

2. O otázke manipulovania ľidmi za socializmu

Domnívam se, že mimoriadne plodné rozvíja myšlienky Kosíkovy knihy diskusný príspevok soudruha Šindelára v 29. čísle, a že diskusný príspevok soudruha Šindelára ukazuje i naprostou neopodstatnenosť hlavnej myšlienky diskusného príspevku soudruha Mlynára (uverejneného v 30. čísle), ako by riadenie socialistického spoločnosti, pokiaľ má ešte charakter politiky, nutne obsahovalo moment manipulovania ľidmi. Soudruh Šindelár správne ukazuje, že manipulovanie ľidmi bolo degenerujúcim rysem socialistického politiky. „Dříve prevažovalo chápaní, že aktivita lidí je pravá už tehdy, je-li dirigována směrem k předpokládanému obecnému zájmu. Aktivita byla tedy viděna pouze jako prostředek vedoucí k cíli. Proto bylo také lhostejné, chápal-li jednotlivec v plném rozsahu, co vlastně dělá. Ručitelem nebyl on sám, nýbrž velmi vzdálená autorita, jinými slovy: nebylo pokládáno za zásadně důležité, zda se každý jednotlivec má a může také sám celostně orientovat, zda se i on sám podílí na spo-

lurčování činnosti, která je spojena s jeho místem ve společenské struktuře. Ukázalo se však, že aktivita, zavěšená na tak vzdálené a abstraktní jistotě degeneruje. Degeneruje subjektivně — ztrácí se pocit přímé angažovanosti, vědomí, že my zahrnuje také já; vědomí, že my není bez já úplné. Degeneruje objektivně: je srážena na úroveň stereotypních úkonů, do nichž je vnášen řád pouze shora, tedy organizováním, vyhlášováním, dekretováním. Protože tak zpasivnělou činnost je nutno neustále uměle pobízet, vytvářejí se nutně zbytnělé byrokratické zprostředkující články, které sice mohou dočasně aktivitu povzbudit, ale pouze za cenu, že budou tím víc podlomeny předpoklady samostatné, svéprávně orientované činnosti. Nyní, když opouštíme starý způsob řízení, docházíme vlastně prakticky k uznání činné podstaty každého jednotlivého člověka. Došli jsme k názoru, že svéprávná aktivita není jen prostředek k cíli, nýbrž že je zároveň i cílem sama o sobě.“

Josef Cibulka

K INTERPRETÁCII DESCARTOVHO DIELA

Poznámky k štúdiám¹

Ide o súbor troch štúdií, z ktorých D. Kalocsaiho štúdia *K otázke definitívnej etiky Descartovej* je pozoruhodná už základným predpokladom oproti neraz tradovanému tvrdeniu, že existuje len provizórna etika z *Rozpravy o metóde*. Autor zaujíma kritický postoj k literatúre (A. Espinas, J. Chevalier, F. Jodl), ktorá alebo stotožňuje Descartovu etiku s religiozitou, alebo z nej robí púheho dediča antiky a kresťanský stoicizmus 17. storočia. Autor konštatuje nový „racionalistický“ obsah tejto etiky a jej podstatný príklon k Epi-

kurovi. Aj keď posledné tvrdenie je uprílišnené, nesúrodé s tvorivým a objektívnym zameraním etiky u Descarta a neprihliada na psychologickú dialektiku dominanty (eudaimonidne a tvorivo-objektívne zameranie osobnosti, jej charakteru sa ako dominanty navzájom vylučujú), jednako autor správne podčiarkuje syntetický charakter Descartovej koncepcie. Táto koncepcia nevylučuje, ale konštatuje i poža-

¹ Studia philosophica Academiae scientiarum hungaricae 6, *Etudes sur Descartes*, Budapest 1964.

duje radosť, spojenú i zlučiteľnú s tvorivým zameraním, a samu tvorivú tendenciu, orientovanú spoločensky, medzinárodne a ontologicky, prístupnú všetkým normálnym ľuďom, kladie ako všeobecný zmysel života, a nie samu psychofyzickú dokonalosť (Aristoteles), ktorá je prístupná len podaktorým. Iracionálne popudy, „vášne“ sa nemajú potláčať, ale ovládať a usmerňovať dominantným zameraním.

Práve zameranie na optimálne hodnoty, informované metodickým poznaním, je pre Descarta podstatou cnosti čiže etického charakteru. Najvyššou osobnou hodnotou je múdrosť, „sagesse“, jej najvyšším, tvorivo-spooločenským prejavom je heroizmus, kým najvyššou objektívnou hodnotou je patríť do „univerza vecí“ čiže samo bytie. Múdrosť, ktorá je založená na schopnosti, uvedomelosti a cnosti, zračiaca sa v usľachtilosti („générosité“), vrcholí v iniciatívno-aktívnom zmysle pre realitu a nutnosť, v tvorivom prispôbení sa zákonom a podstate ontologického celku. Pri tom základné — skôr smernice než zásady — Descartovej etiky súvisia tiež s jeho teóriou slobody vôle, ktorej ontologická pozitivita nespočíva v možnosti konať nespôsobne, ale naopak, v schopnosti sledovať optimálne hodnoty, takže sloboda je tým menšia, čím väčšia je možnosť rozhodnúť sa proti hodnote. Je to stotožnenie slobody a tvorivosti a odmietnutie náhodilosti indeterminizmu ako podstatných pre vôľu, založenie mravnosti na pozitívnych schopnostiach, tendenciách a sile ľudského ducha. Pokiaľ ide o spoločnosť, Descartes síce žiada od mravného činu spoločenskú orientáciu, ale namiesto altruizmu hlása tvorivú (nie mechanickú) vzájomnosť a až najvyššiu sebaobetavosť za spoločenské celky, pokiaľ sú nositeľmi nadosobných hodnôt či aspoň ich nádejou. Práve preto odmieta sebaobetovanie napr. za celky partikulárne, prípadne rodinné, ak by boli menej hodnotné než obetavosti schopný jedinec.

