitního vědění je tak omezeno pouze na individua, popřípadě na malé skupinky lidí - pro všechny ostatní je využitelné pouze nepřímo.<sup>55</sup>

Těžištěm Hayekovy teorie poznání je tedy pojem implicitního vědění. To je jasné, jakmile si uvědomujeme, že (1.) nemůže žádný jedinec podle Hayeka plně rozumět kulturním pravidlům, která jsou epistémickým zdrojem s implicitní povahou, a že (2.) jsou veškeré informace o zvláštních časoprostorových okolnostech rozptýleny mezi jednotlivými individui. Bylo rovněž ukázáno, že lze Hayekovu teorii poznání rozdělovat na biologickou a kulturní teorii poznání, přičemž obě pojednávají vlastním způsobem o implicitním vědění - tudíž že pro obě platí rozlišování individuálního a kolektivního vědění. Zatímco toto rozlišení vychází v oblasti biologické teorie poznání

---

<sup>53</sup> (Bouillon 1991), str.21-22: „(...) die Natur der menschlichen Erkenntnis- und Artikulationsfähigkeit Grenzen setzt, die das Planungsvermögen so weit einschränken, dass eine von Menschen geplante Ordnung nur einen niedrigen Komplexitätsgrad haben kann, der in aller Regel unter dem einer spontanen Ordnung liegt.“

<sup>54</sup> (Bouillon 1991), str.23: „(...) weil auch menschliche Vernunft, auf der jede rationale Planung beruht, in das Netz geordneter Strukturen eingeworben ist.“

<sup>55</sup> Příkladem může být informační funkce ceny na volném trhu.

z teorie fylogeneze a ontogeneze, v kulturní teorii poznání vychází z definice lokálního vědění na jedné straně a kulturních pravidlech na straně druhé.

Zvláštní význam a půvab dostává Hayekova teorie poznání teprve až když je aplikována na tematiku společenské filsofie. Ukazuje se zde mimo jiné zvláštní forma souvislosti mezi teorií spontánního řádu a Hayekovou teorií poznání - a sice, že proces vzniku spontánních struktur, aplikovaný ve filosofii společnosti na spontánní společenské řády, podává rovněž vysvětlení pro vznik lidského řádu smyslů a jím získávaného vědění. „*Kolektivní vědění je nezamýšleným výsledkem individuálního vědění,*“<sup>56</sup> stejně tak jako je jakýkoli spontánní řád výsledkem individuálního jednání. Vidíme tedy, že duch a kultura se navzájem v procesu kulturní evoluce ovlivňují.

### 2.3 Osudný omyl konstruktivistického racionalismu

Z předchozí kapitoly je zřejmé, že lidský duch (řád smyslů) není schopen vysvětlit základní pravidla, která ovlivňují veškerou jeho aktivitu. Tato pravidla tvoří tzv. meta-vědomý mechanismus, „*(...) který působí na obsahy vědomí, který však samotný nemůže být vědomým.*“<sup>57</sup> Tento systém utváří samotné kategorie lidského chápání a rozumění, a proto se na něj nemůže vztahovat lidská schopnost artikulace. Je stejně jako celá hierarchie pravidel, jíž stojí v základu, výsledkem evolučního procesu selekce a modifikace, a proto podléhá neustálé proměně - s každou proměnou ve vědomých a artikulovatelných pravidlech probíhá paralelní proměna těchto meta-pravidlech.

„*To, že pravidla, která ovládají naše vědomé myšlení, nejsou přístupná reflexivnímu zkoumání, znamená bankrot karteziánského racionalistického projektu a znamená rovněž, že lidský duch nemůže nikdy plně rozumět sebe sama a ještě méně že někdy bude moci být ovládán procesem vědomého myšlení.*“<sup>58</sup>

Pro Hayekovu teorii společnosti to znamená, že neexistuje žádný Archimédův bod pro odůvodnění, vybudování a reformaci společenského řádu lidskou racionalitou a

---

<sup>56</sup> (Bouillon 1991), str.100: „*Das kollektive Wissen ist der unbeabsichtigte Resultat des individuellen Wissens.*“

<sup>57</sup> (Gray 1995), str.23: „*(...) der auf die Inhalte des Bewußtseins einwirkt, der aber selbst nicht bewußt sein kann.*“

<sup>58</sup> (Gray 1995), str.24: „*Dass die Regeln, die unser bewußtes Denken beherrschen, reflexiver Untersuchung nicht zugänglich sind, bedeutet den Bankrot des kartesianischen rationalistischen Projekts und heißt auch, dass der menschliche Geist niemals sich selbst ganz verstehen und noch weniger jemals von einem Prozeß bewußten Denkens beherrscht werden kann.*“

že tudíž nelze převést systém pravidel vedoucí lidský život a veškeré hodnoty jako celek na vědomou konstrukci. V kritice společenského řádu totiž vždy dospějeme k základním tradicím, které nemohou být předmětem další kritiky a musí být akceptovány jako dané.

Společenský řád nemůže být výsledkem záměru inteligence hned z několika důvodů, které byly podrobně vysvětleny v předchozích kapitolách. Zde je již jen kvůli celkové přehlednosti shrneme: (1.) Individuální inteligence není schopna nahlédnout veškeré jednotliviny jako celek. (2.) Společnost není žádným statickým předmětem vědění, takže nemůže absolvovat zkoumání individua bez vnitřních proměn. (3.) Centralizace celkového vědění, které je z větší části praktické a implicitní, v jediném mozku, popřípadě umělém mechanismu, je nemožná. (4.) Plánující inteligence je určována systémem pravidel, který je pro ni neznámý a neumí ho artikulovat.

Hayekovým hlavním přesvědčením tudíž je, že je třeba lidský rozum a jeho výsledky zkoumat v evolučním vývoji, jehož je součástí a který mu klade jistá omezení.<sup>59</sup> To také nalzáme v základech jeho teorie kulturní evoluce a spontánního řádu, který dává všem součástem společnosti, včetně lidského řádu smyslů, jejich celkové uspořádání; a která je jeho alternativním modelem k tomu, co nazývá „**konstruktivistickým racionalismem**“.<sup>60</sup>

Existují „(...) dvě *politické filosofie* (...). První (...)“, kterou Hayekova filosofická koncepce obhazuje, „(...) je založena na vývojové interpretaci všech jevů kultury a myšlení, a na pochopení mezí moci lidského rozumu. Druhá spočívá na tom, co (...) nazval *konstruktivistickým racionalismem*, což je koncepce vedoucí k tomu, že se se všemi kulturními jevy zachází jako s výsledkem vědomého záměru; dále spočívá na přesvědčení, že je zároveň možné i žádoucí rekonstruovat všechny vyrostlé instituce podle předem promyšleného plánu. (...) pohrdá tradicí, protože považuje nezávisle existující rozum za schopný civilizaci vytvořit (viz. Voltairův výrok „Chcete-li dobré zákony, spalte ty, které máte, a udělejte nové.“) Ta první je (...) skromnou vírou spoléhající se na abstrakci jako jediný prostředek, který máme, aby mohly být meze rozumu roztrženy, zatímco ta druhá odmítá jakékoli takovéto meze uznat a je přesvědčena, že rozum sám může prokázat žádoucnost určitého konkrétního

---

<sup>59</sup> Srov. Osudná Domýšlivost (Hayek 1995), str.15

<sup>60</sup> V dřívějších pracích používán termín „scientismus“ (Srov. F.A.Hayek, Kontrarevoluce vědy, Studie o zneužívání rozumu).



uspořádání.<sup>61</sup> Konstruktivistický racionalismus je pro Hayeka tedy „(...) zásadně antropomorfním názorem, který pohlíží na všechna pravidla (...) jako na produkt uvědomělého vynalézání nebo záměru.“<sup>62</sup> „Tento postoj našel svůj výraz ve výroku (...), že co člověk udělal, může také změnit, aby to lépe vyhovovalo jeho tužbám. Toto je však tvrzení, které nevyplývá z daných argumentů, jestliže se slovu „udělal“ rozumí tak, že zahrnuje to, co vzniklo z jednání člověka bez jeho záměru.“<sup>63</sup>

Hayek svým celoživotním dílem napadá zneužívání rozumu, avšak dodává: „(...) moje argumentace není v žádném případě zaměřena proti rozumu správně používanému. „Správně používaným rozumem“ míním rozum, který uznává vlastní omezení a (...) přijímá důsledky udivujícího faktu (...), že řád vzniklý bez plánu může dalece předčít plány, které lidé záměrně vymýšlejí a uskutečňují.(...) Zpochybňuje ty tradiční normy rozumu (...), normy, jež (...) vyjadřují naivní a nekritickou teorii racionality.“<sup>64</sup> „Konstruktivistický racionalismus, který neuznává žádné meze používání vědomého rozumu, plodil (totiž) v dějinách vždy (...) revoltu proti rozumu.“<sup>65</sup>

Hayek je toho názoru, že „(...) přesvědčení o nadřazenosti vědomého záměru a plánování nad spontánními silami vstoupilo do evropského myšlení explicitně až s Descartesovým racionalistickým konstruktivismem.“<sup>66</sup> Domnívá se totiž, že to byl právě **Descartes**, kdo explicitně vyjádřil základní ideje konstruktivismu, a tak přivodil opětovný pád do antropomorfní způsobu myšlení, které má své kořeny v neúplném antickém dualismu mezi přirozeným a umělým řádem.<sup>67</sup> „Ze slavného *Discours de la Méthode (Pojednání o metodě)* (...)“ tak podle Hayeka „(...) vzešlo právě tolik společenského nerozumu a metafyzických bludů, abstrakcí a utopií jako kladných věcí (...).“<sup>68</sup>

Vzhledem k tomu, že je cílem této práce do jisté míry obhájit Descartesovu filosofii před touto kritikou, obrátíme se nejprve krátce na jednu explicitní Hayekovu

---

<sup>61</sup> F.A.Hayek, Zásady liberálního společenského řádu, §4, in: (Ježek 2001), Srov. také Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.14-15

<sup>62</sup> F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru, in: (Ježek 2001), str.32

<sup>63</sup> F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru, in: (Ježek 2001), str.35

<sup>64</sup> Osudná Domýšlivost (Hayek 1995), str.13

<sup>65</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.31

<sup>66</sup> F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru, in: (Ježek 2001), str.27, srov. tamtéž str.35: „(...) toto přesvědčení (...) je zcela produktem karteziánského konstruktivismu (...). Podle něj totiž není místa pro cokoli, co je výsledkem lidského jednání, nikoli však lidského záměru.“

<sup>67</sup> Viz. kapitola 2.1 - „Kosmos a taxis“

<sup>68</sup> F.A.Hayek, Výsledky lidského jednání, nikoli však lidského záměru, in: (Ježek 2001), str.36

výtku vůči Descartesovi, která dokonce, jak se domnívám, do jisté míry připouští argumentaci použitou v této práci.

*„Tím velkým myslitelem, který nejúplněji vyjádřil základní ideje toho, co budeme nazývat konstruktivistickým racionalismem, byl René Descartes. Avšak zatímco on se zdržel toho, aby z nich odvozoval závěry pro společenské a morální argumenty, tyto argumenty byly vypracovány (...) Thomasem Hobbesem. Ačkoli Descartesovým bezprostředním zájmem bylo stanovit kritéria pravdivosti vět, byla tato kritéria jeho následovníky nevyhnutelně aplikována také na posuzování vhodnosti a odůvodnění jednání. „Radikální pochybnost“, která ho přiměla k odmítnutí přijmout jako pravdivé cokoli, co nemohlo být logicky odvozeno z explicitních premis, které by nebyly „jasné a zřetelné“ a tudíž mimo možnou pochybnost, zbavila platnosti všechna ta pravidla chování, která nemohla být odůvodněna tímto způsobem. Ačkoli **Descartes sám z těchto důsledků mohl uniknout tím, že takováto pravidla připsal vědomému výtvaru vševědoucího božství**, pro ty z jeho následovníků, kterým se to už nezdálo patřičným vysvětlením, se přijímání čehokoli, co spočívalo pouze na tradici a nemohlo být plně odůvodněno racionálními základy, jevílo jako (...) iracionální pověra. (...)“<sup>69</sup>*

Hayek zde razantně začíná svou argumentaci tím, že hlavním viníkem, který vyjádřil základní ideje konstruktivistického racionalismu, je právě Descartes. Chápeme-li však konstruktivistický racionalismus v užším slova smyslu (tj. tak, jak jsme jej Hayekovými slovy výše definovali) jako koncepci, která přenáší mentální kategorie antropomorfním způsobem na společenské procesy a instituce, potom hned další věta vyvrací, že by byl samotný Descartes konstruktivistou tohoto ražení. Společenské argumenty racionalistického konstruktivismu nalzáme totiž teprve až v jistém způsobu interpretace Descartesových tezí v díle Thomase Hobbesa. Až tato interpretace přenáší Descartesovu radikální pochybnost původně pouze metodickou na pravidla chování.

Samotný Hayek zde nakonec podává nejpádnější argument - Descartes uniká konstruktivistickému racionalismu svou hypotézou vševědoucího a dobrého Boha,

---

<sup>69</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.15

která, jak se domnívám a pokusím se ukázat, staví ve výsledku člověka do stejné situace jako idea spontánního řádu, a to přes veškeré rozdílnosti obou filosofických koncepcí.

Skutečnost, že Descartesa dělí od konstruktivistického racionalismu jisté interpretační kroky, potvrzují opět samotná Hayekova slova:

*„Jelikož pro Descartesa byl rozum definován jako logické vyvozování z explicitních premis, začalo být také za racionální jednání považováno jen takové jednání, které je plně determinováno známou a prokazatelnou pravdou. Od toho je téměř nevyhnutelný krok k závěru, že jedině to, co je pravdivé v tomto smyslu, může vést k úspěšnému jednání a že tudíž všechno, čemu člověk vděčí za své úspěchy, je produktem jeho takto pojatého uvažování. (...) To se stalo charakteristickým postojem karteziánského konstruktivismu s jeho pohrdáním tradicí, zvykem a dějinami vůbec. Jedině lidský rozum by měl člověku umožnit zkonstruovat společnost nanovo.(...)“<sup>70</sup>*

Budeme se tedy snažit v této práci ukázat, že to, co zde Hayek popisuje jako „charakteristický postoj karteziánského konstruktivismu“, není charakteristickým postojem samotného Descartesa.

*„Úplná racionalita jednání v karteziánském smyslu vyžaduje úplnou znalost všech relevantních faktů“<sup>71</sup>, které podle Hayeka, jak jsme výše viděli, nelze nikdy dosáhnout. „Charakteristickým omylem konstruktivistických racionalistů (...) je, že mají tendenci zakládat svou argumentaci (...) na fikci, že všechna relevantní fakta jsou známa jedině mysli a že je možné z této znalosti jednotlivostí konstruovat žádoucí společenský řád.“<sup>72</sup>*

Právě v tomto ohledu se ukáže jako rozhodující, o jaké mysli hovoříme - zda o mysli vševědoucího Boha či o mysli člověka, která je omezená - a to jednak ve srovnání s Božskou myslí a jednak i v sobě samotné svým spojením s tělem.

---

<sup>70</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.15

<sup>71</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.17

<sup>72</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.18

*„Hlavním důvodem, proč se (...) člověk stal (...) neochotným si připustit, že od přírody dané meze jeho znalostí tvoří trvalou zábranu možnosti racionálně konstruovat celou společnost, je jeho bezvýhradná důvěra v moc vědy.“<sup>73</sup> Tento omyl „konstruktivistického racionalismu úzce souvisí s Descartesovým dualismem, to jest s pojetím, nezávisle existující mysli, která stojí mimo kosmos přírody a která dala člověku, od začátku takovou myslí vybavenému, schopnost uvědoměle vytvářet společnosti a kultury, v nichž žije.“<sup>74</sup>*

Uvidíme, že Descartesova víra v moc vědy je veliká, ale nikoli bezmezná - právě proto končí svou Rozpravu slovy, že metoda umožňuje člověku být „*jakoby* pánem a vlastníkem přírody“, ale pouze *jakoby*! Skutečným pánem a vlastníkem je a pro vždy bude pouze Bůh. A dále, že mysl jako *res cogitans* sice stojí mimo řád přírody, avšak v momentě, kdy je tato mysl spojena s tělem (což je v případě žijícího člověka), náleží do tohoto řádu přírody zvláštním způsobem.

