

# K CHÁPANIU SUBSTANCIE U DESCARTA A SPINOZU

JURAJ CIGER, Ústav marxizmu-leninizmu UK, Bratislava

CÍGER, J., To the Conception of Substance with Descartes and Spinoza, *Filozofia* 32, 1977, No 4, p. 414—433

The creators of Marxism considered Descartes and Spinoza as dialectical philosophers, even if not consistent ones. Even the non-Marxist historiography recognizes a certain filial connection of Spinozism and Descartism. As far as the conception of substantial monism is concerned, Descartes' position is underestimated. It had been found out long ago that Descartes' view of the natural nonscholastic unity of relative substances had fallen into „strange oblivion” and was replaced by a presumably logical account. Descartes defended himself against pseudoexplanations and declared in his *The Treatise* that the defining principles of his philosophy were to be found in original investigation and he himself would have them published after his death. The publication was not materialized, because Descartes' manuscript inheritance got lost after his death. In compensation of this a part of his correspondence with Elizabeth of Bohemia has been preserved, the content of which contrasts to the traditional accounts. The author analyzes the texts with the intention of defining the logic of Descartes' categorial creation of notions.

V úvode k *Antidühringovi*, a to v jeho všeobecnej časti (1) F. Engels stručne hodnotí historický vývin filozofie so zreteľom na jej metódu a zdôrazňuje, že na rozdiel od nemeckej, ktorej zavŕšením bol Hegel, a starogréckej, ktorej zavŕšením bola Aritotelova logika, novšia filozofia sa pod anglickým vplyvom čoraz viac zaberala do „metafyzického spôsobu myslenia“, hoci aj v nej mala dialektika „*svojich skvelých predstaviteľov*“, napríklad v Descartovi a Spinozovi. V súlade s týmto aj K. Marx vyzdvihuje, že Descartes pripisuje hmote *sebatvornú silu* (2, s. 138—148) a teda to isté vnútorné napätie, imanentnú aktivitu, ktorá sa prejavuje vývinom. (3, s. 42) Takto samí zakladatelia marxizmu nastolili tematiku dialektiky vo filozofii 17. stor. napriek historicky obmedzenému stupňu vývinu dejepisectva filozofie a vedy v ich období a najmä napriek možnej čiastočnej znalosti prameňov, vydávaných úplnejšie iba neskôr. Svoje názory mohli stavať predovšetkým na Heglovi (4, s. 331 a n.) a na L. Feuerbachovi. (5, s. 180—246) Živý historický zmysel zakladateľov marxizmu-leninizmu je implikovaný samou sústavou dialektiky, a tak dôsledne hovorí aj V. I. Lenin: „Pokračovaním Heglovho a Marxovho diela musí byť *dialektické* spracovanie dejín ľudského myslenia, vedy a techniky.“ (3, s. 153) Kategóriu vývinu vskutku uplatnil Descartes už pred I. Kantom vo svojej kozmogónii, ktorá predpokladala ako základnú formu pohybu kozmickej hmoty vírivý pohyb jej častíc. (6, s. 171)

Súvislosť medzi Descartovým a Spinozovým poňatím substancie je už dávno predmetom filozoficko-historických úvah, ktoré najnovšie

získavajú na aktuálnosti v súvislosti s problémom *substancie* a *kategórií*. Podľa Lenina „Na jednej strane treba prehĺbiť poznanie hmoty až k poznaniu (k pojmu) *substancie*, aby sme mohli nájsť *príčiny* javov. Na druhej strane skutočné poznanie príčiny je prehĺbenie poznania od javového vonkajška k substancii.“ (3, s. 166) Avšak napriek potrebe stále väčšieho súladu subjektívnej dialektiky kategórií s objektívnou dialektikou javov najmä kategória *vnútorného a vonkajšieho* je rozpracovaná ešte horšie ako väčšina iných kategórií. (7, s. 97, 98) Pojem *substancie* v súvislosti s kategóriou *príčinnosti* nemôže znamenať *identifikačnú* a *klasifikačnú* „podstatu“, ktorá predpokladá *pozorovateľné* znaky, ale naopak, *zmyslovo nepostrehnuteľnú* oblasť *súvisu a príčinného podmienenia* „javov“ a či presnejšie „faktov“ ako *kritických* podstat javov.

Školské a encyklopedické výklady, určené pre širšiu verejnosť, doposiaľ prijímajú predpoklad *absolútneho* dualizmu scholasticko-metafyzicky poňatých substancií u *Descarta* v protiklade ku *Spinozovmu* pantheisticko-materialistickému monizmu, v ktorom sa *substancia* stáva prírode imanentnou jednotou protikladných atribútov myslenia a rozpriestranosti. Takýto tradičný názor v jeho *určitosti* odporuje ambivalentnosti textov a v jeho domnelej *pravdivosti* samým kľúčovým miestam *Descartovho* diela. Už Kuno Fischer obrátil pozornosť na 51. článok prvej časti *Descartových Princípií* a teda na definíciu *substancie* ako veci, ktorá pre svoju existenciu potrebuje iba seba, takže takou je vo vlastnom zmysle iba — boh. (Principes I. 8, s. 456) Prehľad načrtáva Moritz Hagman. (9) Logickým dôsledkom *absolútneho* dualizmu, ktorý je v zásade *platónskou* a v zmiernenej forme scholastickou doktrínou, je potom *okazionalizmus*. Tento je však nezlučiteľný s *Descartovým* názorom o priamom, bezprostrednom a prirodzenom pôsobení oboch substancií v človeku. *Descartovo* učenie podľa O. Hamelina upadlo do „podivného zabudnutia“. *Výklad*, ktorý sa zdal byť logickým, nahradil v tomto prípade vlastný *Descartov* náhľad. (10, s. 276—277) Aj keď nemožno vylúčiť *neočividné* protirečenia v akomkoľvek filozofickom systéme a ani *nedôslednosti* a či *polovičatosti*, jednako ich tu ťažko predpokladať, ak dnes v danom prípade vieme o súbore kľúčových, smerodajných textov u *Descarta*, ktoré skôr potvrdzujú mienku K. Fischera, že *Spinozov* systém vznikol z *Descartových* základov (11, s. 121) a mienku St. v. Dunina-Borkowskiego (12, s. 18), podľa ktorej bol *Spinoza* presvedčený, že u *Descarta* stojí pred *absolútnou* pravdou.

Pri interpretácii *Descartovej* filozofie sme vždy v nebezpečenstve *Descartovho* désaveu, ak nemáme na zreteli súbor jeho textov, folianty, ktoré sa zachovali aj popri strate *parížskych* a *holandských* rukopisov. Na niektorých skúmateľov to pôsobí dojmom, akoby nebol vyslovil náhľad, ktorý by nebol neskôr popieral. To nepochybne viedlo M. Guéroulta k názoru, že historik filozofie nie je interpretom, keďže má skúmať iba poriadok dôvodov, „l'ordre des raisons“. Dôvodmi tu nazýva dife-

renciálne elementy textu, ktoré sú pre systém konštitutívne, odpovedajú pravým „filozofémam“ a existujú iba vo vzájomných vzťahoch. Tento poriadok dôvodov vraj nie je *skrytý*, neodkazuje na latentný obsah, na niečo, čo by nebolo vyslovené, ale je stále akoby na povrchu systému. [13] M. Guérout tak chcel odokryť „štruktúru“, ktorá nie je nikdy ničím, čo by malo byť odokryté pod vysloveným vtedy, keď chápeme „nexus“, súvis dôvodov. Tu je nebezpečenstvo Guéroutovej metódy, pretože očividný *zmysel* jednotlivých „filozofém“ odkazuje k hlbšiemu *predmetnému významu*, ktorý už nemusí byť očividný, najmä ak logika textu nie je bežná diskurzívna, ale logika predmetu. Právě vystihnutie systému sa nemôže týkať nexu „zmyslu“, ale predmetného „významu“, ktorý môže byť jednotný i pri domnelej nejednoznačnosti výpovedí, protirečivosti a náznakovosti. Naproti tomu spájanie iba zmyslu výpovedí do neprotirečivého celku môže byť konštrukciou síce duchaplnou, ale nevyjadrujúcou vlastný spôsob myslenia autora, jeho heuristickú analýzu a teda ani jeho pravdy i omyly. Právě toto vystihnutie vlastnej pojmotvorby systému je rozhodujúce pre splnenie dvoch podmienok, ktoré kladie sám Descartes, aby mu bolo možno pripísať nejaký náhľad. V *Liste autora k prekladateľovi* vyslovene žiada, aby sa mu nepririekol nijaký názor, ak sa nenachádza výslovne v jeho spisoch a *ak nie je evidentný z pravdivých princípov*. (Principes, 8, s. 431) A tu je právě úskalie každej metódy, ktorá by sa nepokúsila odhaliť *nepublikované* princípy Descartovej filozofie, niekoľko právd, „quelque peu de vérité“, o ktorých hovorí v *Rozprave o metóde* a vyzýva ich hľadať. (Discours de la méthode, 8, s. 140—141)