No tieto práve nami načrtnuté aspekty Descartovej etiky vymykajú sa autorovej deskriptívnej metóde, pretože aj na osvet-

lenie etických názorov filozofa je nevyhnutný presný obraz základných gnozeologických a ontologických pojmov jeho systému. Štúdia je však zaujímavá aj snahou ozrejmiť spoločenskou progresívnosťou jeho kladný, aj keď v podstatných detailoch korigovaný postoj k názorom N. Macchiavelliho, analogický neskoršiemu postoju J. G. Herdera.

To isté vo zvýšenej miere platí o štúdiu Z. Tordaiho *Náčrt dejín kartezianizmu v Uhorsku*, ktorá osvetľuje neobyčajný fakt nielen kultúrnych dejín starého Uhorska, ale aj Európy, že kartezianizmus bol v druhej polovici 17. storočia vedúcou filozofiou protestantskej, vtedy prevažnej a rozhodujúcej sféry Uhorska. Významnosť štúdie vysvitá aj z faktu, že je prvou súbornou prácou tohto druhu. V podstate ide o obdobie medzi vojnami Gabriela Bethlena, politického tvorcu inteligencie ako vrstvy nezávislej od cirkvi, a vojnou Františka Rákócziho, ktorá sa začala povstaním sedliakov na hornej Tise. Na začiatku tohto obdobia pôsobí v Sárospataku J. A. Komenský, ktorého autor neuvádza, a v Gyulafehérvári J. H. Alsted, niekdajší profesor Komenského v Herborne, a ako profesor fyziky J. H. Bisterfeld.

Autor zdôrazňuje dobové pozadie a presvedčivo ukazuje, že hegemonia kartezianizmu vo vtedajšom Uhorsku sa nedá vysvetliť vplyvom holandských škôl, pretože uhorskí študenti odchádzali na holandské univerzity už ako presvedčení kartezianci. Kartezianizmus sa ujal v Uhorsku pôvodnou asimiláciou, pretože vyhovoval radikálnym sociálnym tendenciám a úsiliu šľachty o kultúrnu nezávislosť.

Obdobie hegemonie má svoju ďalšiu i bezprostrednú prípravu, ktorá nepochybne nadväzovala na tradície renesančného humanizmu v období politickej a kultúrnej expanzie Uhorska za Matthiasa Corvina, ktorá nemohla nežiť v jasných farbách v historickej pamäti Uhorska Bethlenovho a Rákócziho, hoci autor súvislosti tak ďaleko nerozvíja.

Výnimčným odporcom kartezianizmu

v rámci protestantského Uhorska bola škola v Sarospataku, neskoršie presídlená do Gyulafehérváru. Bolo by zaiste významné zistiť, do akej miery v tomto smere pôsobila tradícia J. A. Komenského, ktorý sa svojho času na osobnej schôdke s Descartom nedohodol o pansofických plánoch. Pansofia poňatá encyklopedicky a ortodoxne teisticky nedala sa totiž zlúčiť so systémom vied uceleným na základe jednotného gnozeologického a ontologického hľadiska na jednu, nedeliteľnú a nekonečnú prírodu, navzájom v každej časti konformnú a riadenú niekoľkými zákonmi — ako vyznieva Descartova poznámka na margo Komenského pansofie. Na objasnenie tohto Descartovho stanoviska uvádzame, že poňatie „deus sive natura“ nie je v tomto dejinnom úseku až Spinozovo, ale už Descartovo, ktorý v šiestej meditácii pod prírodou všeobecne chápe aj samého boha, „Deum ipsum“ (*Meditationes VI*, ed. Artur Buchenau, Lipsko 1913, str. 61).

Odporcami kartezianizmu v Uhorsku, ako aj inde, boli však najmä jezuiti, medzi ktorých kartezianizmus začína paradoxne prenikať iba vtedy, keď jeho vplyv v protestantskom prostredí je zatlačaný wolfovskou scholastikou a newtonovskou fyzikou. V období hegemonie kartezianizmu boli v popredí jeho radikálnejšie, ortodoxnejšie smery, ktoré zdôrazňovali metódu, kým naopak úpadok bol signalizovaný nástupom karteziánskeho konzervativizmu a zatlačaním smeru do oblasti fyziky. Možno poznamenať, že konzervatívny smer, ktorý nebral do úvahy descartovskú pojmotvorbu, ale nahradzoval ju metafyzikou, nemal výhody oproti wolfovskej scholastike. Pre Descartovo stotožnenie priestoru a hmoty doba dozrela len na prelome 19. a 20. storočia, takže aj princíp Descartových fyzikálnych názorov vtedy nevydržal zrážku s Leibnitzom a Izákom Newtonom. Úpadok nastal v prvej polovici 18. storočia v podmienkach habsburského víťazstva, za nástupu protireformácie a taktiež v storočí, ktoré bolo aj v európskych rozmeroch antikarteziánske a ktoré nakoniec v predromantizme pristupovalo k likvidácii re-

nesančno-humanistického odkazu kvalitatívne oslabeného v osvietenskej dobe.

Z predstaviteľov uhorského kartezianizmu možno obzvlášť spomenúť J. Apáczajho, S. Enyediho, P. Csernátoniho, M. Dézsiho, F. Pápaiho-Párizsa, lekára J. Kölcseriho, lingvistu M. Tótfalusiho-Kissa, fyzika P. Régeniho popri iných významných osobnostiach. Kartezianizmus emancipoval spod nadvlády teológie uhorskú filozofiu, medicínu i lingvistiku.