---

<sup>73</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.19

<sup>74</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.20

### 3 FILOSOFIE RENÉ DESCARTESA

Ve druhé části této práce tedy pokusíme vyložit za (1.), jak chápe Descartes lidskou racionalitu a jaké jsou její možnosti a meze poznání, za (2.), že cílem jeho metody je privátní reforma vlastní mysli, nikoli reforma společenského uspořádání a za (3.), že přítomnost Boha v jeho metafyzickém systému oslabuje Hayekovo tvrzení, že je Descartes racionalistickým konstruktivistou, přestože jistý druh interpretace jeho díla dozajista ke konstruktivistickému racionalismu spěje.

#### 3.1 Substanciálně dualistický svět a Bůh jako garant jeho existence

V této kapitole se pokusíme celkově přiblížit Descartesův metafyzický systém. Proto se nejprve obrátíme na jeho *Principy*, v nichž tento systém představil jako celek. Vycházejíce z jeho definice substance načrtneme dualistický koncept světa a určíme v něm a vůči němu místo Boha jako jediné nestvořené substance. Poté se vzhledem k intencím této práce budeme zabývat postupným odhalováním tohoto metafyzického systému poznávajícím subjektem tak, jak jej zachycují *Meditace*. Toto odhalování nám pomůže nejen lépe pochopit, co přesněji substance jsou, ale také jak je ve světě poznáváme.

Nejprve se tedy budeme zabývat tím, co Descartes vůbec rozumí pod pojem **substance**.

V *Principech* ji nejprve definuje jako „(...) věc, která existuje tak, že ke své existenci nepotřebuje žádnou další věc“<sup>75</sup>, to znamená jako věc, která je ve své existenci zcela nezávislá na jiném a jako takto nezávislá může být rovněž uchopena lidskou racionalitou. Takové definici substance odpovídá jedna jediná věc, kterou člověk takto myslí a myslet může - a sice ta, kterou v jeho mysli představuje idea „nanejvýš dobrého a dokonalého Boha“. Ve světě je tedy podle této definice pouze jedna substance, kterou je Bůh.

Hned v následujícím paragrafu však Descartes hovoří o dalších věcech, které můžeme rovněž zahrnout pod pojem substance: „**Tělesná substance** (*substantia*

---

<sup>75</sup> Principy (Descartes 2005), §51: „(...) ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dingen bedarf, um zu existieren.“

*corporea*) a duch (*mens*), to znamená, že **myslicí substance** (*substantia cogitans*) mohou být přesto chápány pod tímto společným pojmem jako stvořené (*creatae*), neboť jsou věcmi, které ke své existenci potřebují pouze zásah Boha.<sup>76</sup> Z toho vyplývá druhá, jaksi oslabená, definice substance jako věci, která ke své existenci nepotřebuje nic jiného vyjma Božího zásahu.

Vidíme tedy, že se pojem substance nevztahuje k tělesné a myslící substancí ve zcela stejném významu jako k Bohu. V rámci pojmu substance dochází totiž k rozlišování mezi stvořenou a nestvořenou substancí. V přísném slova smyslu (tj. podle původní definice) existuje pouze jedna substance - Bůh. Avšak kromě této nestvořené a absolutně nezávislé substance lze ve světě jasně a zřetelně (to znamená jako vůči jinému zcela ohraničeně) poznávat stvořené substance, které jsou ve své existenci relativně nezávislé.

V následujícím textu budu tyto substance označovat spíše pojmy *Meditací* jako *res cogitans* a *res extensa*, neboť se domnívám, že označení „věc“ lépe vystihuje jejich (pouze) relativní nezávislost (neboli chceme-li závislost na Bohu).

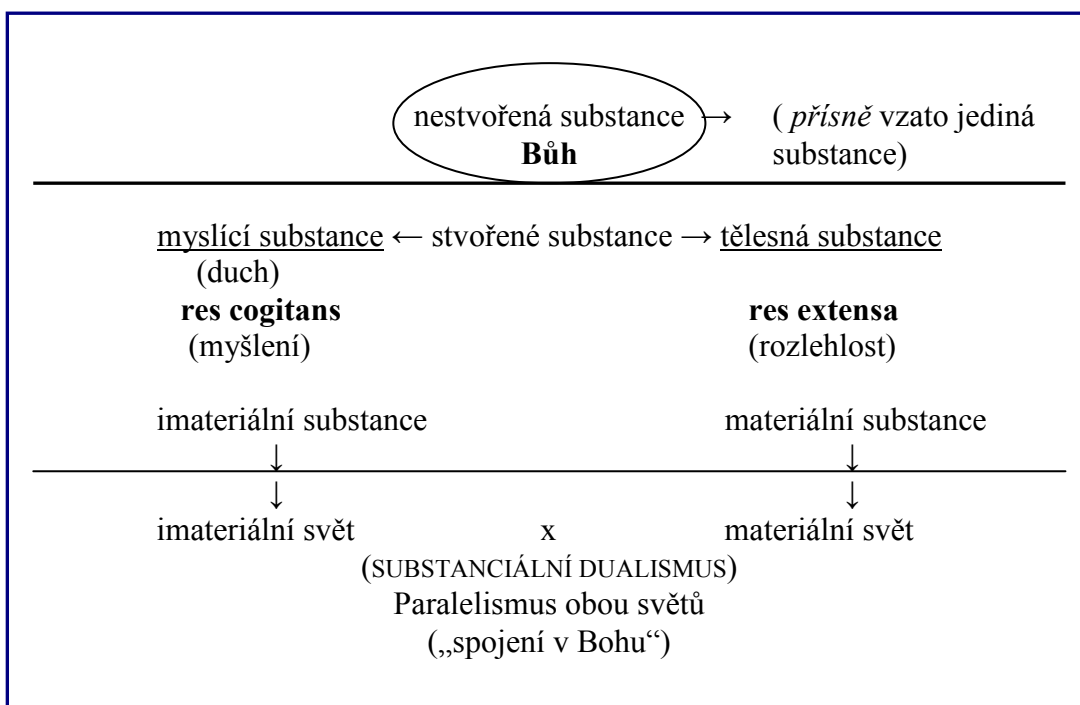
Těmito věcmi, které poznáváme jasně a zřetelně ve světě a které jsou vůči jinému jednoznačně vymezené, je za první věc myslící (*res cogitans*) či duch (*mens*) a za druhé věc rozlehlá (*res extensa*). Každou z nich charakterizuje právě jeden atribut (*attributum*), který tvoří samu jejich přirozenost (či esenci) a ze kterého lze tyto věci chápat jasně a zřetelně právě jako nezávislé substance. Tímto atributem je pro *res cogitans* myšlení (*cogitatio*) a pro *res extensa* rozlehlost (*extensio*). Jakýkoli modus (vlastnost či stav) těchto věcí, který můžeme ve světě pozorovat, je vždy možné vysvětlit z tohoto charakteristického atributu.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Principy (Descartes 2005), §52: „Die körperliche Substanz und der Geist, d.h. die denkende Substanz, können als geschaffene jedoch unter diesem gemeinsamen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die bloß des Eingriffs Gottes bedürfen, um zu existieren.“

<sup>77</sup> Srov. Principy (Descartes 2005), §53

Pro přehlednost tento metafyzický systém znázorníme tímto schématem:



Nyní se obrátíme k postupné argumentaci Descartesa v *Meditacích*, abychom viděli, jak Descartes dospívá ke své dualistické koncepci světa, a dále, co přesně zahrnují jeho substance, a především, jak tyto substance člověk ve světě rozpoznává jako jistě jsoucí věci. V *Meditacích* se rovněž ukáže, že všemocný a dokonalý Bůh stojí se svou absolutní nezávislostí jaksi nad dualistickým konceptem světa, nad *res cogitans* a *res extensa*.

Pro intenci této práce je důležité mít neustále na paměti, že se ustavování tohoto systému děje prostřednictvím poznávajícího *Ega* člověka - neboť právě na tento fakt bude navazovat další kapitola. Zatímco nám tedy *Principy* předvádějí již poznáný a ustálený metafyzický systém jako jednotný celek, v *Meditacích* se toto ustavování teprve děje - „*Meditace o První filosofii lze charakterizovat jako krok za krokem se dějící ustavování řádného vztahu rozumu k sobě samému, zakládající řádnost všech ostatních vnitřních i vnějších vztahů ducha.*“<sup>78</sup>

<sup>78</sup> R. Zika, Metodické pochybování v Descartesově První Meditaci (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)

V *První Meditaci* získává myšlení (*cogitatio*) povahu metodického pochybování - rozum (*ratio*) se zde metodicky krok za krokem očišťuje od čehokoli mimorozumového, aby se mohl následně setkat se sebou samým a v tomto setkání se k sobě řádně vztáhnout. V rámci metodické skepse zavrhuje kdo veškeré pochybné poznatky tak, aby nakonec stanovil pevné a jisté základy lidského poznání.<sup>79</sup> Na konci této Meditace dospívá Descartes k vlastnímu rozumu (jeho Já k sobě samému) a jako takový se rozum již implicitně rehabilituje (poznává svou identitu se sebou samým).

Na začátku *Druhé Meditace* již toto „Já“ (nikoli Bůh či zlotřilý démon) vystupuje explicitně jako to, co odstraňuje „(...) vše, co připouští v tomto světě sebemenší pochybnost (...)“<sup>80</sup> V momentě, kdy se racionální Já rozhoduje hledat nějakou jistotu, je již samo jisté - je pevným „Archimédovým bodem“ (východiskem veškeré příští jistoty), který Descartes tak usilovně hledá. - „*Jsem tedy alespoň já něco? (...) není to snad tudíž tak, že nejsem ani já? Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil (...) a at' mne (kdokoli) klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco. (...) výpověď: Já jsem, Já existuji je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu, nebo pojmu myslí.*“<sup>81</sup> Tak je v metodické skepsi nalezen první princip metafyziky, který je jistou a неотředitelnou pravdou, na níž lze postavit veškeré další poznání - tímto principem je poznatek, že v momentě, kdy myslím (popř.

---

<sup>79</sup> Postup metodického pochybování v *První Meditaci*: Descartes nejprve zpochybní smyslové vnímání pomocí každodenní zkušenosti s optickými klamy - tuto zkušenost však nelze univerzalizovat; smyslovou zkušenost jako takovou zpochybní až pomocí argumentu nerozlišitelnosti bdění od snu, přičemž je však nadále respektována představa odvozenosti snových obrazů od dojmů získaných v bdělém stavu - některé smyslové dojmy jsou tedy „pravé“, ale neumíme stanovit, které to jsou. Jako nezpochybněnou tak drží Descartes pouze existenci „matematoidního světa“ jako takového (tělesná přirozenost, rozlehlost, tvar, velikost, rozměr, počet, místo existence a čas trvání) a tím i nepochybnost matematických věd (aritmetika a geometrie). V dalším kroku však pochybuje o samotné možnosti lidské racionality orientovat se v esencialitě čehokoli vnějšího, tedy i matematických věcí, pomocí hypotézy tradičního „vše-  
přemocného“ Boha - tento Bůh totiž může ve své přemoci vyvolávat v mé mysli dojmy, kterým vně mě zcela nic neodpovídá či stvořit mou mysl jako zcela nekompetentní k matematickým operacím. Nejistý je však i tento „Bůh staré domněnky“ samotný, a proto Descartes dále uvažuje o jiném původu člověka - jakýkoli jiný původ by však člověka nakazil svou nedokonalostí a tudíž nezabráňuje tomu, že je stvořen jako absolutně mýlící se. To, co máme tedy za svou poznávací schopnost, je tak v obou případech pochybné. Z bezprostřední potřeby vytrvat i nadále v pochybování, dokud nebude nalezeno něco jistého (což je jediné legitimní řešení v situaci, v níž se právě nachází kdo) přichází s fikcí „zlotřilého démona“, který přistupuje ke klamanému zvenčí - je tudíž pouze stvořitelem souvislého snu, nikoli stvořitelem člověka (nemá všemoc „Boha staré domněnky“), a proto nemá moc nad samotnou vnitřní racionalitou pochybujícího. Již na konci *První Meditace* tak vystupuje „Já“ obracející se k sobě samotnému, nahlížející identitu sebe sama jako určujícího a určovaného. Descartesův rozum tak dospívá již na konci *První Meditace*, prozatím nereflektovaně, k sobě samému a rehabilituje se tak. (Srov. interpretace R. Zíka, *Metodické pochybování v Descartesově První Meditaci* (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>))

<sup>80</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.27

<sup>81</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.27-8



pochybují - *Ego dubito, ego existo!*), potom v tomto momentě již nutně existují (***Ego cogito ergo sum! Ego cogito, ego existo!***).<sup>82</sup>

Prozatím však nevíme, co toto *Ego* je. Abychom to stanovili, musíme od něj v metodickém pochybování, v němž se stále nacházíme, odloučit vše, co je byt' jen trochu pochybné - právě proto Descartes vylučuje z pojmu pochybujícího *ega* tělesnost člověka a vše, co na této tělesnosti závisí. Jediné, co nelze odloučit od jistoty „*Já jsem, já myslím*“, je samotné myšlení, neboť toto Já existuje pouze a právě jen v případě, když myslí. „*Nepřipouštím teď nic než to, co je nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně<sup>83</sup> pouze věc myslící, to jest, (...) **mysl čili duch čili chápavost čili rozum.***“<sup>84</sup>

Vystupuje zde tedy to, co Descartes v *Principech* nazývá myslící substancí (*substantia cogitans*) - *res cogitans* poznáváme ze-sebe jako jistě existující věc, a to právě jako sami-sebe. V dalším také stanovujeme, čím tato *res cogitans* je: „*Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, jako i představující si a smyslově vnímající.*“<sup>85</sup> *Res cogitans* se nám tedy ukazuje v podobě *modů* myšlení, tedy *modů* charakteristického atributu myslící substance. Patří k nim i vnitřní schopnost představivosti a smyslového vnímání - obojí je totiž aktivismem ducha (*mens*) stejně tak jako jiné způsoby myšlení - „*(...) i kdyby snad vůbec žádná představovaná věc nebyla (...) pravdivá, přesto samotná síla představovat si existuje doopravdy a je součástí mého myšlení.* (To samé platí i pro samotnou sílu smyslového vnímání čili pozorování tělesných věcí jakoby smysly)“<sup>86</sup>

Na začátku *Třetí Meditace* tak již chápeme Já (*Ego*) jako „*(...) věc myslící (res cogitans), to jest pochybující, tvrdící, popírající, něco málo chápající, mnohé neznající, chtějící, nechtějící a též představující si a smyslově vnímající*“<sup>87</sup> - jako *res cogitans*, kterou chápeme do té míry, do jaké jí můžeme připsat zmíněné *mody* myšlení (*cogitativa*). Jistým a pravdivým poznatkem v tomto momentě *Meditací* je, že je *res cogitans* věcí, jejímž hlavním atributem je myšlení, které se naší rozumovosti podává

---

<sup>82</sup> Srov. Rozprava o Metodě (Descartes 1947), str.40: „*(...) i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tady myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím tedy jsem (Cogito ergo sum!) je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal.*“

<sup>83</sup> Srov. níže kapitola 3.2 k *praecise tantum*

<sup>84</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.29, Srov. rovněž Rozprava o Metodě (Descartes 1947), str.40: „*(...) jsem substance, jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení.*“

<sup>85</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.30

<sup>86</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.31

<sup>87</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.35

v různých modech - že je tedy myslící (imateriální) substancí, která skutečně reálně existuje a odpovídá naší ideji o nás samotných.

