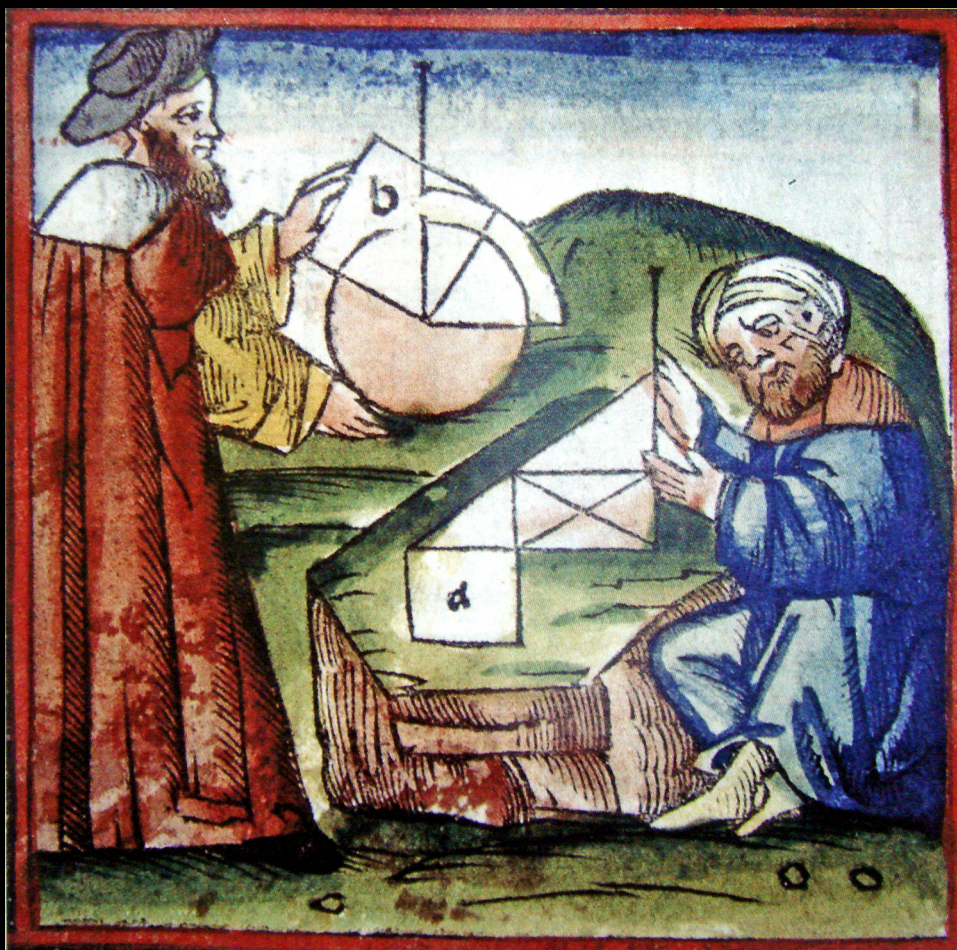


Vybrané postavy renesančnej a novovekej filozofie

Anton Vydra





Anton Vydra

Vybrané postavy renesančnej
a novovekej filozofie
Kontexty a interpretácie

Trnava 2024

Obsah

Úvod	7
Mikuláš Kuzánsky	11
Marsilio Ficino	23
Galileo Galilei	37
René Descartes	53
Baruch Spinoza	69
Gottfried Wilhelm Leibniz	89
Záver	103
Použitá literatúra	105

Recenzenti

prof. Michal Chabada, PhD.

prof. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.

© Anton Vydra, 2024

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

ISBN 978-80-568-0634-0

Úvod

Táto učebnica nadväzuje formou i obsahom na predošlý diel venovaný vybraným postavám stredovekej filozofie. V tomto zväzku sa sústreďíme na renesančnú a novovekú filozofiu zastúpenú šesticou autorov, ktorí nie sú iba svedkami dobového myslenia, ktoré je už prekonané a patrí minulosti, ale svojimi myšlienkami výrazne ovplyvnili aj filozofický diskurz v nasledujúcich storočiach a dodnes sú predmetom záujmu mnohých čitateľov.

Ved'ako inak si možno vysvetliť všetky tie veľké medzinárodné konferencie venované opakovane autorom, ktorí pôsobili v 15. až 17. storočí? Konferencie o renesančnom humanizme, o Kuzánskom, Descartovi, Pascalovi, Spinozovi a tak ďalej? Ako inak si vysvetliť ohromné množstvo odbornej literatúry zameranej na túto dejinnú oblasť, ktorá vychádza vo veľkých univerzitných a renomovaných vydavateľstvách po celom svete? Ako inak si vysvetliť záujem literátov, ktorí svoje príbehy stavajú na historickom pozadí, v ktorom žili renesanční a novovekí filozofi a učitelia, ako napríklad Irvin D. Yalom a jeho *Problém Spinoza*?

Hoci dnes už máme k dispozícii významný počet učebníc alebo súborných textov opisujúcich konkrétne obdobia dejín filozofie, výskumy venujúce sa histórii ideí sa prehlbujú a špecializujú. Jedni skúmajú nepovšimnuté miesta starých spisov, korešpon-

denciu medzi učencami, ideové a historické okolnosti, ktoré mohli ovplyvniť konkrétnych autorov, iní sa venujú skôr analytickej práci pri odhaľovaní štruktúr argumentov, ich platnosti, porovnávaní podobných argumentačných postupov u jedného autora v rôznych dielach a obdobiach jeho života, alebo v prípade dvoch či troch autorov, ktorí zdanlivo tvrdia to isté, a predsa sú tu posuny, minimálne, no významné zmeny v používaní termínov a tým aj celkového zmyslu a významu.

No sú tu, samozrejme, aj práce, ktoré renesanciu a novovek vinia za redukciu uvažovania o svete a človeku, keď upozorňujú na karteziánske vyhlásenia o človeku ako pánovi a vlastníkovi prírody, alebo na geometrizovanie prírodného sveta (ako na to upozorňoval Husserl v *Kríze európskych vied*), na Spinozovu redukciu idey Boha na čisté *causa sui*, kde už nie je možný buberovský vzťah Ja a Ty, na renesančné opájanie sa mágiou, alchýmiou a hermetizmom a tak ďalej. A nezabúdajme aj na celý korpus textov venujúci sa dejinám a filozofii vedy, ktorá veľmi kriticky sleduje vývin vedeckého myslenia práve v tomto období, či už ide o otázky fyziky, chémie, medicíny, politických vied alebo matematiky. To všetko sú relevantné námietky, pripomienky, reflexie, kritiky, no zároveň sú každá jedna dôkazom vplyvu, aký mali títo autori na formovanie filozofického a vedeckého pohľadu na náš spoločný svet a na nás samých ako jeho obyvateľov.

Bude tu reč o Mikulášovi Kuzánskom a jeho experimentoch so zväčšovaním a zmenšovaním kružníc a trojuholníkov do nekonečných rozmerov, ktoré ho privedú k pojmom maximum a minimum. Marsilio Ficino nám predstaví obraz melancholika, ktorý bol typickou figúrou niekdajšieho učenca. U Galilea Galilei-

ho budeme sledovať jeho zápasy so zmenou mentality a pokusy, ako presvedčiť ľudí svojej doby, aby sa na svet pozreli aj inak než dovtedy, napríklad cez teleskop. René Descartes zmení metódu skúmania vo vedách tým, že sa sústreďí najprv na nájdenie základných východísk (istôt), od ktorých možno bezpečnejšie postupovať po ceste poznania. Spinoza nám ukáže, čo preňho znamenajú slová afekt, dokonalosť a nedokonalosť. A napokon budeme v prípade Gottfrieda Wilhelma Leibniza sledovať nielen konflikt s Isaacom Newtonom, ale aj očarenie novovekého človeka strojmi, hodinami, mechanizmami či regulátormi, ktoré sa stali dominantnou metaforou 17. storočia.

Mikuláš
Kuzánsky

1401 – 1464

Mikuláš Kuzánsky sa narodil v roku 1401 v nemeckom meste Kues a po teologických štúdiách v Heidelbergu a Padove sa stal profesorom kanonického práva. Jeho erudícia ako aj priateľstvo s vplyvným kardinálom Julianom Cesarinim ho rýchlo priviedli k dôležitým funkciám v rámci katolíckej cirkvi. Stáva sa pápežským vyslancom poslaným na misiu do Konštantínopolu, kde sa mal pokúsiť o zjednotenie byzantskej a západnej rímskej cirkvi. Kuzánsky síce docielil dočasné zmierenie, no nešlo o trvalý stav.

V tomto období vzniká aj jeho dielo *De docta ignorantia* (*O učenej nevedomosti*). Ovlivnený Eckhartovou mystikou vydáva v roku 1446 spis *Deus absconditus* (*O skrytom Bohu*). Krátko na to je v roku 1448 vymenovaný za kardinála.

Ešte v roku 1450 ho vidíme zaoberať sa filozoficko-fyzikálnymi otázkami, keď sa ako laik zaoberá pokusmi s váhami, myslou, ale dokonca aj múdrosťou, o pár rokov neskôr kvadrátúrou kruhu, v roku 1458 vydáva slávne, no kratšie dielko *O beryle* (*De beryllo*). Spomedzi jeho neskorších textov treba spomenúť spis *De non aliud* (*O ne-Inom*) z roku 1462, no Kuzánsky píše aj naďalej až do svojej smrti. Posledný jeho spis *De apice theoriæ* sa zaoberá otázkou dosahovania najvyššej pravdy.

Kuzánskeho kardinálsky život bol však sprevádzaný aj osobnými peripetiami: pokúsia sa ho otráviť, nejaký čas strávi vo väzení, z ktorého sa mu podarí ujsť, cestuje, vyjednáva mier počas storočnej vojny a napokon v roku 1464 zomiera.

Základné filozofické témy

Dermot Moran nazval Kuzánskeho filozofickým amatérom (Moran 2011, 242), čo zodpovedalo jeho laickému záujmu o filozofiu, no zároveň záujmu o širokú paletu teologických a filozofických náuk, ktoré boli populárne v jeho časoch. Oproti scholastickým teológom staval sokratovský ideál nevedenia, bol ovplyvnený platonizmom, mystikou Majstra Eckharta, čítaním Jána Scota Eriugenu a ďalšími. Ako väčšina autorov tohto obdobia aj on študoval hermetické spisy, pretože v duchu dobovej historiografie veril, že Hermés Trismegistos odovzdal sumu pôvodnej božskej múdrosti jednak Platónovi a jednak aj Mojžišovi. V skutočnosti hermetické texty vznikali až v 2.–3. storočí po Kristovi. No napriek tejto historickej okolnosti mali veľký vplyv na myslenie renesančných humanistov a prvé zásadnejšie odmietnutie ich učenia nachádzame až u Francisa Bacona, hoci aj tu len náznakovo.

Boh je pre Kuzánskeho najvyšší a nekonečný (*maximum* alebo *maximitas*) a inšpirovaný Dionýziom Areopagitom a jeho „pojmom“ *hyperúsios* (ten, ktorý je viac než podstatou) a obzvlášť dielom Majstra Eckharta ho nazýva tiež *infinitas absoluta*. Vedie ho k tomu úvaha o tom, že väčšina vecí je vo vzájomnom vzťahu voči sebe ako niečo iné, *aliud*. Sú relatívne napríklad čo do veľkosti alebo kvantity. No ak hovoríme o absolútnom maxime, už ho nemáme s čím porovnávať, pretože nemá zmysel nazývať ho väčším od niečoho, keďže je absolútne najväčšie. V tomto zmysle je Boh *non-aliud*. A keďže ako taký nemá protiklad, je identický so svojim domnelým náprotivkom, s *minimum*.

Celý vesmír je preňho rozvinutím (*explicatio*) Boha a smeruje k zjednoteniu, ktoré si predstavuje ako finálne zvinutie (*complicatio*). Boh sa prejavuje v jednotlivých veciach vo forme kontrahovaného bytia a jednotlivina v podobnom *contractio* zahŕňa v sebe zároveň všetky ostatné veci v univerze, čo môže pripomínať Leibnizove úvahy o monádach, ktoré v sebe odzrkadľujú všetky ostatné monády.

Hoci sa môže zdať, že je Kuzánsky panteista, v skutočnosti je medzi jeho univerzom a Bohom nekonečná vzdialenosť. Boh je preňho *deus absconditus*, skrytý Boh, ktorého v tomto živote nikdy nespoznávame v plnom svetle.

K spisu *O učenej nevedomosti (De docta ignorantia)*

Kuzánskeho hlavné dielo nesie sokratovský názov, hoci nepracuje so sokratovskou iróniou v takej miere, v akej sa jej zhostil Platón vo svojich dialógoch. Kuzánskeho sokratizmus je totiž zmiešaný aj s negatívnou teológiou, ktorá sa podpisuje pod jeho úvahy o nevedomosti a pod mysticizmus kombinovaný so záujmom o reflexiu vedeckých poznatkov jeho doby (experimenty s váhami, geometria, kozmológia a podobne).

Kuzánsky venoval svoje dielo svojmu priateľovi z padovských štúdií Juliánovi Cesarinimu, smutné slávnemu kardinálovi, ktorý viedol križiacku výpravu do Čiech proti husitom. Tí sa však pri Domažliciach pod vedením Prokopa Holého postavili jeho vojskám a so spevom „Kdož jsou boží bojovníci“ hnali kardinála a jeho vojská späť do Ríma. Neskôr sa Cesarini vybral na novú

výpravu proti Turkom pri bulharskej Varne, no aj tá preňho dopadla fiaskom a sám kardinál pri ústupe z bojiska alebo pri návrate domov zahynul. Napriek tomu možno povedať, že Cesarini bol vplyvný člen rímskej kúrie a Kuzánskeho venovanie svojej najslávnejšej knihy tomuto prelátovi bolo zrejme nielen znakom priateľstva a cirkevnej lojality, ale aj pokusom získať tak pre svoju knihu širšie a erudované publikum.

Dielo je rozčlenené na tri knihy, pričom prvá má 26 kapitol, druhá 13 a tretia 12 kapitol. Kuzánsky dielo napísal v roku 1440, keď mal 39 rokov a ešte nebol kardinálom. Podnetom na jeho spísanie bol vraj preňho mystický zážitok pri návrate z jeho misie v Konštantínopole, kde sa pokúšal o zmierenie byzantskej cirkvi so západnou cirkvou.

V diele sa usiluje Kuzánsky priviesť čitateľa k tomu, aby sa pokúsil dostať sa k otázkam transcencie cez premýšľanie o matematických otázkach, ktoré majú povahu akýchsi myšlienkových experimentov. Pracuje s pojmami maxima a minima, nabáda čitateľa, aby si predstavil zväčšovanie geometrických objektov do maximálnych rozmerov (nekonečne sa zväčšujúca kružnica alebo trojuholník). Tieto imaginárne schémy mu pomáhajú premýšľať o neuchopiteľnej podstate Boha či Trojice bez toho, aby si nárokoval plné poznanie toho, kým je Boh. Opakom procesu zväčšovania objektov donekonečna je ich minimalizácia k limitnému bodu. V tom spočíva jeho téza o zhode protikladov (*coincidentia oppositorum*): v pohybe k nekonečnu bez ohľadu na to, či smeruje k maximálnemu alebo k minimálnemu. Ovplyvnený okrem iného aj Jánom Scotom Eriugenom uvažuje o finálnom zjednotení všetkého v Bohu.

To otvára Kuzánskemu dvere k skúmaniu vesmíru alebo univerza v jeho maxime, čiže jeho rozširovaním do nekonečna. Ako pripomína Alexander Koyré, Kuzánsky sa zdráha vesmír označiť prívlastkom *infinitas* (nekonečno), ktoré prislúchalo v tej dobe iba Bohu, a radšej používa výraz *interminatum* – to, čo nemá hranice či medzu (Koyré 2004, 18). Posledná kniha tohto diela potom smeruje k cieľu celého stvoreného bezmedzného sveta, ktorým je zjednotenie s Bohom v osobe Ježiša Krista, na konečnej hostine, kde hladujúci požíva pokrm (Krista) bez toho, aby sa ním prejedol. Táto vrcholná, mystická hostina je tu veľkým finále nekonečnosti, pretože nepomíňa rovnako, ako sa nemíňa ani pokrm, ktorý sa na nej podáva. Učená nevedomosť je teda taký typ poznania, ktorý sa môže vzdelávať donekonečna, pričom vzdelanec nikdy nemôže povedať „teraz už poznám všetko“.

O učenej nevedomosti I, 1 (úryvok)

Ako je možné, že vedieť znamená nevedomosť

Ako vidíme, z božej láskavosti je vo všetkých veciach akási prirodzená túžba po lepšom bytí, lebo ich prirodzená povaha je tak usposobená. O tento cieľ sa usilujú a majú na to aj vhodné prostriedky, pretože majú vrodenu súdnosť primeranú cieľu poznania, aby ich úsilie nebolo márne a aby dosiahlo uspokojenie v milovanej príťaži vlastnej povahy. Keby to bolo ináč, muselo by to byť náhodné, ako keď choroba kazí chuť alebo domnienka zvádza rozum. Preto hovoríme, že zdravý, slobodný a ojazstný duch (intelekt), ktorý z vrodenej zvedavosti nenásytne túži všetko

prebrať a dosiahnuť, poznáva to, čo uchopil do ľúbostného objatia a nepochybujeme pritom, že to, s čím musí súhlasiť každá zdravá myseľ, je vonkoncom pravdivé. No všetci bádatelia usudzujú o tom, čo je neisté na základe porovnávania vo vzťahu k tomu, čo pokladajú za isté; teda všetko skúmanie je porovnávaním, lebo využíva pomer ako prostriedok. Keď je predmet skúmania blízky a možno ho na základe blízkych pomerov porovnať s predpokladom, vtedy je poznávací súd ľahký. Ale keď musíme použiť veľa stredných členov, vznikajú ťažkosti, ako napríklad v matematike, kde možno prvé tvrdenie ľahko previesť na pôvodné zrejmé princípy, no pri ďalších je to už ťažšie, i keď to možno dosiahnuť iba pomocou prvých tvrdení.

Teda všetko skúmanie sa zakladá na ľahšom alebo ťažšom porovnávaní podľa pomerov; preto nekonečné ako také, je niečím neznámym, lebo sa vymyká akejkoľvek pomernosti. Pomernosť však nemožno pochopiť bez čísla, pretože neznamená iba zhodu v niečom, ale i rozdielnosť. Číslo obsahuje teda všetky možné pomernosti. Číslo, ktoré vytvára pomernosť, nie je iba v kvantite, ale vo všetkom, čo sa môže či už substanciálne alebo akcidentálne zhodovať či líšiť. Azda podľa toho dospel Pytagoras k názoru, že všetko sa zakladá a poznáva na princípe čísla.

Ale presnosť kombinácií v telesných veciach a vhodné prispôsobenie známeho k neznámemu natoľko prevyšuje schopnosť ľudského rozumu, že Sokratovi sa zdalo, že nič nevie, okrem toho, že nevie nič a aj veľmi múdry Šalamún tvrdil, že všetky veci sú ťažké a nie sú vyjadriteľné slovami a iný muž božského ducha hovorí, že múdrosť a umiestnenie chápanosti sú skryté pred očami všetkých ľudí. Ak je to teda tak – ako tvrdí aj hlbokomyseľný

Aristotelés v „prvej filozofii“, že v prírode máme s najbežnejšími javmi také ťažkosti ako sova, ktorá sa pokúša hľadiť do slnka – potom zaiste túžime poznať svoju nevedomosť, pretože túžba po vedení nie je v nás nadarmo. Ak to budeme môcť dosiahnuť v plnej miere, dostaneme sa k *učenej nevedomosti*. Lebo človek, usilujúci sa o učenosť nemôže dosiahnuť nič dokonalejšie ako to, aby sa stal čo najväčším učným v nevedomosti, ktorá mu je vlastná. A tým bude každý učenejší, čím viac spozná svoju nevedomosť. Preto som sa podujal napísať niečo o učenej nevedomosti.

Mikuláš Kuzánsky: *O učenej nevedomosti*. Preložil Augustín Valentovič. Bratislava: Pravda, 1979, s. 33 – 34.

Komentár

Quomodo scire est ignorare – tak znie názov prvej kapitoly prvej knihy Kuzánskeho spisu *O učenej nevedomosti*. V akom zmysle teda vedieť znamená nevedieť, pýta sa Kuzánsky. Odpoveďou na túto otázku je úvaha prvej kapitoly, ktorá sa napokon zrkadlí v samom zábere diela, kde je reč o už spomínanej mystickej hostine zjednotenia stvorenstva a Boha.