Značne problematická je však štúdia E. Rozsnyaiho *Descartes a moderná filozofia*, a to pre svoj kriticky nekontrolovaný, nepôvodný, pramenne nedostatočne fundovaný základ, ktorým je dogmaticky prijímaný konzervatívny výklad Descartovej filozofie. Autor sa snaží (akože inak?) vyzdvihovať jej historický význam pre dekompozíciu vplyvu scholastiky, pozitívne hodnotí viaceré detaily, zvlášť niektoré momenty fyziky, a najmä psychológiu emócií, no distancuje sa od Descartovej kritiky poznávacích schopností, od spôsobu a výsledku jeho vývodov, ktoré považuje v jadre za noeticky a svetonázorove prekonaný ani nie paralogizmus lež za sofistiku (sic!). Hodnotenie psychológie emócií je aspekt skutočne významný, pretože v minulosti podceňovali práve Descartovu psychológiu.

Autor zvlášť vyzdvihuje, že Descartov pojem matérie implikuje nekonečnosť prírody, je blízky poňatiu Fr. Bacona a je v rozpore s dogmatikou cirkevnej ortodoxie, a to katolíckej, ako je jedine a výslovne uvedené. Nekonečnosť prírody je však téza neodlučiteľná od gnozeologie, svetového a mravného názoru filozofa, ktorý, ako svedčia jeho *Rozhovory s Burmanom*, protiteologické poznámky, adorácia bohočlovečenstva, história jeho nekatolíckeho manželstva a aj krstu jeho jedinej dcéry, mal sotva iný, aj keď úprimný pojem „katolicity“ než napr. J. A. Komenský. Z celého historického kresťanstva, teologicky usmerneného Pavlom z Tarzu, neponechal si viac než ježišovské jadro evanjelií, konformné s jeho ideou boha, kým ostatnú teológiu zavrhol ako škodlivú zbytočnosť a výmysel. Čokolvek je ontologicky odde-

lené od univerza, pre Descarta neexistuje, čím je práve v rozpore s každou aj nekresťanskou a nekonesijnou monoteistickou vieroukou včítane s deizmom, vierovyznaním Voltaira a Rousseaua, nezmieriteľných protivníkov kartezianizmu. Konštatovanie príbuznosti Descarta s Fr. Baconom je však pozitívnym prínosom, pretože, ako dopĺňujeme, ide o mysliteľov jednotných v základnom poňatí filozofie. Fr. Bacon totiž plánoval založenie novovekej filozofie na analýze vzťahu medzi bytím a nebytím a Descartes práve v tejto analýze vidí jedinú cestu, ako vytrhnúť „celú filozofiu z temnôt“.

Autor prizhovievavo hodnotí Leibnitzovu inadekvátnu kritiku Descartovho poňatia hmoty ako priestoru, ktoré je vraj inkompatibilné s pohybom (ako opakuje aj Voltaire), takže sa nezdá brať na vedomie revolúciu vo fyzike nášho storočia. Leibnitzova kritika by mala význam, keby Descartov pojem matérie bol rovnomocný klasickým predstavám, ale tomu je naopak. Na rozdiel od Leibniza, ktorý Descartom formálne pohádal (akoby neschopným koncepcie infinitesimálneho počtu) a súdil sa o prvenstvo s Newtonom, ktorý Descartovu fyziku a jej filozofický základ principiálne neuznával, autor v súlade s objektívnou literatúrou, mysliacou evolučne, uznáva, že Descartes svojimi prácami pripravoval objav infinitesimálneho počtu, ba možno doložiť s J. Laporteom, sám bol k nemu blízko. Pokus autorov o riešenie rozporu medzi Leibnitzom a Descartom v otázke hmotopriestoru nijako presvedčivo neodifferencoval logicky nezmyselnú rozpornosť metafyzického — alias vulgárneho, primitívneho — poňatia priestoru a hmoty od vlastnej, logicky konzistentnej dialektickej rozpornosti, ktorá predpokladá matériu v pohybe vplyvom jej dialektického usporiadania, a tým pojem hmoty ako systému síl. Skutočnosť, ktorá antinómiu nekonečna a konečna ako aj konkrétnosť častí rieši ich jednotou, implikuje ako podstatný vzájomný kauzálny vzťah, a tým svoj nevyhnutný dynamický ráz. Metafyzika, pod ktorou nerozumieme „filozofiu“, ale me-

tódu a ktorej podstatou je aristotelická alias bežná, prakticistická logika, ústi do nihilistickej, paradoxnej ontológie čiže do rôznych existencializmov, do pojmu fiktívneho nebytia ako nezávislej danosti tak absurdne paradoxnej, že je aj *nejednoznačne* dialektickým bytím, do predstavy sveta vzniknutého a končiaceho absolútnou náhodou; no tým sa ešte nestáva dialektikou v pozitívnom a vedeckom zmysle.

Napriek svojej veľkej téme autor sa týmito aspektmi nezaobrá, hoci si všima aj Descartovu estetiku, pričom v rozpore s autentickou skutočnosťou napodobivo stotožňuje Boileauove estetické názory s estetickým kartezianizmom. Descartes miesto učenia sa umeniu vyzdvihuje talent, nadradenosť spontánneho, intuitívneho, metodicky nepracujúceho ducha umelcovho nad všednosť a zdôrazňuje určitú mieru estetickéj deformácie ako nutného estetického činiteľa.

Nepresnosť je však viac, až primnoho. Je napr. chybné u Descarta pojem evidencie všeobecných princípov stotožniť s elementárnou generalizačnou abstrakciou a evidenciu dokonca s „citom evidencie“ (sic!). Evidencia je u Descarta funkčná závislosť pravdivosti a existencie vedomia v rámci jeho intuitívnej sebaapredmetnosti a týka sa najprv faktov, kým evidencia zákonitostí a vôbec *noetických* všeobecností musí byť daná analyticky-induktívnym postupom univerzálnej mathezy, ktorá značí v princípe metodickú genetiku neuklidovského modelu reality. „Idea“ v Descartovom poňatí nie je totožná s pojmom (notion), pretože idea je *predmet* sebe *priradeného* pojmu, a nie pojem, logický obsah termínu. Vykladateľ Descarta z pozície konceptualistickej logiky, keď Descartova logika, ktorou je jeho dielo konzistentné, je logika idey (t. j. druh „Gegenstandslöge“), je nedorozumenie tak nešťastné, akoby bola kritika J. Bolyaiho z Euklidovej pozície.