Descartova pripomienka v spomenutom *Liste* je dnes obzvlášť namieste, keď vieme, že *Principia philosophiae* boli napísané ako učebnica, ktorá musela brať do úvahy pomery doby, postavenie škôl a súčasný stav vedy. Právě vo vydaní tejto učebnice Descartes uverejnil venovanie princeznej Alžbete, dcére českého kráľa Fridricha Falckého. Tu stavia princeznú ako vzor pre budúce časy, a to v záujme služby verejnosti (Principes, 8, s. 415 a n.) a súčasne si sťažuje na nepochopenie, ktoré podľa neho vyplýva z toho, že jedni rozumejú matematike, a nie filozofii a naopak (Principes, 8, s. 417), hoci právě jeho filozofia je výrazom matematického i filozofického ducha. Na tento druh problémov mieri aj trocha ironická poznámka Alaina, že k pochopeniu Descarta chýba predovšetkým inteligencia [14, s. 109—199], hoci poučení Marxom a historickou skúsenosťou uprieme skôr pohľad na konflikty spoločenských záujmov a moment kultúrneho vývinu rôznych prostredí. Venovanie princeznej Alžbete sa zhoduje s okolnosťou, že právě korešpondencia s ňou prenikavo a neočakávane osvetľuje Descartove inak nepublikované myšlienky, aj keď sa sotva zachovala celá.

Podľa 51. článku prvej časti *Principií* substancia sa definuje ako „vec“, ktorá pre svoju existenciu potrebuje iba seba samu, ako „une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi même pour

exister“. Uvádza sa, že taký je iba Boh, kým „stvorené veci“ nemôžu existovať ani okamih bez *kontinuálnej* božskej kreácie. Preto „substan-  
cia“ je „meno, ktoré nemožno v tom istom zmysle pririeknuť Bohu  
a stvoreniam“. Teda substancia v plnom slova zmysle je iba Boh, ktorý  
jediný nepotrebuje inej veci pre svoju existenciu, inej *príčiny*. „Stvorené  
veci“ sú substanciami iba natoľko, nakoľko existujú vo *vzájomnej ne-  
závislosti* a nie v nezávislosti od Boha. Pokiaľ existujú vo vzťahu vzájom-  
nej nezávislosti, sú relatívnymi substanciami na rozdiel od kvalít a či  
atribútov. Hneď sa tu priamo natíska myšlienka, že atribúty sú práve  
také závislé od relatívnych substancií, ako sú závislé — pokiaľ ide  
o existenciu — tieto substancie od substancie v plnom slova zmysle.  
Táto myšlienka súčasne súvisí s ďalšou, že pre Descarta existuje akási  
*kontinuálna* gradácia bytia, a to počínajúc bytím atribútu, pokračujúc  
bytím relatívnych substancií a končiac Bohom. Boh by tu vlastne bol  
substancný celok bytia. Nie je to však odvážna špekulácia? Sotva,  
keď v domnele absolútne dualistických *Meditáciách* čítame descartov-  
ské „deus sive natura“, a to vo vete: „Lebo pod prírodou vo všeobec-  
nosti teraz nechápem inú vec ako Boha samého.“ (Méditations, odst. 1,  
8, s. 217) K. Fischer mal dobrý dôvod vidieť v Descartovi podstatnú  
inšpiráciu Spinozovej filozofie. Descartes sa síce dovoľáva scholastiky  
v rozlišovaní relatívnych substancií od absolútnej, čo nás však nemusí  
uvádzať do omylu, že sa jeho vedomie zhoduje so scholastickým. Aj Be-  
nedikt Spinoza v 21. liste Oldenburgovi, v ktorom označuje Boha za  
imanentnú príčinu vecí, sa dovoľáva výroku Pavla z Tarzu, že všetko  
je v Bohu a v Bohu sa pohybuje (15, s. 48), ale ani trochu nemá na mysli  
výklad Pavla v zmysle teológie. Spinoza mal, pravdaže, blízko k ho-  
landským „kolegiantom“, sekte bez kňazov, vieroučnej dogmy, s *výluč-  
nou autoritou bibliie* a ktorých osvietení chválili ako ideál tolerancie.  
Spájali mysticismus s racionalizmom. Schádzali sa mesačne a ročne  
na kolégiách, zhromaždeniach a zodpovedali aj Descartovmu ideálu  
jednoduchej viery v zmysle jeho *Rozhovoru s Burmanom*. Spinoza sa  
preto ako znalec bibliie mohol dovoľávať Pavla, avšak v panteizujúcom  
zmysle evanjelia podľa Jána (16, s. 230), ktoré má podľa H. Gouhiera  
význam aj pre Descartovu religiozitu.

Porovnávať rozličné filozofické systémy bolo vždy náročnou a aj  
kultúrne zodpovednou záležitosťou. Systémy majú totiž svoju „reč“,  
bez naučenia sa ktorej ich nemožno „prekladať“ do iných systémov  
a s nimi porovnávať. Porovnávanie Descartových a Spinozových konce-  
pcií je však uľahčené skutočnosťou, že Descartove *Principia* sú hlavným  
prameňom Spinozovej filozofie a ich výklad prvým spisom Spinozovým,  
publikovaným r. 1663 ešte za života autora. Jadro Spinozovej filozofie  
je obsiahnuté v jeho *Ethike*, ktorá už vo svojej prvej časti ukazuje  
podstatné zhody i rozdiely, pokiaľ ide o koncepciu i metódy, so svojím  
základným prameňom.

Prvá časť *Ethiky* hovorí o Bohu a začína definíciou „sebapríčiny“,

toho, „k jehož přirozenosti nutně náleží, aby bylo chápáno jako existující“ (15, s. 69) a teda kategóriou, o ktorej neskôr dokazuje, že sa vzťahuje na Boha, „podstatu s nekonečným počtom prívlastkú, z nichž každý vyjadruje večné a nekonečné bytí“ a teda podstatu „absolútne nekonečnou“ a nie „svého druhu nekonečnou“. (15, s. 69) Medzi axiomami ako prvú menuje „Vše, čo jest, jest buď samo v sobě anebo v něčem jiném“ (15, s. 70), čiže buď je podstatou či presnejšie substanciou alebo jej prívlastkom, atribútom, prípadne stavom, modusom prívlastku. Menom substancie Spinoza označuje „čo jest samo v sobě (*per se est*) a může být pochopeno sebou samým (*per se concipitur*, pozn. C.), t. j. to, čeho pojem nepotrebuje pojmu jiné věci, aby jím byl utvořen“. (15, s. 69) Pokiaľ ide o „stavy“, ich vzťah k substancii určuje I. propozícia: „Podstata jest podle své přirozenosti dříve než její stavy.“ (15, s. 70) Všade je tu Spinoza koncepčne karteziánsky s výnimkou, že syntetickú metódu dedukcie, pokladanú Descartom za pomocnú metódu, metódu výkladu *známeho*, používa ako *hlavnú*. Dôsledok je nevyhnutný, a to redukcia relatívneho na absolútne. V takomto chápaní existencia i bytnosť substancie je absolútne nezávislá, jej kauzálna genéza teoreticky neodvoditeľná od čohokoľvek mimo substancie. Substancia je v sebe uzavretá „*causa sui*“, ktorá tak opodstatňuje všetky svoje atribúty. Ak by potom existovali dve substancie s rozdielnymi prívlastkami, nemali by spolu *nič* spoločného. Tak znie II. propozícia: „Dvě podstaty, mající rozdílné prívlastky, nemají navzájem nic společného.“ (15, s. 70) Potom však „*res cogitans*“ a „*res extensa*“ v zmysle Descarta sú nemožnosť, nemôžu spolu súvisieť, nemôžu navzájom pôsobiť ani byť totožné v *pojme* bytia. Skutočná hodnota tohto záveru však závisí od toho, ako treba naozaj rozumieť spomenutým Descartovým terminologickým výrazom. „Mysel“ ako funkčná vlastnosť nie je totožná s „*res cogitans*“, príp. s jej *princípom*, ktorý umožňuje prostredníctvom *vývojového* procesu funkčnú vlastnosť človeka. Bez vývinovej genézy niet totiž podľa Descarta ľudskej mysle. Ani „*teleso*“, predmet zmyslového vnímania nie je „*res extensa*“, *konštanta*, ktorá ostáva, ak si odmyslíme — bez ignorovania — všetok kozmický vývin, všetky možné zmeny empirických telies, princíp totožný s miestom, v ktorom je teleso a so samotným priestorom, neodpojiteľným od svojho hoci aj zmyslovo nevnímateľného obsahu. Treba mať taktiež na zreteli, že pod „podstatou“ používaný text používaného prekladu nechápe „*identifikačnú podstatu*“, súbor a či skôr sústavu znakov, na základe ktorých *znovupoznávame* ktorýkoľvek predmet a ani „*klasifikačnú podstatu*“, sústavu znakov *distributívne* spoločných všeobecným *triedam* objektov, ba ani nie „*kritickú podstatu*“ fenoménu, *javu* čiže *objektívny* fakt, ktorý ostáva po vylúčení subjektívnych prímieskov do vnímaného „javu“, rôznych imputácií a výkladov, často nerozoznateľných od faktu. Pod menom „podstaty“ sa skrátka rozumie „substancia“, kritická podstata, ktorá *prekračuje* možnosti zmyslovej pozorovateľnosti, *hlbšia* ako empirický fakt, ktorá

však *spája a príčinnne podmieňuje empirické fakty* do nej zahrnuté. Pre „substanciu“ Descartes používa aj meno „res“, „vec“ a myslí pod ňou aj kritickú podstatu rozličnej *hĺbky*, ktorá sa prejavuje základnými vlastnosťami empirických objektov, živých i neživých. Pri porovnaní Spinozovej a Descartovej koncepcie sa preto vynára základná otázka, či sme oprávnení počítať nielen s empirickou, ale aj substančnou diferencovanosťou kritických podstát.