Kuzánsky začína vetou, ktorá trochu pripomína prvú vetu Aristotelovej *Metafyziky*, že všetci ľudia túžia od prirodzenosti po poznaní (Arist. *Met.* I, 1, 980a). Kuzánsky však mierne mení slová i tému. Vo všetkých veciach, alebo skôr vo všetkých bytostiach existuje prirodzená túžba po lepšom bytí. Kuzánsky je presved-

čený, že nielen ľudia, ale aj iné bytosti, túžia dosiahnuť dokonalý stupeň adekvátny ich stupňu bytia. Na túto úlohu – dosahovať takto stanovený cieľ – boli všetky bytosti nielenže usposobené, ale dostali na to aj vhodné nástroje, čiže „súdnosť primeranú cieľu poznania“. To, čo nasleduje po týchto slovách, je určujúcim motívom celého tohto úvodu.

Podľa Kuzánskeho totiž disponujeme touto súdnosťou preto, aby naše úsilie nebolo márne. No v origináli textu sa uvádza výraz *appetitus*, pretože Kuzánskemu vskutku ide o to, že nástroje na poznávanie nám boli dané preto, aby nazmar nevyšla naša chuť, apetít po poznávaní (*cum appetitus in nobis frustra non sit*). To zdôrazňujú aj nasledujúce slová o chorobe či slabosti, ktorá kazí chuť, alebo o predsudkoch, ktoré zvädzajú rozum. Lebo zdravý, slobodný a ozajstný intelekt túži po okúsení všetkého nenásytne (*insatiabiliter*).

Navyše sa tu objavuje Kuzánskeho obľúbený výraz, sloveso *atingere*, označujúce také dotýkanie sa niečoho, ktoré je len ľahkým, sotva postihnuteľným dotykom bez uchopenia. Je to akt, pri ktorom okúsime veci akoby len špičkou jazyka, no aj to samo je už veľkým ziskom. Skutočnú pravdu môžeme zakúsiť len negatívne, prostredníctvom poznania svojej nevedomosti, môžeme sa jej dotknúť iba bez uchopenia – *incomprehensibilis attingimus* (DDI I, 4).

Latinské *atingere* je prekladom gréckeho *thigein*, ktoré použil Aristotelés v *Metafyzike*, keď hovoril o jemnom dotyku pravdy (Arist. *Met.* IX, 10, 1051b), ktorý nie je jej uchopením; výsledkom tu nie je koncept, pojem, ale len prchavé siahnutie na pravdu veci (dosiahli sme na ňu rukou, ale neuchopili sme ju).

To v mnohom vysvetľuje Kuzánskeho časté používanie slovesa *attingere*: kto chce *zľahka siahnúť* na zmysel (*attingere sensus*), nesmie, vraví Kuzánsky, priveľmi lipnúť alebo trvať na presnosti termínov (DDI I, 2); citujúc Boëthia pripomína, že božského poznania sa *nedotkne* nik, kto nie je zbehlý v matematike (DDI I, 11); v učenej nevedomosti sa môžeme *zľahka dotknúť* tajomstva Trojice (*in docta ignorantia Trinitatem attingemus*), keď ju porovnáme s nekonečným trojuholníkom, ktorý je nemožné merať (DDI I, 19); keby sme dokázali pochopiť rozumom a pomenovať maximálnu jednotu Boha, vtedy by sme sa *dotkli* samého Božieho mena a teda Boha, a to sa dá iba ak *efemérnym dotykom* v učenej nevedomosti (DDI I, 24); nijaké obmedzené, kontrahované bytie, ktoré je relatívne, a teda ani človek, ba ani samotný vesmír, nemôže nikdy *dosiahnuť* ani len na samú hranicu všeobecného a absolútneho, dokonca ani na samotnú hranicu svojho rodu a druhu (DDI III, 1); ak chce žiak *zachytiť* myšlienku učiteľa, aby mal z nej duchovný pokrm (!), musí ju učiteľ vteliť do slova, do zvukového prejavu, musí ju vysloviť – to neznamená, že vtedy žiak myšlienku v plnosti pochopí, ale môže ju aspoň okúsiť, aspoň sa k nej priblížiť (DDI III, 5).

Podobne hovorí v *De coniecturis* II, 160: „... *ego auditu vocem, tu vero etiam in voce mentem attingis*.“ Sama božská Jednota osebe ako Pravda vo svojej presnosti je nedotknuteľná, je „postihnuteľná len vo svojej nepostihnuteľnosti“, čo je nemožné (*inattigibile attingeretur*) – *De coniecturis* II, 162. Alebo v *Idiotæ de sapientia* I, 6: *attingitur inattigibile inattigibiliter* (dotknúť sa nedotknuteľného nedotýkajúcim sa spôsobom). A v dialógu *De possess* hovorí, že na božské veci nedokážeme dosiahnuť ani zmyslami, ani imagi-

náciou, ani intelektuálnymi obrazmi (pojмами, racionálnym chápaním) a teda jedinou cestou je akoby vyjsť zo seba, odpútať sa od svojich daností a využiť nástroj „učenej nevedomosti“, čiže negatívnu cestu.

Nenásytná chuť poznať svoju nevedomosť, svoje limity, a aspoň letmo sa tak dotknúť pravdy všetkých vecí, okúsiť ich alebo ochutnať, taká je *via negativa* Kuzánskeho filozofie a jeho úmyslu, ako sa dostať čo najbližšie k skúsenosti ľudského dokonalého bytia – k nevedomosti, k pochopeniu, že nie všetko musíme túžiť uchopiť pevne do rúk a mať to pod kontrolou.

Taký bol Kuzánskeho osobný svet, ktorý bol stimulom pre mnohých ďalších autorov v novoveku. Zároveň však treba dodať, že Kuzánsky mal aj odporcov, takže nás nemôže prekvapiť, keď čítame u protestanta Matthiasa Flacia Illyrica v jeho spise *Clavis Scripturæ Sacræ seu de Sermone Sacrarum literarum* (1567), že „niektorí ľudia chcú dnes s obrovskou drzosťou postaviť to, čo sami hovoria, nad autoritu Písma, a tým aj nad samotného Boha, a vykladať Písmo s úplne úradnou, kráľovskou alebo ešte lepšie tyranskou mocou, takže všetkých nútia súhlasiť s ich výkladmi bez ohľadu na to, ako veľmi sú v rozpore s textom. Kuzánsky sa takto bezbožne rúha, keď tvrdí, že cirkev a koncily môžu ten istý výrok Písma vykladať raz jedným a potom iným spôsobom, dokonca aj protirečivo, a ďalej tak pôsobiť, ako uznajú za vhodné“ (Flacius 2011, 102 – 103).

Napriek tomuto prísnemu Flaciovmu pohľadu možno povedať, že Kuzánsky zanechal v novovekej filozofii a dokonca aj neskôr výraznú stopu a jeho dielo je naďalej predmetom nových výskumov.

Čo čítať ďalej?

Pavel Floss: *Cesty evropského myšlení 2: Aktéři humanismu a rané renesance*. Praha: Vyšehrad, 2021, s. 177 – 560.

Pavel Floss: *The Philosophy of Nicholas of Cusa: An Introduction into his Thinking*. Basel: Schwabe Verlag, 2020.

Alexandre Koyré: *Od uzavřeného světa k otevřenému vesmíru*. Preložil Petr Horák. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 17 – 31.

Dermot Moran: Mikuláš Kusánský a novověká filosofie. In: Hankins, James (ed.): *Renesanční filosofie*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenth, 2011, s. 231 – 255.

Zdeněk Neubauer: *O čem je věda? Mikuláš Kusánský: Trialogus de posset*. Praha: Malvern, 2009.

Marsilio
Ficino

1433 – 1499

Marsilio Ficino sa narodil v roku 1433. Bol vyštudovaný lekár a astrológ. Podobne ako iní autori jeho doby, aj on bol vášnivým čitateľom hermetických textov, ale aj gnostických náuk.

Kľúčovou postavou sa preňho stal Cosimo di Medici, ktorý mu daroval dom v Carregi. Práve tam Ficino založil to, čo poznáme ako jeho Platónsku akadémiu. Nešlo ani tak o vzdelávaciu inštitúciu ani o nejakú svojráznu univerzitu, ale skôr o priestor, v ktorom sa stretávala komunita priateľov, ktorých zaujímal filozofické a teologické otázky. Ficinov dom sa tak stal ohniskovým, uzlovým bodom, v ktorom sa stretávali viaceré významné osobnosti talianskeho humanizmu.

Navyše je Ficino výrazne ovplyvnený čítaním Platóna, ktorého sa rozhodol preložiť do latinčiny, čím pripravil pôdu pre renesančnú recepciu Platónovho diela. Na rozdiel od neskorootáckych a stredovekých novoplatonikov pristupuje k Platónovi skôr ako k autorite, ktorá má čo povedať k otázkam nesmrteľnosti duše. Menej ho zaujímajú emanácie a jeho čítanie *Symposionu* sa líši od Plótinovho prístupu.

Základné filozofické témy

Ficino je autorom diela *Theologia Platonica de immortalitate animæ*. Tento text riešil otázku nesmrteľnosti človeka, resp. ľudskej duše. Otázky spojené s konečnosťou človeka boli takpovediac na programe dňa. Sám Ficino sa v jednom zo svojich textov púšťa do výkladov toho, ako sa dá dosiahnuť čo najdlhší život na tomto svete. To ho niekedy vedie až k bizarným ná-

vrhom, ktoré boli poplatné jeho dobe, ako je napríklad pitie krvi získanej od mladíkov a panien, čím sa stareckému vysychaniu dostane mladíckych oživujúcich štiav.

Telesnej láske rozumie v duchu svojho platonizmu ako prvej etape pri výstupe duše k najvyššej forme lásky. Postupnou sublimáciou sa bytosť dostáva k láske mystickej alebo až kozmickej, kde sa jej cieľom stáva Boh, ako to Ficino opisuje vo svojom komentári k Platónovmu *Symposionu*, najmä v 18. kapitole šiestej reči (Ficino 2022, 415 – 421).

Táto problematika bola síce častou témou renesančných autorov, no mala aj svojich protivníkov, resp. protivníčky. Jednou z nich bola kurtizána Tullia d'Aragona (1501/5 – 1556), ktorá v *Dialógoch o nekonečnosti lásky* (1547) oponovala tomuto prístupu. D'Aragona sa totiž nazdávala, že sublimácia telesnej lásky na lásku duchovnú je výrazom vyčerpania etických možností telesnej lásky. Vtedajší autori sa nazdávali, že vzájomná láska medzi ľuďmi nemá dlhé trvanie a treba ju preto nahradiť vyššou formou. Podľa d'Aragony sa však dá aj telesnú lásku spraviť bezhraničnou. Ak je vulgárnou, stáva sa rýchlo iba posesívnym vlastníctvom druhého, ktoré rýchlo vyprchá. Ak je však cnostnou, je taká láska oblatívnym darovaním sa druhému. Potom ju stačí prijímať len s mierou a tak sa podľa nej stane bezhraničnou.

Iný prístup k otázke konečnosti človeka a nesmrteľnosti duše zaujal Pietro Pomponazzi, aristotelik medzi renesančnými platonikmi, ktorý štúdiom Aristotela, Averroa a Alexandra z Afrodisiady (ale aj ich kritikou) dospel k názoru, že ľudská duša by mohla umierať spolu s telom, čo má podľa neho

svoje morálne dôsledky. Keď chápeme dušu ako nesmrteľnú, sme v pokušení konať dobro iba zištným spôsobom: očakávame za dobré skutky odmenu v nebi. Prípadne sa zdráhame konať zlo iba preto, aby sme neboli vo večnosti trestaní. No ak duša zomiera s telom, je naša morálna situácia iná: konáme dobro preto, lebo je to dobré a nekonáme zlo, lebo je zlé. Motiváciou tak nie je kalkul s večnosťou, ale povinnosť konať dobro pre dobro samo. Podobný postoj k morálke zaujme neskôr takisto Immanuel Kant.

Ficinova metafyzika svetla sa zakladá na predstave, že vyžarovanie božského svetla sa nerozplýva v temnote hmoty, svetlo nestráca na sile, ale skôr sa posúva ďalej tým, že sa odráža od jednotlivcov, takže svet sa tým stáva presvetlenejším. U Ficina už nenájdeme novoplatónske úvahy o konečnom návrate k zdroju svetla, ale skôr o šírení svetla medzi ľuďmi.

K spisu *O zdravom živote* (*De vita sana*)

Filozofické pojednanie o zdraví nie je nejaký ojedinelý žáner v dejinách ideí. Stačí si spomenúť na Ibn Sínu (Avicennu) a jeho *Knihu uzdravenia*, ale pokojne aj na Hippokratove texty, ktoré okrem medicínskych aspektov svojej doby, nesú aj filozofické polemiky s empedoklovcami. A, samozrejme, je tu Galén, a neskôr Paracelsus a ďalší. Ficino je jedným z tohto dlhého radu lekárov, fyziológov, astrológov, anatómov duše, ktorí medicínske umenie chápali ako filozofickú, čiže v tom čase priam prírodovedeckú prácu.

Ficinov spis *De vita sana* vznikol pôvodne v roku 1480 a spolu s pojednaniami *O živote podľa nebies* a *O dlhom živote* tvorí trojicu textov pojednávajúcich nielen o medicínskych otázkach, ale aj širšie o Ficinových názoroch, ktoré môžu niekedy súčasného čitateľa prekvapovať.

Vo Ficinových úvahách zohráva veľkú rolu takzvaná humorálna medicína, podľa ktorej je ľudské telo zložené zo štyroch štiav, resp. vlhkých látok (z krvi, žlče, čiernej žlče a hlienu). Odtiaľ pochádzajú podľa gréckych výrazov pre tieto šťavy výrazy pre štyri typy pováh: sangvinici, cholerici, melancholici a flegmatici. Správny pomer a vyváženosť štiav vedú k integrovanej a harmonickej ľudskej bytosti, zatiaľ čo prevažha niektorej z týchto zložiek vytvára sklony k určitej povahe, k nejakému temperamentu. Renesančná medicína je touto teóriou výrazne ovplyvnená a navyše ju spája s astrologickými predstavami o vplyve hviezd, planét a iných nebeských objektov na ľudské konanie (telesné či duchovné). Ak k tomu prirátame ešte hermetické náuky, mágiu a spleť filozofických textov (nielen platonizmu), vznikne tým skutočne mix názorových platforiem, ktorý si žiada nejakú racionalizáciu, usporiadanie a zosúladenie. Marsilio Ficino je jedným z tých, kto sa o niečo také pokúsil. Z dnešného hľadiska nám môžu mnohé tieto texty pripadať ako smiešne, až hlúpe, no ak sa pokúsime aspoň na okamih dať do zátvoriek naše poznanie sveta a jeho zákonitostí a vžijeme sa do mysle renesančného filozofa, možno sa nám podarí lepšie zachytiť jeho úsilie a videnie sveta.

Koľko je príčin, prečo učitelia sú melancholikmi, alebo sa nimi stávajú

Melanchóliu učencov spôsobujú najmä tri druhy príčin: po prvé nebeské, po druhé prirodzené a po tretie ľudské.

Nebeské preto, lebo tak Merkúr, ktorý nás vyzýva objavovať náuky, ako aj Saturn, ktorý spôsobuje, že v tomto hľadaní vytrváme a čo sme našli, to tiež podržíme, sú podľa astronómov studený a suchý (a ak nie je azda Merkúr studený, predsa len sa vinou svojej blízkosti k Slnku často celkom vysušuje); a takou je podľa lekárov melancholická prirodzenosť. Rovnakú prirodzenosť potom Merkúr a Saturn prepožičiavajú už od narodenia aj svojim nasledovníkom, teda učencom, ktorí ju deň čo deň uchovávajú a ešte posilňujú.

Prirodzená príčina spočíva podľa všetkého v tom, že pri osvojovaní vied, obzvlášť tých náročnejších, sa duša nevyhnutne musí sťahovať z vonkajších vecí dovnútra ako z obvodu do stredu a pri svojom pátraní, aby som to tak povedal, zostávať v samotnom strede človeka. Sústrediť sa z obvodu do stredu a pevne zotrvať v strede je predovšetkým vlastnosťou samotnej Zeme, ktorej sa najviac podobá čierna žľč. Tá takisto neprestajne nabáda dušu, aby sa sústreďovala na jedno a v jednom zotrvala a pozorovala sa. Keďže sama sa podobá stredu sveta, nabáda k objavovaniu stredu jednotlivých vecí, a keďže sa celkom ponáša na Saturna, najvyššie postavenému spomedzi planét, vedie tiež k porozumeniu veciam najvyšším. Samo rozjímanie potom zas trvalým sústreďovaním a akoby

kompresiou spôsobuje, že prirodzenosť sa sťahuje do dokonalej podoby čiernej žľče.

Ľudská príčina, ktorá spočíva v nás samotných, je potom takáto: Keďže častým podnecovaním mysle mozog silno vysychá, z veľkej časti sa spotrebuje aj vlhkosť, ktorá je potravou prirodzeného tepla, a teplo sa tak obvykle vyčerpá. Prirodzenosť mozgu sa tak stane suchou a studenou, čo je kvalita, ktorá sa nazýva zemská a melancholická. Navyše sa pre časté nepokojné hľadanie duchovia neustálym pohybom rozplývajú, a preto sa potom znovu musia obnovovať z jemnejších častí krvi. A tak po tom, čo boli spotrebované jemnejšie a jasnejšie časti krvi, zvyšok krvi nevyhnutne hustne, vysychá a tmavne. K tomu pristupuje aj skutočnosť, že pri rozjímaní je prirodzenosť celkom zameraná len na mozog a srdce, a neberie ohľad na žalúdok a pečeň. Preto je – najmä tučnejšia a tuhšia – strava zle trávená, a tým sa krv ochladzuje, zahusťuje a černie. Napokon prílišná nehybnosť telesných údov spôsobuje, že nie sú vylučované zvyšky a nevychádzajú z nás husté a tmavé výpary. Toto všetko činí ducha melancholickým a dušu smutnou a ustrašenou; veď dušu rozosmutňujú a desia omnoho viac vnútorné než vonkajšie temnoty. Zo všetkých učencov však najhoršie dolieha čierna žľč na tých, ktorí sa horlivo venujú štúdiu filozofie a sťahujú myseľ z tela a fyzických vecí a pripúťavajú ju k veciam netelesným. Je to jednak preto, lebo náročnejšia úloha si vyžaduje aj väčšiu pozornosť mysle, jednak preto, lebo nakoľko púťajú myseľ k netelesnej pravde, natoľko ju tiež nútia k odpútaniu sa od tela. Preto sa telo filozofov často ocitá v akomsi položivom a melancholickom stave. Náš Platón

na to poukazuje v *Timaiovi*, keď hovorí, že duša upínajúca sa čo najviac a so všetkou pozornosťou na božské veci silnie a mohutnie tak veľmi, že svoje telo prevyšuje viac, než jeho prirodzenosť dokáže zniesť; niekedy sa v ňom pohybuje tak prudko, až z neho buď istým spôsobom uniká, alebo sa akosi rozplýva.

Marsilio Ficino: O zdravém živote. In: *Tři knihy o životě*. Preložili Jakub Hlaváček a Zdeněk Žalud. Praha: Oikoymenh, 2020, s. 111 – 115.

Komentár

Renesančný melancholik – paradoxná postava, o ktorej vzniklo ohromné množstvo štúdií. Melanchólia je na jednej strane ochorením (u Shakespeara je chorobou beznádejne zamilovaných, zádumčivých ľudí, akým je napríklad Romeo začiatku prvého dejstva), na druhej strane je prejavom výnimočnosti a typickým znakom učencov, ako nám to pripomína na začiatku predloženého úryvku aj Marsilio Ficino.

Kľúčovým podnetom pre tento enormný záujem o špekulácie týkajúce sa melanchólie bol jeden pseudoaristotelovský spis: *Problemata physica*. V tomto dielku dlho a nie celkom odôvodnene pripisovanom Aristotelovi, sa jeho autor (či už je to sám Aristotelés, Teofrastos alebo nejakí iní autori z peripatetickej školy) vyjadruje aj k otázke melanchólie, spôsobujúcej smútok, zádumčivú povahu a vysokú senzibilitu jedinca, ktorý

jej podľahol. No *Problémy* zároveň kladú jednu zásadnú otázku, ktorá sa stáva kameňom úrazu, pretože melanchólia sa stáva doslova problémom intelektuálov.

Maďarský filozof László D. Földényi vo svojej krásnej knihe *Melanchólia* túto vetu pokladá dokonca za kľúč k riešeniu problémov nielen renesančných melancholikov, ale aj melanchólie ako takej, lebo nejeden melancholik si v sebe nesie „pocit vyvolenosti, ale aj sebanenávisť, ktorá sa môže zvrhnúť na sebazničenie“ (Földényi 2001, 51).

