

RENÉ DESCARTES ČI TOMÁŠ AKVINSKÝ?

PROBLÉM POZNÁNÍ U DESCARTA
S HLEDISKA KŘEŠTANSKÉ FILOSOFIE

NAPSAL

Dr. JAROSLAV BENEŠ

V PRAZE 1935

TISKEM ČESKOSLOVANSKÉ AKCIOVÉ TISKARNY V PRAZE II.,
KARLOVO NÁMĚSTÍ ČÍS.

**OTISK ČLÁNKU
„RENÉ DESCARTES ČI TOMÁŠ AKVINSKÝ?“
Z ČASOPISU KATOLICKÉHO DUCHOVENSTVA
ROČNÍK 101.**

Úvod

V apoštolské konstituci »Deus scientiarum Dominus« příkazuje papež Pius XI., aby posluchači scholastické filosofie byli nejen důkladně vzděláni v celé nauce filosofické podle metody a zásad sv. Tomáše Akvinského¹⁾), nýbrž aby se též podle těchto zásad naučili posuzovati různé jiné filosofické směry.²⁾ Je zajisté velmi důležité, aby ten, kdo sám poznal veliké pravdy křesťanské filosofie, snažil se utvořiti si podle nich správný úsudek o různých soustavách filosofických, jmenovitě o soustavách filosofie moderní. Chceme-li však proniknouti k samému základu filosofie moderní, chceme-li poznati, v čem se právě podstatně liší filosofie moderní od filosofie scholastické, je třeba především poznati filosofii moderní v jejím začátku a zřídle. Jedním z hlavních kořenů moderních systémů filosofických je filosofie Descartova. René Descartes je právem zván otcem moderní filosofie. Proto jsme si vzali za úkol především zaujmouti stanovisko k nauce Descartově a posouditi ji ve světle nauky učitele Andělského. Nechceme tedy vykládati v této práci matematické nebo fyzické poučky Descartovy, nýbrž toliko jeho filosofii. Avšak i tu je třeba, abychom se omezili jen na to, co ve filosofii Descartově pokládáme za símě filosofie moderní. Proto se nebudeme zabývati všemi

¹⁾ Sv. Tomáš Akvinský narodil se r. 1225 v italském městě Akvinu a zemřel roku 1274 v klášteře Fossa Nuova u Neapole. Byl žákem a pokračovatelem sv. Alberta Velikého a přivedl filosofii scholastickou k nejvyššímu rozkvětu; je nazýván učitelem Andělským.

²⁾ Apoštolská konstituce »Deus scientiarum Dominus« ze dne 24. května 1931 a. 29. c. praví: »In Facultate Philosophica Philosophia scholastica tradatur, eaque ita ut auditores plena cohaerentique synthesi doctrinae ad methodum et principia S. Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina diversa philosophorum systemata examinentur et diiudicentur.«

částmi filosofie Descartovy, nýbrž toliko tím, co jak se zdá je veškeré jeho filosofie základem. Chceme totiž vyložit způsob, jímž on řeší problém poznání, a tento jeho pokus chceme kriticky zhodnotit s hledisek obecných a trvalých. Při tom se budeme snažit, abychom neopakovali toliko to, co v přechytných dílech o Descartově nauce je napsáno, nýbrž abychom, pokud možno, nově a hlouběji objasnili Descartův postup v řešení otázky poznání, a tak ukázali, že se v jeho filosofii skrývá zárodek subjektivismu, kterým se vyznačuje filosofie moderní.^{*)}

^{*)} Literatura o Descartovi vzrostla netušenou měrou zvláště v poslední době, a lze očekávat, že vzroste ještě více v době nejbližší, kdy se blíží 300. výročí vydání jeho spisu »Discours de la Méthode« (vyd. 1637), vzhledem k němuž bylo též na VIII. mezinárodním filosofickém kongresu v Praze r. 1934 stanoveno, že příští mezinárodní kongres filosofický bude se konat v Paříži roku 1937.

Život a dílo Descartovo

Dříve než budeme mluvit o samé nauce Descartově, vylíčíme krátce jeho život a dílo. Nebudeme podrobně rozbírat život a dílo Descartovo, nýbrž zmíníme se o něm jen potud, pokud je třeba, aby čtenář s větším zájmem a pochopením sledoval další pojednání.⁴⁾

Descartes se narodil v La Haye v provincii tourainské 31. března r. 1596. Pokřtěn byl v kostele sv. Jiří v La Haye dne 3. dubna 1596 a dostal jméno René. Na knihách, jež on sám podepsal, a na většině děl současných bylo jeho jméno psáno M. Des Cartes; později stal se všeobecným způsob psaní Descartes. Rodina, z níž Descartes pocházel, byla šlechtická, a mnozí její členové zastávali úřady veřejné nebo zaujímali význačná místa ve vědách a umění. Otec Descartův byl radou parlamentu bretagnského. Matka Descartova zemřela roku 1597 po narození pátého dítěte. René Descartes, jenž byl čtvrtým dítětem, ztratil tedy svou matku, když byl stár málo přes jeden rok. Byl svěcen péči své babičky a též chůvy, na niž pamatoval ještě na smrtelném lůžku.⁵⁾

V roce 1604, tedy ve věku osmi let, byl dán do jezuitské koleje v La Flèche v Anjou. Tato kolej byla založena králem Jindřichem IV., který roku 1593 se zřekl kalvinismu, povolal zpět do

⁴⁾ Ve vylíčení života a díla Descartova opíráme se především o dílo, jež napsal Ch. Adam, který spolu s P. Tannerym vydal v jedenácti svazcích spisy Descartovy: *»Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du ministère de l'instruction publique.«* Paris 1897—1913. Léopold Cerf, imprimeur-éditeur, 12, rue Sainte-Anne. Jako XII. svazek této sbírky vydal Ch. Adam *Život Descartův*: Ch. Adam, *Vie et oeuvres de Descartes*. Paris 1910. — Charles Adam použil k svému dílu především spisu, jež napsal kněz Baillet: *La Vie de Monsieur Descartes, par Adrien Baillet*. Paris, Daniel Hortemels, 1691. 2 vol. — Adrien Baillet narodil se r. 1649 a zemřel v Paříži r. 1706. — Třebaže byla vydána celá řada děl, jednajících o životě Descartově, přece nepodávají — jak praví F. Olgiati (F. Olgiati, *Cartesio*. Milano 1934, str. 5) — nic, k čemu by již neměl zřetel Ch. Adam ve svém díle, nebo co by podstatně změnilo obraz života Descartova, pokud jeho poznání je nutné pro náš účel. — Seznam četných spisů, týkajících se života a díla Descartova, viz v díle: Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*. Vyd. 12. Berlin 1924, str. 654—658.

⁵⁾ Ch. Adam, *Vie et oeuvres de Descartes*, str. 1—15.

země jesuity, již před tím byli vypuzeni parlamentem, a ve svém malém rodném městě La Flèche založil v rodinném paláci kolej, kterou bohatě nadal. Král sám stanovil ve své závěti, aby jeho srdce po smrti bylo uloženo v chrámě koleje od něho založené, což se také stalo roku 1610, právě v době, kdy Descartes tam studoval.⁶⁾

Tato kolej, která byla zvana »Koleji Královskou« (»Collège Royal«), stala se brzy, jak v roce 1637 dosvědčuje sám Descartes, jednou z nejslavnějších škol evropských. Vyučování v koleji bylo zahájeno v lednu roku 1604, a na jaře téhož roku tam vstoupil osmiletý René Descartes.

V koleji byla věnována náležitá péče nejen jeho vzdělání, nýbrž i jeho zdraví tělesnému, takže hoch, jehož zdravotní stav v prvních letech budil vážné obavy, v koleji zesílil, a jeho zdraví se trvale upevnilo. Ve škole nabyl především vzdělání v klasické literatuře, poznal Ovidia, Virgilia, Horáce a j. Latině se naučil tak důkladně, že latinsky dobře mluvil i psal. Latinsky napsal svá díla: »Meditationes« (roku 1641 a 1642), »Epistola ad Celeberrimum Voetium« (1643) a »Principia Philosophiae« (1644). Ze svých 498 dopisů napsal jich latinsky 63.

Filosofie se studovala v koleji poslední tři léta, a to tak, že první rok byl věnován logice a mravovědě, druhý rok fysice a matematice, třetí rok pak metafysice. Takový byl program studií v době, kdy Descartes studoval v koleji filosofii, tedy v letech 1609—1612. Později od roku 1626 byla matematika studována odděleně ve třetím roce, kdežto metafysice bylo vyučováno v roce druhém spolu s fysikou.

Již v koleji projevil Descartes neobyčejné nadání k matematice, takže, — jak vypravují jeho spolužáci, — nejednou přivedl do rozpaků svého učitele.

V La Flèche seznámil se mladičký Descartes též s novými vynálezy té doby v oboru optiky, jakož i s nejnovějšími objevy astronomickými, vykonanými florentským matematikem Galileo Galileim. Jesuité v La Flèche — stejně jako v Římě — ochotně přijímali všechny ty objevy a seznamovali s nimi své žáky.⁷⁾

⁶⁾ Olgiati, Cartesio, str. 29 n., kde též cit. P. Rochemonteix, Histoire du Collège de la Flèche aux XVIe et XVIIe siècles, Le Mans, 1889.

⁷⁾ Adam, uv. m. str. 19—30.