Je nepochopením Descartovej metodológie, „dialektiky“ v prapôvodnom zmysle, t. j. gnozologickej metodiky na postihnutie autentickej skutočnosti, a nie je jednodu-

cho pravda tvrdenie, že Descartes zásadne izoluje kritické myslenie od zmyslovej skúsenosti, keď celým postupom ju práve do kritického myslenia začleňuje. Descartes hľadá kritickú bezpečnosť faktu a istotu základných gnozeologických kategórií (napr. zákonitostí, príčinnosti), potrebných pre realizmus, a implicitne predpokladaných v každom, teda aj induktívnom postupe, a teda aj v generalizačnej a nielen v konkretizačnej a neutrálnej dedukcii. Ideál je realistická, explikatívna, nomotetická veda, a preto sa neuspokojuje ani s naivitou, ani s čistou logikou a ani s pravdepodobnosťou postulátu. Preto pod nánosom naivnej, subjektívitou preniknutej skúsenosti (slúžiacej primárne aj zvieratu na orientáciu v prostredí, a nie na poznanie podstaty a zákonitostí), asociovanej primitívne s metafyzickými predsudkami (napr. s vulgárno-klasickým pojmom hmoty, priestoru, metafyzickým spôsobom myslenia), hľadá kriticky preverený, konzistentný, úplný fakt empirie, ktorej zásadne verí a učí veriť, niekedy vo vedeckej praxi až uprílišnene. Zmyslová skúsenosť sama osebe, izolovaná od logického vedomia a dialektickej pojmotvorby, nie je pre realizmus záchranou, ako svedčí vývoj empirizmu ku subjektívnemu idealizmu, najmä od doby Davida Humea. Základný vedecký fakt je de norma zbavený naivity a kontrolovaný, zabezpečený oproti subjektivitě hoci aj meracími prístrojmi, vždy však aspoň kritickým myslením. „Materiálne“ čiže zmyslové empirično „presadené do hlavy a v nej pretvorené“ na materiálne dialektické v zmysle K. H. Marxa nie je už nekritické a nezačlenené do dialektického pojmového kontextu, ktorý obsahuje zrejmosť dialektickej analýzy, presahujúcej dosah čisto faktologickej zrejmosti vedomia. Vlastný základ Descartovej skepsy je práve ohraňenosť faktologickej evidencie vedomia (v ktorej tonie subjektívny idealizmus) a nezmyselné protirečenia vulgárno-klasických „pojmov“ o skutočnosti, ktoré s primitívnou skúsenosťou tvoria vždy subjektívny celok. Vždy išlo zásadne o skepsu, kriticismus teoretický a nie praktický, kto-

rý by bol nezmyslom. Praktická istota, a teda aj prax je u Descarta zásadne vyčlenená z dosahu skepsy, neistoty, nie popierania toho, o čom sa pochybuje. Takzvaná „hyperbolická“ skepsa (termín Descartov!) nemá, ako sám ozrejmuje, zásadný význam, ale uvedomele len význam koncentračnej techniky. Descartes bol príliš prenikavým logikom, než by bol kedy pripustil už logicky nezmyselný solipsistický predpoklad, keďže mu bolo jasné, že nezávislá, hranice faktologickeho logického vedomia presahujúca *danosť* (t. j. nielen realita), je v logickom vedomí *nezrušiteľná*, v dôsledku čoho *danosť* môže byť vystriedaná len *danosťou*, ktorá je buď zákonitou realitou, buď absolútne náhodilým, *paradoxným* nebytím, iným slovom bohom, ktorý klame, zlomyselným duchom, ktorý dal napr. človekovi rozum a potom ho za používanie rozumu upaľuje, *nejednoznačným* bytím, „nezrušiteľnou“ iracionalitou. Skepsa sa však predovšetkým netýka vecí, ale pravdivosti našich predstáv o nich a nášho spôsobu myslenia. Nie je chybou, že Descartes rozoznáva istotu psychologickú, praktickú, logickú, noeticky-teoretickú ako aj paratendenčnú, t. j. záujmovú, prameň omylov (okrem „nebytia“ t. j. ohraňenosti schopností), aj keď svoje pojmy terminologicky neznačuje. V Descartových očiach je diskvalifikovaný ako filozof každý, kto pre prax neponíma teoretickú kritičnosť a pre teoretickú kritičnosť opúšťa istotu praxe, požiadavku rozumnosti a nevyhnutného činu, ktorým je život. Je tiež fakt, že *Descartes považoval skutočnú indukciu za základnú metódu filozofie, v ktorej, ako hovorí, sú všeobecné princípy problémom a nikdy nie východiskom*. Preto, a práve preto sa natolko venuje podmienkam indukcie, a teda aj kritickému prevereniu zmyslovej skúsenosti.