Veta z tridsiatej knihy *Problémov* znie takto: „Prečo sú všetci tí, ktorí vynikajú vo filozofii, alebo v politike, alebo v básnictve či v iných umeniach, melancholickí, a niektorí až do takej miery, že sú nakazení chorobami pochádzajúcimi z čiernej žlče, ako o tom spomedzi hrdinov hovorí príbeh o Héraklovi?“ (Ps.-Arist. *Prob.* 953a). Autor tohto textu pokračuje vo svojich úvahách ďalej, keď o Héraklovi hovorí ako o tom, ktorý, ako sa zdá, mal takúto povahu a preto starí ľudia nazývali epilepsiu po ňom „posvätnou chorobou“. A potom vymenúva ďalšie a ďalšie postavy, ktoré prepadli melancholickému šialenstvu a „problém melanchólie“ končí úvahou o snoch a spánku, ktorý sa melancholikom nedostáva. Trpia totiž insomniou. Tolko Aristotelés alebo nejaký jeho nasledovník.

Melanchólia alebo choroba z nadmiery čiernej žlče sa stala aj predmetom Hippokratových úvah a niesla sa cez celé storočia ako horúci zemiak až na prah renesancie, ktorá nielenže obnovila záujem o zvláštnosť tejto povahy, ale ešte viac zvýraznila intelektuálnosť tohto ochorenia. No a Marsilio Ficino je jedným z tých, ktorí sa do tejto línie myslenia úplne jasne za-

pája. V knihe *O zdravom živote* hovorí o melanchólíi aj na ďalších miestach, no my ostaňme pri úryvku, ktorý sme si zvolili. Existujú podľa neho tri príčiny vzniku melanchólie: nebeské (to neznamená nadprirodzené, ale skôr kozmické), prirodzené (to neznamená celkom od prírody, ale skôr od fyzikálno-geometrických vzťahov) a ľudské (antropologicko-fyziologické). V istom zmysle sú prirodzené všetky, ale Ficino ich tu od seba odlišuje: niečo zapríčiňujú planéty, niečo *fýsis* a niečo bytie človekom.

Prvá príčina – nebeská alebo kozmická – sa týka najmä dvoch planét symbolicky spojených s melanchóliou: Merkúr a predovšetkým Saturn. Melancholikov volali aj „Saturnove deti“. Zatiaľ čo Merkúr je tu zodpovedný za motivovanie ľudí túžiť po vzdelaní, Saturn ich pri tomto úsilí udržiava dlhodobo. Obe planéty sú v renesančných predstavách označené za studené a suché rovnako ako melancholické povahy: ľudia chladní a akoby vysušení, bez šťavy, vyčerpaní námahou intelektuálnych aktivít, za čo sa im neskôr vysmeje Erasmus Rotterdamský v *Chvále bláznivosti*, keď ich označí za neduživých, priskoro zostarnutých, nespravodlivých k sebe, protivných k iným, až si jeho Bláznivosť položí drsnú otázku: „Napokon, čo záleží na tom, keď zomrie človek, ktorý vlastne ani nikdy nežil?“ (Erasmus 1985, 252).

Druhú príčinu vzniku melanchólie označuje Ficino ako prirodzenú, no čitateľ jeho textu čoskoro postrehne, že ide o *fýsis* geometrizovanú. Súvisí totiž s kruhmi, obvodmi a stredmi, alebo presnejšie so sústreďovaním, kompresiou, kontrakciou a sťahovaním sa z obvodu, z periférie do centra, dovnútra,

priamo k zemskému jadru. Ficino je ešte geocentrik. Toto sústreďovanie a gravitačné sťahovanie z Mnohosti k Jednému je prejavom typickej koncentrácie mysle učencov. Zem je tu dokonca pripodobnená samotnej čiernej žlči, ktorá vraj podnecuje dušu sústrediť svoju pozornosť na jedno, na jedinú vec, na jediný problém, ktorý ako fixná idea núti melancholika nevšímať si nič naokolo.

No „jedno“ je tu nielen nejaký jeden konkrétny problém, ale priam plótinovské Jedno, ktorého kontemplácia je pre melancholika modlitbou, ktorú Plótínos sám nazýval „rozhovom osamelého s Osamelým“. Preto povie Ficino, že sa čierna žlč ponáša na Saturna, lebo je najvyššie postavenou planétou. Aj melancholik mieri do hlbín a výšin, po osi absolútnej vertikality. Nie nadarmo označuje latinské *altus* tak to, čo je hore, ako aj to, čo leží hlboko. Melancholik tak snúbi svoje myslenie s extrémnymi formami nekonečna, s najvyšším a najhlbším, s najvzdialenejším a s najintímnejším, rozpína sa do diaľav aj sa sťahuje do seba.

Táto protikladnosť v jeho myslení z neho robí túto prazvláštnu postavu, ktorá tak veľmi priťahovala renesančných autorov. Jean Starobinski v tejto súvislosti hovorí, že „melancholikov duch vzlieta k nebu v zjednocujúcej extáze; a ten istý melancholik sa sťahuje do samoty, prepadá nehybnosti a necháva sa pohltiť strnulosťou a beznádejnou otupenosťou“ – a tieto dva stavy označí ako exaltáciu a sklúčenosť melancholika (Starobinski 2013, 43). Život melancholika pozná buď extatické výkony, alebo nečinnú *acediu* (neschopnosť čokoľvek vykonať); melancholik je ako maniodepresívny jedinec, raz wor-

koholik, a vzápätí zas kameňu podobná, do seba zahľadená kreatúra, s ktorou nie je nijaká reč.

No a ostáva nám ešte posledná, ľudská príčina. Tá vychádza z človeka samého, z jeho fyziológie alebo z nastavenia jeho telesnosti. Podľa Ficina neprestajné a záťažové stimulovanie mysle spôsobuje vysychanie mozgu a úbytok tepla. Videli sme, že už v prvej príčine pokladá Ficino melancholika za človeka chladného a suchého či vysušeného, ktorého spomedzi živlov ovláda najviac ten zemitý. Krv melancholika tmavne, hustne a vysychá. Toto vysušenie je v očiach renesančného lekára znakom zomierania. Melancholik sa pohybuje na hrane života a smrti. Všetko jeho premýšľanie zaťažuje mozog a srdce, myslenie a emócie, a nevšíma si trávenie (žalúdok a pečeň). Je to, mimochodom, pečeň, o ktorej sa v týchto časoch Paracelsus vyjadruje ako o mieste vzniku krvi, ktorá je „pečeňovou žilou“ vyvádzaná do srdca a odtiaľ do ďalších častí tela. Lenže akú krv bude vytvárať pečeň melancholika? Ako sme práve čítali, jeho krv vysychá, jeho pečeň neprodukuje novú krv a preto sa melancholik ocitá na pokraji životných síl, pred samotnými bránami smrti.

Toto podporuje navyše aj melancholikova nehybnosť, jeho sedavé zamestnanie, vysedávanie za knihami alebo pred zrkadlom (čo je typický ikonologický prejav melancholikov, na čo poukazoval aj Starobinski). Alebo je to nehybnosť záдумčivých ľudí, ktorí sa podobajú Rodinovmu *Mysliteľovi*.

Ficinov melancholik má nielen zlé trávenie vinou nezdravej životosprávy, ale vzhľadom na to aj zlé vylučovanie. Všetko tieto telesné okolnosti pôsobia aj na jeho dušu. Melan-

chólia je psychofyzický stav. Duša melancholika, vraví Ficino, podlieha dvom afektom: premáha ju smútok na jednej strane, a strach na druhej. Jeho vlastná bytosť, do ktorej je narcistický zahľadený, ho robí tak smutným, ako aj vystrašeným. Smutným z toho, že jeho do nekonečna rozpriahnutý duch je uväznený v kobke ľudského tela, v tom príúzkom *ergastulum animæ*. A vystrašeným ho nerobí len tá istá zúženosť, úzkosť, úzkostlivosť, z ktorej akoby nebolo úniku, ale aj strach z nekonečna, ktoré ho eminentne presahuje, a z výšok, ktoré ho vyľakali.

Podľa Ficina melanchólia a choroby vychádzajúce z nadmiery čiernej žlče doliehajú predovšetkým na filozofov, čo je kategória, do ktorej patria v tom čase hermetici, prírodovedci, literáti, alchymisti, básnici, skrátka všetci tí, ktorí sú zastrešení jednotným pomenovaním „filozofi“. Kladú si tie najťažšie úlohy a také si vyžadujú tú najvyššiu mieru koncentrácie mysle. Preto sa telá filozofov podľa Ficina ocitajú v položivom stave, v hraničnej, limitnej zóne medzi životom a smrťou.

„Náš Platón“ – povie nakoniec privlastňujúco Ficino ako správny renesančný platonik – hovorí v *Timaiovi* o tom, ako sa telo stáva pre melancholika neznesiteľným a melancholik chce z neho buď uniknúť, alebo sa v ňom rozplynie, splynie s ním do takej miery, že melancholik stratí vlastnú dušu a stane sa bezduchou matériou.

Keď v roku 1621 napísal anglický teológ Robert Burton pod pseudonymom Democritus Junior svoju knihu *Anatómia melanchólie*, určoval príčiny tohto stavu inak, hoci v niektorých bodoch by sa obaja stretli: nadprirodzenými nazýval Burton tie, ktoré pochádzajú od Boha, anjelov, ale aj od démonov a diablov, zatiaľ

čo pod prirodzenými, ktoré rozdelil ešte na prvotné/univerzálne a sekundárne/špeciálne, mal na mysli v prvom prípade nebesia, planéty a hviezdy, v druhom prípade ľudskú fyziognómiu a neprirodzenú životosprávu (Burton 2006, 196 – 205).

Melanchólia ostala témou aj neskôr a je témou dodnes, hoci ju už súčasní autori nereflektujú podľa humorálnej medicíny štyroch telesných štiav, ako to bolo typické pre renesančné myslenie. Zaujíma ich skôr melanchólia ako črta hlbokého filozofovania, odкрývanie úrovni nevedomia, zasnenosti a špecifickej „slepej vizuality“ (Karul 2006, 51).

Čo čítať ďalej?

Christopher S. Celenza: Renaissance Platónovy filosofie. In: Hankins, James (ed.): *Renesanční filosofie*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 102 – 134.

Marsilio Ficino: *O lásce – De amore*. Preložil Filip Karfík. Praha: Oikoymenh, 2022.

Marsilio Ficino: *O slunci, O světle*. Preložili Martin Žemla a Jakub Hlaváček. Praha: Oikoymenh, 2017.

Marsilio Ficino: *O povinnostech*. Preložil Tomáš Nejeschleba. Praha: Oikoymenh, 2019.

Paul Oskar Kristeller: *Osm filosofů italské renesance*. Preložil Tomáš Nejeschleba. Praha: Vyšehrad, 2007.

Galileo Galilei

1564 – 1642

Galilei sa narodil v roku 1564, mimochodom rovnako ako William Shakespeare. Pochádzal z katolíckeho prostredia v Pise, jeho otec Vincenzo Galilei bol majstrom hry na lutnu a priateľom niekoľkých významných vedcov tohto obdobia.

Galilei pôvodne študoval medicínu, no neskôr sa pod vplyvom svojich učiteľov začal zaujímať aj o otázky matematiky a fyziky. Po štúdiách pôsobí niekoľko rokov na univerzite v Pise. Zaoberá sa otázkami lokálneho pohybu, robí pokusy s naklonenými rovinami a s voľným pádom telies, čoho výsledkom je kniha *De motu antiquiora* z roku 1590. V roku 1598 odchádza do Padovy, kde sa zoznamuje bližšie s Kopernikovým systémom.

Čoraz častejšie ho zaujíma astronómia a optika. V roku 1606 sa pokúsi zostrojiť svoj vlastný teleskop, ktorý približuje nebeské objekty viac než ktorýkoľvek iný ďalekohľad vyrobený v tom čase. Okolo Jupitera tak pozoruje štyri zvláštne objekty, ktoré najprv nazve hviezdami, no ihneď pochopí, že ide o mesiace Jupitera. Všima si hrboľatý povrch Mesiaca, škvrny na Slnku a podobne. Jeho pohľad na vesmír sa významne mení, no s tým prichádzajú aj problémy. Už jeho spis *Siderius nuncius* (1610) vyvolal menší rozruch, ale významnejším problémom bol jeho *Dialóg o dvoch systémoch sveta* z roku 1632. Galileiho si predvolá inkvizícia a po niekoľkomesačnom procese je v roku 1633 nútený odvolať svoje učenie (robí tak aj zo strachu, aby nedopadol ako Giordano Bruno). *Dialóg* bol zakázaný a o rok neskôr ho dali aj na *Index librorum prohibitorum*. Autora odsúdili a zavreli do väzenia. Trest mu však zmiernili na nútený pobyt. Mohol sa zdržiavať iba na určených miestach a to až do

konca svojho života. V tomto období pracuje ešte na svojej poslednej knihe *Rozpravy a matematické dôkazy týkajúce sa dvoch nových vied* z roku 1638, kde sa zaoberá otázkami kinetiky a pevnosti materiálov. Zomiera začiatkom roka 1642 v toskánskom meste Arcetri.

Základné filozofické témy

Aj keď Galilei nie je v prísnom zmysle filozof, ale býva radený skôr medzi zakladateľov novovekej, modernej vedy, predsa len je v jeho dobe prírodovedné skúmanie súčasťou komplexu, ktorý nesie názov filozofia. Filozofický výklad je zároveň aj prírodovedným výkladom. Experimenty sú stále zároveň aj duchovným výkonom v podobnom zmysle, ako s nimi pracoval Kuzánsky alebo ako boli prítomné v uvažovaní Rogera Bacona.

Galileiho prvé pokusy sa týkali skúmania pohybu, keď argumentoval proti zaužívanému aristotelovskému názoru, že ťažšie telesá padajú k zemi rýchlejšie než ľahšie, a to aj v odlišných (redších alebo hustejších) prostrediach. Aristotelés o tom hovoril vo svojej *Fyzike*. Galilei dokázateľne preukázal, že voľný pád telies nemá nič spoločné s ich váhou, ale s tým, že sú priťahované silou gravitácie Zeme a pri eliminovaní odporovej sily vzduchu by padali všetky rovnakou rýchlosťou. Galilei však ešte nepoznal pojem vákua, resp. si ho predstavoval mylne.

Skúmanie pohybu ho priviedlo aj k pokusom s naklonenými rovinami, po ktorých nechal kotúľať sa vyhladené gule a skúmal ich zrýchlenia, čo ho doviedlo k téze, že konečné

zrýchlenie telesa smerujúceho po naklonenej rovine a telesa spusteného po kolmici je pri dosiahnutí cieľa rovnaké. Podobne skúmal pohyby projektilu alebo delovej gule, kde si všímal počiatočný *impetus*, silu, ktorá vyslala teleso po nejakej dráhe a pri úbytku tejto sily začína teleso klesať a nadobúdať zrýchlenie typické pre telesá pri voľnom páde.

Od roku 1604 sa pokúšal vylepšiť a zdokonaľiť ďalekohľad (nazýval ho *perspicillum*), ktorý už síce bol objavený, ale preňho nedostatočný. Vďaka nemu objavuje novú hviezdu (galaktickú supernovu), mesiace Jupitera, o čom informuje v knihe *Siderius nuncius* (*Hviezdny posol*). Rovnako sa tým dozvedel o tom, že Mesiace nie je dokonale hladký a guľovitý, ale hornatý a hrbolatý, objavil škvrny na Slnku a všimol si tiež nezvyčajné prechody planét medzi sférami.

Okrem vedeckých štúdií pohybu a vesmíru sa Galilei pokúšal ovplyvniť i vtedajšie prístupy k čítaniu biblických textov: odmietal ich doslovný výklad, najmä pri témach stvorenia sveta, a trval na tom, že Písmo by malo byť vykladané v súlade s vedeckými názormi, ktorým nemusí nevyhnutne odporovať, ak sa nebudú niektoré jeho pasáže brať doslovne.

K spisu *Dialóg o dvoch systémoch sveta*

Dá sa bez okolkov povedať, že *Dialóg o dvoch systémoch sveta* alebo o dvoch svetových sústavách je Galileiho najzrelší, no zároveň najriskantnejší spis. Vznikol v roku 1632 a už o rok na to stál autor pred inkvizičným tribunálom, ktorý ho prinútil ziecť sa svojich názorov, čo pod tlakom aj urobil. Zvyšok života strávil v domácom väzení.

Spis je dialógom, čo pre Galileiho mohlo byť aspoň malou poľahčujúcou okolnosťou, keďže on sám v dialógu ako postava nevystupuje, ale spomína sa ako „náš spoločný priateľ“. Je to však len malá náplasť na problémy, pretože každému bolo dostatočne jasné, že Galilei je tu identifikovaný v postave Salvatiho, vedca a prívrženca Kopernikovho učenia. Ďalšou postavou dialógu je Simplicio, ktorý tu zastupuje renesančných aristotelikov a v určitom zmysle aj vtedajšiu cirkev. No a posledným z trojice spolubesedníkov je Sagredo, ktorý stojí skôr na strane Salvatiho.

Dialóg je členený na štyri dni, počas ktorých sa títo traja páni stretávajú, aby spoločne diskutovali o otázkach pohybu telies, o nebeských objektoch, o vesmíre videnom cez teleskop, a, samozrejme, o rozdiely medzi dvoma výkladmi sveta: Ptolemaiovým a Kopernikovým systémom, alebo v posunutom význam: medzi aristotelovskou epistemológiou a novou, galileovskou vedou.

Základné témy textu odkazujú na skoršie Galileiho knihy, na jeho pokusy a objavy. Stretneme sa tu opätovne s otázkami o pohybe a s pokusmi s naklonenými rovinami, o ktorých už

písal v diele *De motu*. Opakovane sa tu pripomína objav teleskopu, ktorý slúži ako predĺženie našej schopnosti vidieť vesmír jasne. S tým súvisia aj pasáže o štyroch takzvaných mediciovských hviezdach, ktoré sú tu už označené ako mesiace Jupitera. Rovnako sú tu odkazy na *Il saggiatore* alebo na Galileiho listy.

Hlavným predmetom spisu je však kritika ptolemaiovského chápania vesmíru, resp. obhajoba kopernikovského systému.

Ešte v antických časoch síce tvrdil Herakleides z Pontu, že Venuša a Merkúr sa zrejme otáčajú skôr okolo Slnka než okolo Zeme a že by bolo jednoduchšie tento úkaz vysvetliť tak, že sa pripustí aspoň obeh Zeme okolo svojej vlastnej osi, no to proti-rečilo zaužívanej predstave o Zemi ako pevnom telese nachádzajúcom sa blízko stredu vesmíru.

Heliocentrický názor prvýkrát predniesol až Aristarchos zo Samu (310 – 230), podľa ktorého sa stálice a Slnko nepohybujú, ale Zem sa okolo Slnka otáča po obvode kruhu. Na Aristarcha sa však rýchlo zabudlo ako na bezbožníka a až po sto rokoch sa k tomuto názoru prihlásil Seleukos, pre ktorého nešlo o názor, ale o fyzikálny fakt.

Potom prišiel Hipparchos z Nikaie (190 – 125) s hviezdny katalógom, v ktorom zmapoval 850 hviezd, ďalej s určením vzdialenosti Mesiaca od Zeme, s opisom kruhových dráh planét s vychýleným stredom (epicykly a deferenty), z čoho vyplývalo, že Zem nie je ani tak stredom vesmíru, ale leží v stredovej sfére kozmu.

No a napokon sa Hipparchov neskorší prívrženec Klaudios Ptolemaios (85 – 166) pokúsil skĺbiť jeho metódu skúmania

s Aristotelom a odmietol pritom Aristarchov heliocentrizmus. Tak Ptolemaios opísal 48 súhvezdí a vypracoval systém, ktorý by bolo adekvátnejšie nazývať geostatický (Zem je podľa neho nehybná, neotáča sa okolo vlastnej osi). V Ptolemaiovom systéme totiž nejde prísne vzaté o geocentrizmus, lebo Zem tu nie je stredom, ale je vzdialená od stredu tak, ako je od neho symetricky k Zemi vzdialený pomyselný bod, takzvaný *ekvant*. A tak sa stal ptolemaiovský systém nadtľho učením, ktoré sa zdalo byť pre mnohých v súlade s Aristotelovou teóriou aj s jej omylmi.

Až Mikuláš Kopernik (1473 – 1543) sa v diele *De revolutionibus orbium cælestium* pokúsil tento starý predpoklad vyvrátiť, lebo mu pripadalo smiešne, aby sa vo vesmíre pohybovalo omnoho väčšie teleso než teleso malé, akým je naša Zem. Kopernik však nemal k dispozícii také zariadenie, s akým prišiel Galilei – nemal teleskop. Aj preto bol presvedčený, že vesmír je obklopený sférou stálic a že je čo do tvaru guľatý. Netrúfol si však nazvať ho nekonečným a tak sa – ako na to upozorňuje Koyré – rozhodol nazývať ho *immensum*, nesmierny alebo nesmierne rozsiahly (Koyré 2004, 34). Galileiho presvedčila jeho experimentálna veda o tom, že z dvoch protikladných systémov je ten Kopernikov bližší pravde a viac sa zhoduje s jeho vlastnými objavmi. *Dialóg o dvoch systémoch sveta* zachytáva práve obhajobu tohto výkladu.