V koleji byl Descartes veden též k zbožnosti. Právem předpokládáme, že byl členem Mariánské družiny, zřízené v koleji, a podle jeho pozdějších vzpomínek soudíme, že v koleji obvyklé náboženské úkony rád konával.⁸⁾ Později uvidíme, že práce vychovatelů ani v tom ohledu nebyla nadarmo; Descartes zůstal věren katolické víře až do smrti. Právem dí Gilson, že dnes je nade všechny pochybnosti jisté všechno to, co dokázal Alfred Espinas o hlubokém vlivu, který měli učitelé v La Flèche na Descarta, o jeho úctě, již měl po celý život k stavu duchovnímu, a o jeho pevné důvěře v pravdivost katolické víry, kterou si povždy zachoval.⁹⁾ Tuto svou víru projevil Descartes četnými výrocky ve svých spisech a dopisech¹⁰⁾, jakož i snahou zachovávatí vždy a všude příkázání boží i církevní.¹¹⁾

Na pobyt v La Flèche vzpomínal Descartes rád po celý život. I když později roku 1637 kritisoval nepřiznivě způsob vyučování na školách, přece hned roku následujícího píše v soukromém dopise, že nikde se nevyučuje filosofii lépe než v La Flèche, a že pro mladého muže není nic užitečnějšího než prodělati celý filosofický kurs, poněvadž tím se mu dostává klíče ke všem vědám.¹²⁾ O svých učitelích mluvil vždy s chválou. Svoje dílo *Discours de la Méthode* poslal P. Noëlovi, rektoru v La Flèche roku 1637, a svoje *Principia Philosophiae* P. Grandamyovi, jenž tam byl rektorem roku 1644. K svým bývalým učitelům uchyloval se s prosbou o rady, a to zvláště k P. Charletovi, jež nazývá svým »druhým otcem« z vděčnosti za všechnu péči, již mu věnoval v La Flèche.¹³⁾ Ch. Adam se domnívá, že Descartovi záleželo na

⁸⁾ Adam, uv. m. str. 27.

⁹⁾ Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, str. 436. — Alfred Espinas v řadě svých článků roku 1906—1907 dokazoval, že Descartes byl obhájcem a horlivým apoštolem ideje náboženské. Jeho články byly sebrány a vydány v posmrtném díle: Espinas, *Descartes et la morale*, 2 sv., Paris 1925; cit. u Olgiati, uv. m. str. 27.

¹⁰⁾ Viz na př. dopis Mersennovi v prosinci 1640, v němž výslovně praví, že pevně věří v neomylnost církve. A. T. III, str. 259; cit. u Olgiati, uv. m. str. 87.

¹¹⁾ O upřímnosti katolického přesvědčení Descartova píše filosof Henry Gouhier ve svém díle »*La pensée religieuse de Descartes*«, Paris 1924, a anglický filosof A. Boyce Gibson ve spise »*The Philosophy of Descartes*«, London 1932 (cit. u Olgiati uv. m. str. 80 nn. a str. 110 n.).

¹²⁾ Dopis z 2. září 1638. V. Adam, uv. m. str. 25.

¹³⁾ P. Charlet byl příbuzným Descartovým. Byl rektorem koleje v La Flèche roku 1607. Později (1627—1646) byl asistentem generála jezuitů v Římě. Adam, uv. m. str. 20, 32 n., 441.

přizní jesuitů také z toho důvodu, že toužil, aby přijali jeho novou filosofii za svou. I kdybychom připustili pravdivost této domněnky, přece je jisto, — Ch. Adam sám to uznává¹⁴⁾ — že jeho oddanost a úcta k bývalým učitelům byla upřímná. Viniti tu Descarta z přetvařování bylo by neodůvodněno a nespravedlivě.¹⁵⁾

Descartes studoval v koleji v La Flèche do r. 1612, tedy do šestnácti let svého věku.¹⁶⁾ O tom, co konal v dalších 7 letech, totiž od roku 1613 až do 1619, máme jen málo zpráv. Tak víme, že roku 1616 dosáhl bakalaureátu a licenciátu občanského a kanonického práva na universitě v Poitiers. Descartes sám ve svém díle *»Discours de la Méthode«* na různých místech mluví o tom, že ve svém 24. roce, koncem roku 1619, dospěl k své vědecké metodě.¹⁷⁾ Nemáme však dosti zpráv o tom, co vše předcházelo tomu výsledku. Víme, že roku 1618 vstoupil jako šlechtický dobrovolník do armády holandské. V té době Descartes, jenž býval v útlém dětství velmi slabého zdraví, již značně zesílil, a proto jeho otec si přál, aby hledal štěstí ve stavu vojenském. Descartes vstoupil do armády holandské jako mnozí jiní cizinci, poněvadž holandská armáda, již velel Mořic Nasavský, byla tehdy proslulá válečnými činy proti Španělům a stala se takřka válečnou školou pro mladé šlechtice cizích zemi. Holanďané byli sice protestanty, a Descartes se před nimi nijak netajil, že je žákem jesuitů; to však

¹⁴⁾ Adam, *uv. m. str. 32.*

¹⁵⁾ Proto odmítáme domněnky o neupřímnosti Descartově, jež pronášejí Maxime Leroy ve svém díle: *Descartes le philosophe au masque*, Paris 1929. 2 svazky. Viz na př. tam sv. I. str. 15, 18 a j. Srovn. Olgiati, *uv. m. str. 106—109.* — K poznání poměru Descartova k jesuitům viz též pojednání: K. Six, P. Denis Mesland, *ein junger Freund Descartes' aus dem Jesuitenorden*, v *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1915, str. 1—33.

¹⁶⁾ Tak aspoň praví Baillet (*Adrien Baillet, La Vie de Monsieur Descartes*. Paris 1691, I. str. 18, 31). Podle Bailleta vstoupil Descartes do koleje asi v době velikonoční 1604 a opustil kolej v létě 1612. Také Adam, jak jsme viděli, souhlasí s Bailletem v tom, že Descartes vstoupil do koleje na jaře r. 1604. Naproti tomu však K. Six dokazuje, že Descartes vystoupil z koleje teprve r. 1614 nebo 1615; poslední tříletí, věnované studiu filosofie, strávil Descartes v koleji v letech 1611 až 1614 nebo 1612 až 1615. Je-li tomu skutečně tak, pak ovšem nevstoupil Descartes do koleje již r. 1604, nýbrž teprve asi o velikonočních r. 1606, poněvadž z dopisů samého Descarta je patrné, že strávil v koleji osm až devět roků. (Karl Six, *Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche*, v *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1914, str. 494—508, kde též citována příslušná místa z dopisů Descartových a spisu Bailletova.)

¹⁷⁾ Adam, *uv. m. str. 34.*

nepřekáželo jeho vstupu do jejich vojska, a to tím spíše, že Holanďané byli tehdy spojenci a přáteli Francie.

Avšak již v dubnu roku 1619 Descartes Holandsko opustil.

Je těžko určit, kde všude pobyl po odjezdu z Holandska. Jisto je, že byl v Německu na slavnostech korunovačních císaře Ferdinanda, jež se konaly ve Frankfurtě od 20. července do 9. září 1619. Následující zimu zůstal v Německu, asi někde poblíže Ulmu, a tam v samotě a odloučenosti se oddal studiu. Tam se také definitivně ustálily jeho ideje.¹⁸⁾ Descartes sám udává datum, kdy našel »základy podivuhodné vědy«: »X. Novembris 1619, cum mirabilis scientiae fundamenta reperirem.« Je to den, v němž měl Descartes podivný sen, o němž se domníval, že je mu v něm naznačeno jeho poslání. Tehdy také zavázal se slibem vykonati pouto do Lorety.¹⁹⁾

Svoji samotu v Německu opustil Descartes na jaře roku 1620. Za dva roky později, v dubnu 1622 byl ve Francii v městě Rennes. () tom, co dělal v době od roku 1620 až do r. 1622, nemáme přesných a jistých zpráv. Jisto je, že vstoupil jako dobrovolník do armády bavorské.

Právě v té době došlo 8. listopadu 1620 k bitvě na Bílé Hoře u Prahy. Je pro nás velmi zajímavá otázka, zdali Descartes se zúčastnil v bavorské armádě této bitvy. Borel to tvrdí a současně vypravuje, že Descartes při té příležitosti viděl v Praze hvězdářské nástroje Tycho de Braheovy. Avšak v téže větě praví, že byl Descartes přítomen dvěma obležením Bredy²⁰⁾ v roce 1625 a 1637, což jistě není pravda. Ani Descartův životopisec Baillet nevěří v této věci Borelovi a ukazuje, že rozhodně nemohl Descartes vidět v Praze nástroje Tycho de Braheových, které v té době již byly rozneseny.

Mimo to se zdá význačným jeden fakt: Descartes totiž ve svých poznámkách zaznamenává si den 10. listopadu 1620 jakožto datum jednoho ze svých vynálezů (»une invention admirable«),

¹⁸⁾ Adam, uv. m. str. 34—42, 44—47.

¹⁹⁾ Adam, uv. m. str. 49—50. Ona slova Descartova »cum mirabilis scientiae fundamenta reperirem« bývají rozmanitě vykládána. V. Olgiati, uv. m., str. 125.

²⁰⁾ »bisque Bredae obsidioni adfuit, et in pugna Praguensi, unde Italiam petiit, visis tamen magnis Tychonis Brahaei machinis, colloquiisque cum eius cognatis institutis.« Adam, uv. m. str. 60.

při tom však nečiní ani slůvkem zmínky o bitvě, jež se přece udála právě dva dny před tím. Z těch všech důvodů zdá se pochybné, že by se byl bitvy na Bílé Hoře zúčastnil.²¹⁾

V době od jara roku 1620 až do roku 1622 vykonal Descartes veliké cesty, i když je nesnadné udati s jistotou, kterými zeměmi tehdy cestoval. Do Francie se vrátil v únoru 1622 a zůstal tam až asi do září 1623. V dubnu 1622 byl v Rennes, jak již bylo řečeno, v zimě roku 1622—1623 dlel nejspíše v Paříži.