Descartes principiálne verí preverenému faktu zmyslovej skúsenosti, takže v oblasti, kde pre dosiahnutie istoty *zásadne* požadoval experiment, *prakticky* sa niekedy spokojil len s myšlienkovým preverením faktu, nedoceniač teoretickú klamlivosť vnímania. Napríklad za zaručený empirický fakt

považoval priamočiare šírenie svetla, v dôsledku čoho nepredpokladal merateľný pohyb svetla, pretože podľa princíp. zásad jeho ontológie každý pohyb vo vesmíre musí byť zakrivený. Tak považoval svetlo len za pohybovú tendenciu, ktorá sa prostredníctvom hmotného kontinua (plynulého, nie iuxtaponovaného, pretože „*coclos esse liquidos*“) okamžite prenáša zo svetelného zdroja do oka príjemcu. Zaviedol tak začiatočnou evolučnou naivitou zaobalený pojem fyzikálnej undulácie, podnet pre Huygensa mladšieho a nasledovníkov, no zároveň vyslovil presvedčenie, že prípadné zmeranie pohybu svetla by vyvrátilo celú jeho filozofiu. Tento výrok bol ďalší, konzekventný omyl, pre autoritu jeho náuky katastrofálny vo chvíli experimentálneho zmerania rýchlosti svetla. No aj antikarteziánsky triumf bol len dočasný sebaklam, pretože zakrivený pohyb svetla vo vesmíre a hegemonia procesu undulácie nad korpuskulárnym komponentom svetla nevyvracia základnú Descartovu koncepciu plynulého hmotopriestoru, ale práve potvrdzuje, zbavujúc ju obvyklých začiatočných naivít.

Rad až nezmyselných protirečení, aké sa *prima vista* natískajú pri čítaní izolovaných Descartových textov, nemožno už riešiť prijatím stáročného *scholastického* výkladu ad usum Delphini, ako to robievali staršie práce. Bez formulácie Descartovej logiky a ontologickej axiomatiky zodpovedná exegéza Descarta je čistá ilúzia. Autor vskutku nevzal do úvahy pramenné fakty, ktoré protirečia konzervatívnemu výkladu, Descartove inštrukcie a taktiež fakt, že už pred štvrtstoročím G. Bontadini takrečeno vykričal škandal karteziológie a filozofickej doxografie, že *nevlasní systematický výklad Descartovej logiky, a teda ani axiomatiky*, ktorej rekonštrukciu samostatným myslením Descartes bezpodmienečne požaduje od znalca svojej filozofie (Cf. *Discours de la methode*, éd. A. Bridoux 1949 str. 140—141). Feudálno-kastovnicke a buržoázne (nie meštianske) vedomie, rodový egoizmus, lakomstvo moci a majetku, vlastnícky dominát, združuje sa

s metafyzikou aj de facto, nerozumie i nechce zmysel Descartovej osobnosti, jej tvorivý humanizmus.

Autor si originál všima ponajviac pre ilustráciu najmä suponovaných protirečení, domnelej Descartovej sofistiky, pričom najdôležitejšie protirečenia opomenul. Taktiež neverí, že „*Cogito*“ je intuitívnym poznatkom (ako ho interpretuje Descartes), pretože neberie do úvahy elementárne znalosti o vlastnostiach vedomia a ani, proces intuitívnej analýzy, metodickej to aspekcie predmetu pojmovým myslením, ktorú kedysi, spolu s diskurzívnym, ba až nesprávnym, špekulatívnym (noetickým nefundovaným) myslením nazývali tiež reflexiou. Intuitívna analýza je predpokladom každej skúsenosti, keď skúsenosť je stránka vedomia, ktorá vylučuje bodovú existenciu mysli. Autor však imputuje Descartovi názor o bodovej existencii mysli, ačkoľvek podľa *Princípií* myseľ je substanciálnou (ontologickou) jednotou mnohého, pre ktorú by bodová existencia znamenala zánik. Aspekt kvantity je *expressis verbis* základ, z ktorého Descartes chápe neanimistickú, aristoteliskú „formy“ útočne popierajúcu substancialitu mysli ako jednotu mnohého. Autor takto nemôže ani pochopiť a ani vystihnúť podstatu a funkciu univerzálnej matematiky, Descartovej to indukcie na základe proporcionálnej analýzy medzi bytím a nebytím, pretože by vedel jej postupy vlastnými slovami zopakovať. Musel by mať jasný pojem o „idei jasnej a zreteľnej“, t. j. o *predmete* pojmu odlíšenom od svojej negácie a rozlíšenom v jeho skladbe a vzťahoch. Nespájal by Descarta s naivným racionalistickým realizmom, keď už Descartovi a nielen až Kantovi tvorba empirického všeobecného pojmu nebola poznáním všeobecného a empirický všeobecný pojem napr. príčiny nebol totožný s gnozeologickou kategóriou kauzality. Štúdia takto svoju vrcholne náročnú problematiku realizuje posunom, nahradením Descarta scholasticko-metafyzickým „kartezianizmom“, výkladom z doby Descartovej, Descartom odmietaným, ktorý vo svetle prameňa a niektorých výskumov (Olgiati, E.

Cassirer) môžeme označiť len za jednu z hypotéz, a to za hypotézu tendenčnú, metodologicky obmedzenú, spoločenské vedomie dezorientujúcu, k Descartovým textom bezohľadnú, podmienenú triednym, feudálno-buržoáznym záujmom, excesom spoločensko-mocenského záujmu a Descartovi cudzím metafyzickým spôsobom myslenia, proti ktorému útočí celá, aj hyperbolická Descartova skepsa. Autor má síce právo postaviť sa odôvodnene aj za takú hypotézu, ale charakter štúdie je nezlučiteľný s dogmatickou bezproblémovosťou.