Spinoza zvyľučňuje absolútnu podstatu, absolútnu „causa sui“, Boha, substanciu s nekonečným počtom atribútov, z ktorých každý podľa neho vyjadruje večné a nekonečné bytie. My poznávame iba dva atribúty, rozpriestranenosť a myslenie: „*Myšlení jest přívlastek Boží, neboli Bůh jest věc myslící.*“ (15, s. 109) Boh je jediný, čiže „v prírode neexistuje leč jen jedna podstata a ta jest absolutně nekonečná“. Potom „*Věc prostorná a věc myslící jsou buď přívlastky Boha, nebo (podle axiomu 1) stavy božích přívlastků.*“ (15, s. 80) Ako dôkaz prijíma základ tzv. „ontologického dôkazu“, a to nie v chápaní Anzelmovom, ktorý — podľa obvyklého chápania ustáleného I. Kantom — zahrňuje „existenciu“ čiže *vzťah*, formálnu exklúziu nebytia medzi *vlastnosti*, ale v *kauzalistickej* forme Descartovej: „Podstata nemůže pocházeti od něčeho jiného (podle důsledku min. prop.); jest tedy příčinou sebe samé, to jest (podle definice I.) její bytí zahrnuje nevyhnutelně její jsoucnost neboli k její přirozenosti patří, aby byla [znak „existovati“]. C. b. d.“, t. j. čo bolo treba dokázať. (15, s. 72) Podstata tohto dôkazu v *takomto chápaní* je v tom, že „existencia“ nie je číry *formálny vzťah*, ale *účinnok príčiny, existenčnej energie*, absolútneho *vzájomného pôsobenia*, možného iba v *nekonečnom celku*, ktorý uzatvára do seba *všetko skutočné* ako jeho *nevyhnutný základ*, a tak *jeho pojem je pojmom existujúceho nekonečného celku prírody*. „Causa sui“ je práve pojmom *vzájomného absolútneho pôsobenia* a teda pojmom absolútneho *celku*, mimo ktorého *samo-príčinnosť* je nemysliteľná. Ak sa nemýlime — *kauzálnu podstatu* Descartovho dôkazu nevystihol v minulosti nikto okrem Spinozu. Najčastejšie sa v kritikách napodobňuje Tomáš Aquinský a I. Kant, hoci sa sama podstata tohto dôkazu vymyká z dosahu ich spôsobu myslenia.

Spinoza sa v chápaní absolútnej substancie ako „causa sui“ doslova zhoduje s Descartom, aj keď Descartes nepoužíva tento výraz. Descartes hovorí, že „... *vždy máme interpretovať výraz „byť od seba“ pozitívne, ako by to bolo bytím od príčiny, totiž pôsobením hojnosti moci, ktorá môže byť iba v samom Bohu...*“, o čom sa však obvykle neuvažuje, čo je však schopné vytrhnúť „*celú filozofiu z temnôt*“. (Premières réponses, 8, s. 243) Celkom dôsledne nachádzame potom v *Meditáciách* spomenuté stotožnenie Boha a prírody. Mohlo by sa myslieť, že ide o protirečivé výnimky v texte a teda výnimky zanedbateľné pre celkovú interpretáciu. Je to však vylúčené, pretože centrom Descartovho systému sú jeho tzv. dôkazy existencie Boha, ktoré sám interpretuje a ukazuje na chyby kritikov. Zabúdame — hovorí — *princiipiálnu vec*, od ktorej

závisí „celé svetlo“ argumentu a to, „že schopnosť mať ideu Boha by nemohla byť v nás, keby náš duch bol iba vecou konečnou, akou je v skutočnosti, a keby nemal ako príčinu svojho bytia takú príčinu, akou je Boh“ (Premiéres réponses, 8, s. 238), t. j. keby ľudský duch nezávisel od božskej „causa sui“ čiže od všeobecnej prírody a keby bol iba vecou konečnou a nie tiež aj nekonečnou cez súvis s „causa sui“ s absolútnym celkom. Pre bežné myslenie je Descartov text príznačne ambivalentný, pretože bežnému chápaniu je neprístupný pojem jednoty konečna, pravého relatívneho konečna a pravého nekonečna. Jednako výraz „keby náš duch bol iba vecou konečnou“, „si notre esprit était seulement une chose finie“ ukazuje na Descartovu myšlienku, že konečnosť ľudského ducha je *relatívna*, je síce *skutočná*, ale súčasne aj vskutku súvislá s nekonečnom. Text umožňuje predpokladať medzi ľudským „duchom“ a „Bohom“ nielen vzťah kauzálnej závislosti, nepretržitú kreáciu, ale aj zákonitej súvislosti, *vnútornej* jednoty, celistvosti. To je však v rozpore s absolútnym dualizmom, aký sa zvyčajne Descartovi pripisuje pod vplyvom odporcov zo 17. stor. Súvislosť medzi konečnom a nekonečnom ruší Kantovu „antinómiu“ a súčasne implikuje bytostnú, ontickú súvislosť medzi „res cogitans“ a „res extensa“, čiže medzi *relatívnym* priestorom a *prírodnou možnosťou* „mysle“ ako funkcie, možnosťou, ktorá nezávisí od náhodnej skutočnosti či neskutočnosti organizmu. V zmysle už naznačeného *gradačného* súvisu medzi konečnom a nekonečnom táto prírodná možnosť ľudskej mysle, *princíp* substancie, vecí mysliacej je v horizonte Descartovho chápania viazaná na *hlbšiu* rovinu kritickej podstaty, súvisu, ako je *vnútorná súvislosť* relatívneho priestoru, vylučujúceho „vacuum“, absolútny priestor. Hlbšia rovina kritickej podstaty potom znamená aj väčšiu účasť na sebaprírodnosti a tým vyššiu kvalitu mysle, ako majú iné funkčné vlastnosti živých telies, psychizmus zvierat, život, pohyb telies. Gradačno-kvalitatívny rozdiel kritických podstát, nevyčerpateľných pre poznanie i vývin, neznamená však „dualizmus“, ale práve diferencovanú, gradačne určenú jednotu, kvalitatívnu dimenziu bytia.

Tzv. „ambivalentnosť“ a či „obojetnosť“ Descartových textov sa niekedy vysvetľuje ako sústavné protirečenie si, ba Jaspers sa usiluje diagnostikovať Descartovu osobnosť ako tajnostkársku a nepríjemnú práve tým, že údajne *neskrýva nič, čo by bolo treba objasniť*. (9, s. 8) Jaspersovo stanovisko je pochopiteľné z hľadiska jeho ubezpečenia sa, že jedinou možnosťou je *racionalizovaná viera* a teda nijaká evidencia nepublikovaných princípov. Viera, akokoľvek racionalizovaná, vždy v histórii používala psychologické a represívne prostriedky. V prípade Jaspersa ide aspoň o pririeknutie snobizmu Descartovi, tvrdo a bystro odmietnuté nemeckou kritikou. Za čias Spinozu napr. známosť s ním bola zahanbujúca, takže Leibniz sa neskôr snažil zahľadiť svoje styky i listy. (15, s. 38) V spomenutom *Rozhovore s Burmanom* Descartes charakterizuje nábožensko-ideologické boje ako spojené so *vzájomným*

hanobením, takže sa to zúčastneným stane *zvykom*. Napriek Jaspersovmu hnevu práve korešpondencia s Alžbetou Českou, pokiaľ sa čiastočne zachovala, ukazuje, že osobnosť i filozofia Descartova skrýva v sebe dodnes výsostne aktuálnu *teóriu* bytostnej súvislosti medzi vedomím a materiálnym bytím, spojenú s *metódou*, ako túto jednotu *konceptne* vystihnúť. To znamená — nezávisle od metódy — podstatnú blízkosť Spinozových náhľadov na substanciu, aj keď nie totožnosť. Zdá sa, že je to rozdiel panteisticko-materialistického poňatia Spinozovho, ktoré je ubezpečené, že „*Bůh jest imanentní příčina všech věcí, nikoli však příčina vnější*“ (15, s. 87) a poňatia Descartovho, ktoré má skôr *panenteistický* ráz a predpokladá *relatívnu transcenciu celku prírody voči jej empirickej skutočnosti* bez akéhokoľvek popierania všetko zahrňujúceho súvisu, pravosti i súvisu konečna a nekonečna. Pokiaľ ide o nedeliteľnosť podstaty, platí v každom prípade Spinozova propozícia: „Podstata absolutne nekonečná jest nedělitelná.“ (15, s. 79) Pokiaľ ide o základnú kategóriu *celku* a práve len o ňu ako kategóriu ostro vymedzenú a vnútorne diferencovanú, správne vyvedenú z príslušných faktov, niet taktiež rozdielov v propozícii, že „Pořádek a souvislost idejí jest týž jako pořádek a souvislost věcí.“ (15)