Dialóg o dvoch systémoch sveta (úryvok)

Simplicio: Pravdu povediac, nerobil som ani také dlhé, ani také dôkladné pozorovania, aby mi mohli stačiť pre ovládanie *quod est* tohto problému, ale v každom prípade chcel by som to urobiť a neskôr vlastnými silami porovnať to, čo vyplýva z pokusov, s Aristotelovými vývodmi; jasné je totiž, že dve pravdy nemôžu byť protikladné.

Salviati: Ak kedykoľvek by ste chceli uviesť do súladu výsledky zmyslových pozorovaní s najpodstatnejšími Aristotelovými základmi, nebude to nič najťažšie na svete. Tak je to; a či už sám Aristotelés nepovedal, že ak ide o veci nebeské, nemožno súdiť o nich konečne pre obrovskú vzdialenosť neba?

Simplicio: Povedal to jasne.

Salviati: A či tiež nepovedal, že to, čo je dokázané zmyslami a pokusmi, musí mať prednosť pred všetkými vývodmi, hoci by vyzerali dostatočne opodstatnené? Či to nehovorí bez akéhokoľvek váhania a rozhodne?

Simplicio: Hovorí to tak.

Salviati: Teda spomedzi týchto dvoch tvrdení – a obe patria k Aristotelovej doktríne – druhé, ktoré hovorí, že treba uprednostňovať zmysly pred rozumom, je učenie jasnejšie a dokázateľnejšie než prvé, ktoré považuje nebo za nemenlivé. Preto by ste viac mysleli aristotelovsky hovoriac: „Nebo je menlivé, lebo to dokazujú moje zmysly“, než tvrdiac: „Nebo je nemenlivé, lebo o tom Aristotelés tak tvrdí.“ Dodajte, že môžeme oveľa lepšie než Aristotelés hovoriť o veciach nebeských, keď sám uznáva, že poznanie tohto druhu bolo ťažké pre neschopnosť

zmyslov prenikať do takých veľkých vzdialeností; ak však niekomu dovoľia zmysly dosiahnuť lepšiu predstavu, s tým väčšou istotou môže filozofovať o danej veci. Zároveň nebo, vďaka teleskopu, je nám 30 či 40 ráz bližšie, než bolo Aristotelovi, takže môžeme na ňom pozorovať stovky vecí, ktoré on nemohol zbrať, a medziiným škvrny na Slnku, ktoré boli bezpodmienečne neprípustné. Preto sa môžeme rozširovať o nebi a Slnku s väčšou istotou než Aristotelés.

Sagredo: Všímam si myšlienky pána Simplicia a vidím, že je ovplyvnený silnými dôvodmi, i keď z druhej strany je si vedomý veľkej autority, ktorú si Aristotelés získal na celom svete; berie do úvahy aj množstvo slávnych komentátorov, ktorí sa podujali prebádať jeho myšlienky; vidí aj iné vedy také užitočné a nevyhnutné pre spoločnosť, ktoré vďaka za svoju vážnosť a chýr dôvere v Aristotela. Všetko to v ňom vyvoláva zmätok a veľké obavy. Zdá sa mi, že ho počujem hovoriť: a ku komu sa uchýlime, aby sme našli rozuzlenie našich názorov, ak Aristotelov názor nám ostane neplatný? K akej autorite siahneme v školách, akadémiách a vo vede? Ktorý iný autor vysvetlil všetky časti prírodnej filozofie tak systematicky a prišiel k takým presným záverom? To znamená, že sa musí opustiť ten palác, v ktorom našlo útulok toľko počestných! Bude treba zbúrať ten útulok, to Prytaneum, kde sa tak pokojne utuľovali vedychtiví ľudia, nevystavovali sa nepriazni počasia, iba prevracaním nesčíselných strán bachantov získali znalosti o prírode. Vari treba porovnať so zemou tú baštu, kde sa ukrývali v bezpečí pred každým útokom nepriateľa? Cítim s ním, ako som cítil s istým pánom, ktorý s toľkým nákladom, s toľkými výdavkami, prácou stovák

a stovák majstrov vybudoval krásny palác a neskôr zistil, že pre zlé základy sa môže zrútiť... Pretože nechce s ťažkým srdcom vidieť, ako padajú steny vyzdobené toľkými krásnymi kresbami, ako padajú stĺpy podopierajúce krásne krížové chodby a rozsypajú sa pozlátené stropy, ničia dvere, fasády a mramorové zámky, vystavené za toľké peniaze, usiluje sa predísť zrúteniu reťazami, podperami, priekopami a lešeniami...

Salviati: Pán Simplicio sa nemusí báť podobnej porážky – s oveľa menšími výdavkami sa vynasnažím dostať ho z pomýkova. Nech sa neobáva, že by sa toľko vnímavých a učených filozofov dalo ovplyvniť jedným-dvoma krikľúňmi. Preto sa neobracajme proti ich perám, už aj mlčaním sa dosiahne, že tamtých zasiahne pohrdanie a posmech v očiach celého sveta. Je zbytočné myslieť si, že sa dá vytvoriť nová filozofia odvrhnutím toho alebo onoho autora; treba sa najmä naučiť pretvárať ľudské myslenie, aby sa stalo schopným rozoznať pravdu od klamu, a to môže robiť len boh.

Galileo Galilei: *Dialóg o dvoch systémoch sveta*. Preložil Mikuláš Pažitka. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1962, s. 61 – 62.

Komentár

Predložený úryvok sa začína Simpliciovými slovami, ktoré odkazujú na predošlú diskusiu troch účinkujúcich a týkala sa Aristotelovho názoru o nemennosti nebeskej sféry v protiklade voči novým učeniam o ich vzniku a zániku. S tým súviselo aj pozorovanie škvŕn na Slnku, o ktorých podstate (*quod est* – čo to je) Simplicio nevie veľa. Salviatiho výklad sa mu javí presvedčivý, no rovnako sa usiluje podržať v platnosti aj Aristotelov názor, ktorý pokladá za pravdivý. A keďže dve pravdy nemôžu byť protikladom, vyplýva mu z toho, že jedno z tvrdení bude nepravdivé, alebo treba hľadať niečo, čo by ich uviedlo do súladu.

Do tohto však vstúpi Salviati s dvomi premisami. Prvá sa týka Aristotelovho tvrdenia, že o nebeských veciach nemôžeme vynášať absolútne súdy s dostatočnou mierou istoty, lebo ide o nesmierne veľké vzdialenosti a naše zmysly nám neumožňujú mať vec pod kontrolou. S tým Simplicio súhlasí. No Salviati udrie druhýkrát vážnejšie, keď povie, že ten istý Aristotelés tvrdí, že poznanie vychádzajúce zo zmyslov a vykonané na základe pokusov má prednosť pred racionalizáciami, ktoré majú skôr teoretickú, a nie experimentálnu povahu. V tom sa Salviati dokonca s Aristotelom zhoduje. A keďže to Simplicio pripustí, Salviati môže rozhodne vyhlásiť, že by bolo bližšie Aristotelovmu zmýšľaniu prisudzovať vesmíru premenlivosť, ak nás o tom presvedčajú naše zmysly, než trvať na jeho nemennosti len preto, lebo to tak kedysi povedala taká autorita, akou je sám Aristotelés, ktorý nemal také možnosti pozorovať

vesmír, aké majú traja spoločníci diskutujúci v Galileiho *Dialógu*. Až potiaľ je debata Simplicia a Salvatiho typickým prípadom kontrovania medzi starým a novým vedeckým systémom, čiže medzi teoretickou racionalizáciou a experimentálnou vedou.

No zrazu tu do hry vstúpi tretí člen tejto pozoruhodnej partie: Sagredo. Ten sa pustí do naratívnej úvahy o úpadku starého vedeckého systému, ktorý už nie je možné ničím zachrániť. Prirovnáva ju k palácu, ku gigantickej stavbe, na ktorú bolo vynaložené nielen veľa peňazí, ale aj ohromné množstvo ľudskej sily, umenia a dôvtipu. A keď už bola táto ohromná budova dokončená, zrazu ktosi majiteľa tohto divu sveta upozorní na chabé základy a ten si s hrôzou uvedomí, že všetko stojí akoby na piesku a čochvília sa to môže zosypať aj s celou nádherou a výzdobou v interiéri. Takto teda hľadá spôsoby, ako zachrániť rúcajúci sa kolos podperami, lešeniami, reťazami a podobne. Je jasné, že nič z toho sa už nebude dať zachrániť, že slabé základy neunesú ťarchu budovy. Je jasné, že stavbu čaká pád a majiteľa potupa.

Salviati sa pokúsi Simplicia, ktorý tu doteraz figuroval ako presvedčený obhajca takejto pozoruhodnej, no nestabilnej budovy, upokojiť tým, že mu pomôže zachrániť sa, no že tých, ktorí by trvali na pevnosti tohto zle založeného projektu, čaká len výsmech dejín.

A vtedy Salviati vysloví dôležitú vetu: že nová filozofia nevzniká nikdy tak, že sa iba jednoducho odvrhne jeden či dvaja autori, ktorí sa dopustili nejakých omylov, že nestačí opovrhovať Aristotelom či Platónom a ich prívržencami, ale že na vznik

novej filozofie je potrebné pretvoriť ľudské myslenie, zmeniť mentalitu, spôsob uvažovania, aby bol človek schopný rozlíšiť pravdu od omylu. Salviati toto svoje tvrdenie napokon ukončí slovami, že takýto úkon v ľudských myšliach dokáže vyvolať iba Boh – inými slovami, nie je podľa neho v silách jednotlivca ani v silách celých skupín ľudí meniť mentalitu celej spoločnosti.

Ako veľmi nám môžu tieto slová pripomínať úvahy Gastona Bachelarda o existenciálnej úzkosti tých vedcov, ktorí vo svojom vysokom veku stáli pred apelom po novom vedeckom duchu, k akému privádzali vedcov „udalosti rozumu“ (Bachelard 1986, 45)? Celý život verili svojim vedeckým presvedčeniam a teraz sa ich niekto pokúša presvedčiť, že je potrebné to všetko zahodiť, odvrhnúť, poprieť to, a prijať za správne niečo nové, čo sa so starou vedou nezhodovalo, lebo to bolo voči nej diskontinuitné.

Ako veľmi to pripomína slová Thomasa Samuela Kuhna o nových vedeckých paradigmách, ktoré nahrádzajú tie staré? A tí, ktorí tvrdošijne budú trvať na tom, že staré vedecké myslenie lepšie zodpovedá poznaniu sveta, sa podľa neho nevyhnutne „musia buď ocitnúť v izolácii, alebo sa musia pripojiť k nejakej inej skupine“ (Kuhn 1997, 33). Nie je to napokon Kuhn, ktorý sám používa obraz stavby, keď hovorí o dlhodobej prestavbe myslenia v podobnom duchu, v akom sme to práve čítali u Galileiho? „Asimilácia novej teórie vyžaduje prestavbu doterajších teórií a prehodnotenie doterajších skutočností, vyžaduje vnútorný revolučný proces, ktorý je len zriedka dokončený jediným človekom a nikdy nie za jednu noc“ (Kuhn 1997, 20). Kým Galilei pripisuje takúto moc *metanoie* (zmeny zmýšľania

vznešene Bohu, Kuhn sa uspokojí s tým, že ide o otázku viery (vedci musia podľa neho uveriť tvrdeniam novej paradigmy) – tento bod vystavil Bachelard ostrej kritike, pretože Kuhn nezakladá prijatie nového ducha vedy na racionalite, ale na viere (v pôvodnom texte používa Kuhn dokonca slovo *faith*).

Pasáž z Galileiho tak otvára už v 17. storočí veľkú otázku, ktorou sa budú zaoberať filozofi vedy v 20. storočí. Aj Galilei sa však v mnohých veciach mýlil a chýbali mu mnohé poznatky, ktoré zvykneme pokladať za samozrejmé: myslel si napríklad, že vákuum v Torricelliho trubici s ortuťou tlačí svojou váhou na ortuť, nebol úplne presný vo vyjadreniach týkajúcich sa zotrvačnosti, teleskop mu síce poskytol mnoho nových možností pri pozorovaní vesmíru, no nedá sa to porovnať so súčasnými poznatkami o povahe vesmíru a zakrivenosti časopriestoru, poznal síce silu gravitácie, no nemal kapacitu poskytnúť matematický výklad gravitačnej sily, s ktorým prišiel až Isaac Newton. Napriek tomu všetkému sa z Galileiho právom stal zakladateľ novovekej experimentálnej vedy, ktorý výrazne ovplyvnil spôsoby, akými sa neskorší vedci podujímali opísať svet okolo nás.

V *Il saggiatore* píše Galilei tieto slová: „Filozofia je napísaná v tejto preveľkej knihe (mám pod tým na mysli vesmír), ktorú máme neustále otvorenú pred očami, no nie je možné jej rozumieť, ak sa človek predtým nenaučí porozumieť jazyku a spoznať znaky, v akých je napísaná. Je napísaná v jazyku matematiky a jej znakmi sú trojuholníky, kružnice a ďalšie geometrické tvary. Bez týchto prostriedkov nie je v ľudských možnos-

tiach pochopiť z nej čo i len jediné slovo; byť bez nich znamená márne blúdiť temným labyrintom“ (Galilei 2020, 126).

V tom istom storočí písal v Anglicku Francis Bacon o podobnom probléme, no nestačilo mu už iba spoznať gramatiku prírody. Túžil po tom, aby sme znaky v knihe prírody nielen dokázali prečítať, ale aby sme ich vedeli aj vykladať, interpretovať (nazýval to *interpretatio naturæ*) a tým aj využiť na naše vlastné ciele. A v podobnom duchu ako on (aj keď svojráznym spôsobom) to priamo od neho prevzal aj ďalší významný predstaviteľ novovekej filozofie: Baruch Spinoza.

Čo čítať ďalej?

Alexandre Koyré: *Galileo Studies*. Preložil John Mepham. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1978.

Alexandre Koyré: *Od uzavřeného světa k otevřenému vesmíru*. Preložil Petr Horák. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 75 – 90.

Galileo Galilei a Johannes Kepler: *Hvězdný posel / Rozprava s Hvězdným poslem*. Preložili Petr Hadrava a Alena Hadravová. Praha: Pistorius & Olšanská, 2022.

Edmund Husserl: *Krise europäischen věd a transcendentální fenomenologie*. Preložili Jana Kubová a Petr Kuba. Praha, Academia, 1996, s. 41 – 80.

Peter Machamer (ed.): *The Cambridge Companion to Galileo*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Wolfgang Röd: *Novověká filosofie I: Od Francise Bacona po Spinozu*. Preložil Jindřich Karásek. Praha: Oikoymenh, 2001,
s. 45 – 61.

René
Descartes

1596 – 1650

Descartes patril medzi prvých žiakov novozaloženého jezuitského kolégia La Flèche, ktoré vzniklo v roku 1607 pod donáciou Henricha IV. Napriek tomu, že išlo o moderný typ školy, sám Descartes ju neskôr označil za neužitočnú. Skúša študovať právo v Poitiers, no už v roku 1618 sa pridá do vojska Mórica Oranžského, jedného z najlepších holandských vojenských stratégov.

O rok neskôr prejde k nemeckému vojsku Maximiliána I. Bavorského. V oboch prípadoch je jeho motiváciou iba to, aby mohol spoznať iné krajiny a iné kultúry. Keď Maximilián vytiahne s ligistami proti českým stavovským vojskám na Bielej hore, Descartes už pravdepodobne v jeho armáde nie je.

Keď má okolo tridsať rokov, pohybuje sa vo Francúzsku v skupine intelektuálov združených okolo rehoľného kňaza (paulána) Marina Mersenna, ktorý bol významným polyhistorom a zanieteným vedcom (prispel napríklad k vývoju ponoriek tým, že navrhol aby boli z medi a mali valcovitý tvar, skúmal vibrácie strún, meral rýchlosť zvuku, a je známy aj v matematike takzvaným Mersennovým číslom).

Zrejme aj stretnutia s intelektuálmi okolo Mersenna podnietili Descarta k jeho publikačným aktivitám, napríklad k publikovaniu *Pravidiel na vedenie rozumu* v roku 1628. Potom prišli peripetie s vydaním diela *Le Monde*, ktoré zo strachu pred inkvizíciou stiahol.

Nasledujú ďalšie jeho práce až po *Vášne duše* vydané v roku 1649. V tom istom roku odchádza do Štokholmu na pozvanie švédskej kráľovnej Kristíny, prezývanej tiež „Minerva severu“ pre jej záujem o vedy a filozofiu. V roku 1650 Descartes

zomiera vo veku 54 rokov, napriek tomu, že päť rokov predtým v liste Fransovi Burmanovi tvrdil, že pozná návod na to, ako si čo najviac predĺžiť život správnou diétou.

Základné filozofické témy

Hoci je Descartova filozofia dnes už dobre zmapovaná a všeobecne známa, predsa je stále predmetom množstva nových bádání. Pre základné porozumenie jeho kľúčových tematických okruhov treba spomenúť aspoň heslovite tieto oblasti:

Descartes zakladá svoju metódu na otázke pochybovania, cez ktorú sa usiluje dosiahnuť prvotnú istotu ako nejaký archimedovský bod, o ktorý by sa mohol oprieť v ďalšom skúmaní sveta a prírody. Keďže empirické dáta nemusia v sebe niesť nijaké zabezpečenie poznania s istotou, zdá sa mu, že sa sprvu až tak nelišia od snov snívajúceho. No práve tento kognitívny aspekt (snívanie, ale aj pochybovanie či iné akty myslenia) ho vedú k slávnej vete *cogito, ergo sum*, kde výraz *cogito* neoznačuje len samo myslenie, ale akúkoľvek mentálnu činnosť. Ak sa mi teda veci vo svete iba snívajú, čo je síce možné, neodškriepiteľným faktom tohto procesu snívania je to, že som snívajúcou bytosťou, že existujem, hoci len ako snívajúca bytosť. Dokonca aj keby ma iba klamal nejaký nespravodlivý boh, ktorý si zo mňa uľahuje tým, že mi ukazuje veci, ktoré v skutočnosti neexistujú a klame ma tak, to, čo by som vedel s istotou, je, že som klamaný, čiže existujem ako klamaná bytosť. Toto je teda prvá

istota, ktorá je echom dávnej Augustinovej vety *dubito, ergo sum* (pochybujem, som teda pochybujúca bytosť).

Descartes ďalej rozlišuje idey (ktoré uňho nie sú predmetmi poznania, ale samotným aktom vedomia, patria tu tiež naše usudzovanie a emocionálne akty, pričom afekty majú nielen kogitatívnu povahu, ale sú takisto somatické) na jasné a zreteľné (*clara et distincta*), kde tie prvé sú doslova nezastretými aktmi poznávania, bezprostredným nahliadaním vecí (čiže nie spomienkami, predstavami alebo inými sekundárnymi zdrojmi poznatkov), zatiaľ čo tie druhé (zreteľné idey alebo akty vedomia) sú nezmiešané s inými aktmi, čiže sú od nich jednoznačne odlišené. To vedie Descarta ďalej k akceptovaniu neklamnej idey Boha, ktorým chce zaistiť pôdu pre svoje skúmania aj zo strany božského bytia.

Veľkou témou karteziánskej filozofie je, samozrejme, dualizmus tela a mysle, alebo takzvaný psychofyzický problém, ktorý sám Descartes naznačil, ale spoľahlivo nevyriešil, takže sa stal problémom najmä pre jeho nasledovníkov, zvlášť okazionalistov. Ak je človek spojením dvoch substancií (*res extensa* a *res cogitans*), čím sa zakladá súhra medzi vôľou duše a výkonom tela. Hoci sám Descartes lokalizoval dušu do hypofýzy (podmozgovej žľazy), nešlo o uspokojivé tvrdenie založené na evidencii.

Okazionalisti ako Arnold Geulincx alebo Nicolas Malebranche, ktorí boli zároveň teológovia, pripisovali toto spájanie zásahu Boha, ktorý vskutku ako nejaký *deus ex machina* prepája akty mysle a tela na základe príležitosti alebo stimulu (*occasio*), pretože hmota sama takú moc nemá.

Podľa okazionalistov je telo samo len stroj, ktorý potrebuje riadenie a samo osebe nedokáže produkovať myšlienky. Aby sa tak stalo, musí podľa nich do hry vstúpiť práve Boh.