V roce 1623 vydal se Descartes na novou cestu, a to do Itálie. Navštívil Benátky, kde byl podle Bailleta v květnu 1624, odtud se odebral do Lorety, kam více než před čtyřmi roky slíbil vykonati pout. Potom se ubíral do Říma, kde se již konaly přípravy na jubilejní rok 1625. Descartes chtěl býti přítomen, jak praví Baillet, zahájení toho jubilea, kterýž obřad se konal o Božím hodů vánočním roku 1624.

Do Francie se vracel přes Toscanu a Piemont. V červnu roku 1625 byl již v Poitou. Od té doby až do cesty do Holandska, kterou podnikl na jaře roku 1629 nebo snad na podzim roku 1628, zůstal Descartes ve Francii. Celé ty tři roky 1626, 1627 a 1628 ztrávil v Paříži, kromě dob, jež věnoval menším cestám po Francii.²²⁾

V té době se udála zajímavá epizoda, již vypravuje Baillet. Descartes byl totiž jednoho dne přítomen přednášce, kterou měl u papežského nuncia Guidi di Bagno pán de Chandoux, jenž vykládal zcela nové myšlenky filosofické, které působily na přítomné mohutným dojmem. Avšak přítomný kardinál de Bérulle postřehl, že jeden z přítomných, totiž Descartes, nesouhlasí s vývody řečnickovými. Proto vyzval Descarta, aby se sám ujal slova. Descartes uposlechl a s lehkostí, jež všechny překvapila, úplně po-

²¹⁾ Baillet pronáší domněnku, že se Descartes zúčastnil bitvy na Bílé Hoře asi jako pouhý divák. (A. Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, I., str. 67; cit. u Clemens Baeumker, *Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte des René Descartes*, ve *Philosophisches Jahrbuch XXII*. Fulda 1909, str. 150). — K. Fischer praví o Descartovi, že byl spíše turistou než vojákem (Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, I. vyd. 4. Heidelberg 1897, str. 162; cit. u Cl. Baeumker, *tamtéž*). — A. Hoffmann tvrdí, že zúčastnil-li se Descartes činně bitvy na Bílé Hoře, byl by to býval první boj, jehož se osobně zúčastnil; ať tomu je však jakkoliv, jisto je, že po bitvě ztrávil několik neděl v Praze. (Abraham Hoffmann, *René Descartes*, Stuttgart 1905, str. 63 n.)

²²⁾ Adam, *uv. m.* str. 61—71, 74.

razil svého protivníka, dokázav přesně opak jeho tvrzení, při čemž použil právě tolik důkazů jako on. Kardinál de Bérulle vida mimořádné nadání a schopnosti Descartovy, zavázal jej ve svědomí, aby zasvětil svůj život reformě filosofie.²³⁾

Asi na podzim roku 1628 odebral se Descartes do Holandska. Co ho táhlo do té země? Současník a krajan Descartův, Claude Saumaise, odebral se též do Holandska. U něho však bylo toho příčinou, že se cítil svobodnějším v protestantském Holandsku než v katolické Francii, poněvadž se stal hugenotem, byv původně katolíkem. Zcela jinak tomu bylo s Descartem. Descartes byl katolik, o němž sám Saumaise prohlásil, že je jedním z nejhorlivějších katolíků. Descartes při svém pobytu v Holandsku vždy volil místa, kde mohl žiti skutečně životem katolickým. Mimo to Descartes v Holandsku musil mnoho snášeti právě pro své náboženství. V polemikách nábožensko-filosofických bylo s ním jednáno jako s »papežencem«, »jesuitským žákem« a »jesuitou« samým.

Tyto útoky byly naň konány od protestantských pastorů, kteří proti němu vedli boj s největší bezohledností. Descartes nebyl by jistě zakusil ve Francii tolik pronásledování. Hugenotští theologové, jsouce opojeni nedávným vítězstvím nad Španělskem, jímž Holandsko dosáhlo nezávislosti, projevovali i v nejmenších věcech velikou nesnášlivost.

Tedy Descartes nešel do Holandska proto, aby tam hledal svobody nebo snášlivosti náboženské a filosofické; té by byl měl mnohem více ve své katolické Francii. Zato však Descartes hledal tiché místo s příznivým podnebím, kde by se mohl klidně oddati svým studiím. Itálie se mu nezamlouvala pro příliš teplé podnebí. Ve Francii, v Paříži i na venkově, mu zabíraly všechny čas společenské povinnosti; a právě tomu se chtěl vyhnouti. Doufal, že v Holandsku nalezne samotu, kde by mohl v klidu studovati podle své chuti.

Při tom však se neoddával životu samotářskému. Jeho korespondence dokazuje, že nezapomínal na své přátele ve Francii a že uzavřel i v Holandsku četná věrná přátelství.²⁴⁾

²³⁾ Adam, uv. m. str. 95—97.

²⁴⁾ Adam, uv. m. str. 97—106.

Dříve než se budeme zabývat spisy Descartovými, všimněme si kulturních poměrů, jaké byly v jeho době ve Francii. V XVI. století byla Francie rozervána spory politickými i náboženskými. Nastoupením Jindřicha IV. nastal obrat k lepšímu, který trval i v době vlády Ludvíka XIII. (1610—1643). Avšak neutěšené politické poměry a náboženské spory století XVI. přinášely neblahé ovoce ještě v století XVII. Libertinisté, z nichž nejznámější je sofista Vanini (zemřel 1619), svými spisy i způsobem svého života šířili skepticismus a nevázanost mravní. Tento libertinismus, jenž byl — alespoň z části — také dítkem renaissance, byl Descartem později ostře potírán.²⁵⁾

Avšak libertinisté šířili skeptické zásady nejen svým životem, nýbrž připojili se i k proudům, jež šířily skepticismus spisy.

V té době — jmenovitě působením humanismu — nabylo mocného vlivu hnutí stoické, jež začalo ve Francii kolem roku 1560 překladem Epikteta a nabylo zvláště velikého vlivu roku 1580 spisem *Essais*, jež napsal Montaigne (1533—1592). K rozšíření stoické myšlenky zvláště přispěl Juste Lipse, jenž se stal 1592 profesorem na universitě v Lovani a svými spisy (*De constantia*, *Manuductio ad philosophiam stoicam*, *Physiologia Stoicorum*) hlásal stoické zásady.

Mezitím někteří mužové, na př. ve Francii Vilém Du Vair, snažili se sloučiti stoicismus s křesťanstvím. Stoicismus hlásal též Pierre Charron (1541—1603) ve svém díle *Sagesse*.

K stoicismu připojil se brzy skepticismus, jenž v době renaissance dospěl k velikému rozmachu ve všech krajích Evropy. Byly překládány spisy Sexta Empirika a vydávány spisy nové, jež hlásaly zásady skeptické. Byli to jmenovitě Montaigne a Pierre Charron, kteří se stoicismem spojili skepticismus. Prvý z nich ve jmenovaném díle *Essais* s veškerou energií popírá možnost nabýti skutečné jistoty. Rovněž Pierre Charron roku 1601 spojuje stoicismus se skepticismem. Ve svém spise *La Sagesse* snaží se nauku stoika Epikteta doplnit naukou skeptika Pyrrhona. Tvrdí, že jedině skepticismus může rozptýlit veškeré předsudky a přeludy, jež zneklidňují duši.

Ať již byl jakýkoliv úmysl autorů spisů *Essais* a *Sagesse*, je

²⁵⁾ Olgiati, *Cartesio*, str. 29—35, kde též citován Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, Paris 1922, 6. vyd., sv. I. str. 126—249.

jisto, že libertinisté, vykládající zásady vyslovené v obou spisech, šířili skepticismus na poli náboženském, uznávající toliko náboženství přirozené nebo mlhavý deismus, hovící epikurejskému způsobu jejich života, a rozšířili své pochybnosti i na obor vědecký, vysmívající se skepticky vědám své doby.

Tyto projevy nevěry a libertinismu, spojené s šířením nauk, jež hlásali Giordano Bruno, Campanella a Pomponazzi, vzbudily hojnou literaturu apologetickou.

A tak v době, kdy Descartes se připravoval na sepsání a vydání svých děl, psali proti libertinistům a skeptikům nejen mužové církve, nýbrž i jiní, kteří viděli v libertinismu a skepticismu nebezpečí pro stát a společnost. První mezi nimi byl jezuita P. Garasse, jenž roku 1623 vydal veliké obranné dílo, v němž ostře potíral libertinistické nauky. Brzy po něm vydal tři díla přítel Descartův P. Mersenne. Roku 1623 vyšly jeho »Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione«, roku 1624 »L' impiété des deistes, athées et libertins« a roku 1625 »La vérité des sciences contre le Sceptiques ou Pyrrhoniens«. Jezuita P. A. Sirmond napsal »Démonstration de l'immortalité de l'âme tirée des principes de la Nature«. Roku 1626 Silhon napsal dílo »Le deux Vérités, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'immortalité de l'âme«, jež doplnil roku 1634 spisem »L'immortalité de l'âme«.²⁹⁾

Tedy takové byly kulturní poměry ve Francii v době, kdy Descartes se odebrá do Holandska.

V Holandsku tráví Descartes dlouhá léta svého života, věnovaná studiu filosofie, fyziky a matematiky. A tam vydává roku 1637 svůj proslulý spis: »Discours de la Méthode« (»Dissertatio de Methodo«).