Alžbeta postavila Descartovi otázku, ako môže „duša“ vplývať na „telo“ a vyslovila myšlienku, že je skôr možné pririeknuť duši materiu a rozpriestranenosť ako schopnosť príčinného vzájomného pôsobenia s telom, ak je nehmotná. (Ā Ělisabeth 21. mája 1643, 8, s. 921) A odpoveď Descartova znie neuveriteľne: nech sa jej teda prisúdi matéria „de vouloir librement attribuer cette matière a l'âme“. (Ā Ělisabeth 28. júna 1643, odst. 2, 8, s. 929)

Descartes dokonca potvrdzuje citované vyhlásenie z *Rozpravy o metóde*, že nepublikoval základné jadro svojej filozofie a že teda *otázka Alžbetina je oprávnená v dôsledku spisov, ktoré uverejnil*, „en suite des écrits que j'ai publiés“, pretože v nich o jednote („qu'étant unie au corps, elle peut agir et patir avec lui“) duše a tela *neriekol temer nič*, „quasi rien dit de cette dernière“. (Ā Ělisabeth 21. mája 1643, 8, s. 921) V *Meditáciách* sa naopak usiloval ozrejmiť pojmy priradené k samej duši a rozlíšiť ich od tých, ktoré sa viažu k samému telu, takže *prvou vecou, ktorú je potom povinný vysvetliť, je spôsob, ako chápať pojmy, ktoré prináležia jednote duše a tela, bez pojmov, ktoré náležia samému telu a samej duši*. Hovorí doslova: „la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent a l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou á l'âme seule.“ (Ā Ělisabeth 21. mája 1643, 8, s. 922) Hľa, podstata „enigmy“, Descartovej záhady, sám obsah nepublikovaného jadra Descartovej filozofie, spomínaného v *Rozprave o metóde* a ktorého neuverejnenie je v záujme „slepca“, násilne sácajúceho vidiacich do temnoty, aby mohol nad nimi víťaziť. Kto vie, v ktorom zo stratených či skôr ulúpených spisov sa nachádzal tento výklad?



V Paríži po smrti kňaza, ktorý opatroval Descartovu pozostalosť i peniaze na jej uverejnenie, stratili sa aj spisy a aj Descartove peniaze.

Pravda, aj v *Meditáciách* hovorí, že duša sa nenachádza v tele ako plavec v lodi, ale že je s ním spojená veľmi úzko, a tak s ním „zmiešaná“, že tvorí s ním *jeden celok*, „comme un seul tout“. (Méditations VI, 8, s. 217) Vyhlásenie je namierené proti platonikom, ultradualistom, pričom sa môže zdať, že si Descartes pomáha scholastickou doktrínou stvorenej substanciálnej jednoty duše a tela, ktorá však smrťou celkom prestáva, a tak podľa predpokladu nespočíva v samej prirodzenosti „duše“ a „tela“, nie je založená na *zákonitom kontinuu*. Listy Alžbete naproti tomu rozhodujú o *reálnom* súvise relatívnych substancií, *súvise*, ktorý je *sám osebe „vecou“*. To znamená potom celkom iného „Descarta“, ako sa javí napr. podľa povrchnejšieho čítania *Meditácií*, taký veľký nesúlad s tradovaným obrazom, že aj spisovatelia, ktorí sa usilujú brať do úvahy listy Alžbete, akoby sa obávali vyvodiť dôsledky nepochybne aj preto, že by to rozrušilo celú stavbu a narazilo na všemožnú zotrvačnosť, záujmy a pri sile akcie na nepochybnú reakciu, ak len nejde o bezradnosť.

Descartes píše, že existujú tri základné kategórie, od ktorých závisí všetko poznanie, a to pre telo osebe pojem rozpriestranosti, pre dušu osebe pojem myslenia a pre dušu a telo spoločne pojem jednoty, „od ktorej závisí pojem sily, ktorou duša hýbe telom a ktorou telo účinkuje na dušu, spôsobujúc svoje pocity a vášne“. (À Élisabeth 21. mája 1643, 8, s. 921) Tieto kategórie sú základné; od seba nezávislé, takže „každú z nich možno chápať iba z nej samotnej“, „chacune d'elles ne peut être entendue que par elle même“. (À Élisabeth 21. mája 1643, 8, s. 922) To znamená, proti „rozpriestranosti“ a „mysleniu“ kladie sa ako rovnocenne samostatná kategória „jednota“. Ich pojmu potom zodpovedá v každom prípade *samostatná predmetná skutočnosť* či presnejšie „bytie“. Teda aj pojmu „jednoty“ odpovedá *bytie jednoty*, situované medzi rozpriestranosťou a myslenie a *penetrujúce do nich*, a tak ich prirodzene zväzujúce do substancnej jednoty, ako celku podstatnejšieho, ako je telo osebe a duša osebe. Bytie jednoty je tak nositeľom sily vzájomného pôsobenia duše a tela, a tak je postavené na roveň relatívnych substancií duše osebe a tela osebe, a teda je substanciálne ešte hlbším a obsažnejším vnútorným kontinuumom oboch. V nijakom prípade nejde o bežné *časopriestorové kontinuum*, „husté“, o súvis tesnou „iuxtapozíciou“, v ktorej sa síce časť bez medzery prikladá k inej časti, ale ňou nepreniká, vnútorne ju neurčuje. Descartes si pritom uvedomuje formálno-logické ťažkosti, ktoré vznikajú pri hľadaní spôsobu, ako chápať pojmy, ktoré patria jednote „duše“ a „tela“. (À Élisabeth 21. mája 1643, 8, s. 922) Vzniká totiž protirečenie, pretože máme chápať dušu a telo ako dve veci a súčasne ako jedinú: „a cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie.“ (À Élisabeth 28. júna 1643, 8, s. 928) *Také*

protirečenie nemá však odradiť ani od rozlišovania „duše“ a „tela“ a ani od chápania ich jednoty, ktorú všetci vnútorne zažívame aj bez filozofovania, „que chacun éprouve en soi-même sans philosopher, a savoir, qu'il est une seule personne“. (Ā Élisabeth 28. júna 1643, 8, s. 928) Vnútornú skúsenosť tejto jednoty Descartes pokladá za *kritérium*, ktorým sa musí riadiť každá správna koncepcia, ako vysvitá aj z odpovedi Arnauldovi. Čo napokon ostáva, je *logicko-kritické vystihnutie pojmu celistvosti*, totality vedomia a bytia, vystihnutie *dialektického pojmu substancie*, nezlučiteľného s jej „metafyzickým“, absolútne rozčleňujúcim poňatím. Túto úlohu Descartes nepochybne splnil, pretože sústavne poukazuje na *vzťah* medzi nebytím a pozorovanou skutočnosťou, z ktorého mu vyplýva poznanie substancie. (Principes, čl. 11, 8, s. 437) Rozvinutie výkladu sa pravdepodobne stratilo s ulúpenými a zašantročenými spismi.