*Ego (res cogitans)* se nyní rozhoduje obrátit k sobě samému a zkoumat, co v sobě poznává a zda je to jisté - k tomuto zkoumání využívá jako kritéria jistotu prvního principu metafyziky: „(...) *pravdivé (jisté) je vše, co vnímám jasně a rozlišeně*“<sup>88</sup> právě tak jako princip *Cogito ergo sum*. V dalším tedy Já zkoumá „*ideje či myšlenky (...) nacházející se v (jeho) mysli,*“<sup>89</sup> přičemž se především táže, zda těmito idejím, které ve své mysli nachází, odpovídá něco ve vnějším světě. To vyžaduje zkoumat původ těchto idejí. Descartes stanovuje, že původcem většiny idejí by mohlo být samo *Ego*: „(...) *pokud jde o ideje, jež ukazují jiné lidi nebo živočichy nebo anděly, snadno chápu, že bych je mohl poskládat ze svých idejí sebe sama, tělesných věcí a Boha, i kdyby ve světě kromě mne žádní lidé, živočichové ani andělé nebyli.*“ Víme, že ideji nás samých odpovídáme my sami jako reálně jsoucí *rei extensae*. „*Pokud (...) jde o ideje tělesných věcí, nevyskytuje se v nich nic tak velkého, aby se zdálo, že to nemůže pocházet ode mne samotného (...)*“<sup>90</sup> - to znamená, že ideje tělesných věcí obsahují tak malé množství reality, že může být jejich původcem samotné *Ego*. Dále však *Ego* nachází ve své mysli výjimečnou ideu - ideu Boha, tedy ideu „*nekonečné, nezávislé, nanejvýš chápající a nanejvýš mocné substance, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného, co existuje*“<sup>91</sup> - a tak „(...) *zbývá pouze idea Boha, u níž je třeba uvážit, zda je něčím, co by nemohlo pocházet jen ode mne.*“<sup>92</sup> *Ego* jako konečná substance nemůže být původcem idejí této nekonečné substance - jako konečná substance obsahuje totiž méně reality než idea nekonečné substance, kterou má v mysli, a je zřejmé, že příčina musí mít vždy přinejmenším tolik reality, kolik jí je v účinku. Idea nekonečné substance odkazuje proto bezprostředně k reálné existenci této substance: „*Vždyť i kdyby ve mě byla idea substance už jen díky tomu, že jsem substance, ještě proto ve mě nebude idea nekonečné substance, když jsem konečný, leda, že by pocházela od nějaké substance, která by byla nekonečná doopravdy.*“<sup>93</sup> „(...) *A už jen z toho, že je ve mně takováto idea, čili že existuji s touto idejí, vyvozují s takovou zjevností, že Bůh také existuje a v každém okamžiku na něm závisí celá má existence.*“<sup>94</sup> Sama existence *Ega* jako věci

---

<sup>88</sup> Meditace (Descartes 2003), str.36

<sup>89</sup> Meditace (Descartes 2003), str.36

<sup>90</sup> Meditace (Descartes 2003), str.42

<sup>91</sup> Meditace (Descartes 2003), str.44

<sup>92</sup> Meditace (Descartes 2003), str.44

<sup>93</sup> Meditace (Descartes 2003), str.44

<sup>94</sup> Meditace (Descartes 2003), str.51

myslíci s ideou dokonalejšího jsoucna tedy jasně a zřetelně dokazuje existenci tohoto dokonalejšího jsoucna - existenci Boha.<sup>95</sup>

„*Přirozeným světlem rozumu*“ tedy poznáváme, že kromě nás, *res cogitans*, existuje ve světě (vně nás) dokonalejší jsoucno než jsme my a že je jím Bůh - nestvořená a nezávislá (úplná a absolutní) substance. Tato substance v sobě zahrnuje více reality než my (přesně vzato v sobě zahrnuje veškerou realitu) - je nekonečná (*infinita*) v aktu (to znamená, že v sobě pozitivně nemá žádných mezí, neboť je vše-zahrnující, „(...) *takže k jeho dokonalosti (Boha) nelze nic přidat*“<sup>96</sup>) a jako taková může být pouze jedna (jako aktuálně jsoucí jednota). Tato substance do naší mysli vložila rovněž specifickou ideu o sobě samé, když nás stvořila: „(...) (*idea Boha*) je mi vrozená, stejně jako je mi vrozená také idea mne samého. (...) není přece divné, že do mne Bůh tuto ideu vložil, když mě tvořil (...).“<sup>97</sup> Bůh je tedy nejen původcem nejen našich vrozených idejí, nýbrž i nás samotných, to znamená realitu, kterou poznáváme v *res cogitans*, má tato věc od Boha jako svého stvořitele<sup>98</sup> - „(...) v příčině musí být přinejmenším tolik, kolik je v účinku, a proto když jsem věc myslící, která v sobě má jakousi ideu Boha, ať už mi ji přidělí jakákoli příčina, je třeba i ji prohlásit za věc myslící, která má ideu všech dokonalostí, jež připisují Bohu. A u ní se lze opět ptát, zda je od sebe nebo od jiné příčiny. Je-li totiž od sebe, (...) právě ona je Bohem, protože když má sílu existovat sama o sobě, má také bezpochyby sílu vládnout v aktu všemi dokonalostmi, jejichž ideu má v sobě (to znamená všemi dokonalostmi Boha) (...). Je-li (...) od jiné příčiny, opět by se (...) kladla stejná otázka, (...) dokud by se nakonec nedospělo k poslední příčině, kterou je Bůh.“<sup>99</sup> Postup do nekonečna je nemožný také proto, že nejde pouze o příčinu, která *res cogitans* vytvořila, nýbrž rovněž o příčinu, která ji v momentě „*Cogito ergo sum*“ uchovává.

Právě popsaný dokonalý Bůh nemůže být klamatelem, „(...) *přirozeným světlem rozumu je totiž zjevné, že veškerý úskok a podvod závisí na nějakém nedostatku*.“<sup>100</sup> Proto je také pro Descartesa možné psát na začátku *Čtvrté Meditace*: „(...) *vidím jakousi*

---

<sup>95</sup> Srov. rovněž *Rozprava o Metodě* (Descartes 1947), str.42: „(...) a ježto je stejně protimyslné, aby dokonalejší bylo následkem méně dokonalého a závislé na něm, jako je nemyslitelné, že z ničeho pochází něco, nemohl jsem ji (ideu Boha) vyvodit také ze sebe sama; takže zbývalo jen to, že byla do mě vložena bytostí, jež je opravdu dokonalejší než já a jež měla dokonce v sobě všechny dokonalosti, o nichž jsem mohl mít jisté ponětí, to jest, (...) jež byla Bůh.“

<sup>96</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.46

<sup>97</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.49

<sup>98</sup> Srov. *Meditace* (Descartes 2003), str.47

<sup>99</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.48-9

<sup>100</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.50

*cestu, jak dojít od tohoto nazírání pravého Boha, v němž jsou skryty všechny podklady věd a moudrosti k poznání ostatních věcí.*“<sup>101</sup> Víme-li totiž, že nás Bůh nemůže klamat, potom je jakýkoli klam jen naší nedokonalostí, lépe řečeno nesprávným užíváním naší rozumovosti - „(...) *je ve mně jakási schopnost souzení, kterou jsem (...) jistě obdržel od Boha,*“<sup>102</sup> a proto tato schopnost nemůže být taková, aby mě v principu klamala, pokud je správně užívána. Naše schopnost soudit, naše racionalita, má proto potenciál vést k pravdě.

S jistým poznatkem existence nestvořené a nekonečné substance se Descartes obrací v *Páté* a *Šesté Meditaci* k **materiálnímu světu**, aby zjistil, zda je možné najít nějakou jistotu rovněž ohledně věcí rozlehlých.

Nejprve odhlíží od otázky, zda materiální svět skutečně existuje vně jeho mysli, a věnuje se pouze zkoumání idejí materiálních věcí. Na idejích materiálních věcí jasně a zřetelně poznává jako pravdivé jejich rozlehlost a vše, co z ní lze odvodit (tvar, počet, pohyb, poloha, trvání, rozměr, atd.). Idea věci tělesné tedy nemůže být holé nic - vždy má alespoň nějakou formu, která jí poskytuje jisté vlastnosti, které si *Ego* nemohlo vybít. Tato forma je esencí (přirozeností) těchto věcí. „(...) *vše, co jasně a rozlišeně vnímám jako to, co patří k této věci, k ní doopravdy patří.*“<sup>103</sup> V *Páté Meditaci* je tak dokázána pravdivost esence (formy) materiálních věcí - o věcech tělesných tedy již víme, že „*jakožto předmět čisté matematiky mohou existovat.*“<sup>104</sup>

V *Šesté Meditaci* je potom dokázána i existence materiálního světa. Materiální svět poznáváme ze smyslů a skrze smysly, které jsme předtím v metodickém pochybování zpochybnili pomocí argumentu každodenních smyslových klamů, argument snu a argument neznámého původce. Nyní však, když již Descartesovo *Ego* (*res cogitans*) zná sebe sama a poznává i svého původce (Boha), píše Descartes: „(...) *sice se nedomnívám, že se má vše, co mám podle všeho ze smyslů, ukvapeně přijímat, ale také nemám za to, že se to má vše zpochybnovat.*“<sup>105</sup> A proto zkoumá smyslové vnímání pozorněji, zda v něm najde nějaký jistý argument pro existenci tělesných věcí, které jím vnímá. „*Je ve mně (...) jakási trpná schopnost smyslového vnímání čili přijímání a poznávání idejí smyslově vnímatelných věcí, ale nebyla by mi k ničemu, kdyby ve mně nebo v něčem jiném neexistovala také činná schopnost vytváření či*

---

<sup>101</sup> Meditace (Descartes 2003), str.51

<sup>102</sup> Meditace (Descartes 2003), str.51

<sup>103</sup> Meditace (Descartes 2003), str.61

<sup>104</sup> Meditace (Descartes 2003), str.65

<sup>105</sup> Meditace (Descartes 2003), str.70

*způsobování těchto idejí.*“<sup>106</sup> Ve mně samotném však tato činná schopnost být nemůže, neboť nepředpokládá žádné čisté chápání a Já se v tomto momentě chápu jako čisté poznávající (to znamená, že *res cogitans* jako čisté myšlení nemůže být jejím původcem), a proto musí být buď v nějaké substancí ode mě odlišné (jako formální realita) nebo v Bohu (jako eminentní realita) - neboť jedině tyto dvě věci obsahují dostatek reality tak, aby mohly být příčinou předmětné reality, kterou mají mé ideje tělesných věcí. „*A ježto Bůh neklame, je naprosto zjevné, že mi ony ideje neposílá bezprostředně sám od sebe. Když mně (...) nedal žádnou schopnost, jak to poznat, ale naopak velký sklon věřit, že ony ideje jsou vysílány tělesnými věcmi, nevidím, jak by (...) bylo možné chápat je jako neklamajícího, kdyby ony ideje byly vysílány odjinud než z tělesných věcí.*“<sup>107</sup>

Díky existenci nanejvýš dobrého a neklamajícího Boha je náš sklon věřit v existenci *res extensa* ve vnějším světě zajištěn jako jistý poznatek. Ve světě tedy kromě *Ega - res cogitans* a Boha existuje další věc - *res extensa*. Tato věc je rovněž substancí, neboť je odlišná a zcela nezávislá na *res cogitans* - „(...) vše, co chápu jasně a rozlišeně, může být Bohem učiněno tak, jak to chápu, stačí, že mohu jednu věc chápat bez druhé jasně a rozlišeně, abych si byl jist růzností jedné z nich od druhé (...)“<sup>108</sup> V idejích poznávám jasně a rozlišeně vlastnosti jako tvar, velikost, změnu místa apod., které není možné chápat bez substance, ve které by tkvěly. „(...) Musí tkvět v **substanci tělesné čili rozlehlé** (...), poněvadž jejich jasný a rozlišený pojem obsahuje nějakou rozlehlost, avšak žádné chápání.“<sup>109</sup> K tělesným věcem je však na tomto místě ještě nutno dodat, že „snad (...) všechny neexistují tak, jak je uchopují smysly, neboť ono uchopování smysly je v leccem (...) temné a smíšené, ale přinejmenším je na nich vše, co chápu jasně a rozlišeně, to jest (...) všechno, co se uchopuje na předmětu čisté matematiky“<sup>110</sup> - tedy rozlehlost (*extensio*) a její mody. Vystupuje zde tedy definice *res extensa* jako věci čisté rozlehlé.

Tak tedy rozumovost člověka (*res cogitans*) na konci *Meditací* dospívá k poznání, že mimo ni a nekonečné substance ve světě rovněž reálně existuje druhá substance - *res extensa*. Před očima lidské mysli se utváří obraz světa dvou od sebe

---

<sup>106</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.71-2

<sup>107</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.72

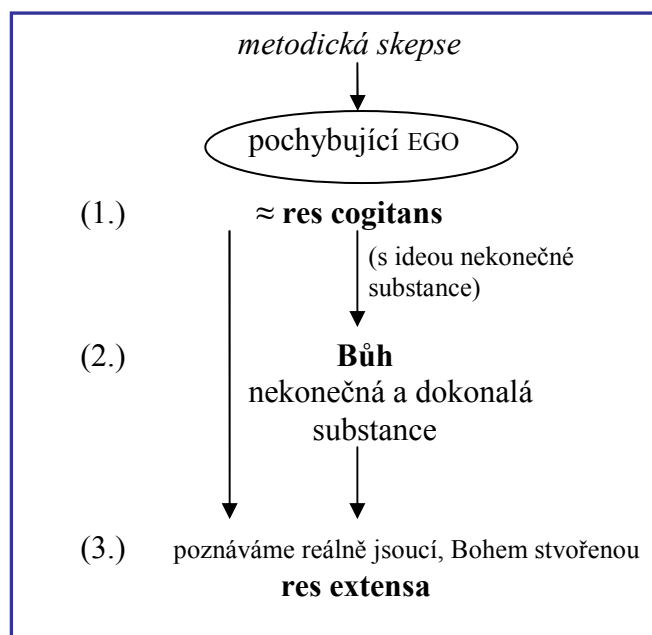
<sup>108</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.67

<sup>109</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.71

<sup>110</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.72

naprosto odlišných substancí, v němž a nad nímž stojí Bůh jako jeho stvořitel a věčný garant - tedy dualistický metafyzický systém, který Descartes předložil v *Principech*.

Na závěr této kapitoly opět shrňme postupné odhalování dualistického systému schématicky<sup>111</sup>:



### 3.2 Kdo je člověk? O lidské přirozenosti

V této kapitole se pokusíme stanovit, kdo nebo co je to člověk, abychom mohli dále pokračovat s tím, jaké má tento člověk možnosti a meze v poznávání sebe sama a vnějšího světa, a tak mohli ukázat, že není zcela jednoznačně pravdivé Hayekovo tvrzení, že má Descartes člověka za principiálně neomylnou bytost s racionalistickým potenciálem k vševědoucnosti.