Vydání
spisu:
Discours de
la Méthode

»Discours de la Méthode« (»Rozprava o metodě«) je vlastně pouhou předmluvou velikého díla, jež obsahovalo tři traktáty: La Dioptrique, les Météores, la Géométrie. V těch pojednáních píše o problémech fyzikálních a matematických. »Discours de la Méthode« byl jakousi předmluvou, v níž Descartes chtěl vysvětliti a obhájit svou filosofickou a vědeckou metodu, podle níž byly sepsány i ony tři rozpravy. Celé dílo bylo vydáno roku 1637

²⁹⁾ Olgiati, uv. m. str. 36—41.

v městě Leydenu u Jana Maire. Význačné je, že napřed byly vytištěny ony tři traktáty, kdežto »Discours de la Méthode«, jenž byl vydán současně jakožto předmluva celého díla, byl tištěn až naposledy; kdežto ony tři traktáty měly jediné společné stránkování (od stránky 1 až 413), měl »Discours de la Méthode« stránkování samostatné (strana 1 až 78). Také přehled obsahu, jenž byl připojen k oněm třem rozpravám, týká se pouze látky v nich obsažené, nikoliv však »Discours de la Méthode«. Když 1. listopadu 1635 traktáty Dioptrique a Météores byly již skončeny, Discours nebyl ještě ani začat, a Descartes se nemohl rozhodnouti k jeho složení. On sám později vysvětluje, že připojil Discours teprve v poslední chvíli na naléhání nakladatelovo, když svazek byl již skoro vytištěn.²⁷⁾ Titul celého díla byl »Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode.«²⁸⁾ Později ovšem nejen celý titul, nýbrž i vlastní dílo samo zapadlo téměř v zapomenutí, kdežto pouhá předmluva díla, totiž »Discours de la Méthode« (Rozprava o metodě), stala se jedním z nejznámějších spisů novější filosofie.

Celé dílo bylo vydáno nejprve francouzsky. Latinský překlad učinil Etienne de Courcelles, Francouz usedlý v Amsterdamě. Vydal jej Ludvik Elzevier v Amsterdamě roku 1644 v té době, kdy byly vydány Principia philosophiae. Descartes sám přehlédl a opravil celý text a přiznal mu — aspoň co se smyslu týče — hodnotu druhého vydání své práce. Celý titul latinského vydání byl: Renati des Cartes Specimina Philosophiae: seu Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae: Dioptrice, et Meteora. Ex Gallico translata, et ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata. Jak již z nápisu je zřejmé, překladatel nepřeložil traktátu Géométrie. Ten traktát byl do latiny přeložen až později, roku 1649, tedy ještě za života Descartova, avšak jeho překladu Descartes sám neautorisoval.²⁹⁾

Pro nás je ovšem důležitá především »Rozprava o metodě«

²⁷⁾ Ch. Adam, uv. m. str. 183, 226—227, kde v poznámkách jsou citovány doklady.

²⁸⁾ Adam, uv. m., str. 183.

²⁹⁾ Oeuvres de Descartes, p. Ch. Adam et P. Tannery, VI, Paris 1902, str. V—VI, 517.

(«Discours de la Méthode»). Podotýkáme, že v tom spisu Descartes podává z části svůj životopis, vypravuje, jakým způsobem se snažil říditi svůj rozum, třebaže nechce tím dávatí návod, podle něhož by měl každý svůj vlastní rozum říditi.³⁰⁾

Celé dílo, jak již jsme řekli, bylo vydáno nejprve francouzsky. Descartes je vydal v národním jazyku úmyslně, aby, jak psal v jednom dopisu,³¹⁾ i ženy mohly v něm něčemu rozuměti. Přál si však vydati své dílo také ještě v latinském překladě. Při tom chtěl vydati spolu i námitky, jež mu byly proti jeho spisu zaslány, a ovšem i odpovědi na ně. Později sice došlo k vydání latinského překladu Descartova díla, avšak námitek a odpovědí Descartes nevydal; důvodem bylo, že mu bylo zasláno námitek příliš málo. Jak se zdá, učenci nejevili příliš velikého zájmu o to, aby psali námitky proti knize, jež nebyla napsána v jazyku latinském, který byl jazykem vědeckým.³²⁾

Descartes zatím připravoval vydání jednoho ze svých hlavních děl filosofických, totiž Meditací. Již roku 1629 Descartes napsal krátký traktát metafysický. O 10 roků později, v listopadu 1639, se chystal k jeho konečné úpravě a vydání. Dne 11. března 1640 dílo bylo připraveno k tisku. Tentokráte byl spis napsán latinsky. Descartes napřed poslal text dvěma profesorům utrechtské university, svým přátelům Regiovi a Aemiliov. Ti se spokojili tím, že opravili jen některé chyby v latině; ostatní chyby týkající se latinské řeči opravil později Descartův přítel Mersenne.

Vydání
spisu:
Medita-
tiones.

Avšak Descartes si přál především, aby mu bylo vyloženo mínění theologů. Proto se obrátil na dva katolické kněze, které znal v Harlemu; byli to Bannius (Jan-Albert Ban) a Bloemaert. Oba byli kapitulními kanovníky. Na ně se tudíž obrátil Descartes roku 1640, dříve než poslal svůj rukopis do Francie, aby mu podali svůj posudek a námitky. Tím způsobem si chtěl takřka vyžádati jakési autoritativní schválení svého spisu od kapituly harlemské, která se mu zdála býti nejvyšší vědeckou autoritou, již měl katolicismus v Holandsku, poněvadž fakulty theologické tam

³⁰⁾ Adam, uv. m. str. 226. Nedávno vyšel druhý český překlad: Descartes, Rozprava o metodě. Přeložila Věra Szathmáryová-Vičková. V Praze 1933.

³¹⁾ Byl to list jesuitovi P. Vatierovi ze dne 22. února 1638. V. Adam, uv. m. str. 236.

³²⁾ Adam, uv. m. str. 236 n.

nebylo. Descartes si snad myslel, že pařížská universita přijme jeho dílo příznivě, bude-li schváleno od harlemské kapituly. Oba kanovníci svěřili sepsání námitek svému mladšímu spolubratru, jenž slul Johan de Kater nebo Joannes Caterus. Námitky, jež sepsal Caterus, tvořil první řadu námitek, které i s odpovědmi vydal Descartes spolu se svým dílem. Tyto námitky Caterovy odeslal také Descartes spolu s textem svého díla do Francie.

Poněvadž dílo nebylo ještě vytištěno, přál si Descartes, aby mu bylo napřed dáno jen několik málo exemplářů, jež by mohl odeslati theologům pařížským, aby dosáhl schválení Sorbonny. Potom teprve mělo dojít k celkovému vydání díla. Descartes nechtěl dopustiti, aby protestantští theologové holanďtí četli jeho spis dříve než theologové francouzští. Přál si, aby dílo poznali především katoličtí theologové Francie, a aby jejich autorita přispěla k jeho rozšíření a uznání. Proto se obrátil na pařížskou fakultu theologickou doufaje, že jeho osobně známý P. Gibieuf, jeden z doktorů Sorbonny, získá ostatní členy pro jeho spis tak, že celá fakulta jeho dílo schválí. Proto 11. listopadu roku 1640 zaslal text svého spisu i s prvními námitkami a odpovědmi svému příteli Mersennovi,²²⁾ aby obstaral další. Svému dílu dal název »Meditationes de prima philosophia« (»Úvahy o první filosofii«). Úvodem celého díla a zároveň věnováním byl dlouhý dopis členům Sorbonny, jenž byl napsán — stejně jako celé dílo — latinsky.

P. Mersenne odevzdal jeden exemplář P. Gibieufovi. P. Gibieuf nečinil napřed žádných námitek; je možné, že snad v díle Descartově nenalézal nic, proti čemu by měl co namítati, možná však též, že měl jiné důvody pro své mlčení.

P. Mersenne dal rukopis čísti i jiným theologům, kteří napsali své námitky. Námitky byly poslány z Paříže 3. ledna 1641 a došly do Holandska po deseti dnech. Descartes odeslal svou odpověď v únoru 1641. To byla druhá řada námitek s odpovědmi, jež byly vytištěny spolu s Meditacemi.

Mersenne však ukázal spis Descartův také Angličanu Hob-

²²⁾ Marin Mersenne narodil se 1588, roku 1611 vstoupil do řádu minoritů, roku 1613 byl vysvěcen na kněze. Byl významným theologem, filosofem i matematikem. S Descartem ho poutalo upřímné přátelství již asi od roku 1613 nebo 1614. Zůstal Descartovým přítelem až do své smrti. Zemřel 1. září 1648 »jako dokonalý křesťan a jako pravý řeholník«, dle jeho životopisce. Adam, uv. m. str. 37 a 472.

besovi. To učinil bez vědomí Descartova, jenž by si zajisté nebyl přál doporučení Hobbesovo, který byl protestant, a jehož doporučení tudíž by bylo Descartovi asi málo prospělo u Sorbonny. Avšak Hobbes se ukázal rozhodným nepřitelem Descartova spisu. Descartes obdržel námitky Hobbesovy 22. ledna 1641. Napsal i na ně odpovědi. Je to třetí řada námitek s odpověďmi.

Čtvrtou řadu námitek učinil Antoine Arnauld.⁴⁴⁾ Tento theolog ctil Descarta pro původnost jeho nauky a četl se zájmem *Discours de la Méthode* i s ostatními traktáty. Arnauldovy námitky tvoří čtvrtou řadu námitek, na něž zaslal Descartes odpověď v březnu 1641.