Descartes postupuje pri riešení problému logikou, ktorú zakladá na *analytickej* intuícii poznávaného predmetu a teda na *konkrétne-analytickom* poznaní logicky významných vzťahov, akými sú vzťahy *exklúzie* medzi skutočnosťou a neskutočnosťou predmetu, toho istého a v tom istom čase, podľa *miery* — premenlivej — skutočnosti a neskutočnosti. Tento význam má aj *aktuálny* postreh, že *odporuje skutočnosti*, že by to, čo myslí v tom istom čase, v ktorom myslí, neexistovalo, takže platí „Myslím, teda som“, čiže príslušná miera skutočnosti vylučuje možnú neskutočnosť. Komplexná hranica skutočnosti myslenia je akoby vonkajšou formou myslenia, ktorá ho delí od okolia a so zreteľom na ktorú *diferencovaný obsah* myslenia je *nevyhnutný*, ak myslenie nemá byť bezpredmetné. Diferencovanosť obsahu však nemôže byť absolútna, pretože by to znamenalo aj odpojenie pojmu „ja“, ktorým sa subjekt—myslenie kontroluje, od ostatného myslenia a tak jeho bezpredmetnosť. Diferencovanosť myslenia je preto relatívna, preklenutá súvislosťou. Myslenie je teda dané ako celistvý a dynamický útvar, ktorého súvislosť je tak isto sama osebe diferencovaná, ak nemá koincidovať so vzťahmi, ktoré diferencujú kontrolovaný obsah myslenia. Táto dimenzia súvisu, tak isto obsažná ako dimenzia diferencovanosti, nemôže byť obmedzená, ak nemajú splynúť všetky roviny súvisu a tak zaniknúť. Kontinuálna diferencovanosť súvisu, diferencovanosť do hĺbky je práve Descartov *princíp substancie*, utvárajúci z intuitívne vnímanej, prezentovanej skutočnosti substanciu čiže „vec“. Tento postup *konkrétne-analytickej intuície*, na ktorej sa zakladá Descartovo „Cogito, ergo sum“, je analýza vzťahov, ktorá už má matematický charakter, pretože súvislá diferencovanosť je tu už *dialekticky poňatou spojitou veličinou* a implikuje princíp, že „nebytie nemá nijaké kvality a ani vlastnosti, takže všade, kde tieto spozorujeme, nevyhnutne sa nachádza vec či substancie“ (Principes, čl. 7, 8, s. 435; čl. 11, s. 437): „...le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui appartiennent, et qu'ou nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou une

substance dont elles dépendent.“ Toto jasné, konkrétne-analytické uvažovanie Descarta, zahrňujúce matematickú analýzu vzťahov, myslenie v proporciách je niekedy vysvetľované ako „nedialektické“ práve pre zdôrazňovanie vzťahu exklúzie medzi skutočnosťou a neskutočnosťou, vzťahu relatívneho a vzťahu medzi nebytím a bytím, ktorý je absolútny, hoci vskutku ide o postup logicko-kritického tvorenia kategórie celistvosti. Táto kategória od obsahu neoddeliteľného súvisu bola vždy základom dialektického myslenia, ako nás poučuje história. (17, s. 228) Descartes tu nepracuje s logickým „protirečením“, ktoré sa týka *diskurzívnych výpovedí*, formálnej logiky, ale s intuitívno-ontologickým vzťahom *exklúzie*, ktorého odrazom môže byť správne použité logické protirečenie. Descartes zásadne odmieta logiku, ktorá si neozrejmuje svoje vzťahy k predmetu a v tom zmysle, *jedine v tom zmysle* sa kriticky vyjadruje o logikoch svojich čias. (Principes I, odst. 2, 8, s. 437) Jeho logika je logikou *predmetného významu*, a to predovšetkým významu, ktorý predstavuje skutočnosť a bytie. Spinoza vo svojej *Ethike* vychádza z principiálneho rezultátu Descartovej metódy, z kategórie „causa sui“, avšak dôsledky už vyvodzuje *synteticko-geometricky diskurzívnu logikou*. Tento prístup nedovoľuje ostré videnie diferencovanosti *rovín súvislosti*, toho, čo sme nazvali „kritickými podstatami“. Naproti tomu Leibniz tieto „kritické podstaty“ chápe ako „*monády*“ s nadmerným zdôraznením diferencovanosti a s paušálnym, logicky nevysvetleným začlenením do „monády monád“. Mnohými dialektickými postrehmi si však získava Marxov obdiv. (18, s. 337) Kant, hľadiaci na kategórie, videl v ich systéme neriešiteľné protirečenie, antinomičnosť, ktorú dialektickou logikou kategórií principiálnymi postrehmi prekonával Hegel. Jeho svetodejinný význam spočíva v utvorení *Wissenschaft der Logik*, prvej sústavy dialektickej logiky. Descartes má tu nepochybne *teoretickú iniciatívu*, ale nedostalo sa mu možnosti získať aj *historickú zásluhu* o systematicky vypracovaný vklad do spoločenského vedomia. Heglov výklad však nedosahuje prenikavosti jeho intuície a je podstatne oslabovaný nedostatočným ohodnotením zásad diskurzívnej logiky v ich *rámcovom* ontologickom význame, pokiaľ ide o absolútne a relatívne vzťahy exklúzie. Je veľkým nedorozumením pripisovať im iba čiastočný a elementárny význam, hoci celá dialektická logika môže byť a aj musí byť logicky konzistentnou a v hraniciach tejto konzistencie pravou dialektikou, dialektikou *racionálnou* v poňatí Marxovom, spĺňajúcou Leninov princíp jednoty logiky, dialektiky a teórie poznania. Je historickou zásluhou Karola Marxa, že v čase, kedy nielen s Heglom, ale aj s Descartom zaobchádzali ako s „mŕtvym psom“, *historicky uplatnil* vrcholnú duchovnú tradíciu dialektického myslenia, najcennejší odkaz minulosti, postavil jasnú úlohu rozpracovania racionálnej dialektiky a sám ju aj uplatnil vo svojich teoretických objavoch. Teoretické iniciatívy, historicko-teoretické zásluhy a historické zásluhy o uplatnenie v spoločnosti *nekolidujú*, ale uplatnením

v spoločensko-historickej praxi akoby sa znovu rodili a žili mocným životom cez život svojho *uplatniteľa*.

Spinozov gnozeologický prístup sa charakterizuje ako racionalistický, pričom sa v literatúre u nás používanej uplatňuje nepravdivá antitéza racionalizmu a empirizmu. Podľa tejto antitézy empirizmus napr. Baconov smeruje k čisto empirickému poznaniu, kým u racionalistov k čisto logicko-intuitívnemu poznaniu. Podľa tejto výstižnej charakteristiky V. V. Sokolova sa všetci empirici opierali o racionálne-metodologické prostriedky a nikto z racionalistov neignoroval empirické skúmanie prírody. Rozdiel medzi racionalistami a empirikmi spočíval podľa postrehu tohto autora v rozličnom chápaní charakteru a genézy spoľahlivého poznania. [19, s. 64—74] Oproti užšiemu chápaniu racionalizmu v širšom zmysle je presvedčením, že rozum [vrátane so *zmyslami*] je jediný *spoľahlivý a všeobecný* prameň užitočného poznania v *každej* oblasti ľudského života a že svet je svojou podstatou *poznateľný* a nasledovne aj *postupne* poznávaný, pokiaľ sa vytvoria príslušné *podmienky*. Empirizmus za poslednú *potvrdzujúcu inštanciu* pokladal vonkajšiu *zmyslovú* skúsenosť, kontrolovanú *formálnou* logikou [kritérium logickej neprotirečivosti], kým racionalizmus aj takúto kritickú skúsenosť pokladal za nedostatočnú a vyžadoval potvrdenie *kategóriami*, ktoré sa nedali vyvodiť z vonkajšej zmyslovej skúsenosti. Tieto kategórie pokladal za *samozrejmé* a *pôvodné* obsahy rozumu, nezávislé od *každej* skúsenosti a logickej *metódy zovšeobecnenia*. Racionalizmus takto fiktívne oddeľoval svoje *relačné* kategórie (napr. kategóriu *kauzality*) od skúsenosti a od *logických postupov* zovšeobecnenia, kým empirizmus oddeľoval tieto kategórie od skúsenosti a logickej pojmov tvorby, t. j. *vylučoval* ich z vedy, nevenoval im dostatočnú pozornosť a pokiaľ bol prinútený ich používať, pokladal ich za číre „konštrukcie“, pomocné „lešenie“. Pravý racionalizmus používal svoj princíp samozrejmosti (evidencie) v podobe *prezentačnej intuície*, sebakontroly rozumu a nie v podobe *analytickej evidencie*, ktorá už bola procesom spracovania vnútornej, intelektuálnej i zmyslovej skúsenosti. Racionalizmus nehľadal spojenie logicko-diskurzívneho myslenia s jeho určujúcim činiteľom, s predmetným významom, neusiloval si ozrejmiť logiku ozrejmením si predmetného bytia, ale jej naivno-realisticky dôveroval, zamieňajúc neraz správnosť za kritickosť. Empirizmus a či presnejšie senzualizmus, preceňujúci zmyslovú skúsenosť aj vo svojej skeptickej fáze, svoj princíp neprotirečivosti používal iba *polovičato* a nedomýšľal paradoxnosť zmyslovej skúsenosti, jej „metafyzickosť“, ak sa vymaní spod kontroly dialektických kategórií. Stupňovaním kritickosti empirizmus postupne opúšťal rámce racionalizmu v širšom zmysle a prenechával pole spoločenských ideí mýtom a fideizmu, kým racionalizmus, dôverujúci kategóriám ako prirodzenému obsahu rozumu, ústil do mysticismu.