V *Meditacích* vystupuje člověk ve dvou různých podobách. V prvních pěti *Meditacích* se ukazuje zejména jako *Ego*, které odhaluje dualistický metafyzický systém, když poznává nejprve samo sebe jako *res cogitans*, dále Boha jako nestvořenou substancí a nakonec *res extensa*. Toto *Ego* není identické s žijícím člověkem

<sup>111</sup> Stejným způsobem, ačkoli chudším na argumentaci, popisuje Descartes odhalování tohoto systému o čtyři roky dříve ve Čtvrté části *Rozpravy o Metodě* (Descartes 1947). Srov. např. pozn. pod čarou 81,83 a 94

pohybujícím se *ve světě*; nýbrž je člověkem stojícím v procesu poznávání jakožto poznávající subjekt *vůči (proti) světu* jako poznávanému objektu. Aby *Ego* mohlo zaujmout tuto pozici poznávajícího proti světu, musí být od tohoto světa principiálně „očistěno“ - je člověkem chápaným precizním způsobem (*praecise tantum*) pouze a jen jako věc myslící (*res cogitans*), tedy člověkem „očistěným“ od své tělesnosti, která by ho právě činila součástí světa: „*Jsem tudíž precizně pouze věc myslící, to jest (...) mysl čili duch čili chápanost čili rozum.*“<sup>112</sup> Co přesněji v této souvislosti míní Descartes slovy *praecise tantum*, vysvětluje také později ve svém *Dopise Clerselierovi* z 12. ledna 1646<sup>113</sup>: „(...) *zatímco duše (v Meditacích) pochybuje o existenci všech materiálních věcí, poznává sama sebe precizně jen (...) jako nemateriální substanci, (...) slovy praecise tantum (přitom) nechápu naprosté vyloučení či popření, nýbrž jen abstrakci od materiálních věcí (...) (a proto jsem) o sedm či osm řádek níže řekl, že i přesto nemáme jistotu, že v duši není nic tělesného (...)*“<sup>114</sup> Člověk chápaný pouze jako *res cogitans* je tedy jakýmsi rozumovým abstraktem - je poznávajícím Já plně identickým se sebou samým pouze jako s rozumem, toto *Ego* tedy chápeme jako samu čistou racionalitu.

Na konci *Šesté Meditace* poznává toto *Ego* své spojení s tělem, v čemž se ukazuje jiný pojem člověka - **pojmem člověka jako „spojení těla a mysli“** (propletení *res cogitans* s tělem, *res extensa*) nebo chceme-li slovy Borise Henniga - „*žijící člověk*“<sup>115</sup>. *Res cogitans* tedy poznává člověka ve světě, který je od své tělesnosti principiálně neodlučitelný. „(Já - člověk) *mám (...) tělo, které je ke mně (precizně chápanému jako res cogitans) velmi těsně připojeno, ale na jedné straně mám jasnou a rozlišenou ideu sebe sama, nakolik jsem pouze věcí myslící, nikoli rozlehlou, a na druhé straně rozlišenou ideu těla, nakolik je pouze věcí rozlehlou, nikoli myslící.*“<sup>116</sup> Vidíme tedy, že člověka lze poznávat jasně a rozlišeně pouze precizním způsobem jako *res cogitans*, tedy jako věc zcela odlišnou od *res extensa*, tedy odlišnou od svého těla. Stejně tak můžeme jasně a rozlišeně „(...) *o lidském těle uvažovat jen jako o jakémsi stroji (zhotoveném a složeném z kostí, nervů, svalů, žil, krve a kůže tak, že by v něm docházelo ke všem pohybům (...), i kdyby v něm žádná mysl neexistovala.*“<sup>117</sup> Mluvíme-li však o žijícím člověku, mluvíme o takovém člověku, který je vždy se svým tělem

<sup>112</sup> Meditace (Descartes 2003), str.29

<sup>113</sup> Meditace (Descartes 2003), str.460-8

<sup>114</sup> Meditace (Descartes 2003), str.467

<sup>115</sup> Srov. Gibt es eine Rehabilitation der cartesischen Psychologie? (Hennig 2000) - Magisterská práce B. Henniga rovněž vychází z rozlišení dvou způsobů, kterými lze pozorovat descartesovského člověka.

<sup>116</sup> Meditace (Descartes 2003), str.71

<sup>117</sup> Meditace (Descartes 2003), str.75

„velmi těsně“ spojen. Tento člověk má potom ve své přirozenosti kromě „čistých“ modů *cogitationis* rovněž další schopnosti, které jsou spoluurčovány jeho tělesností - schopnost představivosti (*imaginatio*) a smyslového vnímání (*sensatio*) jakožto i afekty (*passiones*).

Ohledně těchto schopností se v *Šesté Meditaci* nejprve ukazuje, že nakolik je síla představivosti odlišná od čistého chápání, natolik není „čistým“ modem *cogitationis*, nýbrž závisí rovněž na jiném, od *res cogitans* odlišném - na lidském těle. Ve *Druhé Meditaci* sice Descartes stanovuje, že představivost jako čistý aktivismus ducha patří mezi mody *cogitationis* stejně tak jako například chápání či pochybování; avšak mluvíme-li o představivosti jako celku, tedy nikoli pouze jako o jakési aktivitě *res cogitans*, nýbrž o představivosti jako o nazírání či představování existujících tělesných věcí, potom nenáleží zcela jednoznačně pouze k modům *cogitationis*. To vystupuje do jisté míry již i ve *Druhé Meditaci*, když Descartes říká, „(...) že nic z toho, co mohu uchopit představivostí, nepatří k mé znalosti sebe sama, a že má-li mysl vnímat svou přirozenost co nejrozlišeněji, je třeba ji od toho (aby si sama sebe představovala) co nejdůkladněji odvracet.“<sup>118</sup> „(...) Představování si (jako celek) vyžaduje jakési zaostření ducha“<sup>119</sup> k tomu, abychom mohli poznávací schopností ducha nahlížet těleso, které tímto zaostřováním jakoby zpřítomňujeme. Právě toto zaostřování ducha odlišuje představivost od čistého chápání a zároveň ukazuje, že má člověk tělo, k němuž jeho vlastní představivost odkazuje: „(...) když mysl chápe, obrací se jaksi k sobě samé a ohlíží se na některou z idejí, které jsou v ní, když si však představuje, obrací se k(e svému) tělu a nahlíží v něm něco shodného s idejí, kterou chápala nebo vnímala smysly.“<sup>120</sup>

Zatímco je možné *res cogitans* plně chápat bez modů představivosti a smyslového vnímání, není možné chápat tyto specifické mody myšlení bez jakéhokoli spojení s *res cogitans*. Ve svém formálním aktu totiž vždy již zahrnují nějaké chápání (*cogitatio*) - jako samotný akt jsou činnostmi ducha (*mens*) a vyžadují tedy ze své podstaty propojenost s *res cogitans*. Tyto mody tedy náleží spojení těla a mysli, propletení *res cogitans* a *res extensa* - člověku žijícímu ve světě.

Descartes proto v *Šesté Meditaci* dále hovoří o lidské přirozenosti, kterou rozumí soubor všeho toho, co dostal od Boha jako člověk složený z mysli a těla. Z této

---

<sup>118</sup> Meditace (Descartes 2003), str.30

<sup>119</sup> Meditace (Descartes 2003), str.66

<sup>120</sup> Meditace (Descartes 2003), str.67



přirozenosti je tudíž vyloučeno vše to, co má člověk od Boha jako čistá *res cogitans* či jako čistá *res extensa* (tělo, stroj údů). Právě tato přirozenost učí člověka, „(...) že (*res cogitans* v žijícím člověku) *nepatří (...) ke svému tělu jenom jako lodník k lodi, nýbrž že (...) (je) s ním co nejpevněji spojena a jakoby propletena, takže se s ním skládá v jakési jedno.*“<sup>121</sup> Jenom toto těsné propojení obou ze své podstaty od sebe odlišných substancí umožňuje člověku smyslově vnímat bolest jako jeho vlastní a jemu vnitřní - bez něj by byl jako anděl, to znamená, že by bolest uchopoval pouze svou chápavostí a jen by ji jakoby pozoroval zvenčí - „(...) *smyslové vjemy (...) bolesti totiž jistě nejsou nic jiného než jakési smíšené mody myšlení vyrůstající z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.*“<sup>122</sup>

Již zde je nutné zdůraznit, že tato přirozenost má sloužit výhradně žijícímu (nikoli poznávajícímu) člověku k orientaci ve světě (a nikoli k poznávání světa) - „(...) *tato přirozenost nás tedy učí vyhybat se tomu, co přináší smyslový vjem bolesti, a vyhledávat to, co přináší smyslový vjem rozkoše, ale není zjevné, že by nás také učila činit na základě těchto smyslových vjemů jakékoli závěry o vně nás ležících věcech, (...) neboť pravdivé vědění o nich patří jen k mysli a nikoli ke složení těla a mysli.*“ A člověk převrací řád této přirozenosti, pokud „(...) *smyslových vjemů, které jsou přirozenosti dány vlastně jen k tomu, aby mysli označily, co je pro složení (těla a mysli), jehož je částí, příjemné a co nepříjemné (...), užívá (...) jako (...) pravidel k bezprostřednímu rozeznávání esence vně nás ležících těles.*“<sup>123</sup>

V *Šesté Meditaci* je tedy ukázáno, že tělo jako *res extensa* a duch (*mens*) jako *res cogitans* jsou dvě od sebe naprosto odlišné věci. To dokazuje již jen to, že tělo je ze své přirozenosti dělitelné (usekneme-li od těla paži, zůstává nadále se sebou samým identické), zatímco v mysli nepozorujeme žádné části (*Ego* vystupuje vždy jako jedna jediná ucelená věc - oddělíme-li od ní její mody, nezůstává již toutéž a rozpadá se tak její identita se sebou samou). V žijícím člověku se však tyto dvě věci nachází v těsném spojení a dochází mezi nimi k interakcím, a to skrze tu část mozku, v níž je společný smysl, skrze epifýzu. Působí-li potom tělo na mysl (lidskou duši), vzniká obvykle takový „(...) *vjem, který ze všech (...) nejvíce a nejčastěji vede k uchování lidského zdraví, (...) a takové jsou všechny smyslové vjemy, jež máme od přirozenosti, a proto se*

---

<sup>121</sup> Meditace (Descartes 2003), str.73

<sup>122</sup> Meditace (Descartes 2003), str.73

<sup>123</sup> Meditace (Descartes 2003), str.74-5

v nich nenachází nic, co by neosvědčovalo Boží moc a dobrotu.“<sup>124</sup> Tak slouží smyslové vjemy k uchování lidského zdraví, k přežití spojení těla a mysli, k jeho blahu a k takové orientaci ve světě, která k tomuto blahu směřuje.

Lidskou přirozeností se Descartes zabývá také ve svém pozdním spisu *Vášeň Duše*, ve kterém pojednává především o afektech. Vášeň neboli afekty (*passiones*) vznikají právě v průsečíku lidské duše s lidským tělem. Právě proto zůstává nutným východiskem tohoto díla pojednání o dualismu duševní a tělesné substance a o jejich propojení v žijícím člověku. Descartes proto začíná tím, že rozlišuje, jakou funkci lze v projevech lidské přirozenosti připisovat pouze tělu a jakou pouze duši; a teprve potom pojednává o samotných afektech, v nichž se slučuje bipolární povaha obou substancí, jejichž je žijící člověk složením. Afekt v duši je totiž vždy výsledkem nějakého působení probíhajícího v těle, s nímž je duše spojena tak, že mezi ní a tělem dochází k bezprostřednímu ovlivňování - „(...) takže není lepší cesty k poznání našich afektů než zkoumání rozdílu, který je mezi duší a tělem (...).“<sup>125</sup>

Nejprve rozlišuje Descartes čisté funkce těla od čistých funkcí duše: „(...) vůbec nepřipouštíme, že by tělo jakkoli myslelo, a právem se domníváme, že všechny druhy myšlení (...) náleží duši. (...) veškeré naše teplo i naše pohyby tím, že jsou zcela nezávislé na myšlení, náleží pouze tělu.“<sup>126</sup> Lidské tělo samo o sobě je jakýmsi strojem s vlastním principem pohybu, který je zcela nezávislý na duši<sup>127</sup> (to znamená, že je samo o sobě tělesem jako kterýkoli jiný nám vnější předmět) - tímto principem veškerých pohybů těla jako stroje je podle Descartesa jakýsi oheň (teplo) v srdci.<sup>128</sup> „Všechny pohyby, které činíme, aniž by k tomu přispěla naše vůle ((...), když dýcháme, když jdeme, když jíme a konečně když provádíme všechny činnosti, které máme společné se zvířaty), závisejí pouze na stavbě našich údů a na proudu duchů vybuzených teplotou srdce a mířících přirozeně do mozku, do nervů a do svalů, (...)“ a jsou pouze funkcemi

---

<sup>124</sup> Meditace (Descartes 2003), str.78

<sup>125</sup> Vášeň duše (Descartes 2002), str.32

<sup>126</sup> Vášeň duše (Descartes 2002), str.33

<sup>127</sup> Srov. Vášeň duše (Descartes 2002), str.34: „(...) tělo živého člověka se od těla mrtvého liší zrovna tak, jako se odlišují hodinky (...), pokud jsou nataženy a pokud v sobě mají tělesný princip pohybů, pro něž byly sestaveny, (...) od stejných hodinek (...), pokud jsou rozbity a pokud v nich přestane působit princip jejich pohybu.“

<sup>128</sup> Srov. Vášeň duše (Descartes 2002), str.36: Za života „(...) přetrvává v našem srdci stále teplo, které je svého druhu ohněm (...) a tento oheň je tělesným principem všech pohybů našich údů.“, Srov. rovněž Rozprava o Metodě (Descartes 1947) - Část pátá

našeho těla - účelně sestaveného přírodního stroje, jehož pohyby vznikají „(...) *stejně jako pohyb hodin vzniká z pouhé síly pružiny a ustrojení koleček.*“<sup>129</sup>

Kromě takto chápaných funkcí těla v sobě člověk pozoruje již jen jediné, co by mohl přičítat duši - své myšlenky. Myšlenkou neboli ideou přitom Descartes všeobecně myslí jakoukoli duševní aktivitu nezávisle na jejím konkrétním obsahu. Myšlení (*cogitatio*) je tedy čistě funkcí lidské duše. Dále lze rozlišovat dva druhy myšlenek: Za (1.) činnosti duše, tedy její úmysly, které pocházejí od samotné duše a závisejí pouze na ní, a za (2.) afekty, které zahrnují „(...) *všechny druhy vjemů či poznatků, které se v nás nacházejí, neboť naše duše je často nedělá tím čím jsou, ale vždy je přijímá od věcí, které jsou jimi představovány.*“<sup>130</sup> Činnosti duše odlišuje od afektů to, že závisejí primárně pouze na naší vůli, která je jedinou příčinou toho, že ve své duši jakoby pozorujeme jisté věci. Mezi afekty patří potom ty věci, které na naší vůli takto nezávisí - představy obrazotvornosti způsobené tělem (např. iluze našich snů), smyslové vjemy, které vztahujeme k vnějším předmětům (např. „vidím a myslím strom“, přičemž jeho vjem je zapříčiněn samotným stromem působícím zvenčí na mé smyslové ústrojí), smyslové vjemy, které vztahujeme k našemu vlastnímu tělu či jeho částem (např. bolest, hlad, které pociťujeme jakoby v nás samotných a nikoli jakoby ve vnějších předmětech) a vjemy, které vztahujeme k naší duši (to znamená afekty duše).<sup>131</sup>

Právě na posledním druhu afektů, na afektech duše, se ukazuje lidská přirozenost v užším slova smyslu, jak byla definována v *Šesté Meditaci* - ukazuje se zde úzké propletení lidské duše s lidským tělem, neboť afekty duše „(...) *můžeme definovat jako vjemy, pocity nebo také hnutí duše, které vztahujeme především k ní a které jsou zapříčiněny, udržovány a posilovány určitým pohybem duchů,*“<sup>132</sup> přičemž již dříve Descartes zdůrazňoval, že „ (...) *to, co nazývám duchy, není nic jiného než tělesa, která mají pouze tu vlastnost, že jsou velice malá a že se pohybují velice rychle stejně jako částičky plamene, které vylétávají z pochodně (...).*“<sup>133</sup> Jasně tedy vidíme, že afekty patří tam, kde se naše duchovnost stýká s naší tělesností a že jsou výsledkem naší lidskosti jako propletení *res cogitans* s *res extensa*. Afekty jsou totiž vjemy, tedy myšlenkami, ale nikoli jasnými a zřetelnými, nýbrž „(...) *patří mezi ty vjemy, které jsou*

<sup>129</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.43

<sup>130</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.44

<sup>131</sup> K dvojímu chápání pojmu afekt srov. Vášně duše (Descartes 2002), str.48: „(...) *všechny naše vjemy (jsou tedy) (...) vzhledem k naší duši skutečnými afekty, pokud je toto slovo bráno v jeho nejobecnějším významu, přesto bývá zvykem omezit jeho význam pouze na ty vjemy, které se vztahují k duši samotné (...)* - *afekty duše.*“

<sup>132</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.50

<sup>133</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.37

*kvůli úzkému sepětí mezi tělem a duší zmatené a temné.*“<sup>134</sup> Jsou činností duše v tom smyslu, že se vztahují pouze k duši (a nikoli k vnějšimu jako smyslové vjemy či k tělu jako bolest či žízeň), avšak na rozdíl od našich úmyslů, které jsou hnutími duše vztahujícími se pouze k duši samotné a zapříčiněnými pouze jí samotnou, jsou zapříčiňovány pohybem duchů, tedy pohyby našeho tělesného stroje.