Konzekventné vyhľadanie všetkých „protirečení“ v Descartovi ničí, pravda, istotu konzervatívneho výkladu. Descartes napr. v *Principiách* formuluje hypotézu dvoch relatívne protikladných substancií, a to v momente, keď „res cogitans“ je už teoreticky istá, ale „res extensa“ je ešte pochybná, a jej predstava obsahuje ešte nezmyselné protirečenia, základ skepsy voči logike a matematike na nej založenej (Cf. *Principia I*, 8, str. 435–436, *List markýzovi de Newcastle z októbra 1945*, c. d., str. 979). A len čo „res extensa“ dosiahla kritickú istotu, Descartes sa ohradzuje proti zabsolutňovaniu relatívneho rozdielu medzi oboma substanciami a tvrdí, že v šiestej meditácii (c. d., str. 221–222) hovoril aj o tom, že myseľ a telo sú tiež navzájom *substanciálne spojené*, tvoria „unum quid“ z „Meditácií“. (*Responsiones IV*, c. d., str. 337). Tvrdí, že bežná introspektívna skúsenosť jednoty mysli a tela je pravdivá a treba sa jej pridržať. Myseľ a telo sú (ontologicky) spojené, pôsobia na seba priamo a vzájomne, podobne ako zemská príťažlivosť na telesá (sic!). *Hmotu a priestor uznáva ako kvalitu mysle*, obe tvoria teda ontologickú súvislosť, aj keď sú relatívne od seba rozdielne a aj keď sa rozpriestranenosť ako vlastnosť mysle a tá istá ako vlastnosť telesa relatívne od seba líšia. Rozpriestranenosť telesa je viazaná na miesto, z ktorého vylučuje iné teleso, kým rozpriestranenosť ako vlastnosť mysle tak nepôsobí, čiže vlastnými Descartovými slovami je to pojem substanciálneho kontinua a relatívneho diskontinua skutoč-

nosti! (Cf. *List princeznej Alžbete českej z 21. V. a 28. júna 1643*, c. d. str. 920–926). Keď je nesporné, že Descartes nie je okazionalista a keď ironizuje scholastické poňatie substanciálnej jednoty (t. j. ako prirodzene neprislúchajúcej, ale aktom stvorenia danej), je isté, že substanciálnu jednotu chápe ako ontologické kontinuum pri zásadnom zdôraznení *reálneho* relatívneho rozdielu medzi obsahom kontinua a obsahom diskontinua, spoločne vytvárajúcich skutočnosť. Rozdiel medzi myslou a telom je mu ekvivalentný rozdielu ramena a ostatného tela (Cf. *Resp. IV*, c. d., str. 338.) Simplexný materializmus svojho žiaka Regiusa, že duša je „principium corporeum“, neodmieta len pre indiskréciu pred kalvínsko-katolíckou inkvizíciou, ale zásadne pre neprihliadanie na relatívny rozdiel medzi kontinuum, význačným pre myseľ, a diskontinuum, význačným pre teleso. No protirečenie dosahuje vrchol pri vysvetľovaní vlastného dôkazu boha, ktorému po dlhom váhaní dal síce formu starého ontologického dôkazu, ale obsah principiálne rozdielny, čo autor nepostrehuje. Celá sila, celé svetlo a pochopenie tohto dôkazu závisí vraj od toho, že by v nás nebolo schopnosti mať ideu boha, *keby náš duch bol iba vecou konečnou*, akou vskutku je, a keby nemal ako príčinu svojho bytia príčinu, ktorá je boh (*Resp. I*, c. d., str. 238). Všimnime si dobre: Náš duch, obsah „Cogita“, je síce konečná skutočnosť, ale nie *iba* konečná, čiže je taktiež aj nekonečná! Teda podstata dôkazu spočíva v evidencii ontologického kontinua medzi konečnom a nekonečnom pri súčasnej platnosti relatívneho diskontinua, a tým na kauzálnych vzťahoch, podstatných pre takýto model reality. Ontologické kontinuum „inkompletných“ konečných podstat, mysle a tela, objavuje sa tu ako univerzálny princíp, ako podstata descartovského boha čiže prírody, kompletnej substancie. Je len jasné, že sa Descartes vyjadruje stručne, pretože až do vzniku modernej mikrofyziky, riešiacej vzťah vlny a častice, podobná koncepcia zaváňala posmechom a v jeho dobe iskrila ešte ohňom Brunovej a Servetovej

hranice. Ak uvážime, že Descartova teória o takomto a takto dokazovanom bohu, ktorý je jasným vyvrátením všetkých animistických monoteizmov a deizmov, má gnozeologicky centrálny význam, takže sa bez nej celý systém rúca, pochopíme, že uvedená citácia je centrálna kľúčová téza, legitímny výraz podstaty kartezianizmu, akoby donjon systému. Nie je možné, aby pre Descarta platil zároveň animizmus a absolútny dualizmus, keď preň platí tento dialekticky antinomický princíp, na akom pozdejšie stavia Hegel.

Descartes chápe závislosť i relativitu aplikácie etických smerníc, zásadne súhlasí s Macchiavellim, ideovú moc doby považuje za slepú, lživú a psychocídnu, zavádzajúcu vidiacich do temnej pivnice, aby mohla nad nimi zvíťaziť, a preto sa drží predbežne svojho „larvatus prodeco“, lešti proti násilnenstvu. Ajhľa maska: opatrná, dvojmyselná štylizácia a formulácia bez zamlčania názorov, ale tak, že najmä pestovanou metafyzikou presýtená myseľ nebola schopná celkom rozumieť textom a podržať v mysli súvislosti. Ani manipulanti „Indexu librorum prohibitorum“, na ktorom je Descartes od r. 1663, neboli si istí podstaty tejto filozofie, keďže pripojili: „donec corrigatur“. Oproti spôsobu myslenia, ktorý spontánne v mysli súčasníkov deformoval názory filozofa, mohol sa ukájať iba nádejou vývoja, že prídu storočia, keď sedliaci budú lepšie filozofovať ako filozofi jeho doby, autori bežného výkladu jeho filozofie. Nazdávame sa, že filozof, ktorý vo vzájomnom styku so služobníkmi zavádza oslovenie „brat“, má právo, aby sa konečne pokúsili — podľa jeho žiadosti — formulovať jeho axiomatiku, ktorí stoja na strane človeka práce. Azda by to nebolo bývalo potrebné, keby sa neboli stratili niektoré jeho rukopisy a najmä, keby nebolo Descartovej tragiky. Nemusíme súhlasiť s Descartom už len tým, že chápeme aj hĺbky jeho myšlienky.