K spisu *Rozprava o metóde* (*Discours de la méthode*)

Descartova *Rozprava o metóde* vznikla v roku 1637 ako úvodný alebo sprievodný text, ktorý mal slúžiť ako predhovor k omnoho rozsiahlejšiemu dielu, k trojici Descartových spisov *Dioptrika*, *Meteóry* a *Geometria*, ktoré boli pôvodne zamýšľané ako súčasť väčšieho spisu *Le Monde* alebo širšie *Le traité du monde et de la lumière* (*Pojednanie o svete a svetle*), ktorý napísal ešte v roku 1632 a dokončil o rok neskôr. Knihu síce pripravil na vydanie a odoslal vydavateľovi, no napokon sa rozhodol ju stiahnuť a nepublikovať, a to viac-menej z obáv, aby nepochodil rovnako ako v tom čase Galileo Galilei s *Dialógom o dvoch systémoch sveta*, nebodaj ako Giordano Bruno s *Dialógom o nekonečnosti, univerze a svetoch*. Aj Descartova kniha totiž obsahovala pasáže podporujúce heliocentrický výkladový systém. *Le Monde* vyšiel knižne až štrnásť rokov po Descartovej smrti, v roku 1664 v Paríži.

Hoci *Rozprava* vyšla najprv ako úvod k trojici spomínaných spisov, zakrátko sa z nej stal svojrázny autobiograficko-metodologický text, ktorý je dodnes publikovaný často ako samostatná štúdia, doplnená občas o jeho *Pravidlá na vedenie rozumu*. Obidva tieto texty slúžili ako metodologické usmernenie, ako návrh nového spôsobu, akým by sa dalo dosiahnuť istotu alebo

pevný základ, na ktorom možno potom vybudovať ďalšie vedy. Spinoza v tejto súvislosti hovoril o Descartovej ceste, akou doslova *vykopal* solídne základy vied (*qua via solida scientiarum fundamenta eruerit*) (Spinoza 2004, 52).

Pokiaľ ide o štruktúru a obsah pojednania, *Rozprava* je tvorená šiestimi časťami, ktoré na seba tematicky nadväzujú. Prvá časť by sme mohli označiť za najviac autobiografickú, keďže v nej Descartes rozpráva o svojej mladosti, o štúdiách na slávnom jezuitskom kolégiu La Flèche v Anjou. Ubezpečuje nás, že v štúdiách napokon nenašiel nič solídne, o čo by sa mohol vo svojich skúmaníach oprieť a preto sa rozhodol pre iný spôsob, resp. inú metódu, akou bude postupovať pri hľadaní zaisteného poznania.

Aj druhá časť spisu má ešte stále výrazne autobiografický charakter, no na jej konci už nájdeme formuláciu štyroch pravidiel, ktoré vytyčujú méty jeho metódy: 1. neprijímať za pravdivé nič, čo nie je spoznané evidentne ako pravdivé, nebyť zaujatý a súdiť len o ideách jasných a zreteľných, 2. rozdeliť problém na menšie časti a riešiť ich jednu po druhej, 3. postupovať usporiadane, akoby po stupňoch od jednoduchého k najzložitejšiemu, 4. zakaždým sumarizovať poznatky, aby sa na nič nezabudlo.

Tretia časť sa venuje prekvapivo morálke (zrejme ako predbežná obhajoba, v ktorej chce uistiť prípadných inkvizítorov, že svojim skúmaním nijako neprekračuje vierouku cirkvi) a na metafore búrania starého domu a výstavby nového rozvíja úvahy o tom, ako chce naďalej zachovávať zvyky a vieru, v ktorej bol vychovaný, ako chce byť pevný a rozhodný v skutkoch a vytrvalo

a skalopevne sa držať názorov, pre ktoré sa raz rozhodol ako pre pravdivé, pričom vraví, že sa bude riadiť príkladom pocestných, ktorí keď chcú vyjsť z hustého lesa, musia sa držať nemene jedného smeru, až kým nevyjdú von. Chce ďalej viac meniť seba než svet alebo prírodu a že chce svoju metódu vo svojom živote aj naďalej testovať, overovať a zveľaďovať.

V štvrtej časti sa už venuje teoretickejším svojim typickým filozofémam: pochybnosť, *cogito, ergo sum*, trojdimenzionálny priestor, poznanie existencie Boha, istota poznania... To mu umožňuje v piatej časti prejsť k otázkam súdobej fyziky (otázky pôvodu a vzniku sveta), medicíny (srdcovo-cievny systém a Harveyho objav cirkulácie krvi) a psychológie (odlišnosť človeka ako *res extensa et cogitans* od zvierat, ktoré je akoby len strojom). Posledná, šiesta časť *Rozpravy* je akoby návratom na začiatok a je odpoveďou na otázku, čo bolo motívom pre napísanie tohto textu, a práve v tejto časti môžeme nájsť aj Descartovo nie veľmi šťastné označenie človeka za „pána a vlastníka prírody“ (Descartes 2016, 47), čo sa stalo neskôr predmetom ostrej kritiky karteziánskej antropológie.

Pokiaľ ide o filozofiu, videl som, že síce bola po mnoho storočí pestovaná najlepšimi duchmi, ktorí kedy žili, no že v nej nie je nič, o čom by sa nedišputovalo – a teda nič, čo by nebolo pochybné. A tak som nebol dosť domýšľavý, aby som dúfal, že v nej uspejem viac než iní. A keď som pozoroval, koľko rôznych mienok môžu učené muži zastávať o jednej a tej istej veci a že už neexistuje jediná mienka, ktorá by bola pravdivá, pokladal som takmer za nesprávne všetko, čo bolo iba pravdepodobné.

Čo sa týka ostatných vied, nakoľko preberajú svoje princípy od filozofie, súdil som, že na tak málo pevných základoch nebolo možné vybudovať nič solídne. A ani česť, ani zisk, ktoré sľubovali, ma nestačili zlákať, aby som ich študoval, lebo som sa, vďaka Bohu, nenachádzal v situácii, aby som sa musel venovať vede ako zamestnaniu a tak rozmnožoval svoj majetok. A hoci som nepohrdal slávou zo zásady ako nejaký kynik, predsa som si málo cenil slávu, ktorú som mohol dosiahnuť len neprávom. A napokon, pokiaľ ide o zlé náuky, domnieval som sa, že už dostatočne poznám ich hodnotu, aby som sa už nenechal oklamať ani sľubmi alchymistom, ani predpoveďami astrológov, ani podvodmi mágov, ani klamami a rečami ľudí, ktorí tvrdia, že majú väčšie poznanie, než v skutočnosti majú.

Preto ihneď, ako mi vek dovolil uniknúť spod vlády mojich učiteľov, celkom som zanechal štúdiá humanitných náuk. Rozhodol som sa, že budem hľadať iba vedu, ktorú by som mohol nájsť v sebe samom alebo vo veľkej knihe sveta, a zvyšok svojej mladosti som venoval cestovaniu. Videl som rôzne dvory a ar-

mády, stretával som sa s ľuďmi rozličných pováh a postavení, získaval som rôzne skúsenosti, prešiel som mnohými skúškami v stretnutiach, ktoré mi priniesla náhoda, a všade som uvažoval o veciach, na ktoré som cestou narážal, aby som z nich mal nejaký úžitok. Zdalo sa mi totiž, že v úvahách, v ktorých sa človek zaoberá vecami, ktoré sú preňho dôležité, – a ktorých výsledok ho neskôr môže prísť draho, ak uvažoval nesprávne –, som mohol objaviť omnoho viac pravdy, než jej nájde učenec vo svojej pracovni, keď sa venuje úvahám, ktoré nemajú nijaký výsledok a ktoré preňho znamenajú len to, že čím viac sú vzdialené od zdravého rozumu, tým viac podnecujú jeho domýšľavosť, lebo na nich musí vynaložiť tým viac ducha a zručnosti, aby im dodal pravdepodobnosť. A vždy som mal neobyčajnú túžbu naučiť sa rozlišovať pravdu od nepravdy, aby som jasne videl vo svojom konaní a postupoval v tomto živote bezpečne.

Je pravda, že keď som iba sledoval mravy druhých ľudí, nenachádzal som v nich takmer nič, na čo by som sa mohol spoľahnúť. A pozoroval som, že je v nich skoro rovnaká rozmanitosť, akú som videl predtým v názoroch filozofov. A tak keď som videl mnoho vecí, ktoré sa nám javia ako extravagantné a smiešne, a predsa ich iné národy všeobecne prijímajú a schvaľujú, jediný úžitok, ktorý som z toho mal, spočíval v tom, že som sa naučil neveriť príliš pevne ničomu, o čom som sa presvedčil len z príkladu a zo zvyku.

A tak som sa postupne zbavoval mnohých omylov, ktoré môžu zatemňovať prirodzené svetlo našej mysle a oslabovať našu schopnosť riadiť sa rozumom. No potom, čo som takto

niekoľko rokov študoval knihu sveta a usiloval sa nadobudnúť určité skúsenosti, rozhodol som sa jedného dňa skúmať aj sám v sebe a venovať všetky sily svojho ducha hľadaniu cesty, ktorou sa mám uberať. A to sa mi darilo omnoho lepšie, ako sa nazdávam, než keby som nikdy neodišiel zo svojej krajiny a od svojich kníh.

René Descartes: *Rozprava o metodě. Jak vést správně rozum a hledat pravdu ve vědách*. Preložil Karel Šprunk. Praha: Oikoy-menih, 2016, s. 13 – 14.

Komentár

Ak existuje u niektorých autorov nejaký kľúčový a definičný obraz, tak u Descarta by ním bol celkom iste obraz cesty. Samozrejme, našli by sme tu aj množstvo iných obrazov o svetle, o stavaní domu či mesta a podobne, no cesta je v jeho prípade nepochybne opakujúci sa refrén. Nie je to len tým, že slávna karteziánska metóda je takisto verná pôvodu svojho slova. Grécke *methodon* označuje cestu alebo určité smerovanie či postup.

Descartes začína svoju reflexiu pri probléme pravdepodobnosti, pretože tento termín sa viazal na empiristické postoje mnohých jeho súčasníkov. Nepoznáme podľa nich nikdy skutočnú pravdu, k tej sa môžeme akoby len priblížiť alebo opísať niečo ako nanajvýš pravdepodobné, no kritérium pravdivosti nám dané nie je. Descarta takýto postoj, samozrejme,

neuspokojuje. Je odhodlaný nájsť cestu z tohto bludiska, z tejto trmy-vrmy myslenia, zo zmätku najrozličnejších mienok, ktoré akoby len bezmocne viseli vo vzduchu. Hľadal už v študentských rokoch istotu v rétorike a poézii, v teológii, dokonca v matematike, ktorej istotu obdivoval, no prekvapovalo ho, prečo na nej nebolo vystavané nič ďalšie. Hľadal vo filozofii, ale takisto márne. A iné vedy na tom neboli o nič lepšie, hoci sami seba propagovali ako prestížne a núkali mu česť, zisk a slávu. Zdalo sa mu, že stať sa slávnym vedcom nejakej prestížnej vedy by bolo neoprávneným ziskom, pretože neveril, že sa v týchto vedách dá vybudovať čokoľvek pevné a isté. No a napokon mu ostala mágia, astrológia alebo alchýmia, ktorým už nedôveroval vôbec.

Keď sa skončili jeho študentské roky, vybral sa na cesty, čo bolo v tých časoch prejavom získavania skúseností. Odhodláva sa skúmať veci už len v sebe samom a „vo veľkej knihe sveta“, čo nám pripomína Galileiho vety o čítaní v knihe prírody z *Il saggiatore* alebo Baconovo *interpretatio naturæ* v *Novom organe*. Vstupuje do dvoch vojsk, no nie s cieľom bojovať za cudzie armády, ale spoznávať cudzie krajiny a ich zvyklosti. A ako sám píše, cestou narážal na rôzne veci, o ktorých uvažoval. Cestovanie, cesta, *methodon*, *via* – tento motív sa tu opakuje znova a znova. A ozýva sa aj v iných textoch, tvrdošijne, neústupne. Môžeme to vidieť v *Meditáciách o prvej filozofii*, keď už v predhovore k čitateľovi píše, že sa pokúsi ísť „cestou tak málo vychodenou a neobvyklou“, že mnohí nenadaní ľudia by radšej ani nemuseli veriť, že po nej majú vykročiť (Descartes 2015, 17). A v druhej z týchto meditácií píše o veľkých pochybnostiach,

ktorým čelil, no napokon sa rozhodol vzoprieť sa a držať sa cesty, ktorú nastúpil deň predtým (Descartes 2015, 37).

Descartes sa nezdá byť priateľom takzvanej „filozofie v kresle“, onej pokojnej filozofie, ktorá sa odohráva v knižniciach plných starých, podľa neho neužitočných kníh. Síce aj on sám sa rozhodol skúmať a uvažovať o veciach sám v sebe, no filozofi, ktorým vyčíta ich domýšľavosť a odstup od zdravého rozumu, sú podľa neho skôr majstri špekulácie, prázdneho teoretizovania a hľbania v starých textoch zaváňajúcich plesňou a omylmi. Takíto filozofi nie sú podľa neho skutoční racionalisti, ale skôr racionalizátori, ktorých celá aktivita sa sústreďuje na hľadanie dôvodov, ako zosúladiť dianie v prírode alebo iné skúmané fenomény s ich predpokladmi a pravdami, a teda ako urobiť javy podobnými pravde, čiže pravdepodobnými. Takýto spôsob uvažovania sa mu nezdá byť dobre založený a uhýba pred istotami, o ktoré sa Descartes zaujíma najviac. Sám preto píše, že chce postupovať „v tomto živote bezpečne“, lebo nespoľahlivosť zvykov ľudí mu ukázala, že nemá ďaleko od nespoľahlivosti rôznych filozofických koncepcií. Akoby sme tu počuli ozvenu Augustinovho hľadania a jeho nespokojnosti, keď prechádzal učeniami stoikov, skeptikov, manichejcov, novoplatonikov, až kým neobjavil to učenie, ktoré nazýval *vera philosophia*.

Aj Descartes sa skúsenosťou učí neveriť navyknutým formám poznania, nekritickým samozrejmostiam, ktoré mu niekedy pripadajú nielen smiešne, ale aj *extravagantné* (čiže doslova idúce mimo cesty, scestné, zatúlané, poblúdené).

Neschopný nájsť cestu v týchto temnotách sa Descartes rozhoduje zbavovať sa omylov podobne, ako sa Francis Bacon rozhodol zbavovať sa idolov ako prekážok objektívneho poznania. Tieto omyly podľa neho zatemňujú prirodzené svetlo našej mysle a znemožňujú nám riadiť sa rozumom. No ale práve ono riadenie sa rozumom opäť iba zvyrazňuje Descartov obraz cesty, pretože rozum je preňho ako mapa, ako akýsi intelektuálny GPS navigátor, ktorý poznáme z jeho *Pravidiel na vedenie rozumu*, spísaných v roku 1628, kde hneď prvé pravidlo hovorí o vytýčení si cieľa a následne sa dotýka dosahovania jednotlivých mét na ceste zaisteného hľadania pravdy.

Na konci uvedeného úryvku sa Descartes opäť vracia k obrazu čítania v knihe sveta a utvrdzuje nás ešte viac v presvedčení, že jeho kľúčovou metaforou je tá, o ktorej tu bola doteraz reč: všetky sily svojho ducha mieni venovať „hľadaniu cesty, ktorou sa má uberať“. A toto by sa mu vraj nikdy nedarilo tak dobre, keby *neodišiel* zo svojej krajiny a od svojich kníh.

Cesta, o ktorej sníva Descartes, je cesta von, je to odchádzanie, vykročenie do neznáma. Odyseovské návraty sú preňho sklamaním, ako o tom napokon aj sám píše ešte na samom začiatku *Rozpravy o metóde*, keď ešte píše o čítaní starých kníh (tých, ktoré sa napokon rozhodol opustiť), že sa podobajú dialógom s minulosťou: „Lebo rozprávať sa s ľuďmi minulých storočí je skoro to isté ako cestovať. Je dobré vedieť niečo o mravoch rôznych národov, aby sme zdravšie posudzovali naše mravy a nemysleli si, že všetko, čo sa líši od našich obyčajov, je smiešne a proti rozumu, ako to zvyčajne robia tí, ktorí

nič nevideli. No keď cestujeme príliš dlho, nakoniec sa stávame cudzincami vo vlastnej krajine“ (Descartes 2016, 11 – 12).

Hoci na tomto mieste Descartes skôr kritizuje to, že ak sa príliš začítame do neužitočných kníh, stratíme kontakt s realitou a prítomnosťou a unikne nám to, čo treba vo vede riešiť aktuálne, predsa len stále platí, že jeho chápanie návratu z cudziny do vlasti, v ktorej sa navrátilец stáva akoby cudzincom, ostáva jeho hlbokým presvedčením. Takým je aj v prípade Descartových „hobitovských“ výprav do neznáma pri riadení sa jeho vlastnou metódou.

Tieto úvahy o domácom a cudzom, o identite a alterite sa stali aj neskôr živou témou filozofických diskusií, či už ide o Lévinasovo uvažovanie o rozdiely medzi Abrahámom a Odyseom (kde prvý opúšťa svoju krajinu nenávratne a hľadá si nový domov v cudzine, zatiaľ čo druhý odchádza do cudziny s cieľom vrátiť sa na Ithaku), alebo v mnohých súčasných fenomenologických analýzach domáceho a cudzieho (napríklad u Anthonyho Steinbocka alebo Bernharda Waldenfelsa).

Čo čítať ďalej?

John Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Frederick Copleston: *Dějiny filosofie IV: Od Descarta k Leibnizovi*. Preložila Jana Odehnalová. Olomouc: Refugium, 2018, s. 83 – 264.

Kol. autorov: *Filosofické dílo René Descartesa. Soubor úvah z mezinárodní konference k 400. výročí narození René Descartesa*. Praha: Filosofia, 1998.

Wolfgang Röd: *Novověká filosofie I: Od Francise Bacona po Spinozu*. Preložil Jindřich Karásek. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 62 – 149.

Baruch
Spinoza

1632 – 1677

Spinoza bol synom židovského obchodníka. V mladom veku prejavoval nadanie pre kritické myslenie, čo ho však priviedlo do problémov s amsterdamskou židovskou obcou a to až do takej miery, že z nej bol v roku 1656 exkomunikovaný a bol nad ním vynesенý *cherem*, kľatba:

Po úsudku anjelov a spolu so svätými exkomunikujeme, vypudzujeme spomedzi seba, preklíname a zatracujeme Barucha Spinozu... Nech je prekliaty cez deň a prekliaty v noci; nech je prekliaty, keď si líha, nech je prekliaty, keď sa zobúdzá; nech je prekliaty, keď vychádza z domu a nech je prekliaty, keď sa doň vracia. Pán nech mu nikdy neodpustí, nech sa Pánov hnev a rozhorčenie rozpúta proti tomuto mužovi a uvalí naň všetky kľatby, o ktorých sa píše v Knihe Zákona, nech Pán zničí jeho meno pod nebesami a nech ho odlúči na jeho vlastnú škodu od všetkých kmeňov Izraela...

V tom čase mal Spinoza iba 24 rokov a kľatba nad ním znamenala rozviazanie zväzkov s ostatnými členmi židovskej obce, vrátane rodinných príslušníkov. Ešte tvrdšou ranou pre Spinozu bol štátny zákaz vydávania jeho kníh. Spinoza sa počas svojho života dočkal vydania len niekoľkých svojich textov a z toho niektorých výlučne iba pod pseudonymom.

To Spinozu privádza do užšieho kontaktu s nežidovským prostredím. Hoci nikdy nekonvertoval na kresťanstvo, i keď ho k tomu občas vyzývali, a ako jeden z mála učencov zo židovského prostredia písal o Ježišovi Kristovi, jeho idey sa uchytili práve v prostredí kresťanských intelektuálov, zvlášť holand-

ských protestantských spoločenstiev arminiánov (remonštrantov), ku ktorým sa pred ním hlásil aj Hugo Grotius.

Spinoza nútený hľadať si živobytie sa venoval brúseniu šošoviek, čo mu neskôr poškodilo zrak, no jeho šošovky sa stali známymi, o čom svedčí aj fakt, že si uňho nechal brúsiť šošovky do svojich optických zariadení aj Christiaan Huygens.

V roku 1670 je vydaný Spinozov *Tractatus Theologico-Philosophicus*, no iba anonymne, hoci čitatelia textu správne tušia, kto je jeho autorom. V roku 1674 vyšla táto kniha spolu s pojednaním Lodewijka Meyera o výklade Písma filozofickým spôsobom *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (pôvodne z roku 1666), ktoré sa potom vinou anonymného vydania mylne pripisovalo Spinozovi.

V roku 1675 dopísal svoju *Etiku vyloženú na geometrický spôsob*, no dielo vyšlo až posmrtné.