Tímto způsobem lze afekty duše chápat teprve tehdy, chápeme-li správně spojení těla a mysli v lidské přirozenosti. „*Duše je (...) spojena s celým tělem a nemůžeme (...) říci, že by se nacházela v některé z jeho částí s vyloučením ostatních jednak proto, že tělo je jedno a v jistém smyslu nedělitelné, a to díky uspořádání svých orgánů, jež se všechny natolik vztahují jeden k druhému, že v případě odebrání jednoho z nich se celé tělo stává vadným; a jednak proto, že duše je takové povahy, která nemá žádný vztah k rozlehlosti, ani k rozměrům, ani k jiným vlastnostem hmoty, z níž je složeno tělo, ale může mít vztah pouze k celkovému seskupení jeho orgánů.*“<sup>135</sup> Duše není rozlehlá a dělitelná, jak jsme již viděli v *Šesté Meditaci* - a právě proto se nezmenšuje, pokud je tělu amputován některý z jeho údů, nýbrž zůstává stále toutéž, a při smrti, když je tělesný stroj zcela poškozen, se od tohoto stroje zcela odděluje. Duše je tedy těsně spjata s tělem jako celkem a je duší pro každou jeho část. Přesto se v těle nachází podle Descartesa jedna část, v níž duše provádí své funkce přednostněji, nebo lépe řečeno, část, v níž vůbec může docházet k interakcím těla a duše. Tímto specifickým místem umožňujícím vůbec vzájemné působení našeho těla a duše je nejniternější část našeho mozku: „*(...) duše má své hlavní sídlo v šišince, odkud působí na celé tělo prostřednictvím duchů, nervů a krve (...)*“ a stroj našeho těla má „*(...) malá vlákna (...) nervů (...) rozprostřena po všech jeho částech takovým způsobem, že při příležitosti různých pohybů, které jsou v nich vyvolány smyslovými objekty, různým způsobem otevírají póry v mozku.*“<sup>136</sup> To znamená, že pokud chce duše pohnout tělem, vyvolává v šišince pohyb duchů, který se nese nervy až k onomu místu tělesného stroje, kterým má být pohnuto; a naopak, zachytí-li některá část našeho tělesného stroje pohyb zvenčí, rozhybe v těle duchy, kteří se pohybují až k šišince a pohybem v tomto místě předávají danou informaci naší duši. A tak „*(...) každá činnost duše spočívá především*

---

<sup>134</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.50

<sup>135</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.51

<sup>136</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.54

*v tom, že duše způsobí pouze tím, že něco chce, aby se malá šišinka, s níž je úzce spjata, pohnula způsobem nezbytným pro vykonání účinku, jenž náleží k tomuto úmyslu.*<sup>137</sup>

Když jsem si nyní udělali poměrně podrobný obrázek o tom, jak lze podle Descartesa rozumět člověku dvojím způsobem - za (1.) jako poznávajícímu člověku (*Egu*) stojícímu proti světu a za (2.) jako žijícímu člověku (spojení mysli a těla) ve světě, můžeme nyní celkem snadno pokračovat tím, že v další kapitole vyložíme, jaké má descartesovský člověk poznání vůbec a jaké jsou možnosti a meze mu toto poznání dává.

### 3.3 Možnosti a omezení lidských znalostí

Z předchozí kapitoly vyplývá, že descartesovský člověk je vnitřním spojením dvou zcela odlišných a ze své povahy se vzájemně ve své svébytnosti rušících substancí. Řádným způsobem bytí člověka je přitom takové jeho bytí, které je určováno jeho rozumovostí (jak ještě v následující kapitole podrobně vysvětlíme) - *res cogitans* by tedy měla mít podle Descartesa v určování lidství přednost, a to pro svůj základní charakter aktivního sebe-vztahu (= sebevědomí).<sup>138</sup> Většina lidí, tzv. „slabší duchové“, však „žije“ takovým způsobem, který je v tomto smyslu ne-řádný, životem smrtelníků stržených věcmi ve světě ke slepému zvědavectví.<sup>139</sup> Tato distinkce mezi žijícími lidmi a řádně jsoucím poznávajícím *Egem* s sebou nese rovněž jisté základní rozlišování pro lidské poznatky.

Běžnými každodenními poznatky člověka jsou **poznatky ze smyslů (*a sensibus*) a skrze smysly (*per sensus*)**, k nimž má člověk před metodickou skepsí vrozenou důvěru<sup>140</sup>: „*Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly (...)*“.<sup>141</sup> Díky těmto poznatkům se člověk orientuje ve světě

---

<sup>137</sup> Vášně duše (Descartes 2002), str.59

<sup>138</sup> Srov. „rozumově x tělesná bytost“ in R. Zíka, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), str.1

<sup>139</sup> Podrobně k problematice slepého zvědavectví v Descartesových Pravidlech (zejména čtvrté pravidlo) srov. R. Zíka, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)

<sup>140</sup> Sklon důvěřovat tomu, co máme v přirozenosti jako složení z těla a mysli dané od všedobrého Boha, srov. v *Šesté meditaci* (to znamená sklon věřit získaným idejím, o nichž jsme hovořili v předchozích kapitolách.)

<sup>141</sup> Meditace (Descartes 2003), str.23

každodennosti a společnosti *habitu* - jsou tedy základními poznatky žijícího člověka. Blíže Descartes tyto poznatky charakterizuje v rozhovoru s Burmanem 16. dubna 1648: Poznatky ze smyslů (*a sensibus*) jsou takové, které získáváme vlastním smyslovým vnímáním (tak například můžeme myslet a umíme si představit strom, to znamená, víme co je strom, protože jsme ho vnímali zrakem). Poznatky skrze smysly (*per sensus*) odpovídají zhruba Spinozovým „poznatkům z doslechu“ (*perceptio ex auditu*),<sup>142</sup> tedy poznatkům, které nám naše smysly (zejména sluch) zprostředkovávají v komunikaci a soužití s jinými lidmi - „(...) *od rodičů, učitelů a jiných lidí (jsem) přijal a načerpal to, co vím.*“<sup>143</sup> V tomtéž rozhovoru s Burmanem Descartes také říká, že ti, kdo mají pouze poznatky ze smyslů a skrze smysly, jsou „(...) *smysloví lidé, jakými jsme byli všichni, než jsme se pustili do filosofie (...).*“<sup>144</sup>

**Smyslový člověk** neboli každý člověk žijící ve-světě, tj. mezi a s jinými lidmi ve společnosti založené na *habitu*, se kvůli tomu, aby čerpal z tohoto svého soužití s jinými lidmi úspěch a užitek, a kvůli vlastní orientaci ve světě vůbec, musí běžně snažit zorientovat ve smyslovém poznání („vyznat se v něm“), neboť to je pro jeho život ve světě nezbytné.

**Metafyzik** však musí stát (jako poznávající) mimo a proti světu, který se snaží uchopit v jistém poznání. Musí se proto od smyslového a habituálního světa (tj. od poznatků ze-smyslů a skrze-smysly, které jsou základem našich „zakořeněných mínění“, „předsudků z dětství“ a společenského habitu) očistit.<sup>145</sup> V metodické skepsi je proto odmítá jako nejisté<sup>146</sup> - již příklad s voskem v *Druhé Meditaci*<sup>147</sup> nám totiž ukazuje, že smyslovost je schopna zachytit pouze proměnlivé vlastnosti věcí, které nikdy nemohou být základem rozlišeného (to znamená jistého) poznání. Smyslové poznatky tedy nejsou poznatky v metafyzickém smyslu (pro novověkého metafyzika nejsou doslova vůbec žádným poznáním čili věděním, neboť vědění novověku je identifikováno plně s jistotou<sup>148</sup>) a vedou vždy ke strženosti člověka světem, ke

---

<sup>142</sup> Pojednání o Nápravě Rozumu (Spinoza 2003), str.51

<sup>143</sup> Meditace (Descartes 2003), str.23, pozn. pod čarou 13

<sup>144</sup> Meditace (Descartes 2003), str.23, pozn. pod čarou 13

<sup>145</sup> Srov. Principy (Descartes 2005): § 1-3: „*Um die Wahrheit zu finden, muss einmal im Leben an allem, soweit es möglich ist, gezweifelt werden*“ - v metodické skepsi se osvobozujeme od předsudků tak, že vylučujeme vše pochybné jako špatné, abychom „(...) *um so klarer ermitteln, was eigentlich das im Prozess des Erkennens Sicherste und Einfachste sei.*“

<sup>146</sup> Srov. První Meditace (Descartes 2003)

<sup>147</sup> Meditace (Descartes 2003), str.31-32

<sup>148</sup> Srov. Meditace (Descartes 2003), str.36 nebo Pravidla (Descartes 2000), str.13 - Pravidlo II: „*Veškerá věda je jistě a zřejmé poznání (...) Proto na základě tohoto výroku odvrhujeme všechny ony toliko pravděpodobné poznatky (...).*“

zvědavectví a smrtelnictví, kterému se má metafyzická jistota vymykat. Metafyzik se od nich oprošťuje, aby se mohl jako poznávající rozum setkat se sebou samým; aby se tedy mohl stát poznávající racionalitou plně identickou aktivním způsobem se sebou samou jako takovou a aby se mohl jako taková poznávající racionalita postavit proti světu a objektivně (s jistotou) jej racionálně uchopit.<sup>149</sup>

Pro metafyzika se tak poznání omezuje pouze na **rozumové vědění** - „(...) *co je tento vosk, si nepředstavuji, ale vnímám to pouze myslí (...)* vnímání (totiž) *není vidění, hmatání ani představování si (ani nikdy nebylo, i když to tak dříve vypadalo), ale je výhradně prohlížení si myslí (...)*“. Poznávat (to znamená uchopovat identitu věci) lze tedy pouze rozumem (*ratio*), nikoli smysly. Rozumové poznání přitom „(...) *může být buď nedokonalé a smíšené (temné) (...) nebo jasné a rozlišené (...)*“<sup>150</sup>, přičemž pro poznávajícího proti světu je věděním pouze jisté vědění, jisté poznatky - tedy pouze ty poznatky, které vnímá myslí (*mens*) jasně a rozlišeně (*clare et distincte*).<sup>151</sup> Jasně a rozlišené poznání odhaluje poznávající *Ego* v *Druhé Meditaci*, když poznává první princip metafyziky (*Ego cogito, ego existo!*): „*Jsem si jist, že jsem věc myslící. Vím tedy také, co je zapotřebí, abych si byl nějakou věcí jist (...)* v onom poznání (že jsem věc myslící) *totiž není nic jiného než jakési jasné a rozlišené vnímání toho, co tvrdím, (...)* (a proto) *mohu stanovit jako všeobecné pravidlo, že pravdivé je vše, co vnímám (takto) jasně a rozlišeně.*“<sup>152</sup> Jasně a zřetelné poznání toho, že Já myslí, že tedy existuje a že jako takto myslící a existující je *res cogitans*, se zde stává jakýmsi měřítkem metafyzické jistoty a pravdivosti pro všechny následující poznatky.<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> K distinkci žijícího člověka a člověka jako poznávajícího jsoucna srov. R. Zika, Kdo si je jistý? (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), zejm. str.2: „*Vypovídá-li (...) člověk, „domníval jsem se, že vím, ale nevěděl jsem“, pak tím (...) obvykle jen dokládá, že je člověkem, „normálním“ člověkem, omylným jako každý jiný. Vypovídá-li však totéž descartesovský člověk, tj. principiální nositel jistého a nezpochybnitelného vědění, prokazuje tím, že je (...) narušený. (...) Má-li (...) uskutečnit své bytostné určení „být poznávajícím jsoucnem“ (...), pak nutně musí aktualizovat svou schopnost vědět, co v a neví.*“

<sup>150</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.32

<sup>151</sup> Srov. R. Zika, Kdo si je jistý? (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), str.1: „*Ve druhém Pravidle pro Vedení ducha stanovuje René Descartes kritérium správnosti poznání. Tímto kritériem je jistota (certitudo). Vědění coby výsledek řádného poznávajícího aktu (...) musí být ze samé své povahy jisté a nezpochybnitelné.*“

<sup>152</sup> *Meditace* (Descartes 2003), str.36

<sup>153</sup> Srov. *Rozprava* (Descartes 1947), str. 41: „*(...) čeho je potřeba, aby byl soud pravdivý a jistý; (...) ježto jsem právě našel takový, o němž jsem věděl, že je pravdivý a jistý, myslil jsem, že musím také vědět, v čem záleží tato jistota. A upozorovav, že ve větě: myslím, tedy jsem není nic, co by mne ubezpečovalo, že dím pravdu, ledaže (toto) poznávám velmi jasně (...), usoudil jsem, že mohu vzít za obecné pravidlo, že věci, jež chápeme jasně a naprosto zřetelně, jsou vždycky skutečné.*“

Když nyní chápeme základní rozdíl mezi tím, co je poznáním žijícího člověka a co je metafyzickým věděním, obrátíme se **k otázce hranic** takto vytyčených pojmů **poznání**. Nejprve se budeme zabývat poznáním jako věděním, které má sice neomezenou jistotu, avšak může se vztahovat v případě člověka, který je pouze konečnou a nedokonalou bytostí, vždy jen na omezený počet věcí. Dále si potom připomeneme na základě již řečeného v předchozí kapitole, že žijící člověk ze svých poznatků nemusí, nevylučuje a dokonce ani nemá vylučovat smyslové poznatky, nýbrž že si je musí podržovat a využívá jich ve svém životě - že se tedy neomezuje na pouhou pravdu a jistotu v metafyzickém smyslu, nýbrž žije a jedná ve svém životě podle pravděpodobnosti, a že mu tento postup zajišťuje jeho úspěchy v rámci habituální společnosti.