Trasu riešenia vyznačil on sám: Analýza vzťahu medzi bytím a nebytím vedie ku pojmu seba príčinnosti nekonečnej reality a vytrháva celú filozofiu z temnôt (*Resp.*

I, c. d., str. 243). Ale tento vzťah možno skúmať len za použitia proporcionálnych vzťahov, ako radí „Rozprava“, a teda: 1. v rámci logickej evidencie; 2. v rozsahu pojmu danosti, v ktorom evidentné bytie a nebytie sú ako členy rovnocenné a súmeriteľné; 3. pri kvantitatívnom poňatí bytia a negativity, pričom 4. analýza logická, podľa *Princípií* neposkytujúca znalosť existencie nijakej veci, musí prejsť do analýzy noetickej. Z toho plynie, že medzi bytím a nebytím toho istého v tom istom čase je vzťah negácie, že z nebytia bytie nevzniká, bytie má charakter substanciálnej jednoty mnohého, kým „nebytie nemá nijaké kvality a ani vlastnosti“, takže prototyp takého nebytia, klasické „prázdno“ („vacuum“) nie je dané. A čím väčší počet vlastností a kvalít nijakej veci zisťujeme, tým istejšie chápeme substanciálny substrát týchto vlastností, ich jednotu (Cf. *Princípiá I*, 11, c. d., str. 437). Ak analyzujeme jednotu mnohého, ako na ňu nazeráme a ako ju chápeme vo svojej mysli, dospejeme ku zrejmej idei bytia nekonečného, absolútne súvislého a relatívne diferencovaného, tvorivého a zákonitého, prírody čiže boha, ktorý nás ako relatívne samostatné, neúplné podstaty do seba začleňuje.

Neobyčajnosť situácie v tomto probléme núti ukázať, že otázka nie je neriešiteľná. Nazdávame sa, že Descartovo riešenie spočíva v intuitívnej analýze vedomia, ktoré sa nám predstavuje ako jednota mnohého, vždy diferencovaná a vždy premenlivo limitovaná. Bez diferencovanosti (kvantity) by sa stotožnila so svojou limitáciou a bez jednoty by napr. pojem „ja“, od celku vedomia relatívne rozdielny, prestal s vedomím súvisieť, tak ho kvalifikovať, čím by práve vedomie, konceptuálne a seba-predmetné, prestalo existovať. Jednota a diferencovanosť musia byť simultánne pravdivé, musia byť relatívne rozdielne s relatívne rozdielnymi obsahmi, ak vedomie má byť negáciou svojho nebytia. Elementy relatívnej diferencovanosti v úhrne nemôžu byť totožné so svojou jednotou a jednota nemôže byť totožná s pojmom „ja“, ktorý

abstrahuje od diferencovanosti a je analogický pojmu geometrického bodu. Keby jednota bola totožná s pojmom „ja“, zanikla by všetka diferencovanosť vedomia a zároveň by sa stratila aj predmetnosť, na ktorú je pojem „ja“ zameraný, čím by zaniklo sebavedomie ako konštitutívna vlastnosť vedomia. Jednota musí byť teda voči pojmu „ja“ objektívna, musí zachovať relatívnu diferencovanosť vedomia a zároveň kontinuálne zahrňovať do seba pojem „ja“, ktorý podobne ako pojem bodu abstrahuje od diferencovanosti, ale ju nenecháva pričom sám do nej ako člen patriť. Objektívna jednota nemôže však byť jednoduchá, pretože pri *kontinuálnej súvislosti* s elementmi relatívneho diskontinua by sa v takej predpokladanej jednoduchosti stotožnila jednak s týmito elementmi a jednak so samými rozdielovými vzťahmi medzi elementmi, a tak by zanikla. Objektívna jednota vedomia musí byť teda diferencovaná až na *uzavreté nekonečno*, pričom nijaká kontinuálno-diferenciačná vrstva nemôže byť sama osebe abstraktne jednoduchá (akoby „rovina“, „priamka“), pretože by inak pri svojej kontinuálnej súvislosti s inými vrstvami a pri svojej diferenciálnej funkcii, nevyhnutnej pre bytie, nutne zrušila celý rad až do zrušenia nášho vedomia, ktoré však zrejme jestvuje. Keďže nijaká relatívne samostatná vrstva jednoty nemôže byť bez vlastných elementov kvantity, značí to analytickú evidenciu nekonečnej, relatívne diferencovanej, avšak absolútne súvislej reality, ktorej sme relatívne rozdielnymi a relatívne konečnými členmi, z ktorej je vylúčená danosť absolútneho nebytia, absolútna náhodnosť. V rámci samozrejmosti bytie vedomia vylučuje svoje nebytie, takže všetko, čo má k vedomiu konštitutívny vzťah, musí ho mať ako *bytie* aj keby sme dočasne nevylučovali, že v transcendentnu je toto bytie taktiež aj nebytím. Pretože kontinuálne diferencované bytie je uzavretým nekonečnom, pričom spolu so svojimi vzťahmi zaberá celý akoby nekonečný priestor danosti, absolútne nebytie je vplyvom samej ontologickej štruktúry bytia *noetická nemožnosť*. Je da-

né síce relatívne nebytie, negativita a s ňou relatívna objektívna náhodnosť ako zložka zákonitosti, ale nie naopak. Absolútne kontinuum relatívne diferencovaných zložiek je zákonitou kauzalitou, dynamikou, sebatvorením, takže existuje aj apodiktická evidencia existencie hmotného sveta, predovšetkým nášho tela ako evidentnej, nezávislej príčiny telovej schémy v našom vedomí, príčiny, ktorej nezávislý jav, spolupodmienенý aj našou konečnosťou, nemôže byť zásadne rozdielny od svojej príčinnej podstaty. Lenže matéria nie je klasická hylé a myseľ nie je animistická psyché. Takto zrejme Descartovej filozofii prislúcha kvalita aspoň historicky preddialektická. Hegel mal pravdu potiaľ a len potiaľ, pokiaľ mu Descartes bol herosom dejín a pokiaľ nepodceňoval únosnosť jeho metódy. Descartov model reality o nekonečnom počte možností a tendencií prekrýpuje z rámca mechanistickej základnej schémy.