O dva roky nato Spinoza zomrel, jeho pozostatky sprevádzalo šesť kočov a množstvo významných ľudí. Bol pochovaný pri protestantskom Novom kostole (Nieuwe Kerk) v Haagu. Na židovskom cintoríne pochovaný byť nesmel kvôli kľatbe z roku 1656. Až o tristo rokov neskôr v roku 1956 mu v Haagu jeho židovskí obdivovatelia postavili náhrobok, na ktorý napísali hebrejské slová *אמחה* (amcha), čo znamená „od vašich ľudí“. Na slávnosti sa zúčastnili aj predstavitelia amsterdamskej židovskej obce, čím bol Spinoza *post mortem* rehabilitovaný a opäť uznaný za člena amsterdamskej židovskej komunity.

Základné filozofické témy

Ak dáme na okamih bokom témy Spinozovej *Etiky*, ktoré sa s jeho filozofiou spájajú pravdaže najčastejšie a o ktorých bude reč v nasledujúcej časti tejto kapitoly, je jednou z najpôsobivejších tém jeho filozofie problematika *Politicko-filozofického traktátu*. Kniha je kritikou účelnosti a prorokov (a ich pokračovateľov v cirkevných hierarchiách: pápežov, autorít a podobne) – proroci neboli podľa neho ľudia výnimočnej racionality, ale len vysoko citlivé, morálne a zbožné osobnosti, schopné vďaka silnej imaginácii premieňať božské pravdy do podobenstiev. No obsah ich prorociev závisel od ich povahy, názorov alebo predsudkov.

Proroci podľa Spinozu vo svojich rečiach používali podobenstvá a zrkadlové analógie (*omnia fere parabolice et ænigmatische*), lebo boli zvyknutí vyjadrovať duchovné prostredníctvom telesného (*omnia spiritualia corporaliter expresserint*). Podľa nich to viac zodpovedalo povahe predstavivosti.

Zo Spinozovho pohľadu je predstavivosť záležitosťou neistoty a nejednoznačnosti a ovplyvňujú ju osobnostné črty a schopnosti proroka (elegancia alebo zmätenosť jeho štýlu sa potom odráža v elegancii alebo zmätenosti Božích slov), ako aj prirodzené okolnosti jeho života.

Ak bol prorok roľník, tvrdí Spinoza, tak opisoval svoje vízie prostredníctvom hospodárskych zvierat; ak bol vojak, opisoval svoje vízie prostredníctvom vojvodcov a armád; a ak mal dvorný pôvod, videl všade kráľovstvá. Keďže však sám Boh nemá charakteristický štýl reči (!), je len vecou prorokových schopností, či

ukáže Boží jazyk ako elegantný, stručný, strohý, hrubý, rozvláchny alebo nejasný. Spinoza sa tak chcel (podobne ako v stredoveku Moses Maimonides) vyhnúť pripisovaniu antropomorfných čŕt božskej bytosti, no takisto oslabiť autoritatívnu rolu prorokov a farizejov v rámci judaizmu a pápežov a cirkevných autorít v prípade kresťanstva.

Zvláštne miesto v jeho *Traktáte* majú časti týkajúce sa výkladu Písma, kde sa pokúša o nové, kritické čítanie posvätných textov, čo vybočovalo tak zo židovskej, ako aj kresťanskej hermeneutickej tradície. „Aby sme sa vyhli zmätkom, oslobodili svoju myseľ od teologických predsudkov a nezamieňali si ľudské nápady s božským učením, musíme sa zaoberať pravou metódou výkladu Písma a vysvetliť ju prostredníctvom argumentov. Lebo ak to budeme ignorovať, nebudeme môcť s istotou vedieť nič o tom, o čom nás chce Písmo alebo Duch Svätý poučiť. Skrátka, metóda výkladu Písma sa nelíši od výkladu prírody, ale je s ňou úplne v súlade.“ Výklad prírody (*interpretatio naturæ*) je priamy odkaz na Francisa Baconu, ktorého dielo *The Advancement of Learning* mal Spinoza doma v latinskom preklade. Pre Spinozu je *interpretatio naturæ* najprv skúmaním toho, čo nazýva *historia naturæ*, a až následne na základe získaných dát sa z nich majú vyvodzovať definície prírodných fenoménov. V prípade Svätého písma má ísť o podobný postup: najprv sa treba venovať úprimnému historickému výkladu a až potom z toho, čo sa takým štúdiom vyťažší ako isté dáta a princípy myslenia autora Písma (*ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturæ*), sa majú vyvodzovať legitímne dôsledky. Aby sa vykladač textu

nestratil v temnotách, iné princípy a dáta nesmie brať do úvahy, platné sú preňho len tie, ktoré sú vzaté z Písma samotného a z histórie.

Pod historickým hľadiskom má Spinoza na mysli dôraz na filologické štúdium hebrejčiny ako originálneho jazyka Písma (čo však nie je také ľahké vzhľadom na dejiny tohto jazyka a jeho štruktúr, ktoré sa časom menili), ďalej usporiadanie tvrdení (*sententiæ*) jednotlivých kníh a zatriedenie principiálnych kapitol podľa tematického zamerania alebo jasnosti a nejasnosti, a napokon štúdium životov a pováh biblických autorov, okolností vzniku biblických kníh a cieľových skupín, pre ktoré boli určené.

K spisu *Etika (Ethica, ordine geometrico demonstrata)*

Spinozova *Etika* sa pokladá za jeho najdôležitejší spis, v ktorom vyjadruje svoje filozofické presvedčenie o takzvanom substanciálnom monizme. Zatiaľ čo Descartes pred ním uvažoval o dvoch substanciach (dualizmus), o tele a mysli, resp. o rozpriestranenosti a myslení, podľa Spinozu existuje v skutočnosti substancia iba jedna a je príčinou seba samej: *Deus sive natura*, Boh, čiže Príroda.

Kniha (podobne ako aj iné Spinozove diela) je napísaná „na geometrický spôsob“, čiže podľa vzoru Euklidových *Základov*. Najprv sa uvádzajú definície (je ich spolu osem), potom základné axiómy (tých je sedem) a až odtiaľ sa vyvodzujú všetky ďalšie tvrdenia, pričom Spinoza neustále odkazuje čitateľa na

predošlé definície, axiómy alebo tvrdenia prostredníctvom skratky „Q. e. d.“ – *quod erat demonstrandum* („ako bolo dokázané predtým“).

No geometrická metóda nebola len Spinozov originálny príspevok, ale bola v centre pozornosti aj iných vtedajších intelektuálov. Napríklad Blaise Pascal nielen rozlišuje spôsob myslenia podľa „geometrického ducha“ a podľa „ducha fines“, ale v nedokončenom texte *Umenie presviedčať* píše toto: „Metódu, ako sa vôbec nemýliť, hľadajú všetci. Logici vyhlasujú, že sú to oni, ktorí k tomu vedú, no iba geometri k tomu dospievajú a mimo ich vedy a toho, čo napodobňuje, niet vôbec skutočných dôkazov. A celé umenie dôkazov je obsiahnuté v oných návodoch, ktoré sme uviedli: stačia si sami, dokazujú sami; všetky ostatné pravidlá sú zbytočné alebo škodlivé“ (Pascal 1985, 260).

Základná filozofická schéma Spinozovej *Etiky* je odpoveďou na karteziánske dualistické pozície. Spinoza je tak najlepší Descartov interpretátor a zároveň jeho úhlavný kritik. Používa jeho terminológiu rovnako, ako jej aj dáva nové významy. Substancia je teda len jedna a je zároveň príčinou seba samej (*causa sui*), chápe sa iba zo seba samej a nie je od ničoho iného závislá. Tou substanciou je v skutočnosti podľa Spinozu Boh, ktorého čoskoro identifikuje panteisticky s prírodou (*Deus sive natura*). Substancia sa prejavuje v nekonečnom množstve atribútov (esencie), z ktorých nám sú známe len dva: myslenie a rozpriestranenosť. Iné atribúty sú pre nás neprístupné a nevieme si ich ani len predstaviť. Stavmi substancie sú potom takzvané mody (*esse in alio*). Zatiaľ čo je myslenie atribútom

substancie, stavy vedomia sú jeho modmi. Ak je rozpriestranosť (alebo rozľahlosť) atribút, telo človeka je jeho modom.

Bohov nemôže byť podľa Spinozu viac než jeden. Mnohí bohovia neexistujú preto, lebo by sa museli od seba líšiť (mali by úplne odlišné atribúty, nikdy nie jeden ten istý, čím by bol ten druhý Boh obmedzený, lebo by už nemohol mať nekonečnosť atribútov) a jeden by tak nemal to, čo má ten druhý, teda by ani jeden nespĺňal podmienku byť dokonalou bytosťou. Spinoza však Descartovi vyčítal, že kritérium pravdivosti zaisťoval existenciou Boha (súdy *clara et distincta* musia byť pravdivé bez ohľadu na to, či by ma chcel nejaký Boh klamať alebo nie) – pravda je svojim vlastným meradlom (normou) a hypotéza Boha-garanta pravdy je preňho zbytočná. Boh hrá v Spinozovej metafyzike celkom inú rolu.

Etika je však aj knihou o etických otázkach, resp. o rôznych morálnych postojoch, ktoré sú však založené na prvých metafyzických definíciách, axiómoch a tvrdeniach. Spinozovu morálnu filozofiu tak vystihuje *ataraxia* (úsilie o vyrovnaný život, v ktorom sa nenechávame ovplyvniť afektmi, náladami, bolesťou, rozkošou, ale racionálne sa vieme ovládať). Ďalej je pre Spinozu typický morálny determinizmus, v jeho prípade je to snaha o prijatie nevyhnutnosti (vdaka poznaniu príčin a vnútorných stavov vedomia). Základom je, aby sa človek nechal viesť pokojne a s rozvahou iba rozumom a neprepadal emotívnym výkyvom.

Etika, IV. časť, predhovor (úryvok)

Neslobodou nazývam ľudskú bezmocnosť v zmierňovaní a obmedzovaní afektov. Človek vydaný napospas afektom nie je totiž svojím pánom, ale vládne mu náhoda, ktorej podlieha natoľko, že je často nútený nasledovať to, čo je preňho horšie, hoci vidí to, čo je preňho lepšie. V tomto oddiele som si stanovil úlohu ukázať príčiny toho a ukázať, čo je v afektoch dobré a zlé. Skôr než začnem, pokladám za vhodné povedať pár slov o dokonalosti a nedokonalosti a o dobre a zle.

Ak sa niekto rozhodol, že vykoná nejakú vec, a túto vec skutočne dokoná, potom nielen on sám, ale aj každý, kto správne pochopil alebo sa domnieva, že pochopil úmysel pôvodcu tohto diela a jeho účel, povie, že táto vec je dokonalá (= dokonaná). Napríklad ak niekto vidí nejaké dielo (predpokladám, že ešte nie je dokončené) a ak vie, že zámerom pôvodcu tohto diela je vystavať dom, potom povie, že dom je nedokonalý (= nedokonaný), a naopak ak vidí, že dielo je dovedené do cieľa, ktorý si jeho pôvodca stanovil, vyhlási ho za dokonalé. Keby však niekto uvidel nejaké dielo, aké ešte nikdy nevidel, a keby zároveň nepoznal ani úmysel jeho pôvodcu, potom pochopiteľne nebude vedieť, či je dielo dokonalé alebo nedokonalé. Zdá sa, že toto bol pôvodný význam týchto slov.

Len čo si však ľudia začali tvoriť všeobecné idey a vymýšľať vzory pre jednotlivé domy, budovy, veže atď., začali dávať prednosť jedným vzorom pred inými, a tak došlo k tomu, že každý začal nazývať dokonalým to, čo súhlasilo so všeobecnou ideou, ktorú si pre vec tohto druhu vytvoril, a naopak za nedokonalé

mal to, o čom sa mu zdalo, že s jeho chápaním vzoru príliš nesúhlasí, napriek tomu, že to podľa plánu svojho tvorca bolo úplne dokonalé.

Zdá sa, že je to jediný dôvod, prečo sa aj o prírodných veciach, čiže o veciach, ktoré ľudská ruka nevytvorila, bežne hovorí, že sú dokonalé alebo nedokonalé. Ľudia sú totiž navyknutí vytvárať si všeobecné idey tak o veciach prírodných, ako aj o veciach umelých, a tieto všeobecné idey pokladať za vzory vecí. Domnievajú sa tiež, že príroda na tieto vzory prihliada (podľa ich mienky má všetko jej konanie nejaký účel). Kedykoľvek potom vidia, že v prírode vzniká niečo, čo príliš nesúhlasí s ich vzorovým pojmom tejto veci, domnievajú sa, že sama príroda má nejaký nedostatok, dopustila sa nejakej chyby a zanechala túto vec nedokonalou. Vidieť teda, že ľudia majú vo zvyku nazývať prírodné veci dokonalými alebo nedokonalými skôr podľa vlastných predsudkov než na základe pravdivého poznania vecí samých.

Ukázali sme v Dodatku k prvému oddielu, že príroda nekoná nič za nejakým účelom a že ono večné a nekonečné súcno, ktoré nazývame Bohom alebo prírodou, koná s rovnakou nevyhnutnosťou, s akou existuje. Dokázali sme predsa (v tvrdení 16 oddielu I), že existuje s rovnakou nevyhnutnosťou, s akou niečo koná. Dôvod alebo príčina, prečo Boh alebo príroda niečo koná a prečo existuje, sú identické. A tak ako príroda neexistuje pre nejaký účel, rovnako nič s nejakým účelom nekoná. Ani jej existencia, ani jej konanie nie je ovládané nijakým konečným princípom alebo účelom. To, čo obyčajne označujeme ako účelovú príčinu, nie je nič iné než

ľudský pud, ak je pochopený ako hlavný princíp nejakej veci alebo jej prvá príčina.

Ak napríklad povieme, že účelovou príčinou toho či onoho domu je bývanie, máme pod tým na mysli pochopiteľne iba to, že človek, ktorý si predstavil pohodlie domáceho života, bol tým pudovo pohnutý k postaveniu domu. Preto predstavuje bývanie, ak ho chápeme ako účelovú príčinu, len a len tento jednotlivý pud, ktorý je takto vlastne účinnou príčinou, ktorá sa pokladá za prvú príčinu, lebo ľudia príčiny svojich pudov všeobecne nepoznajú. Sú si síce, ako som už viackrát povedal, vedomí svojich činov a svojich pudov, no príčiny, ktoré ich pud determinujú, nepoznajú. Bežné tvrdenia, že príroda má niekedy nedostatky, že sa dopúšťa chyby alebo vytvára nedokonalé veci, počítam medzi predsudky, o ktorých som pojednával v Dodatku k prvému oddielu.

Baruch Spinoza: *Etika vyložená spôsobom užívaným v geometrii*. Preložil Karel Hubka. Praha: Dybbuk, 2023, s. 201 – 203.

Komentár

Afekty! Niečo, čo sa v človeku koná bez toho, aby mal nad tým kontrolu. V antických časoch definoval Galén afekt ako to, čo pochádza z nejakej sily v nás, ktorá nepočúva rozum (Galén 2021, 45). A pred Spinozom zas o *affectiones* hovoril už Descartes v *Meditáciách o prvej filozofii* (v šiestej meditácii), kde ich označuje za stavy, ktoré sú vyvolané vonkajšími príčinami,

ktoré pôsobia na telo, či už je to hlad, bolesť, ale aj radosť či hnev (Descartes 2015, 105 – 107).

U Spinozu má afekt zvláštne miesto. V 3. kapitole *Etiky*, v definícii 3 píše: „Afektom rozumiem stavy tela, ktorými sa zväčšuje alebo znižuje jeho schopnosť niečo konať. Rovnakým termínom označujem idey týchto stavov.“ Ako upresňuje ďalej, ak sme pôvodcami týchto stavov my, potom sú afekty činmi, akciami, a nie pasivitou a nekonaním. Nie sú to teda celkom *passiones*, trpné stavy, ale výkony. A nie sú to v tomto prípade stavy a výkony duše, ale priamo tela.

Ak si človek nevie dať rady so svojimi afektmi, ak nevie eliminovať ich silu, tak bezmocnosť získať nad nimi kontrolu nazýva Spinoza neslobodou. Lomcuje nami niečo vonkajšie. Pripomína to slová z listu apoštola Pavla Rimanom (*Rim* 7, 15 – 19): „Ani nechápem, čo robím, lebo nerobím to, čo chcem, ale robím to, čo nenávidím. [...] Viem totiž, že vo mne, to jest v mojom tele, nesídlí dobro; lebo chcieť dobro, to mi je blízko, ale robiť dobro nie. Ved’ nerobím dobro, ktoré chcem, ale robím zlo, ktoré nechcem.“ Na konci Pavol zvolá: „Ja nešťastný človek! Kto ma vyslobodí z tohoto tela smrti?“

Spinoza však nepatrí k tým, ktorí by nariekali nad týmto zlým položením ľudskej bytosti. Dobré vie, že afekty ovplyvňujú naše konanie, že sa podpisujú pod naše rozhodnutia a menia ich dráhy, že doliehajú na správanie nášho tela – z nášho pohľadu často ubližujúcim spôsobom.

Lenže, čo je telo podľa Spinozu? Modus jedného z nekonečného počtu atribútov (hoci nám sú z nich známe len dva: myslenie a rozpriestranenosť) substancie, ktorou je Boh

ako *causa sui*. Ak teda afekty doliehajú na telo, potom by vlastne doliehali na Boha samého a ak sú vonkajšími okolnosťami telesného či mentálneho sveta, tak pochádzajú z rovnakých atribútov, ako naše telo a myseľ, a teda sú prejavom Boha, čiže sú prejavom Boha v Bohu samom. Boh je takto dynamikou a drámou seba samého, prejavuje sa sám sebe v rôznorodosti týchto svojich prejavov, v ktorom vedomie individua je iba jednou zo súčastí tohto javenia.

Môžeme sa teda právom pýtať, pre koho sa potom Boh takto komplikovane projektuje, komu je určený tento prejav? Odpoveďou by bolo, že nikomu. Boh v Spinozovom chápaní nie je antropomorfná bytosť, ktorá vedie dialóg s inými subjektmi, nemá adresátov, ktorým by komunikovala svoje myšlienky, nie je hercom na javisku sveta, ktorého dianie by mal niekto pozorovať, napodobňovať, obdivovať či dokonca chváliť alebo sa mu rúhať. Je jedinou substanciou univerza v množstve prejavov (atribútov), z ktorých si drvivú väčšinu ani len nevieme predstaviť a už vôbec opísať nejako slovami. My sami sme len previazanou dvojicou dvoch z nich tým, že sme myslou a telom, ale v konečnom dôsledku sme súčasťou jedinej substancie – Boha. Taký je Spinozov panteistický monizmus a taký je jeho neantropomorfný pojem Boha. Ako to raz ktosi povedal, k takému Bohu sa, pochopiteľne, nedá modliť a nedá sa ho ani urážať. Každý z týchto úkonov by bol teda prejavom samého Boha v sebe samom a pre seba samého, pričom výraz „prejav“ je tiež iba neadekvátnym termínom so sémantickou záťažou javenia sa niečoho niekomu.

Spinozova etika sa teda zakladá na uvedomení si tohto (podľa neho) faktu, ktorý by mohol pôsobiť na prežívanie jednotlivca ako upokojujúci prostriedok: sloboda v takom prípade znamená stav, v ktorom človek pomenoval svoje pohnutky a stimuly svojho konania, pochopil, že tak on, ako aj oni sú súčasťou jednej a tej istej substancie, jedného a toho istého procesu. To má pôsobiť ako katarzia, ako upokojenie, zbavenie sa vášní, ataraxia. Slová apoštola Pavla o tom, že sa cíti ako nešťastný človek by sa razom zmenili na jednoduché akceptovanie daného stavu vecí, ktoré pomáha zmierniť drámy života. Toľko k afektom.

No Spinoza pokračuje ďalej a rozvíja malú úvahu o dokonalosti a nedokonalosti, resp. o dokončenosti a nedokončenosti nejakého projektu, úmyslu, plánu a podobne. Možnože si na prvý pohľad nevšimneme súvislosť, ktorá spája túto reflexiu s afektmi, no stane sa ihneď jasnejšou, keď si vedľa seba postavíme latinské výrazy: *affectus*, *perfectus*, *imperfectus*. Všetky majú rovnaký etymologický základ v slovese *facere*, konať niečo, robiť. Prvý hovorí o tom, že niečo sa v nás koná, deje. Druhý zas, že niečo bolo dokonané a vykonané. A tretí je negáciou druhého, teda že to, čo sa v nás koná a deje, sa ešte neukončilo a trvá alebo ostalo nedokončené.

Spinoza o posledných dvoch výrazoch uvažuje cez obraz niekoho, kto sa pozerá na nejaké dielo, na nejaký výtvor a usiluje sa pochopiť zámer jeho pôvodcu alebo autora. Stojím pred nejakým domom, musel tu teda kedysi byť človek, ktorý si chcel postaviť dom, a aj si ho postavil a s najväčšou pravdepodobnosťou v ňom aj býval. Pozerám sa na portrét akéhosi

panovníka v galérii, musel tu teda byť nielen on, ale aj umelec, ktorý dostal zákazku alebo sa rozhodol z vlastnej vôle stvárniť onoho muža, a aj tak učinil a namaloval jeho podobizňu. Dielo je dokončené, dokonalé, *perfektné* v zmysle sfinalizované, kompletné, hotové.