Avšak Mersenne odevzdal text Descartův také Gassendovi,⁴⁵⁾ ačkoliv o to ho Descartes nebyl žádal. Gassend odevzdal své námitky proti *Meditacím* 15. května 1641, a Mersenne je odevzdal hned několik dní potom Descartovi do Holandska. Descartes napsal své odpovědi do konce června. Gassendovy námitky s Descartovými odpověďmi tvoří pátou řadu námitek, připojených k textu *Meditací*. Je nutno poznamenati, že když se připravoval překlad *Meditací* (s námitkami a odpověďmi) z latiny do francouzštiny, Descartes si vyžádal, aby bylo vynecháno vše, co se týkalo Gassenda. Z toho lze právem souditi, že Gassendovy námitky nebyly Descartovi milé.

Zato milejší mu byly námitky, jež mu byly podány od skupiny geometrů a filosofů a některých theologů, kteří se scházeli častěji, zvláště u Mersenna. Ve svých odpovědích k těmto námitkám píše Descartes s neobvyklou vřelostí.

Avšak schválení Sorbonny stále nepřicházelo, ačkoliv P. Gibieuf se jistě přičiňoval o jeho dosažení. Descartes se spoléhal nejen na něho, nýbrž snad i na kongregaci oratoriánů, mezi nimiž

⁴⁴⁾ Antoine Arnauld narodil se roku 1612 v Paříži, roku 1641 se stal knězem a doktorem a roku 1643 byl přijat na Sorbonnu. Pro své janse-nistické smýšlení byl později ze Sorbonny vyloučen, zdržoval se ještě nějaký čas ve Francii, roku 1679 se odstěhoval do španělského Nizozemí a pobýv na různých místech zemřel roku 1694 v Bruselu. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. vyd. I. Band. Freiburg in Breisgau 1930.

⁴⁵⁾ Pierre Gassend, francouzský fysik a filosof, narodil se roku 1592 a zemřel v Paříži roku 1655. Od roku 1617 byl katolickým knězem. Byl profesorem theologie, filosofie a později matematiky. Byl odpůrcem aristotelovsko-scholastické filosofie, snaže se sjednotiti systém atomistický s vírou křesťanskou. M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. vyd. IV. Band. Freiburg in Breisgau 1932.

měl své přátele; vždyť i v Holandsku měl, jak praví Baillet,²⁶⁾ jako duchovního rádce kněze z kongregace oratoriánů. Jednu dobu očekával dokonce rozhodující přímluvu v Paříži od neteře kardinála Richelieua, vévodkyně D'Aiguillon, která se zajímala již roku 1637 o »Discours de la Méthode«. Avšak přes to přese všechno schválení Sorbonny nepřicházelo.

Bylo nutno přikročiti k vydání Meditací. Mersenne se rozhodl, aby dílo vytiskl Michel Soly. K samotnému původnímu textu Meditací byly přidány všechny námítky zaslané z Paříže od prosince 1640 i s odpovědmi Descartovými. Titul díla zůstal týž: »Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.« Dole na titulní stránce byla připojena poznámka »Cum approbatione Doctorum«. Tato poznámka byla zajisté již předem vytištěna a zůstala i potom, třebaže schválení Sorbonny nepřišlo. Celé dílo bylo vytištěno do konce srpna r. 1641.

Později došly ještě některé námítky z různých míst, avšak přišly již pozdě, takže nemohly býti již vytištěny v prvním vydání. Mezitím v Holandsku, kde dlel Descartes, bylo již připravováno druhé vydání, jež vyšlo v květnu 1642 u Ludvika Elzeviera v Amsterdamu. Titul díla v druhém vydání byl poněkud změněn. Dílo bylo nazváno: »Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.« Tedy podle titulu druhého vydání je v díle vedle Boží existence dokazován rozdíl duše od těla, kdežto podle titulu prvního vydání vedle existence Boží by mělo býti v díle jednáno výslovně také o nesmrtnosti duše. Pravda je, že ve svých Meditacích Descartes se nezabývá výslovně nesmrtností duše; ovšem také je pravda, že nesmrtnost duše plyne z její duchovosti a vnitřní nezávislosti na těle, takže z důkazu duchovosti duše logicky dospíváme i k poznání její nesmrtnosti.²⁷⁾ V tomto druhém vydání byla přidána ještě sedmá řada námitek i s odpovědmi Descartovými. Byly to námítky od jesuity P. Bourdina, profesora matematiky v Collège de Clermont v Paříži. P. Bourdin totiž roku 1640 při obvyklých disputacích pořádaných na konci školního roku dal svým žákům vyvracet některá tvrzení vyňatá z Descartova spisu

²⁶⁾ Citováno v pozn. u Adam, uv. m. str. 300.

²⁷⁾ Adam, uv. m. str. 289—307.

Dioptrique. Descartes se o tom dověděl v Holandsku. I dopsal představenému P. Bourdina, P. Hayneuvovi, jenž byl rektorem koleje, žádaje ho, aby zakročil proti nesprávnému postupu P. Bourdina, jenž vyvracel jeho tvrzení ve škole, místo aby se obrátil přímo na Descarta, jenž by se mohl brániti.

Nato P. Bourdin skutečně sestavil své námitky, jež však poslal již příliš pozdě, takže nemohly býti vytištěny v prvním vydání. Descartes je dostal až v lednu 1642 a napsal na ně odpovědi. Byly ovšem již vytištěny až ve vydání druhém.⁸⁸⁾

Avšak ještě jiný přídavek vyšel v druhém vydání, totiž list P. Dinetovi. Byl psán rovněž latinsky, a jeho titul byl: »Admodum reverendo Patri, Patri Dinet, Societatis Jesu praeposito provinciali per Franciam, Renatus des Cartes S. D.« P. Dinet býval kdysi jeho studijním prefektem v koleji v La Flèche a nyní byl provinciálem francouzské jezuitské provincie. V tom dopisu Descartes si stěžoval jednak na nesprávný postup P. Bourdina, jednak pak ličil vše, co on, katolík, musil dosud zakusiti od protestantů v Holandsku, zvláště od protestantského theologa Gisberta Voëtia. Gisbert Voëtius jako rektor university utrechtské dosáhl toho, že universita v březnu 1642 odsoudila filosofii Descartovu. Ke konci listu Descartes oznamuje, že připravuje vydání nového díla, v němž důkladně vyloží svou filosofii.⁸⁹⁾

V tomto dopisu projevuje Descartes oddanost vůči P. Dinetovi a jezuitům vůbec, a zvláště z posledních slov je zřejmé, jak mnoho touží po tom, aby jezuité jeho filosofii přijali příznivě.

Avšak po uveřejnění toho listu čekaly Descarta nové boje. Universita utrechtská chtěla dáti náležitou odpověď. Sestavení odpovědi bylo svěeno Pavlu Voëtiovi, synu Gisberta Voëtia. Avšak odpověď byla vytištěna teprve v září 1643. Do té doby však Gisbert Voëtius připravil ještě jiný útok proti Descartovi. Přiměl jednoho ze svých bývalých žáků, Martina Schoocka, jenž byl profesorem na universitě v Groningue, aby proti filosofii Descartově napsal pamflet. Martin Schoock se dal skutečně do práce. Avšak Descartes, jenž měl přátele v Utrechtě, dověděl se o tom,

Boje
Descartovy
v Holand-
sku.

⁸⁸⁾ Srvn. též: Karl Six, Die »Objectiones septimae« zu Descartes Meditationes, v Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1914, str. 161 až 182.

⁸⁹⁾ Adam, uv. m. str. 327—332.

co se na něho připravuje. Jeho přátelé mu opatřili z tiskárny vývěsní archy díla, jež bylo proti němu psáno. Název pamfletu byl: *Admiranda Methodus sive Philosophia Cartesiana*. Autorem pamfletu nebyl jedině Schoock, nýbrž především Voëtius sám. Descartes se dal ihned do práce, napsal a dal do tisku odpověď na celý pamflet. Svou odpověď uveřejnil v listu k Voëtiovi: »*Epistola Renati Descartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium*«, který vydal v Amsterdamě roku 1643. V tomto listě, jenž je vlastně spisem, odpovídá Descartes zároveň také na jiné dílo Voëtiovo, které Voëtius v té době vydal s názvem: »*Confraternitas Mariana*«, a jež bylo psáno v duchu ostře protikatolickém. Tu však rada města Utrechtu se rozhodla, že se ujme Voëtia, jenž měl veliký vliv na lid. V září 1643 byl vydán proti Descartovi rozsudek, jímž mu bylo pohroženo vypověděním, dále pokutou a spálením jeho knih. Descartes, který dlel tehdy v Egmondu, se o tom dověděl teprve později, a to ještě dvěma dopisy anonymními, poněvadž korespondence s ním byla střežena. Tu Descartes se obrátil na své přátele u dvora prince Oranžského a u vyslanectví francouzského. Na zakročení prince Oranžského a vyslance La Thuillerie bylo zastaveno další pronásledování. Descartes později vylíčil veškeré své boje s Voëtiem, otcem i synem, a tento obranný list poslal v únoru 1648 radě města Utrechtu. Descartes poslal svůj list radě již předtím roku 1645, a to v jazyce latinském (*Querela apologetica*), později však roku 1648 poslal jej v jazyce francouzském (*Lettre apologétique*) a vlámském, poněvadž bylo asi málo členů rady, kteří by byli rozuměli latinsky. V obranném listě Descartes ostře mluví proti oběma Voëtiům, líčí své přátelství s P. Mersennem jakož i své přátelství s P. Dinetem, královým zpovědníkem, a s jinými jesuity. Též se zmiňuje o tom, že se s P. Bourdinem po krátkém sporu smířil.