Metafyzické vědění člověka (jisté vědění a jistota sama o sobě) je tedy omezeno pouze na to, co poznáváme jasně a zřetelně - na to, co poznáváme, jak již bylo výše řečeno, precizním způsobem (*praecise tantum*), tedy na to, co poznáváme jaksí abstraktním způsobem. Toto poznání je podle Descartesa poznáním neomezeně jistým, plynoucím ze samotné přirozenosti našeho zdravého smyslu (*le bon sens*) (z „přirozeného světla“ rozumu), je-li užíván správným způsobem.<sup>154</sup> Proto může být plně identifikováno se samotnou jistotou, a proto je také jediným adekvátním způsobem, kterým může řádně jsoucí člověk (metafyzik, tj. člověk určovaný aktivně sám sebou, racionalitou, jako tato racionalita sama) postihovat (uchopovat) jemu vnitřní a dokonce i některé jemu vnější věci, a to bez nebezpečí omylu (to znamená jediným adekvátním věděním).<sup>155</sup>

Nelze však souhlasit s Hayekovým tvrzením, že by Descartes odmítal uznat jakékoli meze nezávisle existujícího rozumu.<sup>156</sup> Svým rozsahem je totiž toto jisté (jasné a zřetelné) vědění pro člověka jako konečnou a nedokonalou (a tudíž ze své nedokonalé přirozenosti složení těla a mysli omylnou) bytost vždy omezené.<sup>157</sup> Jasně a zřetelně poznáváme, jak se ukázalo blíže v *Meditacích*, pouze sami sebe precizním způsobem jako *res cogitans* (tedy jako pouhé myšlení), ideu Boha a to, že tento Bůh nutně

---

<sup>154</sup> Srov. Rozprava (Descartes 1947), str.7: „(...) schopnost správně uvažovati a rozeznávati pravdivé od klamného, (...) kterou nazýváme zdravým smyslem neboli rozumem, je od přirozenosti u všech lidí rovná; (...) nestačí (však) míti zdravý smysl, nýbrž hlavní je správně ho užívati.“ Co je tímto správným užíváním naší rozumovosti viz. kapitola 3.4.

<sup>155</sup> Více k otázce nebezpečí omylu plynoucího z nesprávného užívání naší racionality viz *Čtvrtá Meditace*.

<sup>156</sup> Srov. kapitola 2.3 „Osudný omyl racionalistického konstruktivismu“

<sup>157</sup> Viz výše žijící člověk z *Šesté Meditace*. Srov. také nebezpečí omylu ve *Čtvrté Meditaci*



existuje, a díky tomu nakonec i tělesa (materiální svět), avšak opět pouze precizním způsobem jenom jako *res extensa* (tedy pouze jako rozlehlost). Jasně a zřetelně také poznáváme, že náš duch je „těsně spojen“ s tělem, avšak veškeré naše poznatky plynoucí z toho spojení a o tomto spojení jsou vždy jen temné a smíšené, takže s nimi musíme zacházet s velkou opatrností - je „(...) toho (...) jen pramálo, co vnímám jasně a rozlišeně (na vosku): rozměry čili rozlehlost do délky, šířky a hloubky, tvar, který povstává ohraničením této rozlehlosti, polohu (...) a pohyb (...), substanci, trvání a počet, avšak ostatní, jako světlo, barvy, zvuky (...) jsou mnou myšleny jen velmi smíšeně a temně, takže ani nevím (...), zda ideje, jež o nichž mám, jsou idejemi nějakých věcí nebo nikoli věcí.“<sup>158</sup>

A co víc - rovněž naše poznání Boha (které nám vůbec garantuje možnost vlastnit jakoukoli jistotu) je pouze omezeným poznáním tohoto všeho-určujícího jsoucna. Idea Boha je sice „(...) naprosto jasná a rozlišená, neboť je v ní cele obsaženo vše, co jasně a rozlišeně vnímám jako reálné a pravdivé a jako nesoucí s sebou nějakou dokonalost,“ avšak „nekonečné neuchopuji (...) (A) v Bohu je mnoho jiného, co nijak nemohu uchopit, ale snad se toho ani dotknout myšlení.“<sup>159</sup> „(...) konečný duch nedokáže uchopit Boha, jenž je nekonečný; to ale nebrání tomu, aby ho vnímal, stejně jako se můžeme dotknout hory, byť ji nemůžeme obejmout.“<sup>160</sup> Naše idea Boha, kterou tedy poznáváme jasně a zřetelně, není kopií plně odpovídající samotnému existujícímu Bohu. Naše poznání Boha je přes veškerou svou jistotu pouze omezeným poznatkem konečné (tj. omezené) bytosti - pouhým dotekem, který nám sice postačuje k zajištění našich metafyzických jistot a k zavržení postupů metodické skepse (tj. k zavržení absolutního skepticismu či pouhého pochybování pro pochybování), který však rozhodně není neomezeným (celistvým) nahlédnutím a pochopením (uchopením) principu, který určuje jak nás samotné, tak i náš svět.

Descartes sice pracuje s myšlenkou, že se naše poznání může, užíváme-li náš zdravý smysl (*le bon sens*) správným způsobem, „rozpínat“ v momentě, kdy pro něj získáváme jako jakýsi záchytný bod poznatek existence všemocného a dobrého Boha jako našeho Stvořitele. Ale „(...) je ve mně v potenci mnohé, co zatím není v aktu (...) a i kdyby se mé poznání stále víc a víc rozpínalo, (...) chápu, že (...) nikdy nebude v aktu

---

<sup>158</sup> Meditace (Descartes 2003), str.43

<sup>159</sup> Meditace (Descartes 2003), str.46

<sup>160</sup> Meditace (Descartes 2003), str.465, Dopis Clerselierovi 12.ledna 1646, Srov. také Meditace (Descartes 2003), str.50: „(...) ten Bůh, jehož idea je ve mně, to jest ten, jenž má všechny dokonalosti, jež neuchopuji, ale mohu se jich nějak dotýkat myšlením, a jenž nepodléhá vůbec žádným nedostatkům.“

*nekonečné.*<sup>161</sup> - tedy, že nikdy nedojde k tomu, že bude neomezeným poznáním. Takové náleží pouze dokonalému jsoucnu, Bohu.

Především na tyto myšlenky budu navazovat v závěrečné kapitole při svých úvahách o tom, že celková životní situace člověka je v obou filosofických konceptech (Hayekově i Descartesově) v mnoha zásadních ohledech stejná, a to nezávisle na tom, že oba koncepty stojí na principiálně zcela protichůdných filosofických předpokladech. Prozatím je však v tomto momentě opustíme a budeme se ještě krátce zabývat omezeními temných poznatků žijícího člověka, abychom ukázali, že je Descartesova metafyzika vylučuje pouze a jen ze sebe samé jako jisté vědy, avšak stále jim ponechává prostor a využití v životě člověka.

Již v minulé kapitole bylo zmíněno, že lidská přirozenost slouží člověku k orientaci ve světě, a to tím nejlepším možným způsobem (nevyklučujícím se s faktem, že pochází od neklamajícího (všedobrého) Boha). Žijící člověk se naučil využívat smyslové poznatky přirozeně - „*Když říkám, že jsem se tomu naučil přirozeně, chápu to pouze tak, že jsem jaksi sám od sebe puzen tomu věřit, nikoli tak, že mi nějaké přirozené světlo (tj. rozum) ukázalo, že je to pravda.*“<sup>162</sup> Důvěřujeme jim tedy ze své přirozenosti, ve které máme sklon věřit jim. V *Šesté Meditaci* se potom ukazuje, že tento sklon máme od Boha, že je ve shodě s jeho dobrotou a že právě proto vede nejlépe k našemu přežití. Naše smyslové vjemy vedou ve většině případů naše jednání, přestože se samozřejmě někdy mohou „mýlit“ (to znamená vést k neužitečnému),<sup>163</sup> takovým směrem, který je pro nás (žijícího člověka složeného z mysli a těla) vždy tím nejvhodnějším - jsou tedy stvořeny Bohem tak, aby co nejlépe a nejčastěji uchovávaly zdraví a přinášely úspěch a užitek spojení těla a mysli. Žijící člověk je tedy má využívat ve svém životě jako poznání nezbytné pro orientaci ve světě. Žijeme totiž vždy podle pravděpodobnosti a vyloučit pravděpodobnost ze života by bylo naší zkázou, neboť tato pravděpodobnost nás vede cestami, které nejsou pro naši racionalitu průhledné. My pak můžeme této pravděpodobnosti důvěřovat, neboť jako poznávající víme, že nám ji dal Bůh a že tedy musí být taková, aby nám přinášela největší možný úspěch - „*Vím, že všechny smysly,*

---

<sup>161</sup> Meditace (Descartes 2003), str.46

<sup>162</sup> Meditace (Descartes 2003), str.38-9

<sup>163</sup> Srov. Meditace (Descartes 2003), str.75: „(...) tato naše přirozenost není vševědoucí, což není divné, neboť člověku jako omezené věci, přísluší jen to, co má omezenou dokonalost.“, str.78: „(...) i přes nezměrnou Boží dobrotu nemůže přirozenost člověka složeného z mysli a těla nebýt někdy omylná.“

*jde-li o to, co je tělu příjemné, naznačují daleko častěji pravdu než nepravdu.*<sup>164</sup>  
V praktickém životě volí člověk podle pravděpodobnosti. Pochybování (metodická skepse) o všem, co je byť jen trochu pochybné, je na místě pouze tehdy, hledáme-li metafyzickou pravdu - „(...) *tato pochybnost nesmí být přenášena na praktický život.*“<sup>165</sup> Víme totiž, že „(...) *nutnost jednat ne vždy umožňuje zdržovat se (...) pečlivým (metafyzickým) vyšetřením (...)*“<sup>166</sup> a že dokonce někdy ani tato pečlivá vyšetření nevedou k racionálnímu prohlédnutí problému.

Jako hlavní omezení žijícího člověka v poznávání se ve *Vášních duše* ukazuje také to, že není schopen racionálním způsobem zcela plně ovládat své tělo: „(...) *vůle je (sice) natolik svobodná ze své přirozenosti, že nikdy nemůže být něčemu podřízená*“<sup>167</sup>, avšak plně v moci našeho rozumu jsou pouze činnosti naší duše, naše úmysly. Afekty naproti tomu „(...) *závisejí zcela na činnostech, jež je vytvářejí, a mohou být pouze nepřímo proměněny duší, kromě těch případů, kdy je ona sama jejich příčinou.*“<sup>168</sup> To znamená, že „(...) *naše afekty nemohou být ani přímo vzbuzeny ani přímo odstraněny působením naší vůle, (...) mohou být (...) (pouze) ovládány nepřímo pomocí představování věcí, jež bývají obvykle sloučeny s afekty, které bychom si přály mít a které stojí v protikladu k těm afektům, jichž se chceme zbavit.*“<sup>169</sup> Afekty duše, které tedy obvykle určují naše každodenní jednání, není snadné mít racionálně pod kontrolou; a chceme-li je takto kontrolovat, je nám to umožněno pouze nepřímo. Afekty jsou stejně jako smyslové vjemy v naší mysli tak dlouho, dokud je v našem těle působení je způsobující. „(...) *duše se může ubránit tomu, aby slyšela slabý zvuk nebo cítila malou bolest tím, že upne pozornost na nějakou jinou věc, ale nemůže se ubránit tomu, aby slyšela hrom nebo nepocítila oheň olizující ruku (...)* Může přemoci své nepatrné afekty, ale nepřemůže ty nejprudší a největší, dokud se nezklidní vzruch krve a duchů.“<sup>170</sup>  
V běžném životě nás potom takové smyslové vjemy a afekty strhávají do světa - právě ony nás odlišují od andělů, jak již bylo řečeno, a to tak, že z nás činí součást světa -

<sup>164</sup> Meditace (Descartes 2003), str.79

<sup>165</sup> Principy (Descartes 2005), § 3: „(...) *darf dieser Zweifel nicht auf das praktische Leben übertragen werden.*“ Dále srov. Dopis Clerselierovi, in: Meditace (Descartes 2003), str.461: „(...) *ačkoli jsem řekl, že se musíme třeba i nutit popírat věci, jež jsme dříve s rozhodností tvrdili, zcela výslovně jsem to omezil jen na dobu, kdy se věnujeme hledání něčeho jistějšího, než je vše, co můžeme takto popřít.*“

<sup>166</sup> Meditace (Descartes 2003), str.80

<sup>167</sup> Vášně Duše (Descartes 2002), str.58

<sup>168</sup> Vášně Duše (Descartes 2002), str.59

<sup>169</sup> Vášně Duše (Descartes 2002), str.61

<sup>170</sup> Vášně Duše (Descartes 2002), str.62

jsoucnou ve světě. Metafyzik, snažící se o oprostění od tohoto světa, má v tomto případě malé možnosti - „*Nejvíce, co může duše udělat během působení této emoce, je nepodlehnout jejím následkům a zadržet mnohé pohyby, k nimž je tělo touto emocí podněcováno.*“<sup>171</sup> Tímto způsobem se může metafyzik - poznávající - oprostít od své tělesnosti<sup>172</sup>; a jako poznávající se tímto způsobem oprostít má - jen tak se totiž stává svým vlastním pánem nestrženým něčím vnějším. Pro žijícího člověka však toto pravidlo v momentě jeho jednání ve světě neplatí se stejnou přísností jako pro poznávajícího metafyzika - úplné racionalistické zvládnutí našeho těla se tedy ukazuje jako omezení žijícího člověka pouze v případě, chce-li být tento člověk poznávajícím (chce-li být Já stojícím proti světu).

Tak se dostáváme k tématu následující kapitoly, v níž se pokusíme vyložit, o co by podle Descartesa mělo člověku jít - tedy co by mělo být jeho primární snahou, a hlavně z jakých důvodů a s jakým cílem.

### **3.4 Co má být lidskou snahou? Projekt řádné mysli jako privátní či jako společenské reformy?**

Již bylo z velké části naznačeno, v čem spočívá distinkce mezi pravdou a pravděpodobností, tedy mezi vědou a praktickými činnostmi člověka. Ve věcech pravdy má být jediným původcem (*auctor*) naše Já. K pravdě totiž vede taková cesta (*via*), po níž lze kráčet pouze tak, že ji my sami myslíme. Pouze v tom případě není tato cesta určována ničím vnějším, nýbrž jen naším samotným „Já“ - je tedy cestou svébytnosti a jako taková je výrazem bytostné lidské svobody. Věda je „(...) *vedením rozumu (ingenii directio*<sup>173</sup>) *k vynášení pevných a pravdivých soudů (solida et vera judicia) o všem, co se mu naskytne.*“<sup>174</sup>, tedy vedení rozumu k pravdě; a pouze jako taková může být skutečným výrazem a samotným uskutečňováním bytostné lidské svobody, neboť je

---

<sup>171</sup> Vášně Duše (Descartes 2002), str. 62

<sup>172</sup> Pro Descartesa totiž neexistují tradiční souboje nižší (smyslové) a vyšší (rozumové) části duše, nýbrž pouze souboje duše a těla - duše je totiž jedna jediná a její tradiční dělení na vyšší a nižší je výsledkem nesprávného rozlišování mezi funkcemi těla a duše. Ve spojení těla a duše v člověku může docházet pouze k tomu, „(...) *že šišinka (...) může být tažena na jednu stranu duši a na druhou stranu duchy, kteří nejsou ničím jiným než tělesy, a (...) tyto dva popudy (často) stojí v protikladu.*“ Srov. Vášně Duše (Descartes 2002), str. 63

<sup>173</sup> Srov. Rozprava - „*pour bien conduire la raison*“

<sup>174</sup> Pravidla (Descartes 2000), Pravidlo I, str. 9

aktivním vyrovnáváním se člověka se světem - je čistou aktivitou jeho ducha (*mens*). U Descartesa dochází k přísnému odlišení takto definované vědy od veškerých našich praktických dovedností či umění (*τεχνη*), které se zakládají na *habitu*. V habituálních dovednostech (tj. v našem habituálně určeném každodenním světě) se totiž světu do jisté míry oddáváme („vdáváme se mu“) - musíme zůstat pasivní a nechat na sebe svět působit. Tato pasivita našich dovedností nás omezuje zejména tím, že v momentě jejich vykonávání nejsme schopni vidět svět objektivně (tj. s jistotou z pozice poznávajícího čistého *Ega* proti světu), nýbrž pouze z jistého úhlu pohledu (člověka ve-světě), který jsme s to efektivně v daném momentě k naší činnosti využívat. Člověk tedy v praktickém jednání zaprodává část své bytostné svobody výměnou za habituelní zabydlenost ve světě.<sup>175</sup> Toto činí (a činit má), uvažujeme-li ho jako „tělesně x duchovní“ bytost žijící ve-světě; avšak do descartesovské vědy tento postup nepatří a je nutné ho z ní vyloučit.