*Konkrétne-analytická metóda* na rozdiel od *diskurzívno-analytickej*,

vyvodzujúcej v rámci subjektovo-predikátovej logiky predikát zo subjektu, z podmetu, viedla k dialektike a tvorí základ subjektívnej dialektiky, dialektiky ako metódy utvárania dialektickej teórie bytia. Pre Spinozu hlavné konkrétneanalytické výsledky obstaral Descartes, takže Spinozu nemožno pochopiť dobre bez Descarta tak ako ani Marxa bez štúdia Heglovej logiky. Avšak napriek impozantnej nádhere jeho *Ethiky* práve použitím synteticko-geometrickej metódy, ktorá sa podľa Descarta nehodí pre filozofiu, vedu o princípoch, bol dialektickým základnými koncepciami, ale racionalistickým omnoho viac ako Descartes. „*Ordo et connexio idem est ac ordo et connexio rerum*“ sa nestalo iba všeplatnosťou kategórie „poriadku“ a „celku“, ale panlogizmom, ktorý nepočíta aj s čisto inštrumentálnymi kategóriami ako článkami logických procesov. Napriek syntetickej metóde, ktorá tvorí zo Spinozu veľmi náročný predmet čítania, pre neskúseného až nedostupný, práve princíp imanencie Boha tvorí z jeho koncepcie prípad hylozoického materializmu s význačnými dialektickými črtami, pretože „Najvážnejšiu úlohu svojej ontológie filozof videl v poskytovaní celistvého obrazu prírody“. (20, s. 15) Možno súhlasiť so Sokolovom, že téza Plechanova o Bohu ako o teologickom *prívesku* v systéme spinozizmu, ktorá vedie k chápaniu marxizmu ako formy spinozizmu, nie je správna. (20, s. 29) Nemožno *kategoriálne stotožniť* vo forme *atribútu myslenia* ľudskú funkčnú vlastnosť riadiacu našu prax s „*causa sui*“, jej *samoreguláciou* a *samokontrolou*, pretože ide o kategóriu ducha prisúdenú tradične človeku ako relatívne *nesúrodú* s čímkolvek nižším i vyšším, pokiaľ ide o *účasť* na absolútnom vzájomnom pôsobení prírody ako celku. Pokiaľ ide o vzťah k marxizmu, zdá sa, že sa spinozizmus skôr preceňuje, kým descartizmus naopak podceňuje.

Spinoza je veľký syntetik nielen pokiaľ ide o geometrickú metódu, ale i o organizáciu rôznych tradícií do jediného ideového celku. Celá pohnutá história jeho rodu ho k tomu predurčovala. Koncom 15. stor. rodina prestúpila ku katolicizmu, po emigrácii do Holandska začiatkom 17. stor. sa prinavrátila k mojžištvu a r. 1657 Spinoza vystúpil zo svojej náboženskej obce, bol prekliaty a zbližil sa s kolegiantmi, ku ktorým patrili aj Rembrandt. Jeho „Deus sive natura“ má ďalšie články, a to „Deus sive veritas“, „Deus sive virtus“ a „Deus sive amor“. Náboženská kríza inteligencie v 19. a 20. stor. ju privádzala ku spinozizmu, ktorý sa stal hlavným objektom „bohohľadačstva“ napr. aj u V. Solovjeva. A. Einstein čerpal z neho svoje „kozmicke náboženstvo“. Kedysi prekliaty a hanobený, takže už styky s ním zneucťovali, ako sme uviedli, stáva sa náboženským ideológom veľmi rozšíreného prúdu, zväčša namiereného proti marxizmu a ktorého prívržencom je napr. aj Ben Gurion. (20, s. 26 a n.) Okolnosť, že vychádza z konkrétne-analyticky vypracovaných, aj keď nie v každom smere „dotiahnutých“ Descartových kategórií, umožnila, že aj diskurzívno-analytická metóda, spojená s geometrickou syntézou, často dosahuje cieľa. Avšak okolnosť, že „logično“

jeho diskurzívneho myslenia si nevyjasnilo, a to konkrétne-analyticky svoj *genetický* vzťah k bytiu cez skúsenosť a kritické zovšeobecnenie, viedlo k skresleniam, napr. k psychofyzickému paralelizmu podobne ako u Leibniza. Metódy tu ovplyvnili aj chápania. Kým Spinoza zdôraznil jednotu, jedinnosť a absolútnu imanentnosť substancie vo svete na úkor jej empirickej relatívnej diferencovanosti a obsažno-hlbinného rozmeru, Leibniz zvýraznil diferencovanosť tohto rozmeru na úkor jeho súvislosti, o čom svedčí jeho *Monadológia*. Zmyslovo empirická dimenzia s jej „kvantitou“ vyjadriteľnou číslom a teda „kvantitou“ a či diferencovanosťou v rozsahu *rovnorodosti* nie je jedinou „kvantitou“, pretože treba počítať aj s diferenciáciou nevyčerpatelných podstát, s kvalitatívnou diferenciáciou v rozsahu *rôznorodosti*. Preto tvrdenie M. Guérouta, na ktoré sa odvoláva J. Deleuze (21, s. 430–431), že u Spinozu dochádza k devalorizácii čísla, ktoré nevyjadruje presne povahu modulusov, znamená u Spinozu vlastne nadmerné odhliadnutie od extenzívnej stránky pojmu. Atribúty sú reálne rozdielne elementy substancie, ktorá ich však nekladie vedľa seba, ale integruje, takže rozdiel nie je numerický. Ale to znamená zveličenie aspektu „súvislosti“ na úkor „diskrétna“, „diferencovanosti“ a či „pretržitosti“. S tým súvisí aj odmietnutie relatívnej substančnosti empirických „vecí“, ktorú však Spinoza v prvých ôsmich propozíciách *Ethiky* interpretuje metafyzicky a teda ako substančnosť absolútne oddelených vecí. Možno potvrdiť stanovisko Martiala Guérouta, tlmočené spomenutým J. Deleuzom, že prvých osem propozícií má kategorický význam, avšak s doložkou, že sa tu návaznosť na Descarta spája s odmietnutím metafyzickej substančnosti *prepiatým* až do odmietnutia *relatívnej* substančnosti rôzneho stupňa a teda aj substančnosti *meniteľnej*, akú predpokladajú mnohé fenomény. Princíp „imanencie“ monistickej substancie má tiež možný dosah stotožnenia predmetného bytia, poznateľného *filozofickými kategóriami* a teda niečím, čo prekračuje dosah čisto špeciálnovedných *metód*, s pozorovateľným „svetom“, s „prírodou“ v geograficko-astro-nomickom zmysle. Toto stotožnenie súvisí so stotožnením zrozumiteľnosti pojmu so zrozumiteľnosťou sveta, takže sa Spinoza vedome stavia proti Descartovi v tvrdení úplnej zrozumiteľnosti podstaty Boha a vecí. (21, s. 446) Descartes naproti tomu (8, s. 442, Principes, čl. 19) zdôrazňuje, že nekonečno nemožno pochopiť — konečnými myšlienkami — naznačujúc odmietnutie špekulatívnych úvah v matematike, napr. či nekonečný počet je párne alebo nepárne číslo, pretože byť párnym a nepárnym je formou konečna. Tým Descartes netvrdí *neobjektívnosť* novej idey nekonečna, utvoriteľnej konkrétnou analýzou celistvosti vnútorného subjektu praxe a jej rámcových zákonitostí, akou bola aj prvá formula zákona zachovania a premeny hmotnosti a energie. (8, s. 496, Principes II, čl. 36)

V tejto retrospektíve sa Heglova *Wissenschaft der Logik* javí ako vývojove nevyhnutné pokračovanie v riešení problematiky navodenej

Descartom, Spinozom a Leibnizom. Odtiaľ je potom iba krok, krok ťažší, čím sme bližšie k vrcholu, k Marxovmu projektu a vedeckej praxi racionálne dôslednej, historicky pôsobiacej konkrétne-analytickej dialektickej metódy, zbavujúcej myslenie zvyškov antropomorfizmu a čerpajúcej zo systému objektívnej jednoty gnozeologicko-praktického subjektu a jeho nezávislého objektu. V tomto vývoji bol prekonaný tak klasický pojem ducha, ako aj matérie.