Avšak po bojích v Utrechtu čekaly Descarta nové boje v Leydenu. Tam na universitě byl Descartes obžalován z pelagianismu a rouhání. Jedním z hlavních podněcovatelů proti Descartovi v Leydenu byl Revius, ředitel koleje, jež byla připojena k universitě a vychovávala mladé protestantské theology. Jak se zdá, měl Revius proti Descartovi osobní zášť. Poznal totiž Descarta v Deventeru, kde Descartes bydlel jednu dobu u Reneriho. Reneri býval katolíkem, přešel však k protestantismu a usídlil se v Holandsku.

Revius se domníval, že také Descartes opustil Francii proto, aby se stal protestantem. Proto po dvakrátě naléhal na Descarta, chtěje ho přiměti k odpadu od katolické církve. Avšak Descartes ho vždy důrazně odmítl, a z toho vzniklo Reviovo nepřátelství proti Descartovi.

Veřejná hádka proti Descartovi byla konána na universitě v Leydenu v dubnu 1647. První profesor theologické fakulty Triglandius obviňoval Descarta z pelagianismu, Revius pak ho obviňoval z rouhání, poněvadž prý předpokládal, že by Bůh nás mohl klamati.

Nebezpečenství pro Descarta bylo veliké, poněvadž rouhání bylo zločinem, jenž byl trestán zákonem. Když se Descartes o všem dověděl, obrátil se na francouzského vyslance v Holandsku s prosbou o ochranu. Také princ Oranžský učinil kroky ve prospěch Descartův. Tu kurátoři university i radní města Leydenu uložili v květnu 1647 profesorům, aby již o Descartovi ve svých thesích nemluvili ani pro ani proti. Avšak s tím se Descartes nespokojil. Pomoci vyslance francouzského a prince Oranžského dosáhl toho, aby již nikdy jeho pře nebyla projednávána před fakultou theologickou ani před synodami a konsistořemi, poněvadž tu mu hrozilo odsouzení. Dokládal, že jeho spisy se netýkaly sporů náboženských ani theologických, a ostatně i kdyby tomu tak bylo, pak on jako Francouz mohl býti povolán k odpovídání jedině před fakultou theologickou v Paříži, která měla rukopis jeho spisu déle než půl roku, aniž ho odsoudila.

V té době v červnu 1647 Descartes se chystal k odjezdu do Francie a nevěděl, zdali se kdy vrátí do Holandska. Do Holandska přišel, aby tam mohl v klidu pracovati. Avšak v Utrechtu i v Groningue a Leydenu protestantští theologové, »stokrát nesnášlivější než by byli bývali jesuité v Paříži«, jak praví Adam,⁴⁰⁾ se všech stran mu vyhlásili válku. Pomýšlel na to, že se nikdy již do Holandska nevrátí. Ale vrátil se přece, když nenalezl, kde by se ve Francii usídlil. Brzy však po jeho návratu nastaly mu nové boje v Leydenu i v Utrechtu. V Leydenu byl to opět Revius, který vystupoval nepřátelsky proti němu. Descartes dověděl se o tom, odbyl ho jen několika řádkami. Zato však těžší boj hrozil Descartovi v Utrechtu.

⁴⁰⁾ Adam, uv. m. str. 348.

Tam se totiž postavil proti němu bývalý jeho žák a přítel Regius, který proti Descartovi napsal roku 1647 spisek, jež veřejně vyvěsil. Descartes odpověděl v prosinci 1647 spisem, jehož název byl: »Renati des Cartes Notae In Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit.« V tomto krátkém spise Descartes obhajoval svou nauku.⁴¹⁾

Vydání
spisu:
Principia
Philosophiae.

Již ve svém dopisu k P. Dinetovi roku 1642 zmínil se Descartes o tom, že brzy uveřejní nové dílo. Bylo to spis: »Principia Philosophiae« (»Základy filosofie«). Vydal jej v Amsterdamě roku 1644 u Ludvíka Elzeviera. Napsal jej latinsky, poněvadž latina byla jazykem filosofie na školách, kde si Descartes přál, aby jeho spis byl studován. Avšak již roku 1647 vyšel spis také ve francouzském překladu. Přeložil jej Descartův přítel abbé Claude Picot. Descartes sám francouzskému překladu přičinil některé přídavky.

Celé dílo je rozděleno na čtyři části. V části první, která má název: »De principiis cognitionis humanae«, Descartes jedná o metafysických otázkách, o nichž jednal v Meditacích. Tato část tvoří jen asi devítinu celého spisu. Část druhá je: »De Principiis rerum materialium.« V této části Descartes mluví nejvíce o pohybu, a to o pohybu místním. Třetí část má název: »De Mundo adspectabili.« Mluví tu o slunci, hvězdách, kometách, planetách a probírá tam vůbec hlavní otázky astronomické. Mezi málo autory, které Descartes ve svém díle cituje, jsou jesuité P. Scheiner a P. Grassi. Čtvrtá část má název: »De Terra.« Probírá v ní fyzické otázky týkající se především země, jejího tvoření, složení zemských těles a pod.⁴²⁾

Přátelství
Descartovo
s Alžbětou,
dcerou
Bedřicha
Falckého.

Pro nás je zajímavé, že Descartes své dílo »Principia Philosophiae« věnoval Alžbětě, dceři Bedřicha Falckého. Nadpis věnovacího listu je: »Serenissimae principi Elisabethae, Frederici Bohemiae regis, comitis palatini et electoris sacri romani imperii filiae natu maximae« (»Nejjasnější princezně Alžbětě, nejstarší dceři Bedřicha, krále českého, falckrabí a kurfiřta sv. říše římské«). Alžběta byla nejstarší dcerou zimního krále českého. Narodila se

⁴¹⁾ Adam, uv. m. str. 332—353.

⁴²⁾ Adam, uv. m. str. 354—399.

v Heidelbergu roku 1618. Její otec, Bedřich V., kurfiřt falcký, byl — jak známo — proti Ferdinandu Habsburskému zvolen českým králem dne 5. září 1619 a korunován v Praze 4. listopadu toho roku. V bitvě na Bílé Hoře 8. prosince 1620 ztratil královskou korunu českou a od té doby po čas války třicetileté žil se svou rodinou ve vyhnanství. Uchýlil se do Holandska ke své matce Louise Julianě Nasavské, jež zemřela roku 1644, a potom k svým dvěma strýcům, matčiným bratrům. V Holandsku dostalo se mu čestného pohostinství, avšak již roku 1632 zemřel na mor. Byl stár právě jako Descartes, neboť se narodil roku 1596. Zůstala po něm vdova, Alžběta Stuartovna, dcera anglického krále Jakuba I., jež se vždy hrdě psala královnou českou. Z jejího manželství s Bedřichem Falckým vzešlo třináct dětí, z nichž tři zemřely v mládí, nejstarší pak syn nešťastnou náhodou utonul. Ze zbylých devíti dětí byla nejstarší dcerou Alžběta, jež vynikala neobyčejným nadáním. Byla vychována v jazyce francouzském, znala však také angličtinu, jež byla mateřštinou její matky, němčinu, mateřštinu svého otce, vlámsčinu, řeč země, v níž žila, a italštinu. Latinsky znala tak dobře, že četla *Meditace Descartovy*, když ještě nebyly přeloženy do francouzštiny. Stejně také mohla čísti latinský spis »*Principia philosophiae*«, jenž jí byl věnován. Jednu dobu se též chtěla učit polštině, když se zdálo, že by se o její ruku ucházel polský král (roku 1635—1636). Měla zájem o filosofii, matematiku, astronomii i fysiku. Byla náboženského vyznání kalvínského. Jméno Alžbětino po prvé se vyskytuje v korespondenci Descartově v říjnu 1642, a to v dopise příteli Pollotovi. Princezna Alžběta totiž četla *Meditace Descartovy*, jež právě vyšly v Amsterdamě, a Pollot jí vyprávěl i o jejich autorovi, s nímž se znal již několik roků. Pollot pocházel z protestantské rodiny z Piemontu, avšak žil v Holandsku, kde dosáhl vysokých hodností. Tam také navštěvoval dvůr vdovy po Bedřichu Falckém a stal se přítelem jejím i její dcery Alžběty. Princezna mu také světovala dopisy určené Descartovi, aby zprostředkoval jejich odeslání.

Descartovi zajisté lichotilo, že princezna mu píše, a to tím spíše, že ve svých dopisech mu psala nejen o otázkách vědeckých, nýbrž i o svých záležitostech osobních, žádajíc na něm radu jako na lékaři těla i duše, nic před ním neskrývajíc a pišíc mu jako

svému příteli. Podobně Descartes, ačkoliv byl značně starší, jsa narozen v téže roce jako její otec, jí psal o sobě s takovou upřímností, s jakou nepsal nikomu jinému. Jí také o sobě napsal, že jen velmi málo hodin v roce věnuje metafysice a jen velmi málo hodin denně matematice; ostatní dobu že věnuje duševnímu odpočinku. Také Alžběta psala Descartovi o svých nemocech a starostech, předkládala mu otázky vědecké i věci týkající se jejího svědomí. Descartes ve slovech, jimiž jí věnoval roku 1644 »Principia philosophiae«, veřejně pronášel obdiv pro vzácné dary jejího ducha, zvláště pak se obdivoval tomu, že je stejně schopna chápati matematiku jako metafysiku. Jakési dočasné ochladnutí jejich přátelského poměru nastalo, když bratr princeznin Eduard, chtěje vstoupiti ve Francii v manželství s katolickou princeznou Annou de Gonzague, se stal katolíkem. Alžběta, jsouc kalvínkou, byla tím trpce dotčena a psala o tom Descartovi.⁴³⁾ Descartes však jí napsal odpověď, jaké princezna nečekala. On totiž jako katolík nemohl odsuzovati návratu princova ke katolicismu. Poukázal na to, že princ neudělal nic jiného, než co udělali jeho předkové, kteří od katolicismu přestoupili k protestantismu. Mimo to poukázal i na některé výhody, jež pro celý falcký dvůr mohou plynouti z toho sňatku. Po tom dopisu, jak se zdá, poněkud ochladl přátelský poměr princeznin k Descartovi, avšak jen dočasně. Po osobním shledání v březnu 1646 dřívější přátelství bylo zase v plné míře obnoveno. V srpnu 1646 Alžběta opustila dvůr své matky v Haagu v Holandsku a odebrala se ke své tetě, sestře Bedřicha Falckého, jež byla vdovou po kurfiřtu braniborském. Původně zamýšlela opustiti Holandsko jen asi na půl roku, ve skutečnosti se však již nikdy nevrátila, nýbrž zůstala v Německu. S Descartem zůstala stále ve spojení, radíc se s ním i v nejzávažnějších věcech. Když na př. mírem vestfálským, jímž končila válka třicetiletá, mělo se dostati její rodině toliko poloviny jejich bývalé země, totiž pouze dolní Falce, kdežto horní Falc zůstala přivtělena k Bavorsku, rodina bývalé české královny byla na vahách, má-li toto ustanovení přijmouti. Tehdy se obrátila princezna Alžběta s prosbou o radu na Descarta, který rozhodně doporučil, aby přijali to, co je jim nabídnuto.