Lenže čo si mal počítať človek konca 19. storočia, vzdelaný v dejinách klasického umenia, ktoré pokladal za jediné možné umenie, keď zrazu stál pred impresionistickou maľbou, ktorá sa mu javila len ako nedotiahnutý, sotva naskicovaný obraz? Mohol povedať (mimochodom tak, ako to vtedy povedali mnohí iní), že maliar možno aj niečo zamýšľal namalovať, ale prácu nedoviedol do konca, nenaplnil stanovený cieľ, a dielo je preto podľa neho nedokonalé, nedokončené. V lepšom prípade by sa skepticky zamyslel a povedal by, že sa nedá určiť, či je toto skutočne zamýšľaný cieľ alebo len nejaký umelecký nepodarok.

Spinoza by takému umeleckému kritikovi zrejme povedal, že jeho súd o diele sa zakladá na vnútenom predpoklade, na fixnej idei, ktorú si sám zvolil, nekriticky prijal od iných alebo ju pokladal za samozrejmosť, že umelecké diela musia zobrazovať iba veci a ľudí a že ich musia zobrazovať realistickým spôsobom a že ten realistický spôsob má mať také a onaké formy, ktoré boli typické pre klasickú, predimpresionistickú maľbu. To je aj dôvod, prečo nevie určiť, či je dielo, ktoré sa tejto idei vymyká, dokončené alebo nedokončené, či je alebo nie je dokonalé. Určil si totiž ideál výtvarného umenia, akýsi vzor toho, ako majú maľby vyzeráť a čokoľvek, čo sa nevprace do tohto vzoru alebo ho presahuje, nevyhnutne uniká jeho úsudku. Nedochoádza mu, že pre impresionistického tvorca je jeho

malba dokončená a preto aj dokonalá. Nedochádza mu, že naplnil stanovený cieľ, intenciu, úmysel.

Spinoza ďalej od pozorovania umelých a umeleckých ľudských diel a výtvorov prechádza k dielam samotnej prírody, ktoré ľudská ruka nevytvorila. Aj tu sa veci posudzujú podľa voľby stanovenej idey alebo vzoru, resp. podľa účelu. Teoretici účelnosti (teleológie) sa nazdávajú, že poznajú a vedia jasne určiť ciele všetkých vecí. Dejiny filozofie poznajú množstvo ironických poznámok na túto tému: Voltairove poznámky o tom, že ľudia majú zakrivené nosy preto, aby na nich dobre držali cvikre, alebo Russellove poznámky o bielych chvostíkoch králikov, aby sa dali lepšie strieľať (slúžili by pre poľovníkov ako malé biele terčiky). Spinozovi podobné explicitné ironie nie sú vlastné, no implicitne sú prítomné aj uňho. Odkiaľ berieme istotu, že vieme presne určiť ciele všetkých vecí a zámery ich Tvorcu, Boha, čiže Prírody? A hneď si aj odpovedá, že ľudia takto uvažujú zo zvyku, nekriticky, bez akejkoľvek hlbšej reflexie. Ich pohľad na svet je skreslený touto ich domnienkou, že poznajú účely vecí a ak sa im vec nejakým spôsobom vymyká, ak nespadá do presne vymedzenej účelnej kategórie, tak ju pokladajú za nedokonalú, nedotiahnutú, povedzme to rovno, za patologickú.

Príroda v očiach takýchto ľudí chybuje, dopustila sa omylu vo vytváraní foriem, keď nesledovala večné idey alebo nejaké primordiálne princípy, ktoré sú v Spinozových očiach iba obyčajné *figmenta*, výmysly. Sú to predsudky, s ktorými pristupujeme k usudzovaniu o hodnote a nehodnote vecí. A vôbec si pritom neuvedomujú, že ak prisudzujú tento omyl Prírode, pri-

sudzujú ho tým zároveň aj Bohu, ktorý je s prírodou podľa Spinozu identický – tomu Bohu, ktorého jedným dychom nazývajú dokonalým Tvorcom, dokonalosťou samou, neomylnou, absolútnou Pravdou a podobne.

V tejto chvíli sa vráti, ako to uňho býva zvykom, k inej časti textu svojej *Etiky*, aby nás upozornil na to, že o tomto už predsa bola reč – v Dodatku k prvému oddielu. Tam skutočne hovorí o predsudkoch a o účeloch, o klamnom zdaní ľudí, ktorých neistoty sa upokoja a rozplynú len vtedy, keď veci dosahujú ciele, ktoré im určili oni sami. A ak sa čokoľvek dialo tak, že narúšalo tento poriadok, vytvorili si predstavy o nahnevaných bohoch, ktorí na ľudí zosielajú búrky a zemetrasenia, choroby a nešťastia. Nedokázali si predstaviť, že by Boh alebo príroda mohli takéto veci konať len tak, bez zámeru, bez toho, aby do nich musel byť nevyhnutne vtláčený význam trestu za nejaký prehrešok alebo previnenie. Preto môže v Dodatku, na ktorý sa tu odvoláva, napísať toto: „Vidíme teda, že všetky pojmy, ktorými ľudia zvyčajne vysvetľujú prírodu, nie sú nič iné než obyčajné mody našej predstavivosti, a neinformujú nás nijako o prirodzenosti vecí, ale iba o usporiadaní našej predstavivosti. (...) Veci nie sú viac alebo menej dokonalé podľa toho, ako sú príjemné ľudským zmyslom, alebo podľa toho, ako sú ľudskej prirodzenosti užitočné alebo škodlivé“ (Spinoza 2023, 55 – 56).

Ak je to tak, čo potom znamenajú afekty, o ktorých sme na začiatku povedali, že ovládajú naše konanie, ktoré je v skutočnosti konaním Boha alebo prírody? Znamená to len toľko, že ľudia zo zvyku hovoria o takomto ovládaní telesných úkonov alebo psychických stavov v dôsledku vonkajších síl,

no v skutočnosti je to všetko dianím v samom Bohu alebo dianím samého Boha v ňom samom, a preto nemôže byť ovládané nikým a ničím.

Naše vybájené účelné príčiny sú podľa Spinozu z nášho hľadiska len pudmi, ktoré nás vedú k nejakému konaniu: chcem alebo túžim mať strechu nad hlavou, tak staviam dom, a domnievam sa, že som subjektom takejto túžby a jej naplnenia. V skutočnosti je jedno, akú formu bude mať tento príbytok, lebo hlavnou motiváciou nie je ani tak účelná, ale skôr účinná príčina (*causa efficiens*), ktorá človeka zrejme ženie k stavbe príbytku nejakého vzhľadu, hoci, ako tvrdí Spinoza, príčiny svojich pudov v skutočnosti vôbec nepoznáme. A dodajme ešte, že výraz *efficiens* má opäť ten istý slovný základ, ako výrazy *affectus*, *perfectus* a *imperfectus*, čím sa Spinozovi darí previazať celé sémantické pole slov, ktoré používa.

Čo sa nám snaží Spinoza povedať? Niečo takéto: Zanechaj, človeče, svoje vymyslené túžby a priania, svoje vlastné projekcie, svoje neadekvátne očakávania a z toho plynúce predsudky, podľa ktorých posudzuješ kvalitu vecí vo svete. Veci sa odohrávajú, dejú a uskutočňujú bez toho, aby smerovali k nejakým cieľom, prídu a odídu, vznikajú a zanikajú, pulzujú ako nádych a výdych bez ohľadu na tvoje racionalizácie a pokusy dať im nejakú účelnosť. A Boh? Nie je to nijaký Strelec, ktorý by si určoval ciele a terče, ktoré chce zasiahnuť svojimi šípmi; nie je to nijaký Umelec, ktorý by chcel namaľovať nejaký obraz alebo vytessať z hmoty nejakú živú či neživú sochu. Nemá nikoho, komu by sa chválil svojou presnou muškou alebo svojim umením a nemá ani nijaké chcenie, nijakú vôľu, je len nevyhnutnosťou

seba samého, nevyhnutnou dynamikou procesu vstupovania do atribútov a modov bez akéhokoľvek účelu, bez akéhokoľvek zámeru. Všetky takéto veci by boli len našimi antropomorfnými úsudkami, ktoré pripisujeme Bohu, čiže prírode, čiže substancii.

Na záver tejto kapitoly by som rád odcitoval slová Gillesa Deleuza (2016, 118 – 119) zo záveru jeho knihy o Spinozovi:

Kto je spinozistom? Občas určite ten, kto „pracuje na“ Spinozovi, na Spinozových pojmoch, ale, samozrejme, len ak to robí s dostatočným uznaním a obdivom. Spinozistom je však takisto aj nefilozof, v ktorom Spinoza vyvolal afekt, súbor afektov, popud, impulz, a ktorý na Spinozu narazil a zamiloval si ho. Spinoza, tento najfilozofickejší spomedzi filozofov, ktorý sa (dokonca aj na rozdiel od Sókrata) dovoľáva výhradne filozofie, je výnimočný v tom, že učí filozofa, ako sa stať nefilozofom.

Čo čítať ďalej?

Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktická filozofie*. Preložil Martin Vrabec. Praha: Oikoymenh, 2016.

Don Garrett (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Martin Hemelík: *Spinoza. Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*. Praha: Filosofia, 2008.

Wolfgang Röd: *Novověká filosofie I: Od Francise Bacona po Spinozu*. Preložil Jindřich Karásek. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 279 – 324.

Diane Steinberg: *Spinoza*. Bratislava: Marenčin PT, 2005.

Leo Strauss: „How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*“. In: Kenneth Hart Green (ed.): *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Albany: SUNY Press, 1997, s. 181 – 233.

Friedrich H. Jacobi: *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*. Preložil Jaromír Loužil. Praha: Oikoymenh, 1997.

Irvin D. Yalom: *Problém Spinoza*. Preložil Vladislav Gális. Bratislava: Premedia, 2021 (román kombinující Spinozovo myšlení so životom nacistického ideológa Alfreda Rosenberga).

Gottfried
Wilhelm
Leibniz

1646 – 1716

Leibniz sa narodil v Lipsku v roku 1646. Štúdiá práva a filozofie absolvoval vo veku 20 rokov. V roku 1672 odchádza do Paríža, kde sa stretne s Christiaanom Huygensom, ktorý ho dovádza do štúdia matematiky, a zoznamuje sa aj s okruhom intelektuálov okolo Descarta, Fermata a Mersenna. Neskôr sa v Londýne stáva členom Kráľovskej spoločnosti, kam patrí aj Isaac Newton, a s ktorým bude viesť neskôr spory ohľadom objavu infinitezimálneho počtu. Kontroverzia okolo toho, komu patrí prvenstvo objavu, bola predmetom množstva pojednaní a Leibniz sa s newtonistami dostával do konfliktu až do konca života, čoho svedectvom je jeho korešpondencia so Samuelom Clarkom.

V roku 1676 sa v Haagu nakrátko stretáva s Baruchom Spinozom, hoci toto nádejné stretnutie v ňom nezanechalo silný dojem, ale skôr rozpaky. Zhruba okolo roku 1700 sa Leibniz zdržiava v Berlíne a v Hannoveri, vo viacerých európskych mestách (Viedeň, Petrohrad) zakladá akadémiu vied. Napokon v roku 1716 zomiera v Hannoveri, no bez väčšieho záujmu intelektuálnej obce.

Takmer päťdesiat rokov po jeho smrti vychádzajú jeho *Nové eseje o ľudskom rozume*, ktoré boli napísané ako dialóg v reakcii na Lockovu *Esej o ľudskom rozume*. Leibniz dielo počas svojho života nezverejnil z toho dôvodu, že v čase jeho dopísania Locke zomrel a Leibniz stratil dôvod na polemiku s nežijúcim autorom.

Základné filozofické témy

Filozofia Gottfrieda Wilhelma Leibniza sa viaže zvyčajne s dielami *Teodicea* (1710) a *Monadológia* (1714). Napriek tomu, že s pojmom monády neprišiel Leibniz ako s nejakým novotvarom (pojem už vo filozofickom diskurze existoval dávno pred ním), v priebehu jeho filozofickej kariéry s ním opakovane pracoval a rozvíjal ho. Jeho dielo *Monadológia* je nepochybne kľúčovým spisom, v ktorom vysvetľuje svoje chápanie monád a tým aj svoju ontológiu, no rovnako by sme sa s ním mohli stretnúť aj v iných jeho dielach. Pokiaľ ide o *Monadológiu*, máme tu do činenia s pomerne krátkym textom napísaným vo forme stručných bodov, ktoré majú formu definícií alebo tvrdení, prípadne sú ich bližšou interpretáciou.

Leibnizova ontológia sa zvykne nazývať substancijným pluralizmom a klásť do protikladu voči Spinozovmu substancijnému monizmu. Kým u Spinozu je substancia iba jedna a je ňou Boh (teda Príroda), v Leibnizovom prípade ide o nekonečné množstvo substancií vytvorených Bohom v takzvanej predzjednanej (alebo vopred určenej, prednastavenej) harmónii – *harmonia praestabilita*. Nijaká monáda nie je identická s inou monádou, každá osve je originálna, no napriek tomu v sebe akoby odzrkadľuje všetky ostatné monády. Všetko, čo existuje, je tvorené týmito monádami.

Sú teda monády bodmi alebo atómami? Najprv ich tak Leibniz nazýval, keď hovoril o „substanciálnych atónoch“ alebo „metafyzických bodoch“ (Leibniz 1982, 120 – 121), no uvedomil si, že body sú len idealizované objekty geometrie a

pojmem atómu, hoci vznikol z gréckeho *a-tomos* (to, čo sa už nedá ďalej rozdeliť), je ako fyzický objekt teoreticky stále deliteľný. Monády deliteľné nie sú; sú poslednými princípmi zloženia vecí a v prvom bode *Monadologie* ich označí za jednoduché substancie. Na rozdiel od atómov nie sú materiálne, ale majú percepcie: sú živé. Matematické body, tvrdil raný Leibniz, keď ešte nepoužíval pojem monády, slúžia týmto princípom „ako hľadiská, pomocou ktorých vyjadrujú vesmír“.

Svet tvorený monádami je pre Leibniza tým najlepším zo všetkých, aké mohol Boh stvoriť. A ak mu aj niečo chýba na úplnej dokonalosti, je to len metafyzická privácia dobra, ktorá vedie v skutočnosti k dobru. Úplne bezhriešny svet a svet bez nešťastí sa Leibnizovi v *Teodiceji* javí doslova ako utopické romány (Leibniz 2004, 84). Doplňme už len, že Leibnizov názor o najlepšom možnom svete sa stal predmetom ostrej kritiky vo Voltaireovom diele *Candide*.

Ku korešpondencii Leibniza a Clarka

Spory s Isaacom Newtonom o objav kalkulu priniesli Leibnizovi neprijemnosti nielen vo vzťahu k samotnému Newtonovi, ale aj vo vzťahu k jeho prívržencom, spomedzi ktorých sa stala slávnou listová polemika medzi Leibnizom a Samuelom Clarkom, anglickým kňazom, teológom, matematikom a prekladateľom. Clarke, ktorého zaujímali otázky týkajúce sa Boha a náboženstva bol v istom čase dokonca adeptom na preklad Leibnizovej *Teodiceji* do angličtiny, no z projektu na-

pokon nič nebolo. Navyše Clarke ako newtonista hájil a propagoval presvedčenia Isaaca Newtona o Bohu, ktoré odporovali Leibnizovým ideám.

Korešpondencia medzi oboma učencami sa začala v roku 1715 a skončila sa Leibnizovou smrťou v roku 1716. V tomto období si obaja vymenili sériu listov, ktorá sa netýkala iba sporu s Newtonom, ale širších teologických otázok: o tom, ako je Boh prítomný vo svete, či a ako doň zasahuje, o Newtonovom chápaní vesmíru, resp. priestoru ako senzóriu Boha, o Božích atribútoch a podobne.

Históriu celého sporu dobre dokumentuje Jan Palkoska v úvode k českému vydaniu korešpondencie medzi Leibnizom a Clarkom, kde okrem iného spomína aj okolnosti, ktoré dali podnet tejto slávnej polemike. Bezprostredným motívom bol stratený Leibnizov list waleskej princeznej Karolíne v roku 1715: „Ako vieme z Leibnizovej správy Bernoullimu z júna 1716, Karolína pripravila výpisok všetkých polemických bodov z tohto listu a odovzdala ich Clarkovi, ktorý obratom napísal odpoveď, ktorú Karolína ešte na konci novembra odoslala Leibnizovi do Hannoveru. Tak začal priamy stret Leibniza s newtoniánmi na poli metafyziky, prírodnej filozofie a prirodzenej teológie, vtenený do predkladanej korešpondencie medzi Leibnizom a Clarkom“ (Palkoska in: Leibniz, Clarke 2020, 21). Na otázku, či podnet ku konfrontácii zadal Clarke alebo Leibniz, by sa teda dalo odpovedať, že ani jeden. Podmienky pre túto konfrontáciu vytvorila princezná Karolína, ktorá komunikovala prvotne s oboma pánmi a následne ich oboch oboznámila prostredníctvom listovej výmeny o názoroch toho druhého.

Hneď v prvom Leibnizovom liste Clarkovi nemecký filozof, podráždený inými spormi s newtonistami, napáda niektoré ich názory a označuje ich za narušenie prirodzeného náboženstva v Anglicku, lebo nielen ľudské duše, ale aj sám Boh sa tam vraj chápu ako telesné súcna. Zaútočí dokonca aj na Newtonov názor o priestore ako „orgáne, s ktorého pomocou Boh zmyslovo vníma veci“. A za nanajvýš podivný pokladá názor, že Boh stvoril svet tak, že musí občas zostúpiť k tomuto svetu, aby hodinky, ktoré stvoril (čiže svet), natiahol, pretože nejdú presne. Inými slovami, Leibniz sa pýtal, že čo je to za Boha, ktorý stvoril takéto nedokonalé dielo.

Clarke na tieto slová reaguje v prvej odpovedi, kde pripúšťa niektoré materialistické tendencie v anglickej filozofii, no zároveň bráni Newtonove matematické princípy filozofie a zvlášť si berie na paškál vysvetliť Leibnizovi, ako sa to má s priestorom ako senzóriom Boha, ktorý Newton zaiste nechápe ako orgán či prostriedok, ale že Boh je všadeprítomný a vníma všetko bezprostredne, bez pomoci akýchkoľvek medzičlánkov. Pomenovanie priestoru ako *sensorium* má byť len prímerom, ničím viac. A pokiaľ ide o Boha-hodinára, Clarkovi sa zdá, že svet, ktorý by bol v chode bez zásahu Boha, by bol nevyhnutne chápaný ako materialistický a fatalistický a sám Boh by bol len akousi nadsvetskou alebo mimosvetskou inteligenciou. Bol by ako kráľ, v ktorého kráľovstve všetko funguje bez jeho vplyvu a zásahov, takže vlastne v ňom ani nie je potrebný, ba čo viac, označenie kráľ by mu prislúchalo len nominálne a vlastne by si ho ani nezaslúžil. Takéto chápanie by podľa Clarka viedlo „k vylúčeniu Boha zo sveta“. Na túto odpoveď

ved' odkazuje nasledujúci úryvok z druhého Leibnizovho listu Clarkovi. Dodajme len, že listy, ktoré nasledovali až do Leibnizovej smrti, nie sú len záznamom kontroverzie medzi oboma učencami, ale môžu nám slúžiť aj ako Leibnizova osobná interpretácia základných bodov jeho vlastnej filozofie.

Druhý Leibnizov list Clarkovi (úryvok)

Skutočný a hlavný dôvod velebenia strojov sa odvodzuje skôr z účinku stroja než z jeho príčiny. Nezaujímá nás ani tak moc konštruktéra, ale skôr jeho zručnosť. Predložené zdôvodnenie toho, prečo velebiť Boží stroj – totiž že ho Boh učinil bezo zvyšku, bez toho, aby pritom využil nejaký materiál odinakaľ, – preto nie je dostatočné. Je to len odbočka, ku ktorej bol autor nútený uchýliť sa. A to, že Boh učinil všetko, zatiaľ čo remeselník si musí zaobstarať materiál, nie je jediným dôvodom nadradenosti Boha nad remeselníkom. Táto nadradenosť by vychádzala z jeho moci. Boh je však takto zvrchovaný aj z iného dôvodu, ktorý vychádza z jeho múdrosti: jeho stroj totiž vydrží dlhšie a je takisto presnejší než stroj akéhokoľvek iného konštruktéra. Keď si kupujeme hodinky, nestaráme sa o to, či hodinár vyrobil aj každú ich časť, alebo či ich zhotovil z dielov, ktoré vyrobili iní a ktoré on len usporiadal; hlavné je, aby správne ukazovali čas. A dokonca aj keby Boh obdaril hodinára schopnosťou stvoriť materiál na kolieska, neboli by sme spokojní, keby hodinár nebol zároveň obdarený aj schopnosťou dobre ich usporiadať. Rovnako keď bude niekto chcieť nájsť

zaľúbenie v Božom diele, bude na to potrebovať aj iný dôvod než ten, ktorý nám bol predložený.