Descartesovská věda má být univerzální moudrostí (*mathesis universalis*), „(...) která je stále jedna a tatáž, jakkoli mnohým rozličným předmětům se věnuje (...).“<sup>176</sup> Každý člověk má ze své přirozenosti možnost mít tuto vědu, neboť tato věda není „(...) nic jiného než lidská moudrost (*humana sapientia*) (...)“<sup>177</sup>, zdravý smysl (*le bon sens*) neboli rozum (*la raison*), tedy „(...) schopnost správně uvažovati a rozeznávati pravdivé od klamného (...)“, která „(...) je od přirozenosti u všech lidí rovná.“<sup>178</sup> Aby však mohl člověk plně vlastnit tuto vědu, to znamená, aby překročil pouhou implicitní možnost, která mu teprve umožňuje být aktivně svobodnou bytostí, musí primárně užívat svůj vlastní rozum řádným způsobem: „(...) nestačí míti zdravý smysl, nýbrž hlavní je správně ho užívat.“<sup>179</sup> Primárně se tedy člověk musí stát **řádnou myslí** (musí se stát primárně plně rozumovou bytostí).

Řádným způsobem bytí člověka je ten, v němž je upřednostňována *res cogitans* pro svůj ontologicky silnější charakter sebe-vědomí (tj. pro svou aktivní identitu se sebou samou). Správným vyústěním zvláštního spojení dvou ve své svébytnosti se rušících substancí v žijícím člověku (*res cogitans* a *res extensa*) je tedy podřízení slaběji jsoucího tomu, čemu náleží silnější způsob bytí (tomu, co je bytostně spontánní, tzn. ze-

---

<sup>175</sup> Srov. R. Zíka, Metoda „a“ metafyzika v Descartesových Regulae (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), § 1, zejm. str.5-6

<sup>176</sup> Pravidla (Descartes 2000), Pravidlo I, str.9

<sup>177</sup> Pravidla (Descartes 2000), Pravidlo I, str.9

<sup>178</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.7

<sup>179</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.7

sebe, a jako takové bytostně svobodné). K tomuto podřízení však nedochází samovolně, člověk o něj musí usilovat, musí „pěstovat zdravou mysl (*bona mens*)“.<sup>180</sup>

Řádné bytí člověka se pěstováním *bona mens* uskutečňuje „(...) jako aktivní sebevztah primárně rozumové bytosti - jako její činné uvědomování si sebe samé ve své rozumovosti - podmiňující aktivní vztah k věcem jako poznávaným, a na základě toho i řádnost (= svobodu, *spontainetu*) jednání. Řádně myslící a jednající (= řádně jsoucí) člověk je tedy dle Descartesa ve shodě se svou rozumovou přirozeností.“ V tomto smyslu je descartesovský člověk (tj. člověk jako poznávající) „(...) jsoucno, jež musí být schopné beze zbytku neutralizovat své bytí po způsobu „věc mezi věcmi“ a pro než tedy toto bytí nemůže být bytostným určením.“<sup>181</sup>

Projekt řádné mysli neboli **postup, kterým se člověk řádnou myslí stává**, představuje Descartes zejména ve svých metodologických spisech - v nedokončených *Pravidlech* a pozdější *Metodě*. Metoda (*methodus*) je cestou (*via*), na níž člověk sleduje jistá a snadná pravidla, která osvobozují jeho rozum.<sup>182</sup> Je jedinou správnou cestou vedení rozumu (*ingenii directio*), a to takovým způsobem, že je v člověku osvobozováno jemu bytostně vlastní „přirozené světlo“. Metoda je osvobozováním, neboť, jak již bylo výše řečeno, je každý rozum vždy již (ze své přirozenosti) nějak u sebe - každý člověk o sobě vždy již nějak primárně ví, přestože obvykle netematicky a nereflektovaně, že je rozumovou bytostí.<sup>183</sup> S metodou se tedy každý člověk již rodí, neboť metoda není ničím jiným než tím, že vždy již implicitně ze své přirozenosti víme, jak bychom měli správně užívat náš rozum - vždy již předběžně umíme užívat k poznání intuice a dedukce<sup>184</sup>. To, že tuto metodu máme od přirozenosti, dokládá Descartes starými obory, matematikou či aritmetikou. Ty se zabývají tak jasnými a jednoduchými předměty, že je nezviklává ani naše habituelní zabydlenost ve světě. Právě v nich je náš

<sup>180</sup> K pojmu „Dobrá mysl“ (*bona mens*) srov. R. Zika, Metoda „a“ metafyzika v Descartesových *Regulae* (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), § 1; a dále § 2, str.7: „*Descartesova dobrá mysl je takovým stavem lidského ducha, ve kterém je duch (animus, ingenium) orientován pouze rozumem (ratio), a v tomto smyslu sebou samým.*“

<sup>181</sup> R.Zika, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), str.2

<sup>182</sup> Srov. Pravidlo IV, in: Pravidla (Descartes 2000)

<sup>183</sup> Srov. Začátek Rozpravy (Descartes 1947), str.7: „*Zdravý smysl (le bon sens) je věc, která je ze všeho na světě nejlépe rozdělená; neboť každý se domnívá tak dobře být jím opatřen, že i ti, jež lze nejtíže uspokojit v jakékoli jiné věci, nikterak nemají ve zvyku toužit potom, aby ho měli více, než ho mají. V čemž se pravděpodobně ne každý mylí; dokazuje to však ještě spíš, že schopnost správně uvažovati a rozeznávati pravdivé od klamného, což je vlastně ona schopnost, kterou nazýváme zdravým smyslem (le bon sens) neboli rozumem (la raison), je od přirozenosti u všech lidí rovná; a dokazuje to dále, že rozlišenost našich názorů nepochází z toho, že jedni jsou rozumnější než druzí, nýbrž toliko z toho, že vedeme své myšlenky různými cestami a neuvažujeme o týchž věcech. Neboť nestačí mít zdravý smysl, nýbrž hlavní je správně ho užívat.*“

<sup>184</sup> K intuici a dedukci srov. R. Zika, Metoda „a“ metafyzika v Descartesových *Regulae* (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), § 3

rozum užíván svobodně - to znamená, že se projevuje jako rozum, když setkává se svým předmětem jako s něčím, v čem se sám rozpoznává a s čím se posléze identifikuje. Tato vnitřní možnost matematiky je podle Descartesa vnitřní možností kterékoli jiné vědy. Matematika jako věda zkoumající tuto vnitřní možnost samotného rozumu, je potom sama univerzální moudrostí (*mathesis universalis*), která člověku zpřístupňuje vše ostatní.<sup>185</sup>

Smrtelníci obvykle chápou svou rozumovost jako neproblematickou - zanedbávají proto pěstování dobré mysli (*bona mens*) jako aktivního sebe-vztahu a expandují jako zvědavci přímo k věcem. Ve svém zvědavectví však rezignují na skutečnou aktivitu svého ducha a potvrzují jím tak, že jsou pouze jsoucný mezi jinými jsoucný - jsoucný ve-světě, podléhajícími změně, vzniku a zániku - potvrzují tedy své smrtelnictví.<sup>186</sup>

Zde již jasněji vystupuje důvod, **proč by se měl člověk podle Descartesa snažit být ve shodě se sebou samotným jako s čistou racionalitou**. Úsilím o řádnou mysl totiž člověk uskutečňuje svou bytostnou svobodu a může se tak vymykat svému smrtelnictví (tj. vymykat se vnější určenosti sebe sama skrze svou tělesnost, a tak posléze vnější určenosti skrze jiné věci ve-světě).

*„Smrtelníci jsou v zajetí zvědavosti do té míry, že často vodívají rozum neznámými cestami, aniž by měli nějaký důvod k naději, nýbrž jen proto, aby si ověřili, zda se tam nenachází to, co hledají: jako kdyby někdo hořel tak pošetilou touhou najít poklad, že by bez ustání bloudil po ulicích a snažil se najít nějaký poklad náhodou ztracený chodcem.“<sup>187</sup>* Najde-li snad smrtelník poklad tímto způsobem, vždy je to pouze přičiněním štěstěny (tedy náhodným objevem) a nikoli výsledkem výlučně jeho vlastní činnosti - ve svém bytí zůstává tedy nadále pasivním a oddává se světu. Smrtelník (jako ne-řádně jsoucí člověk) se tedy nechává ve svém rozumění sobě i věcem vést svými dojmy, nechává se tedy určovat vlastní tělesností a skrze ni světem - je stržen věcmi ve-světě k pouhému slepému zvědavectví. *„Zvědavectví je (...) nereflektovanou rezignací na vlastní rozumovost, a tedy na skutečnou aktivitu (= seburčování) (...) je činností založenou v bytostné nečinnosti. Jako rezignující na bytostnou prioritu rozumu (...) je*

---

<sup>185</sup> K metodě a *mathesis universalis* srov. R. Zíka, Metoda „a“ metafyzika v Descartesových Regulae (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>), zejm. § 4. Pro podrobnější celkové pochopení projektu řádné mysli srov. R. Zíka, Metoda „a“ Metafyzika v Descartesových Regulae (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>).

<sup>186</sup> Srov. R. Zíka, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)

<sup>187</sup> Pravidla (Descartes 2000), Pravidlo IV - str.29

dále (...) primárně slepotou rozumové bytosti vůči sobě samé (...).<sup>188</sup> Takové ne-řádné bytí člověka je obvyklé především v prvním období spojení *res cogitans* s tělem po narození, kdy je nepřipravený rozum vržen do světa a vystaven jeho náporu. Být smrtelníkem a zvědavcem je tedy bytostným sklonem člověka jako rozumového živočicha (*animal rationale*) - bytostným sklonem vůči kterému má však podle Descartesa bojovat ve svém úsilí být řádnou myslí.

Řádný člověk totiž osvobozuje svůj rozum (osvobozuje sebe sama jako tento rozum) a stává se proto nesmrtelníkem, jelikož je ve shodě s tím, co z něj nezaniká, ale také (a především) proto, že „(...) *participuje na způsobu bytí jsoucna, jež je (...) mimo vznik a zánik (...), jelikož je jako čiré sebe-určování (sebe-rozum uskutečňující se v „rozumově x tělesné“ bytosti (...) jako sebevědomí) čistou sebeprodukcí.*“<sup>189</sup>

Jedině takto řádný rozum se může stát řádně poznávajícím, které je centrem poznávaného světa (to znamená absolutním bodem, k němuž je vše poznávané vztahováno jako relativní). Aby však byl poznávající tímto referenčním bodem (tj. středem poznávaného univerza), musí nutně vystoupit ze své souvislosti se světem, musí se očistit od svého spojení se světem dějícím se skrze jeho tělo a nevystupovat jinak než jako čisté sebevědomí (řádná mysl). Potom je člověk v plném slova smyslu „obrazem Božím“ (*Imago Dei*) - je jako Bůh v tom ohledu, že je ve svém poznávání zcela aktivně svobodnou bytostí.

Descartes se tedy ve své metafyzice (jako jisté vědě) obrací do svého nitra, aby tam našel to, co nenachází ve společnosti - jisté poznání.<sup>190</sup> Tento jeho obrat nejlépe vyjadřuje třetí a čtvrté pravidlo tzv. provizorní morálky v *Rozpravě*.<sup>191</sup> Metafyzik uhasíná svá očekávání vůči vnějšku a jiným lidem v něm a požaduje pouze vlastní řádnou aktivitu. Rozhoduje se „(...) *býti spíše divákem než hercem při všech komediích, jež se ve světě hrají*“<sup>192</sup>, neboť „(...) *nemohu učiniti lépe než (...) užiti celého svého života k pěstování rozumu a pokračovati podle svých možností v poznávání pravdy, veden jsa metodou, jež jsem si předepsal.*“<sup>193</sup> (čtvrtá zásada); a především „(...)“

---

<sup>188</sup> R. Zika, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)

<sup>189</sup> R. Zika, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)

<sup>190</sup> Srov. Rozprava (Descartes 1947), I.část

<sup>191</sup> Srov. Rozprava (Descartes 1947), III.část

<sup>192</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.34-5

<sup>193</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.33 - Jako nejlepší aktivitu člověka ve čtvrté zásadě tzv. provizorní morálky tedy Descartes stanovuje kultivaci vlastního rozumu a poznávání okolního světa a jeho jistých pravda za pomoci stanovené metody.



***přemáhati spíše sebe než osud a měniti spíše své touhy než pořádek světa (...)***“, neboť ví, že „*nic není úplně v naší moci než naše myšlenky.*“<sup>194</sup> (třetí zásada).

Descartes naznačuje jistou chybnost (ne-řádnost) společnosti spočívající právě v jejím habituálním založení, avšak zároveň dává najevo jakýsi zvláštní konzervatismus, když odmítá myšlenku společenské reformy. Descartesovský člověk jako poznávající *Ego* respektuje uspořádání světa jako *cosi*, čemu se nesmí vzepřít (první zásada - zásada konformity zní: „*(...), abych byl poslušen zákonů a zvyků své země, přidrží se věrně náboženství (...)* a řídě se ve všech jiných věcech názory nejmírnějšími a nejméně výstředními (...)“<sup>195</sup>) Zároveň však tento svět jak z hlediska volby svých prostředků (druhá zásada), tak z hlediska volby svých cílů ignoruje (třetí a čtvrtá zásada). Tímto respektem ke společenskému uspořádání a ke světu poskytuje ochranu sobě samému, avšak zpětně chrání i samo toto uspořádání. Chránit naše společenské uspořádání je totiž nutností: „*Je pravda, že se nikdy nestrhnou všechny domy města jedině proto, aby je znovu postavili jinak (...)* Tímto jsem se přesvědčil, že by vskutku nebylo rozumné, aby jednotlivec pojal úmysl reformovati některý stát, měně v něm vše od základů a převraceje je, aby jej znova vybudoval; ani aby reformoval souhrn nauk nebo jejich vyučovací osnovu, určenou pro školy.“<sup>196</sup> Většina duchů pohybujících se ve společnosti je pouhými zvědavci a jejich reformy by vedli ve srovnání se stávajícím společenským uspořádáním vždy jen k ještě větším katastrofám. Úsilí o reformu, naznačené v Descartesově práci, se tak vždy vztahuje pouze na první osobu: „*Já*“ by mělo vést svou mysl tou cestou, která z něj učiní řádnou mysl! Taková reforma je vždy plným rozhodnutím jedince a nelze k ní nikoho donutit - „*(...) mnozí lidé bourají své domy a znovu je stavějí (...)*“<sup>197</sup>. Přestože i tato privátní reforma s sebou nese jisté nesnáze, jsou tyto nesrovnatelné s těmi, které by s sebou nesla reforma společenská: „*(...) ačkoli jsem v tom pozoroval různé nesnáze, nebyly přesto nikterak nepřemožitelné a nebylo lze je srovnávat s nesnázemi, spojenými s reformou nejmenších věcí, týkajících se lidského společenství.*“<sup>198</sup> Stabilita společnosti je totiž zárukou relativně snadné orientace ve-světě mezi lidmi a jako taková je i podmínkou možnosti zjednat si klid pro provedení privátní reformy sebe sama. A „*mají-li (...)* (útvary lidského společenství) *nedostatky, - sama různost mezi nimi totiž dostatečně*

<sup>194</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.32

<sup>195</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.29

<sup>196</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.19

<sup>197</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.19

<sup>198</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.20

dokazuje, že mnohé z nich je mají, - život je bezpochyby značně zmírnil; dokonce se mnohým z nich vyhnul nebo je nepozorovaně napravil tam, kde se jim dalo těžko čelit úmyslně; a konečně jsou tyto nedostatky téměř vždy snesitelnější než jejich změna (...)“<sup>199</sup> kterou by prováděli smrtelníci. Přestože je tedy uspořádání lidského světa v jistém ohledu ne-řádné (nerozumové), přesto je třeba usilovat o jeho uchování, a to právě proto, že je schopné poskytovat nutnou (potřebnou) stabilitu k provádění privátního rozvíjení metody vedoucí k řádné mysli.