I jindy měl Descartes příležitost ukázati princezně upřímné

⁴³⁾ Cit. u Adam, uv. m. str. 421 v poznámce.

přátelství. Bylo to v roce 1649, kdy její strýc, matčin bratr, anglický král Karel I., byl popraven v Londýně dne 9. února. Tehdy Descartes ve svém dopise snažil se ji potěšiti v těžkém bolu.

Avšak nezapomněl na ni ani tenkrát, když byl ve Švédsku. Sotva přibyl do Štokholmu, již při první audienci u královny Kristiny se zmínil o falcké princezně.

Po smrti Descartově Chanut jako věrný vykonavatel poslední jeho vůle uložil zvlášť koncepty dopisů, jež Descartes psal princezně, jakož i její odpovědi, které by byl rád uveřejnil. Nemohl však toho učiniti, poněvadž princezna si toho nepřála. Uveřejnil je teprve Foucher de Careil roku 1879.⁴⁴⁾

Princezna Alžběta po letech, roku 1667, stala se představenou luteránského kláštera v Herfordu ve Vestfálsku, kde zemřela 8. února 1680.⁴⁵⁾

Descartes, jak již bylo řečeno, opustil Francii roku 1629 nebo již 1628. Až do roku 1640 pracoval v Holandsku, aniž pomýšlel na návrat do Francie. Teprve roku 1640 chtěl se vrátiti do Francie, aby ještě spatřil svého otce, jenž byl již stár 77 let. Avšak dříve než k jeho návratu došlo, staříčký otec zemřel. Asi v téže době zemřela i jeho starší sestra. Tato dvojí ztráta způsobila Descartovi velikou bolest. Svou cestu do Francie odložil a pro rozličné práce odcestoval do Francie teprve roku 1644. Přijel do Paříže v květnu nebo červnu toho roku a bydlil tam u svého přítele Picota. Ve Francii navštívil též příbuzné a některé přátele a uspořádal nutné rodinné záležitosti. Při té příležitosti též projevil častěji své přátelství k jesuitům. Stal se přítelem i P. Bourdina, který sám zprostředkoval odevzdání exemplářů díla »*Principia philosophiae*«
některým jesuitům podle přání Descartova. Bylo zřejmé, že Descartes si upřímně přál, aby jesuité zavedli ve svých kolejích jeho filosofii místo filosofie staré.

Descartovy
cesty
do Francie

Ve Francii se zdržel do listopadu 1644, kdy se zase vrátil do Holandska. Tam byl vřele uvítán svými holandskými přáteli, kteří se báli, že Descartes zůstane již ve Francii a nevrátí se do Holandska, kde mu bylo zakusiti tolik útoků.

Po druhé odcestoval Descartes do Francie v červnu 1647.

⁴⁴⁾ Foucher de Careil, Descartes, la Princesse Palatine et la reine Christine. Paris 1879. Cit. u Adam, uv. m. str. 429.

⁴⁵⁾ Adam, uv. m. str. 401—431

Tehdy snad již Descartes chtěl opravdu zůstatí trvale ve Francii po tolika bojích v Holandsku. Francouzští jeho přátelé také po tom toužili. Také v tom roce bydlel v Paříži u abbé Picota. Zajel též do Bretagne, aby navštívil svou rodinu, byl v Rennes a Touraine. Avšak již v září opustil Paříž a v říjnu se navrátil do své samoty v Egmondu v Holandsku. Za svého pobytu v Paříži přičinil se o to, aby byl dokončen překlad jeho díla »Principia philosophiae«. Abbé Picot, u něhož bydlel, byl překladatelem tohoto díla. Snad také tehdy se setkal s anglickým filosofem Hobbesem. Mimo to jest podotknouti, že právě na této cestě roku 1647 se smířil se svým protivníkem Gassendem. V Paříži také osobně poznal Pascala. Pascal tehdy neměl ještě ani 25 roků svého věku,⁴⁶⁾ a Descartes byl již stár přes 50 let. Pascal byl právě nemocen, a Descartes ho navštívil po dvakráte koncem měsíce září 1647.

Po třetí odcestoval Descartes z Holandska do Paříže roku 1648. Tehdy se cítil nucen vrátiti se do Paříže proto, že mu byl udělen královským rozhodnutím čestný plat ročních 3.000 liber v uznání jeho zásluh o filosofii a vědu ve prospěch lidstva, jakož i k podpoře jeho vědeckých pokusů. Tohoto čestného uznání se dostalo Descartovi na popud jeho francouzských přátel, kteří využili vhodného okamžiku, kdy byla upoutána ve Francii pozornost na Descarta po vydání francouzského překladu jeho Meditací (v únoru roku 1647) a díla »Principia philosophiae« (v červenci 1647). Úředního oznámení o tom dostalo se Descartovi v lednu 1648, kdy dlel již v Holandsku. Proto se rozhodl, že se vrátí do Francie, a jak se zdá, chtěl se tentokráte trvale usídliti ve Francii. Opustil svou samotu v Egmondu v květnu 1648 a přes Haag a Rotterdam jel do Francie. Sotva však přijel do Paříže, brzy zase pomýšlel na návrat do Holandska. Především je nutno podotknouti, že, jak se zdá, k vyplacení jeho ročního čestného platu ve skutečnosti nikdy nedošlo. Mimo to Descartes se necítil spokojen v prostředí, v němž se ve Francii ocitl. Byly mu sice činěny některé nabídky, jež by mu byly umožnily vědeckou práci v Paříži, avšak Descartes se asi obával, že by tím byl příliš omezen ve své svobodě. Když pak hrozila Francii občanská válka, rozhodl se vrátiti se do tichého Egmondu. Rozloučiv se se svým věr-

⁴⁶⁾ Blaise Pascal narodil se 19. června 1623 a zemřel v Paříži 19. srpna 1662. Adam, uv. m. str. 455.

ným přítelem P. Mersennem, jenž umíral,⁴⁷⁾ opustil 27. srpna 1648 Paříž a začátkem září byl již v Egmondu.⁴⁸⁾

Posledním dílem, které Descartes vydal,⁴⁹⁾ byl spis »Les Passions de l'Ame« (»Vášeň duše«), v němž Descartes jedná o způsobu spojení duše s tělem a o vášních lidských. O nauce obsažené v tom díle psal Descartes již ve svých listech k princezně roku 1645 a 1646 i v listě k Chanutovi roku 1647. Roku 1647 poslal jeden opis tohoto díla do Štokholmu a roku 1648 svěřil svůj rukopis přátelům abbé Picotovi a Clerselierovi. Tiskem vyšel až koncem listopadu 1649, a proto Descartes, jenž zemřel 11. února 1650, nemohl již sám rozeslati výtisků, jež chtěl darovati.⁵⁰⁾

Roku 1649 odebral se Descartes do Štokholmu na přání švédské královny Kristiny. Královna Kristina narodila se 1626; byla dcerou švédského krále Gustava Adolfa. Jako její otec proslavil Švédsko svými činy válečnými, chtěla zase ona povznést slávu svého království tím, že zvala do Štokholmu nejslavnější učence i umělce z Německa, Holandska a Francie. Zasluhu o pozvání Descartovo do Štokholmu měl jeho přítel Pierre Chanut, jenž byl francouzským residentem ve Štokholmu.⁵¹⁾ Chanut spřátelil se s Descartem v Paříži roku 1644, když tam tehdy Descartes nějaký čas trávil. Jejich přátelství začalo nejspíše v domě Clerseliera, jenž překládal Descartovy Meditace do francouzštiny, a jehož sestru Chanut pojal za manželku. Roku 1645 Chanut byl jmenován královským residentem ve Štokholmu. Když se Descartes dověděl, že Chanut se přes Holandsko odebrá do Švédska, opustil svou samotu v Egmondu a odcestoval do Amsterdamu, aby se svým přítelem ztrávil několik dní. Chanut měl s sebou synovce jménem Porlier.⁵²⁾ Porlier, jenž byl tehdy asi třicetiletý, toužil po tom, aby poznal Descarta a mohl s ním hovořiti. Jak se zdá, obával

⁴⁷⁾ Mersenne zemřel 1. září 1648.

⁴⁸⁾ Adam, uv. m. str. 432—472.

⁴⁹⁾ Z filosofických prací Descartových teprve půl století po jeho smrti byly vydány: »Regulae ad directionem ingenii« a »Veritatis inquisitio lumine naturali«, jež obě vyšly v »Opuscula posthuma«, Amsterdam 1711; cit. u Cl. Baeumker, Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte des René Descartes, ve Philosophisches Jahrbuch. Fulda 1909, str. 158.