Pred načrtnutou noetickou analýzou bytia predchádza u Descarta analýza nebytia, ktorá však, nakoľko síce vychádza z evidentnej danosti negativity, ale neistej transcendentnej povahy, prináša len závery platné v rámci logického vedomia. Nevieme totiž predbežne, či naša negativita nie je *jednoznačne* relatívnym alebo aj *nejednoznačne* absolútnym a *nejednoznačne* logickým nebytím, a tak absolútne iracionálnym, racionalitu paradoxne inkudujúcim bytím, absurdom. Absolútne nebytie nie je ani vzťah negácie, ani bežné „nič“, forma želanej danosti, ktorú postrádame, ale v logicky nutnom priestore danosti jedna z daností, *presahujúca* realitu ako „*vacuum*“ bytia, ktoré *neguje* v sebe všetky vlastnosti bytia, kvalitu, kvantitu, zákonitosť, kauzálnosť, logičnosť. Vo svojej bezzákonitosti, bezkauzálnosti, bezlogičnosti môže byť danosťou absurdných možností, absolútnou náhodnosťou, absolútne indeterminovanou slobodou, taktiež bytím, logikou, dialektickým, ale *nejednoznačným*, zázrakom, nemožnosťou i nutnosťou, svetom s podstatou náhody a paradoxnej *nejednoznačnosti*, iracionality. Neistý predpo-

klad takého nebytia môžeme analyzovať len potiaľ, pokiaľ sa začleňuje do logického vedomia, pričom výsledok je síce logicky nutný, ale mimo logického vedomia nejednoznačný. Významné na tejto analýze je však to, že si ujasňuje logickú nutnosť predpokladať za hranicou vedomia sféru danosti *všeobecne* nezrušiteľnú ako aj hranice čisto logickej analýzy, neschopnej ozrejmiť *noetickú* nemožnosť absurda. Preto Descartes od logických princípov diferencuje vlastné poznanie skutočnosti (Cf. *Principia I*, 10, c. d., str. 436).

Čím sme uvedomejší, tým zrejmejšia je naša negatívita, napr. nevymedziteľné množstvo vedomostí, ktoré sú mysliteľné a nám chýbajú. Negatívita je danosť, ktorá presahuje našu realitu, a tak je bezkvalitatívnu kvantitou, o ktorej nevieme, či v logický nutnej sfére danosti, presahujúcej naše vedomie, je nebytím relatívnym, či absolútnym. Pokiaľ ju však analyzujeme tak, ako je daná v rámci zrejmosti, t. j. ako číru bezkvalitatívnu kvantitu, chápeme nemožnosť jej absolútnosti. Kvantifikovaná bezkvalitatívna danosť sa sama člení na elementy bez rozmeru, ktoré sa stotožňujú s medzami danosti, a tak zanikajú. Nemožnosť nebytia ako *čírej* bezkvalitatívnej kvantity by však sama bola týmto nebytím, keby nebola nutnosťou bytia. Také bytie je však všetkým, čím nie je nemožné nebytie, teda kvalitou, nekonečnou kvantitou, a najmä ontologickou spojitosťou, pretože absolútne limitácie zložiek jej kvantity by značili danosť elementov absolútneho nebytia, ktoré je logicky nemožné. A tak nie Parmenidova identita, ale neeuklidovský model reality je dôsledok tézy o nemožnosti absolútnosti nebytia.

Základnú pojmotvorbu Descartes interpretoval v zmysle panenteizmu, čím sa líši od Spinozu, pričom jednote prírody, od úhrnu častí relatívne rozdielnej, priznal

absolútneho ducha ako *vlastnosť*, ale nechal neobjasnenú otázku, čo je vedomie a či ho možno bez antropomorfizmu pripísať spojitému celku prírody. Práve toto z hľadiska dialektického materializmu podlieha kritike podľa pravidiel vedeckej analýzy a dôkazu. Je však isté, že dialektický pohyb myšlienky, ktorým skepsa prechádza do svojej negácie a potom odhaľuje svoje súvislosti s bytím, aj keď toto bytie nemožno interpretovať teisticky, ako zdanlivo robia izolované Descartove texty, je epochálny čin. Aj keď ide o preddialektický svetonázor s idealistickým výkladom záverov, jednak je on, ak veríme Leninovi, bližší dialektickému materializmu než materializmus vulgárny, hrubá metafyzika a bezmyslenkovitosť v otázke dialektických princípov ako poznatkov jasných a zreteľne vyvedených. Podľa Lenina nemožno ani preceňovať kritérium praxe v teórii, pretože nás ono nezabavuje povinnosti myslieť gnozeologicky, ak nechceme utonúť v pragmatizme ako pseudopavlovizmus v behaviorizme. Descartes tým, že kritickou pojmotvorbou pretváral metafyziku plodiacu primitívnu skúsenosť a v samom vedomí odhalil základ kategórií dialektiky a súvislosť s bytím, *jednotu ducha s matériou*, nechybil, pretože taký je systematický a historický zrod dialektiky. Ak vedomie nesúvisí s bytím, mozgom, potom v ňom nemožno odhaľovať súvislosti s bytím, mozgom, ak však áno, potom Descartova cesta je cesta výnimočnej schopnosti, a nie je zásadne neschodná. Aj keď nie v tejto súvislosti, jednak jasne a vhodne hovorí Lenin: „Ak sa všetko vyvíja, neplatí to aj na najvšeobecnejšie pojmy a kategórie myslenia? Ak nie, tak myslenie nesúvisí s bytím. Ak áno, potom jestvuje dialektika pojmov a dialektika poznania, ktorá má objektívny význam“ (Lenin, Spisy 38, Bratislava 1961, str. 253).

Juraj Ciger