Principia, prameň Spinozov, umožnili geniálnu intuíciu celistvosti dialektickej prírody, avšak neposkytli podnet k rozriešeniu vlastnej enigmatickej Descartovej metódy. V skutočnosti však naznačujú túto metódu vyvodenia *jednoty* relatívnych substancií, jednoty, ktorá nie je čírym vzťahom, zobsažneným iba svojimi členmi, ale vzťahom, ktorý sám osebe „odpovedá veci“, ako potvrdzuje naše dávne analýzy Henri Gouhier. (22, s. 330) Táto metóda znamená konštituovanie pojmu reality ako matematickej, *vnútorne* spojitej veličiny o nekonečnom počte dimenzií (8, s. 70—71, Regles, XIV), pričom na počiatku riešenia táto konkrétna, diferencovane nekonečná spojitá veličina vystupuje ako „ja—myseľ“, ktorú treba potom chápať nie ako „ja“ *zážitkové*, ale *kategoriálne*, ako vec jednotnú a celú, „comme une chose seule et entiere“. (8, s. 221, Méditations, VI) Descartovo riešenie rozširuje práve túto kategóriu celku aj na „res extensa“, a tým ju v *konečnom závere* chápe ako schopnú substanciálnej *prirodzenej* a *nikdy úplne nezrušiteľnej* jednoty s „res cogitans“, s možnosťou ako spôsobom bytia mysle. Potom možno tvrdiť, že jestvuje relatívna *nezávislosť* tejto možnosti — duše — na bezprostrednej rovine materiálneho súvisu, ktorou súvisí priestor v zmysle Descartovej koncepcie. „Duša“ je viazaná na ešte *hlbšiu rovinu* súvisu s významnejšou participáciou na sebakprírodnosti prírody, ktorá si dáva všetky skutočnosti, ktoré len môže, a to nevyhnutne. No potom možno celkom dôsledne prisúdiť matériu aj „duši“ a naopak, ako píše v listoch princeznej Alžbete. V tomto bode je Descartes presne nasledovaný Spinozom, ktorý vyvracia ako predsudok tvrdenia, že sa telesná substancia skladá z častok, takže ju potom možno chápať v jednote (15, s. 81) s absolútnou podstatou. Syntetická metóda Spinozova v imponujúcom a kolosálnom uplatnení však vedie k formulovaniu psychofyzického paralelizmu, ktorý je s týmto systémom neorganický, a to XIX. propozíciou II. časti *Ethiky*: „Duše ľudská nepoznáva samotné telo a neví, že existuje, leč jen pomocí idejí stavu, do nichž tělo je uváděno“, a to pomocou ideí stavov, ktoré má Boh. (15, s. 129) Aj tento mitigovaný okazionalizmus, vystupujúci tiež u Leibnica v podobe „harmonia praestabilita“, je nezlučiteľný s Descartovým princípom pravdivosti božej; to vlastne znamená, že ľudský duch je časťou nekonečnej prírody, v dôsledku čoho jej sebakontrola, spojená so zákonitým sebariadením vývinu podmieneného sebakprírodnosťou, neklame ľudského ducha, ale omyly vznikajú z relatívnej konečnosti, z relatívneho nebytia. Iným slovom Descartov Boh—príroda neklame seba

a teda ani nás, svoje časti podrobené však obmedzeniam, nevyhnutným pri zákonitej polárnosti bytia. Preto nám ani nevnuká idey vecí: Boh „nie je klamár, takže je veľmi zrejmé, že tieto idey sám bezprostredne nevnuká“. (8, s. 216, Méditations) Tu je jasné, že okazionalizmus i paralelizmus je *antikarteziánske* stanovisko. Aj na toto Descartovo stanovisko sa často zabúda v domnení, že je nelogické. Neskúma sa totiž vlastná Descartova metóda utvárania pojmu substancie, neoddeliteľného od pojmu jednoty relatívnych substancií, ktorá je neoddiskutovateľným faktom kritickej vnútornej skúsenosti. Riešenie je sťažované faktom, že problém má systematicko-filozofický ráz, a to výsostne aktuálny, ale je ponechaný historickým výskumom, ktoré sa usilujú vyhnúť interpretácii, a to často aj vtedy, keď ich k tomu oprávňuje sám text. Ako sa uviedlo, základy tejto metódy uvádzajú *Principia*. „Nebytie“, ktoré nemá nijaké kvality a vlastnosti, a teda nie je objektívne dané, je aj absolútny priestor, „vacuum“, ktoré Descartes v jeho prázdnej, od obsahu oddeliteľnej podobe zamietá, kým Newton zachováva. Descartes tak prvý pred Einsteinom formuluje základné pojmy teórie relativity, ako konštatujú viacerí autori, napr. aj A. N. Whitehead. (23, s. 180) Vlastná metóda spočíva v prísne logickej, kritickej a proporcionálne vzťahy využívajúcej analýze vzťahov medzi „skutočnosťou“ a „neskutočnosťou“ intuitívne prezentovaného predmetu, ktorá presahuje do analýzy vzťahov medzi absolútnym nebytím a nekonečným bytím. Tu je aj vlastná podstata tzv. „ontologického dôkazu“ Descartovho, ktorý nie je totožný s Anzelmovou úvahou a zakladá sa na popretí objektívnej, nezávislej danosti absolútneho nebytia a potvrdení reality ako vnútorne spojitej, obsahnej veličiny, vo svojej nekonečnosti uzatvárajúcej do seba aj ľudský duchovný subjekt a jeho ideu Boha-prírody, o skutočnosti ktorých nemožno pochybovať a skutočnosť ktorých zákonite predpokladá nekonečnú spojitú veličinu. To však znamená, že idea nekonečného bytia uzatvára v sebe na *konkrétne-analytickom* základe naozajstnú existenciu, a to existenciu, ktorá je nekonečnou energiou, nielen obsahove prázdny vzťahom. Konkrétne-analytický základ znamená jeho „ideu jasnú a rozlíšenú“, *objekt poznania ostro ohraničený* od okolia, t. j. *jasný* a v sebe *štruktúrne diferencovaný*, t. j. rozlíšený v zmysle „ordo ac mensura“, Descartovej „mathesis universalis“. Tento „dôkaz“, ktorý nemožno nikdy pochopiť v rovine diskurzívneho myslenia prostredníctvom terminologických pojmov a výpovedných propozícií, nedokazuje — a to aj v protiklade k Descartovým *slovám* — pravdivosť antropomorfnej, metafyzickej predstavy božstva a akejkolvek inej antropomorfnej projekcie ľudského vedomia do vesmíru, založeného na súvislosti zložiek.

Idea nekonečnej reality vylučuje teda podľa Descarta ideu absolútneho nebytia. Toto nemôže byť dané ani ako súhrn absolútnych diferencií medzi iuxtaponovanými časťami a atomizovanými faktami. Nekonečná realita, negát absolútneho nebytia, ako relatívne diferencova-



ná a vnútorne súvislá i absolútne obsažná musí preto súvisieť s každou „ja-mysľou“, ktorá jej svojou skladbou odpovedá a existenčne predpokladá nekonečne súvislú prírodu. Poznanie týchto vzťahov je idea nekonečne súvislej prírody, objavujúca sa v *Meditáciách* pod menom „Boha“. Tento nie je však ani *demiurgos*, pretože netvorí z pasívnej matérie a nie je ani *stvoriteľ*, pretože absolútneho nebytia niet. Jeho idea by nebola ani objektívno-idealistickou, keby napriek všetkým výhradám kategoriálne nebola zahrnutá do ľudsky špecifickej kategórie vedomia, ducha, mysle. Prísne domyslieť *relatívny kategoriálny protiklad* v súvisi s nezrušiteľnou tradíciou, ktorá špecifitu človeka označuje pojmom ducha, sa však nepodarilo ani Spinozovi a ani Heglovi. Kým Spinoza geniálne vystihol *konceptnú podstatu* descartizmu a z interpreta vyrástol na klasický filozofický zjav, Hegel začal už vystihovať aj sám základ „mathesis universalis“, *dialektickú logiku* s jej pojmom „ordo ac mensura“, vyvedenú z podstaty matematického myslenia. „Ordo ac mensura“ je Descartov pojem štruktúry [24] bez štrukturalizmu, bez popierania substancie, bez antinómie a s celistvosťou subjektu a s jeho vývinovou dynamikou.

#### LITERATÚRA

1. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Dietz-Verlag, Berlin 1953.
2. MARX, K. — ENGELS, F.: Sočinenija 2. Porov. Spisy 2, po česky, s. 145—148; Porov. 6, s. 171.
3. LENIN, V. I.: Filozofické zošity. In: Spisy 38, Bratislava 1961. Porov. 6, s. 171.
4. HEGEL, G. W.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III Band. In: Sämtliche Werke, Stuttgart 1929.
5. FEUERBACH, L.: Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza. In: Sämtliche Werke, Vol. 3, Stuttgart 1906.
6. ASMUS, V. F.: Vývin buržoáznej filozofie v Západnej Európe v období buržoázných revolúcií. In: Stručné dejiny filozofie, Bratislava 1962.
7. PLATONOV, K.: O primenenii kategorii vnutrennogo i vnešnego k čeloveku. In: Proceedings of the XV-th Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973, Varna, Vol. 6, Sofia 1975.
8. Descartes oeuvres et lettres, textes présentés par André Bridoux, Paris 1949. Porov. 11, s. 214—251.
9. HAGMAN, M.: Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Winterthur 1955.
10. Mamelin, O.: Le système de Descartes. Alcan, Paris 1911.
11. Spinozas Leben, Werke und Lehre, ed. IV. In: Geschichte der neueren Philosophie. Vol. 2, Heidelberg 1898.
12. Cit. podľa Č. Stehlík. In: Benedikt de Spinoza, Rozprava o zdokonalení rozumu a Ethika po geometricku vyložena. Praha 1926.
13. GUÉROULT, M.: Descartes selon l'ordre des raisons. Aubier, Paris, avant propos — predhovor.
14. ALAIN (pseudonym Émila Chartiera). In: Idées; Introduction á la philosophie. Hartmann 1932.