Boh teda nesmie byť menej zručný než remeselník; naopak ho musí svojou zručnosťou nekonečne prevyšovať. Obyčajné vytváranie všetkého by síce dobre poukazovalo na moc Boha, no neukazovalo by dostatočne jeho múdrosť. Tí, ktorí tvrdia opak, upadajú práve do tohto materialistického a Spinozovho omylu, ktorého sa vraj, ako nás uisťujú, vyvarovali. Uznávajú, že princíp vecí je mocný, ale nepriznávajú mu dostatok múdrosti.

Nehovorím, že telesný svet je strojom či hodinami, ktoré idú bez toho, aby Boh *zasahoval*, a dostatočne zdôrazňujem, že tvory potrebujú jeho ustavičný vplyv. Tvrdím však, že telesný svet je hodinami, ktoré idú bez toho, aby ich musel Boh *napravovať* – inak by sme museli povedať, že Boh mení svoje rozhodnutia. Boh všetko predvídal, celú nápravu zaistil už vopred. V jeho dielach je už predzjednaná akási harmónia, akási krása.

Tento názor sa nevyučuje s Božou prozreteľnosťou či panovaním, ale naopak ju činí dokonalou. Skutočná Božia prozreteľnosť vyžaduje dokonalú *predvídavosť*; navyše však vyžaduje, aby Boh všetko nielen *predvídal*, ale aby aj všetkému vopred zaistil adekvátnu nápravu – inak by sa mu nedostávalo buď múdrosti, aby všetko predvídal, alebo moci, aby všetko zaistil. Podobal by sa sociniánskemu Bohu, ktorý, ako vravieval pán Jurieu, žije zo dňa na deň. Je pravda, že podľa sociniánov sa Bohu nedostáva dokonca ani *predvídania* nedostatkov, zatiaľ čo podľa pánov, ktorí Boha zaväzujú k zjednávaniu nápravy, sa Boh s nedostatkami iba *nevyrovnal*.

Zdá sa mi však, že aj to je stále ešte dosť veľký nedostatok; Bohu by sa muselo nedostávať buď moci, alebo dobrej vôle.

Nie je, nazdávam sa, na mieste vyčítať mi výrok, že Boh je *intelligentia supramundana*. Chcú azda tí, ktorí to odmietajú, povedať, že Boh je *intelligentia mundana*, t. j. že je svetovou dušou? Dúfam, že nie. Mali by sa však mať na pozore, aby tak nečinili nevedomky.

Prirovnanie ku kráľovi, v ktorého krajine sa všetko deje bez toho, aby do toho akokoľvek vstupoval, je nemiestne, lebo Boh veci ustavične uchováva a veci bez neho nemôžu pretrvávať, takže jeho kráľovstvo nie je kráľovstvom len čo do pomenovania. Je to rovnaké, ako keby niekto tvrdil, že kráľ, ktorý by svojich poddaných vzdelal tak dobre a vďaka starostlivosti o ich obživu v nich udržoval také dobré schopnosti a zmýšľanie, že by vôbec nemal potrebu ich usmerňovať, by bol kráľom len podľa mena.

A napokon, ak musí Boh veci v prírode z času na čas opraviť, musí sa to udiť buď nadprirodzene, alebo prirodzene. Ak sa to deje nadprirodzene, treba sa uchýliť pri vysvetľovaní prirodzených vecí k zázraku, čo vlastne znamená doviesť hypotézu *ad absurdum*. Pomocou zázrakov sa dá totiž pohodlne zdôvodniť čokoľvek. No ak sa to deje prirodzene, potom Boh nie je *intelligentia supramundana*: je zahrnutý v súbore prírodných vecí, t. j. je svetovou dušou.

Gottfried Wilhelm Leibniz, Samuel Clarke: *Korespondence*. Preložil Jan Palkoska. Praha: Oikoymenh, 2020, s. 82 – 84.

Ak sa nás Baruch Spinoza pokúšal presvedčiť, že Boh nepozná nijaký konečný účel vecí, ktoré tvorí, tak Leibniz stojí na opačnom póle, a to nielen ako zástanca substanciálneho pluralizmu, ale aj ako filozof účelnosti prírodného sveta (najlepšieho z možných svetov), ktorý Boh vytvoril s jasným zámerom a prednastavil ho vopred tak, aby fungoval bez jeho nevyhnutných zásahov.

Uvedený úryvok z Leibnizovho listu Clarkovi je reakciou na námietky, ktoré Clarke vyjadril krátko predtým a ktoré sme spomínali vyššie. Dajme nateraz bokom samotnú polemiku medzi oboma autormi a sústreďme svoju pozornosť na to, čo nám chce Leibniz povedať, aby sme lepšie porozumeli jeho zámerom a jeho filozofickým presvedčeniam.

V prvom rade je tu reč o strojoch, čo bola téma, ktorá doslova definovala 17. storočie a jeho záujmy. Zaiste, metaforu Boha ako mechanika by sme našli už v renesančnom myslení, napríklad u Bernardina Telesia, no nijaké iné storočie nebolo také fascinované strojmi, ako práve to Leibnizovo. Stačí, ak si spomenieme na Leibnizovho učiteľa matematiky Christiaana Huygensa a na jeho mechanické, kyvadlové hodiny. Huygens zaiste prispel objavom svojich hodín k mechanistickým výkladom, ktoré sa tešili veľkej obľube. Zvlášť obraz Boha-hodínára alebo Boha-konštruktéra bol populárnou metaforou tohto obdobia. George Canguilhem navyše v pasáži jedného textu, ktorá sa venuje práve sporu Clarka a Leibniza tvrdí, že je to práve Huygens, kto bol zodpovedný za to, že „sa hodinky s re-

gulátorom (zotrvačníkom) stali modelom univerza. Sú to ony, ktoré Leibniz neustále pripomínal, keď sa rozčuloval a búril proti prirodzeným teológom cambridgeskej školy, proti Newtonovi a newtonovcom, proti Cudworthovým ‚tvárnym prirodzenostiam‘, proti Bohu, ktorého Clarke na konci Prvej odpovede oslavoval ako ‚King or Governor‘“ (Canguilhem 2015, 93). Canguilhem chcel vo svojom texte iba ukázať, ako sa mechanický pojem regulátora ako zotrvačníka postupne premieňal na biologický pojem regulácie a akými dejinnými premenami pritom prechádzal, vrátane tých, ktoré súviseli s Leibnizom, Clarkom, Newtonom alebo Huygensom.

No Leibniz smeruje svoju úvahu inam: od strojov prechádza rýchlo ku konštruktérovi, na ktorom ho nezaujíma ani tak to, čoho všetkého je schopný a akú má moc, ale ako veľmi je zručný. Nepáči sa mu, ak Clarke alebo niekto iný odvádza tému smerom k tomu, že Boh na rozdiel od bežného remeselníka nepracuje len s materiálom, ktorý je mu daný, ale že ho aj sám tvorí. Stvoriteľský akt Boha ho síce robí v istom zmysle nadradeným tvorivej aktivite remeselníka, ale podľa Leibniza je vec závažnejšia a hlbšia a týka sa neporovnateľne väčšie múdrosti Boha pred schopnosťami ľudského konštruktéra. Človek totiž nikdy nedokáže vytvoriť *perpetuum mobile*, nikdy nedokáže vytvoriť stroj, ktorý by fungoval neprestajne, s dokonalou presnosťou a navyše bez toho, aby svoj stroj musel občas skontrolovať, dotiahnuť, neustále regulovať jeho chod, ak sa spomalí alebo zrýchli, alebo ak sa dokonca zastaví.

Nijaké ľudské hodiny, mechanizmy a stroje podľa Leibniza nefungujú s takou dokonalosťou, s akou funguje náš svet, ktorý

Boh nemusí prichádzať opravovať, ťahať či regulovať, aby ho zbavil odchýlok vo výkone či meraní. Niežeby toho Boh nebol schopný, že by nemohol neustále prichádzať naprávať svet, takúto moc podľa Leibniza zaiste má, no hovorila by táto moc niečo o jeho múdrosti, s ktorou svet vytvoril? Leibniz sa nazdáva, že v nijakom prípade. A ak si niekto myslí opak, je na tom vraj rovnako ako Spinoza, ktorý sa tu prekvapivo ocitne v hre, a to práve za jeho názor o Bohu identickom s prírodou, o Bohu, ktorý je vlastne mundánnou, svetskou inteligenciou, ktorej atribútom je – *horribile dictu*, zvolal by azda Leibniz – nielen myslenie, ale aj rozpriestranenosť a telesnosť. Ak by sme v takom prípade Newtonov priestor ako *sensorium Dei* interpretovali spinozovsky, toto *sensorium* by bolo súčasťou atribútu Boha, bolo by samo Bohom, a Newton by mohol spinozovsky vyhlásiť: *Deus sive spatium*. Newton však nemal sklony k panteizmu a chápe Boha ako Stvoriteľa sveta, ktorý sa o svet stará práve tým, že občas napráva jeho nedostatky.

A práve to naprávanie sveta vyrušuje Leibniza: keby Boh iba zasahoval do sveta, v tom by problém nevidel, lebo stvorené bytia podľa neho potrebujú pociťovať Boží vplyv a starostlivosť o nich, jeho prítomnosť a podobne. To sa zdá byť Leibnizovi samozrejmé a bez toho by musel sám seba označiť za deistu, ktorý síce verí, že Boh kedysi v dávnej minulosti stvoril svet, no viac sa už oň nestará a ponechal ho napospas svojmu osudu. Leibniz teda nenamieta proti zasahovaniu Boha do sveta, ale proti tomu, že ako zručný Hodinár vraj musí z času na čas nanovo nastaviť svoje hodinky (svet), aby šli správne. Znamenalo by to, že Boh mení svoje rozhodnutia, že si uvedomil neja-

ký svoj nedostatok a chce ho vylepšiť ustavičnými korekciami svojho diela. Taký Boh sa Leibnizovi javí ako smiešny. Namiesť toho on sám pripisuje Bohu viac múdrosti pri tvorbe dokonalejšieho, presnejšie najdokonalejšieho možného sveta. Už pri stvorení vložil do sveta regulačný princíp, ktorý je svetu imanentný, nastavil svoje hodinky vopred tak, že ich činnosť je výsostne harmonická a krásna, bezchybná a nevyžaduje si onoho newtonovského Boha-Údržbára.

Newtonovský Boh by mu totiž pripomínal Boha v chápaní sociniánov, čo bola poľská náboženská skupina vedená Faustom Sozzinim. Prívrženci tohto hnutia nielenže neverili v trojičnú dogmu, ale takisto odmietali učenie o Božej Prozreteľnosti a namiesto toho tvrdili, že Boh sa rozhoduje zasahovať do ľudských vecí kedykoľvek podľa okolností a takto usmerňuje ľudské dejiny k svojmu cieľu. Preto Leibniz hovorí o Bohu sociniánov ako o Bohu, ktorý žije zo dňa na deň, a podľa toho, čo sa deje vo svete, flexibilne mení svoje rozhodnutia. Taký Boh by bol nestály, nekonzistentný a azda aj protirečivý, nikdy nepredvída problémy vo svete a uvedomuje si ich vždy až *ad hoc*. No newtonisti sú na tom podľa Leibniza ešte horšie, pretože ich Boh síce o nedostatkoch vie, no usiluje sa temer psychicky vyrovnávať so svojou vlastnou nedokonalou tvorbou sveta.

Slávna pasáž o Bohu ako Kráľovi, ktorá nasleduje, je ukážkou Leibnizovej majstrovskej argumentácie. Akoby sa Leibniz Clarka opýtal toto: Čo myslíte, ktorý kráľ bude vznešenejší? Ten váš, ktorý neustále vstupuje do životov svojich poddaných a napráva ich slabosti a prešľapy, alebo ten môj, ktorý svojich poddaných najprv dobre vychoval a udržiava ich pri živote tým, že

im prináša obživu, no už nemá prečo riešiť nejaké ich delikty, lebo ako dobre vychovaný ľud sa ich nikto nedopúšťa? Takého panovníka by ste chceli nazvať kráľom iba podľa mena?

Záver listu má za cieľ udrieť finálne: ak sa newtonovci nazdávajú, že Boh musí naprávať vlastné nedostatky, tak sa to musí diať nadprirodzene alebo prirodzene. V prvom prípade je to vec zázraku a tým si môže ktokoľvek zdôvodniť čo len chce, akúkoľvek absurditu; v druhom prípade by išlo síce o prirodzený jav, no v takom prípade by Boh nebol transcendenciou, ale imanentnou súčasťou sveta, svetovou dušou alebo spinozovským Bohom-Prírodou. Ani jedna možnosť, nazdáva sa Leibniz, sa neukazuje ako rozumná, no pre newtonovcov tak platí, že *tertium non datur* a ostáva im zvoliť si len z dvoch chybných tvrdení.

Čo čítať ďalej?

Frederick Copleston: *Dějiny filosofie IV: Od Descarta k Leibnizovi*. Preložila Jana Odehnalová. Olomouc: Refugium, 2018, s. 342 – 434.

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Metafyzická rozprava*. Preložili Jan Makovský a Martin Škára. Praha: Oikoymenh, 2020.

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Texty k metafyzice, ontologii a přírodní filosofii*. Preložil Jan Palkoska. Praha: Oikoymenh, 2023.

Wolfgang Röd: *Novověká filosofie II: Od Newtona po Rousseaua*. Preložil Jindřich Karásek. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 84 – 142.

Záver

Naša cesta renesančným a novovekým myslením nás previedla križovatkami, pred ktorými stáli učenci tohto obdobia a ku ktorým zaujímali rôzne postoje. Mojm zámerom nebolo predložiť tu encyklopedický sumár informácií o jednotlivých autoroch, ten už pripravili iní a lepšie. Preto som sa pri základných informáciách o životoch a dielach konkrétnych mysliteľov obmedzil na minimum. Napokon, každý záujemca o hlbšie pochopenie diela niektorého z nich, môže siahnuť po textoch, ktoré nájde v odporúčaných zdrojoch a prameňoch.

Zámerom tejto knihy bolo rozvinúť skôr diskusiu o kontextoch a interpretáciách, ako to vyplýva aj z podtitulu tejto publikácie. Kontexty tu nie sú iba dejinné v tom zmysle, ako o tom uvažoval Friedrich Schleiermacher, keď prišiel so slávnym pojmom hermeneutického kruhu, tej výnimočnej interpretačnej hry celku a častí. Kontext tu má aj širší význam a zahŕňam doňho aj drobné narážky a odkazy na neskoršie epochy myslenia.

Autori nie sú iba ovplyvnení tým, čo im predchádzalo a dobou, v ktorej žili, ale oni sami takisto ovplyvňujú budúce myslenie. Citlivosť na tieto súvislosti, na príbuzné ideové genealogické línie, na celé rodiny obrazov a metafor, argu-

mentov a názorov pokladám za dôležitú súčasť dnešného filozofického myslenia.

Zaiste, nie je to jediný spôsob, ako sa dnes venovať filozofickej práci, ale je to nepochybne jeden zo spôsobov, ktorý má svoju relevanciu, príťažlivosť a vyžaduje si podobne ako iné aspekty filozofovania hlboké štúdium a vynaložené úsilie pri spoznávaní našej prítomnej reality cez porozumenie dejín, ktoré k nej viedli.

Dúfam, že sa mi tento zámer podarilo naplniť a že čitateľ tohto textu v ňom nenašiel iba informácie, ale aj nové podnety na svoje osobné premýšľanie a vlastné reflexie o vede, svete, človeku, slovách a obrazoch, ktoré používame, alebo o tom, čo nás presahuje, či už sú to limity nášho poznania, naša nevedomosť, Boh, vesmír alebo čokoľvek iné.

Ak v nás filozofia dokáže opäťovne prebúdzajú otázky, potom ešte nepovedala posledné slovo, po ktorom za ňou už len treba zavrieť dvere.

Použitá literatúra

- ARISTOTELÉS: *Metafyzika*. 2008. Preložil Antonín Kříž. Praha: Rezek.
- ARISTOTLE. 1957. *Problems II, Rhetorica ad Alexandrum*. London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press.
- BACHELARD, Gaston. 1986. *Le rationalisme appliqué*. Paris: Quadrige/PUF.
- BURTON, Robert. 2006. *Anatomie melancholie*. Preložil Miroslav Petříček. Praha: Prostor.
- CANGUILHEM, Georges. 2015. *Ideológia a racionalita v dejinách vied o živote*. Preložil Anton Vydra. Trnava: Filozofická fakulta TU.
- DELEUZE, Gilles. 2016. *Spinoza. Praktická filosofie*. Preložil Martin Vrabec. Praha: Oikoymenh.
- DESCARTES, René. 2015. *Meditationes de prima philosophia – Meditace o první filosofii*. Preložili Petr Glombíček a Tomáš Marvan. Praha: Oikoymenh.
- DESCARTES, René. 2016. *Rozprava o metode. Jak vést správně rozum a hledat pravdu ve vědách*. Preložil Karel Šprunk. Praha: Oikoymenh.

ERASMUS ROTTERDAMSKÝ. 1985. Chvála bláznivosti. In: Svatošovi, M. & M. (eds.): *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha: Vyšehrad.

FICINO, Marsilio. 2022. *O lásce – De amore*. Preložil Filip Karfík. Praha: Oikoymenh.

FICINO, Marsilio. 2020. *Tři knihy o životě*. Preložili Jakub Hlaváček a Zdeněk Žalud. Praha: Oikoymenh.

FLACIUS (Illyricus), Matthias: *How to Understand the Sacred Scriptures: from Clavis Scripturæ Sacræ*. Preložil Wade R. Johnston. Saginaw: Magdeburg Press, 2011.

FÖLDÉNYI, László F. 2001. *Melanchólia*. Preložila Juliana Szolnokiová. Bratislava: Kalligram.

GALÉN. 2021. *Afekt a chyby vlastní duše: jejich diagnóza a léčba*. Preložil Matyáš Havrda. Praha: Oikoymenh.

GALILEI, Galileo. 1962. *Dialóg o dvoch systémech sveta*. Preložil Mikuláš Pažitka. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1962.

GALILEI, Galileo. 2020. *Prubíř*. Preložili Markéta Ledvoňová a Jana Malá. Praha – Brno: Togga.

KARUL, Róbert. 2006. Zasnenosť a forma vizuality (Bachelard a šťastná melanchólia). In: *Filozofia* 61 (1), s. 46 – 52.

KOYRÉ, Alexandre. 2004. *Od uzavřeného světa k otevřenému vesmíru*. Preložil Petr Horák. Praha: Vyšehrad.

KUHN, Thomas Samuel. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Preložil Tomáš Jeníček. Praha: Oikoymenh.

KUZÁNSKY, Mikuláš. 1979. *O učenej nevedomosti*. Preložil Augustín Valentovič. Bratislava: Pravda.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; CLARKE, Samuel. 2020. *Korespondence*. Preložil Jan Palkoska. Praha: Oikoymenh.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 1982. *Monadologie a jiné práce*. Preložil Jindřich Husák. Praha: Svoboda.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea*. Preložil Karel Šprunk. Praha: Oikoymenh.

MORAN, Dermot. 2011. Mikuláš Kusánský a novověká filosofie. In: Hankins, James (ed.): *Renesanční filosofie*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, s. 231 – 255.

PASCAL, Blaise. 1985. O umění přesvědčovat. In: Horák, P. (ed.): *Svět Blaise Pascala*. Preložili Petr Horák a Stanislav Sousedík. Praha: Vyšehrad.

SPINOZA, Baruch. 2023. *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*. Preložil Karel Hubka. Praha: Dybbuk.

SPINOZA, Benedictus. 2004. *René Descarta Principy filosofie*. Preložil Martin Hemelík. Praha: Filosofia.

SPINOZA. 2005. “Traité théologico-politique – Tractatus theologico-politicus”. In: Moreau, Pierre-François (ed.): *Œuvres, vol. III*. Preložili Jacqueline Lagrée a Pierre-François Moreau. Paris: PUF.

STAROBINSKI, Jean. 2013. *Melancholie v zrcadle. Tři přednášky o Baudelairovi*. Preložil Josef Hrdlička. Praha: Malvern.

Anton Vydra

Vybrané postavy renesančnej a novovekej filozofie

Kontexty a interpretácie

Vydala Filozofická fakulta
Trnavskej univerzity v Trnave

Vydanie prvé, Trnava 2024

Na obálke knihy je použitá ilustrácia od anonymného maliara z 15. storočia zobrazujúca západného a arabského učenca pri geometrickom skúmaní prírody (Wikimedia Commons).