Úsilí o společenskou reformu je pro Descartesa tedy projevem nerozumu: „(...) nikterak neschvaluji ony svárlivé a nepokojné povahy, jež, nejsouce povolány ani svým rodem ani společenským postavením k řízení věcí veřejných, přesto do nich zasahují nějakou novou reformou.“<sup>200</sup> Jen nerozumný člověk by vystupoval s nárokem vést druhé lidi, který by ospravedlňoval tím, že tak pěstuje dobrou mysl., neboť „(...) mé myšlení by nemělo být měřítkem pro druhé a zavazovat je k tomu, aby věřili nějaké věci jen proto, že si myslím, že je pravdivá (...) nikdy jsem (...) nikoho nechtěl zavazovat, aby se držel mé autority - naopak (...) jsem upozorňoval, že by nás vždy měla přesvědčit zřejmost úsudků. (...) Myšlení každého člověka, to jest jeho vjem či poznatek určité věci, by pro něj mělo být měřítkem pravdivosti oné věci.“<sup>201</sup>

Člověk uskutečňující svou bytostnou svobodu v projektu řádné mysli jako privátní reformy se tak do jisté míry vymaňuje ze světa a vymyká se jeho moci, na druhou stranu však moc tohoto světa a jeho společenské praktiky schvaluje jako opatření, která chrání svět a lidi v něm a dokonce i jej samotného v jeho aktivním ústraní, které vyžaduje stabilitu vnějšího. Svou konformitou chrání tedy metafyzik jednak sebe samého před světem, ale rovněž samotný svět a jeho stabilitu, která je pro něj stěžejní.<sup>202</sup>

Proto se ani Descartes nesnaží svou práci oslovovat široké publikum, nýbrž je vědecky „aktivním“ (tj. svobodným) výhradně kvůli sobě samému („Mé úmysly nešly nikdy dále než ke snaze o zlepšení mých vlastních myšlenek a o to, abych stavěl na základech výlučně vlastních.“<sup>203</sup>) Popřípadě jsou jeho úvahy určeny pouze lepším duchům: „Lepší duchové (...) - jen ty si přeji uspokojit. Víím, že větší část lidstva si zdání všímá spíše než pravdy (...), takže nevěřím, že jejich souhlas stojí za to, abych se

---

<sup>199</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.20

<sup>200</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.20

<sup>201</sup> Dopis Clerselierovi, Meditace (Descartes 2003), str.463-4

<sup>202</sup> K celé této kapitole srov. připravovaná disertační práce Richarda Ziky, zejm. § 23 „Uspořádání“ světa

<sup>203</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.21

*namáhal.* <sup>204</sup> - Ti jsou totiž schopni jeho činnost posoudit a svobodně se rozhodnout, zda ji chtějí či nechtějí mít za vzor. Projekt řádné mysli není tedy ani něčím, co by chtěl (či snad dokonce mohl) Descartes vyučovat - „(...) *mým úmyslem není zde učit metodě, jež musí každý následovati (...), nýbrž toliko ukázati, jakým způsobem jsem se (Já) snažil vésti svůj rozum.*“ <sup>205</sup> Projekt řádné mysli je určen pouze jednotlivci, a to pouze takovému jednotlivci, který je vůbec schopen se svobodně pro něj rozhodnout a vydat se cestou metody k jistému poznání - není tedy určen davu a není vhodný pro každého člověka.

V této kapitole jsme tedy ukázali, co je to řádná mysl, jakou metodou k ní může člověk dospět a proč by se o to měl snažit. Dále potom, že přestože je tato snaha reformním krokem, je tímto reformním krokem „Já“ vždy pouze vůči sobě samému. Nakonec bylo některými citacemi jasně doloženo, že je Descartes dokonce odpůrcem myšlenky společenské reformy. V tomto momentě opustíme analýzu Descartesových prací a v závěru ještě jednou shrneme, co nám tato analýza naznačuje jako možnou odpověď na Hayekovo obvinění Descartesa z racionalistického konstruktivismu. Práci potom ukončím vlastní krátkou úvahou o situaci člověka ve-světě.

---

<sup>204</sup> Dopis Clerselierovi, *Meditace* (Descartes 2003), str.460

<sup>205</sup> *Rozprava* (Descartes 1947), str.9

#### 4 ZÁVĚR: Lidská situace-ve-světě

V této závěrečné kapitole nejprve **shrňeme**, co nám předchozí analýza ukazuje jako možnou odpověď Descartesa na Hayekovo obvinění z konstruktivistického racionalismu.

Poté, co jsme si přiblížili Descartesův metafyzický systém (kapitola 3.1) a určili v něm místo člověka (kapitola 3.2), mohli jsme se zabývat možnostmi lidského poznání. V kapitole 3.3 se ukázalo, že Descartes nikterak nepředpokládá neomezené vědění člověka ve smyslu všeobsáhlosti. Stane-li se člověk řádně poznávajícím, má sice podle Descartesa možnost poznávat s neomezenou jistotou, avšak oblast poznávaného je pro něj jako konečnou nedokonalou (omezenou) bytost vždy omezena. V tomto ohledu mohou být zavádějící některé pasáže, v nichž Descartes vyjadřuje svou víru v moc vědy (pro novověkého myslitele tak typickou) - tyto pasáže totiž hraničí s tím, co nazývá Hayek konstruktivistickým racionalismem. Přesto jsem však přesvědčena, že si Descartes meze lidské racionality plně uvědomoval. Podle mého názoru se to projevuje již v samotné skutečnosti, že se v jeho práci jasně objevuje distinkce mezi člověkem poznávajícím a člověkem žijícím: To, co platí pro prvního s neoblomnou přísností, platí pro druhého pouze v oslabené míře (pokud vůbec). Poznávající se přísně orientuje pouze na pravdu a jistotu, zatímco žijící a jednající je v mnohém určován pouhou pravděpodobností. Poznávající se musí od světa oprošťovat (stát proti němu jako poznávající proti poznávanému), žijící musí naopak žít se světem (být jsoucnem mezi jsoucný ve-světě). Racionalita má tedy privilegované postavení v poznávání, v životě se však musí mnohému (a mnohdy rozumově neuchopitelnému) podřízovat. Toliko tedy k prvnímu argumentu na obhajobu Descartesa.

Co se týče druhého argumentu, nejprve jsme v kapitole 3.4 vysvětlili, co je descartesovský projekt řádné mysli. Dále jsme ukázali a citacemi doložili, že tento projekt lze chápat jako reformní úsilí, avšak reformní úsilí s privátním charakterem. Ukázali jsme, že je Descartes ve svých dílech zvláštním způsobem konzervativní a řídí se zásadou konformity - myšlenku společenské reformy proto odmítá jako projev nerozumu. Přestože tedy nelze říci, že by byl ve shodě s Hayekovým evolučním názorem na svět, můžeme tvrdit, že není racionalistickým konstruktivistou požadujícím společenské reformy na základě rozhodnutí lidského rozumu.

Na závěr této práce bych ráda připojila svou vlastní stručnou **úvahu o celkové situaci člověka** ve-světě v obou filosofických konceptech (Hayekově a Descartesově). Podle mého názoru by mohla být dalším, třetím (a možná i nejpřesvědčivějším), argumentem, proč nelze René Descartesa považovat za racionalistického konstruktivistu.

Prozatím jsme v této práci oba filosofické systémy nesrovnávali. Pro účely mé úvahy však musím provést alespoň minimální srovnání. Samozřejmě si plně uvědomuji, že zde narážím na problém, zda je vůbec možné takto „nepřekonatelně“ rozdílné systémy srovnávat.<sup>206</sup> Domnívám se však, že abstrahujeme-li z obou uvedených filosofických systémů pouze člověka ve-světě, potom lze konstatovat, že je jeho životní situace v zásadních ohledech stejná.

Ve své úvaze vycházím ze samotného Hayeka: „(...) *Descartes sám z těchto důsledků* (z důsledků konstruktivistického racionalismu) *mohl uniknout tím, že takováto pravidla* (pravidla určovaná spontánním řádem a utvářena v evolučním procesu) *připsal vědomému výtvoru vševědoucího božství (...)*“.<sup>207</sup> Zdá se tedy, že tím hlavním, co Descartesa odděluje od toho, aby ho bylo možno považovat za racionalistického konstruktivistu, je jeho hypotéza Boha (a co víc, že si je toho dokonce vědom i samotný Hayek). Navíc se však domnívám, že tato hypotéza staví člověka víceméně do stejné situace jako Hayekova představa spontánního řádu. Člověk je totiž v obou případech konečnou a nedokonalou, tedy v lecčem omezenou, bytostí, jejíž život je určován a řízen v mnoha ohledech něčím, co není schopen plně poznávat ani chápat - ať již je to v prvním případě spontánní řád, nebo v případě druhém dokonalý a všemocný Bůh.<sup>208</sup>

Christoph Zeitler ve své interpretaci Hayekova díla píše, že „(...) *morálka, náboženství a právo, řeč a písmo, peníze a trh. Tyto instituce jsou komplexními strukturami, které se zdají na první pohled být výsledkem vševědoucího plánujícího rozumu. Ve skutečnosti jsou však spontánně koordinovanými výsledky jednání četných individuí, která nemají žádný záměr způsobovat takto komplexní řády.*“<sup>209</sup> Moje otázka

---

<sup>206</sup> K problematice srov. např. práce Michela Foucaulta (zejm. „Autor, Diskurz, Genealogie“) - Naše vědění, tedy i naše chápání světa, je určováno strukturami ve světě, které jsou proměnlivé. Neexistuje tedy žádná nadčasová pravda, která by byla po všechen čas neměnná.

<sup>207</sup> Právo, zákonodárství a svoboda, sv.1 Pravidla a řád (Hayek 1991), str.15

<sup>208</sup> K neúplnému poznání Boha descartesovským člověkem srov. kapitola 3.3, str.49-50

<sup>209</sup> (Zeitler 1996), str.46: „(...) *Moral, Religion und Recht, Sprache und Schrift, Geld und der Markt. Diese Einrichtungen sind komplexe Strukturen, die auf den ersten Blick das Ergebnis eines allwissendes planenden Verstandes zu sein scheinen. In Wirklichkeit sind sie aber die spontan koordinierten*

však zní, jak jsme schopni tento problém z našeho (lidského) stanoviska (ve-světě) rozhodnout? Jak víme, že naše společenské instituce jsou spontánním výsledkem individuálních jednání? Kde bereme jistotu, že toto „spontánní“ ve skutečnosti není „Božským záměrem“? Domnívám se, že to jako konečné a nedokonale poznávající bytosti nemůžeme jednoznačně rozhodnout - nepoznáváme natolik ani spontánní řády, ani vševědoucí plánující rozum, abychom byli s to toto rozhodnutí učinit.

Právě tato krátce nastíněná úvaha je pro mě rozhodujícím argumentem proti Hayekově kritice Descartesa jako konstruktivistického racionalisty. Dokud totiž nějaký filosofický koncept předpokládá hypotézu Boha jako vševědoucího rozumu, který my (lidé) jako koneční nejsme s to zcela racionálně uchopit, nemůže být tento koncept konstruktivistickým racionalismem v přísném slova smyslu. Přestože lze v rámci tohoto systému mluvit o racionalistických konstruktech, jsou tyto konstruovány vševědoucím rozumem, nikoli rozumem lidským - a jako takové nám zůstávají stejně nepřístupné jako struktury utvářené v evolučním vývoji.

Dovolila bych si dokonce tvrdit, že situace konečné nedokonalé bytosti je v obou případech v hlavních rysech stejná: člověk se podřizuje tomu, co plně nepoznává a poznávat ani ze své přirozenosti nemůže. Přesto má být v rámci svých možností svobodně aktivní, neboť ho tato aktivita za (1.) (podle Descartesa) utváří „*jakoby pánem a vlastníkem přírody*“<sup>210</sup>, to znamená, že ho přibližuje k dokonalému Bohu (což je pro Descartesa největším možným lidským úspěchem); a za (2.) (podle Hayeka) mu umožňuje dosahovat největších možných úspěchů a dosahování rozmanitých individuálních cílů v rámci společnosti.

---

*Ergebnisse der Handlungen zahlreicher Individuen, die keine Absicht hatten, solche umfassenden Ordnungen zu bewirken.*“

<sup>210</sup> Rozprava (Descartes 1947), str.69

## SEZNAM LITERATURY:

- Benyovzský, Ladislav, Filosofická Propedeutika I. a II., elektronická knihovna FHS UK - <http://www.fhs.cuni.cz/ep/login.asp>
- Bouillon Hardy, Ordnung, Evolution und Erkenntnis (Tübingen: Mohr, 1991)
- Descartes, René, Die Prinzipien der Philosophie (Hamburg 2005)
- Descartes, René, Meditace o První filosofii, Námítky a autorovy odpovědi (OIKOYMENH, Praha 2003)
- Descartes, René, Rozprava o Metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách (Laichter, Praha 1947)
- Descartes, René, Pravidla pro vedení rozumu (OIKOYMENH, Praha 2000)
- Descartes, René, Vášně duše (Mladá Fronta, Praha 2002)
- Foucault, Michel, Dějiny šílenství, Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby (Lidové noviny, Praha 1994)
- Foucault, Michel, Autor, Diskurz, Genealogie (Svoboda, Praha 1994)
- Gray John N., Freiheit im Denken Hayeks (Tübingen: Mohr, 1995)
- Hayek Fridrich August, Právo, Zákonodárství a Svoboda: Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie, Sv.1 Pravidla a Řád (Academia, Praha 1991)
- Hayek Fridrich August, Osudná domýšlivost aneb omyly socialismu (SLON, Praha 1995)
- Hayek Fridrich August, Kontrarevoluce vědy: Studie o zneužívání rozumu (Liberální Institut, Praha 1995)
- Hennig, Boris, Gibt es eine Rehabilitation der cartesischen Psychologie? (Magisterská práce, Univerzita Lipsko 2000) - <http://borihennig.de>
- Ježek Tomáš, Zásady liberálního řádu (Academia, Praha 2001)
- Kant, Immanuel, Základy metafyziky mravů (Svoboda, Praha 1976)
- Spinoza, Benedikt, Pojednání o Nápravě Rozumu (Filosofia, Praha 2003)
- Zeitler Christoph, Spontane Ordnung, Freiheit und Recht: zur politischen Philosophie von Fridrich August von Hayek (in: Analysen zum Wandel politisch-ökonomischer Systeme, Bd.11, Frankfurt am Main, 1996)
- Zika, Richard, Metodické pochybování v Descartesově První Meditaci (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)
- Zika, Richard, Descartes a Smrtelnictví (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)
- Zika, Richard, Kdo si je jistý? (Poznámka k Pravidlu II Descartesových *Regulae*) (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)
- Zika, Richard, Metoda „a“ Metafyzika v Descartesových *Regulae* (<http://www.ojrech.cz/filosofie/>)

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Kostnici, Dne 22.6.2007

.....  
Tomečková Radka