15. SPINOZA, B.: Ethika po geometricku vyložena. Prekl. Č. Stehlíka a A. Stejskala, Praha 1925.
16. Nová Smluva. Lipt. Mikuláš 1952.
17. Kol. autorov: Dejiny marxistickej dialektiky. Bratislava 1973.
18. Marxov list Engelsovi z 10. mája 1870. In: MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy, zv. 24, po rusky, 1931.
19. SOKOLOV, V. V.: Racionalism XVII. veka i teorija poznanija Spinozy. Vestnik moskovskogo universiteta, seria VIII, 5, 1962.
20. SOKOLOV, V. V.: Filosofija Spinozy i sovremennost. Moskva 1962.
21. DELEUZE, J.: Spinoza et la méthode générale de M. Guéroult. Revue de la métaphysique et de la morale. No 4, 1969.
22. GOUHIER, H.: La pensée métaphysique de Descartes. Paris 1962.
23. Science and modern World. Macmillan, New York 1925.
24. WEIZSÄCKER, C. F.: Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft. Selbstverlag der Univ. Hamburg 1957, prednáška.
25. ASMUS, V. F.: Dėkart. Moskva 1956.
26. BRUNSCHWIG, L.: Spinoza et ses contemporains. Paris 1923.
27. SPINOZA, B.: Opera quotquot reperta sunt. J. van Vloten et J. P. N. Land ed., Vol. 4, Hagae 1914.

#### К ПОНИМАНИЮ СУБСТАНЦИИ У ДЕКАРТА И СПИНОЗЫ

Юрай Цигер

Основоположники марксизма считали Декарта и Спинозу диалектическими философами, хотя и непоследовательными. И марксистская историография признает определенную предметную связь спинозизма с декартизмом. Что касается концепции субстанциального монизма, то место Декарта недооценивается, Спинозы же обычно переоценивается. Уже давно, например, было установлено, что положение Декарта о естественном, несхоластическом единстве относительных субстанций было предано «странному забвению» и заменено мнимо логической интерпретацией. Декарт защищался от псевдоинтерпретаций, заявив в «Рассуждении о методе», что определяющие принципы его философии следует искать путем оригинального исследования, опубликованы же они будут после его смерти. Опубликование не состоялось, поскольку рукописное наследство Декарта после его смерти было утеряно. Сохранилась часть его переписки с Елизаветой Чешской, содержание которой контрастирует с традиционными изложениями. Декарт отмечает здесь относительную односторонность своих «Метафизических размышлений» и утверждает, что ядром его философии является метод создания основных категорий «мышления», «материи» и их «единства», которое является вещью, отличной от «тела самого по себе» и от «души самой по себе», и содержит энергию прямого, естественного взаимодействия обеих субстанций; последние он понимает как источник неизбежно действующей энергии самореализации. Следовательно, речь идет о категориях субъекта, объекта и их естественного субстанциального единства, о связи сознания с предметным бытием. Подобно Спинозе, субстанцией в основном смысле Декарт считает «бога» или «природу вообще», которой приписывает абсолютную силу самореализации, самопричинность. Разница между обоими мыслителями заключается в методе и ведет к разнице между спинозовским пантеистическим материализмом и декартовским пантеизмом. Это — противоположность между имманентностью субстанции в эмпирическом мире и ее относительной трансцендентностью. Декартово понимание субстанции не является схо-

ластическим, в его основе лежит бесконечно континуальная дифференцированность взаимосвязей интуитивно-эмпирических фактов. На этом основан относительный дуализм. Взаимосвязь субстанций — вещественная, содержательная, является вещью наряду с вещами, которые она объединяет, вследствие чего Декарт приписывает душе материю и протяжение. Выражением такого понимания существенного субстанциального монизма у Декарта является ведущая категория его диалектики „mathesis universalis“ с основным понятием „ordo ac mensura“. Спиноза заимствует это в выражении „ordo ac complexio idearum idem est act ordo et complexio rerum“. В отличие от Спинозы тексты Декарта содержат и методологическую инспирацию. Она актуальна, имея в виду пробелы и односторонность современных концепций целого, системы, структуры. Основой приема Декарта является анализ — в смысле математических пропорций — отношения между критическим пониманием бытия и небытия, которым он отрицает «абсолютное небытие» или «абсолютное пространство» и классический атомизм. Его логика не является дискурсивной, но является логикой предмета. Спиноза из интуитивно пронизательного интерпретатора стал самостоятельным философом.

## ZUR AUFFASSUNG DER SUBSTANZ BEI DESCARTES UND SPINOZA

Juraj Čiger

Die Schöpfer des Marxismus betrachteten Descartes und Spinoza als dialektische Philosophen, wenn auch nicht als konsequent dialektische. Auch die nichtmarxistische Geschichtsschreibung anerkennt einen bestimmten inneren Zusammenhang zwischen Spinozismus und Descartismus. Was die Konzeption des substanzialen Monismus anbelangt, wird Descartes' Bedeutung unterschätzt, Spinozas im allgemeinen überschätzt. Es wurde z. B. bereits vor längerer Zeit festgestellt, dass Descartes' Stellungnahme zur natürlichen, unscholastischen Einheit relativer Substanzen „merkwürdigerweise in Vergessenheit geriet“ und durch eine scheinbar logische Darlegung ersetzt wurde. Descartes wehrte sich gegen Pseudodeutungen und erklärte in den „Discours“, dass die bestimmenden Prinzipien seiner Philosophie durch ursprüngliche Forschung gesucht werden müssen und dass er selbst sie posthum veröffentlichen wird. Zur Veröffentlichung kam es nicht, da Descartes handschriftlicher Nachlass nach seinem Tode verloren ging. Erhalten blieb ein Teil seiner Korrespondenz, deren Inhalt mit den traditionellen Deutungen in Widerspruch steht. Descartes weist da auf die relative Einseitigkeit seiner *Meditationen* hin und behauptet, dass den Kern seiner Philosophie die Schaffungsmethode von Grundkategorien „Gemüt“, „Materie“ und ihrer „Einheit“ bildet, die ein Ding ist, verschieden vom „Körper an sich“ und von der „Seele an sich“ und die die Energie einer wechselseitigen, unmittelbaren, natürlichen Wirkung beider Substanzen enthält; diese Substanzen begreift Descartes als Quelle einer notwendig wirkenden Selbstverwirklichungsenergie. Es geht also um die Kategorie des Subjekts, Objekts und ihrer natürlichen substanzialen Einheit, den Zusammenhang zwischen Bewusstsein und dem gegenständlichen Sein. So wie Spinoza betrachtet er als Substanz im grundlegenden Sinn „Gott“ oder die „Natur im allgemeinen“, der er eine absolute selbstverwirklichende Macht, Selbstursächlichkeit zuschreibt. Der Unterschied zwischen beiden Denkern besteht in der Methode und führt zum Unterschied zwischen Spinozas pantheistischem Materialismus und Descartes' Pantheismus. Dies ist der Gegensatz zwischen Imanenz der Substanz in der empirischen Welt und ihrer relativen Transzendenz. Descartes' Auffassung von der Substanz ist

keine scholastische und beruht auf einer unendlich zusammenhängenden Differenziertheit der Zusammenhänge von intuitiv-empirischer Fakten. Darauf beruht der relative Dualismus. Der Zusammenhang der Substanzen ist dinglich, gehaltvoll, ist eine Ding neben Dingen die sie verbindet und infolgedessen schreibt Descartes der Seele Materie und Ausbreitung zu. Ausdruck solch einer Auffassung des wesentlichen substanziellen Monismus bei Descartes ist die führende Kategorie seiner Dialektik „mathesis universalis“ mit dem Grundbegriff „ordo ac mensura“. Spinoza übernimmt dies mit dem Ausdruck „ordo ac connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum“. Im Unterschied zu Spinoza enthalten Descartes' Texte auch eine methodologische Inspiration. Sie aktuell im Hinblick auf die Lückenhaftigkeit und Einseitigkeit gegenwärtiger Konzeptionen von der Gesamtheit, dem System, der Struktur. Grundlage der Descarteschen Vorgangsweise ist die Analyse — im Sinne mathematischer Proportionen — des Verhältnisses zwischen einer kritischen Auffassung des Seins und Nichtseins, womit er das „absolute Nichtsein“ oder den „absoluten Raum“ und den klassischen Atomismus ablehnt. Seine Logik ist keine diskursive, sondern eine Logik des Gegenstandes. Spinoza entwickelte sich von einem intuitiv durchdringenden Interpreten zu einem selbständigen Philosophen.