⁵⁰⁾ Adam, uv. m. str. 489 n.

⁵¹⁾ Pierre Chanut narodil se 1601.

⁵²⁾ Porlier, jenž se stal knězem, byl později zakladatelem kongregace des Religieuses-chanoinesses de Saint-Augustin de la Congrégation de Notre-Dame. Zemřel roku 1694. Viz Adam, uv. m. str. 516—517 v pozn.

se Porlier, neodporuje-li snad filosofie Descartova v něčem učení víry. Proto se napřed vyptával na Descarta těch, kteří ho osobně znali. To, co slyšel, ho plně uklidnilo. Dověděl se na př. o konvertitovi, jenž byl pohnut k přijetí katolické víry radou a příkladem Descartovým. Proto asi Porlierovy hovory s Descartem se týkaly především poměru Descartovy filosofie k náboženství.

Když Chanut přišel do Štokholmu, užil vhodné příležitosti k tomu, aby královnu Kristinu upozornil na svého slavného krajana, maje upřímnou touhu, aby ho královna pozvala do Štokholmu. Po nějakém čase se královna skutečně rozhodla pozvati Descarta na svůj dvůr. Bylo to roku 1649, kdy královna třikrát po sobě zvala Descarta do Štokholmu a poslala dokonce v dubnu 1649 švédského admirála Flemminga do Holandska, aby sám na své lodi Descarta do Štokholmu přivezl.

Descartes dlouho váhal, má-li pozvání uposlechnouti. Měl především dvojí obavu. Jednak se obával, že budou někteří pohoršeni nad tím, že k protestantskému dvoru je povolán on, jenž byl rozhodným katolikiem. Že tato jeho obava nebyla lichá, je zřejmé z toho, že později někteří pokládali štokholmský pobyt Descartův za příčinu toho, že královna Kristina se stala katoličkou. Mimo to se obával, aby někteří nebyli pohoršeni nad tím, že na dvůr královnin je pozván filosof, jenž bude královnu odvracet od starostí panovnických. Konečně se však rozhodl, že pozvání uposlechne a v září 1649 opustil Holandsko. Cesta do Štokholmu trvala mu asi měsíc. Královna Kristina přijala jej ihned ve dvou audiencích s velikou laskavostí. Avšak brzy začalo býti Descartovi ve Štokholmu teskno. Královna po prvních audiencích chtěla mu snad popřáti času, aby zvykl novým poměrům. Descartes se ubytoval na výslovné přání Chanutovo na francouzském vyslanectví. Poněvadž však Chanut byl tehdy na dovolené ve Francii, neměl Descartes ve Štokholmu nikoho známého, s nímž by se mohl přátelsky stýkati. Jediný muž, s nímž se mohl bavit, byl duchovní správce francouzského vyslanectví P. Viogué. Večerní hovory s tímto vzdělaným knězem týkaly se věcí theologicko-filosofických a působily na choť Chanutovu tak, že si přála, aby její dva mladí synové byli jim přítomni. Teprve v prosinci roku 1649 se navrátil Chanut z Francie, a to již nikoliv jako pouhý resident, nýbrž s titulem vyslance. Královna Kristina přijala Chanuta v audienci,

již byl přítomen také Descartes, avšak ihned po tom odcestovala do Upsaly, kde zůstala až do ledna 1650. Tu Descartes pomýšlel již na to, že se vrátí do Holandska. Drsné podnebí švédské mu nesvědčilo. Tehdy též dal se Descartes na přání královnino malovati. Maloval jej dvorní malíř Holanďan David Beck, jenž byl žákem Van Dyckovým. Zajímavé je, že hovory s Descartem probudily v umělci smýšlení náboženské.

Konečně královna po svém návratu z Upsaly určila přesně dobu, v níž si přála, aby ji Descartes učil filosofii. Stanovila, aby Descartes k ní přicházel třikrát týdně v pět hodin ráno. To bylo ovšem pro Descarta velmi obtížné. Nebyl již mlád a v drsném severním podnebí v zimní době bylo mu těžké tak časně ráno za tmy a mrazu vstávat a dojíždět do královského paláce z francouzského vyslanectví, jež bylo značně vzdáleno. Descartes se nachladil a dostal zápal plic, jenž trval 9 dní. Poněvadž první královnin lékař Du Ryer, jenž byl Francouz, nebyl právě ve Štokholmu přítomen, nechtěl Descartes jiného lékaře. Avšak na rozkaz královnin dal se léčit od německého lékaře Wullena. Když však Wullen chtěl mu pustiti žilou krev, jak tehdy bylo zvykem, odmítl to Descartes se slovy: »Šetřte francouzské krve.«³³⁾ Horečka stoupala, nemoc se zhoršovala, až dne 11. února 1650 Descartes skonal.

Před svou smrtí diktoval dopis svým bratrům doporučeje jim zvláště svou starou chůvu, na niž nikdy nezapomněl. Cítě již, že se blíží poslední okamžik, pronesl slova: »Nuže, duše moje, je třeba jíti.«

U jeho smrtelného lůžka byl přítomen duchovní správce francouzského vyslanectví P. Viogué. Jak dosvědčují Chanut i Clerelier, zemřel Descartes zbožně jako upřímný katolík.³⁴⁾

Královna Kristina nabídla pro pohřební obřady hlavní chrám

³³⁾ Adam, uv. m. str. 551 pozn.

³⁴⁾ Baillet vypravuje, že P. Viogué prosil umírajícího Descarta, jenž byl sice při plném vědomí, nemohl však již mluvit, aby dal nějaké znamení, chce-li ještě dostati od něho poslední požehnání (svátosti posledního pomazání nemohl mu udělit, poněvadž neměl sv. oleje). Nemocný ihned pozdvihl oči k nebi způsobem, jenž dojal všechny přítomné, a jímž vyjadřoval úplné odevzdání do vůle Boží. Po požehnání všichni poklekli, aby se modlili modlitby za umírající. Ještě nebyly skončeny, když Descartes naposledy vydechl. Baillet, uv. m. sv. II, I. VII, c. XXI, str. 414—423; cit. u Olgiati, uv. m. str. 26.

štokholmský. Avšak Chanut nabídky nepřijal, poněvadž nechtěl dovoliti, aby jeho přítel, jenž nemohl odpočívati na půdě katolické, byl pochován obřadem nekatolickým. Proto na jeho výslovné přání byl Descartes pochován na hřbitově, kde byly pohřbívány dítky zemřelé před přijetím křtu.

Později roku 1666 Descartovi přátelé v Paříži toužili po tom, aby Descartovo tělo bylo uloženo ve Francii. Tehdejší francouzský vyslanec De Terlon dosáhl u švédské vlády toho, že tělo Descartovo bylo exhumováno a převezeno do Paříže, kde bylo uloženo v chrámě sv. Genovefy dne 24. června 1667.⁵³⁾

Tolik bylo nutno říci o životě a díle Descartově, aby čtenář s větším zájmem a pochopením mohl čísti výklad jeho nauky.

⁵³⁾ Adam, uv. m. str. 511—554.

Problém poznání u Descarta

Abychom pochopili, jak veliký význam má v každém filosofickém systému řešení problému poznání, musíme především uvážit, že je dvojí hlavní problém filosofie: problém poznání a problém bytí. V řešení problému poznání odpovídáme především na otázku, zdali jsme vůbec schopni něco poznati s jistotou, a zdali naše poznání je objektivní, to jest, poznáváme-li věci tak, jak jsou samy o sobě nezávisle na našem poznání. V řešení problému bytí zabýváme se samým jsoucnem, ať tím jsoucnem je Bůh nebo duše nebo hmotný svět. Z toho je zřejmé, že řešení problému bytí závisí na tom, jak byl rozřešen problém poznání. Neboť dojde-li kdo v řešení problému poznání k závěru, že není možno poznávat věci tak, jak jsou, pak ovšem již není možno mluvit o jsoucnu tak, jak jest nezávisle na našem poznání, a tím vlastně celý problém bytí stává se zbytečným.⁹⁴⁾

Problém
poznání
a problém
bytí.

Proto pochopíme-li, jakým způsobem Descartes řeší problém poznání, pochopíme tím základ celé jeho filosofie.

Pozorujme tedy nyní, jakým způsobem začíná Descartes budovati svou filosofii. Budeme sledovati jeho vlastní výklady a z nich uvidíme, jakou cestou se běže při řešení problému poznání a ke kterým dochází závěrům.

Základ
filosofie
Descartovy.

Descartes pravi: Poněvadž jsem často pokládal za pravdu to, co pravdou nebylo, a na nesprávných předpokladech jsem stavěl mnoho dalších tvrzení, jest nutné, abych jednou v životě zbořil vše, co jsem kdy za pravdu pokládal, a abych začal stavěti od základů novou budovu pravdivého a jistého vědění. Proto chci zavrhnutí všechno to, o čem z jakéhokoliv důvodu bylo by možno pochybovati.

Především zavrhnuji jako pochybné to, co jsem poznal nebo poznávám svými smysly. Neboť nejednou se mi stalo, že mě mé

⁹⁴⁾ Je ovšem pravda, že věci neexistují proto, že my je poznáváme, nýbrž my je poznáváme proto, že ony existují. Proto samo o sobě logicky napřed je bytí a potom teprve poznání. Avšak ve filosofii napřed je nutno jednati o problému poznání, poněvadž jeho správným rozluštěním si takřka otvíráme bránu k samému bytí. Srvn. E. Carretti, *Lezioni di filosofia. L'Antropologia. La Criteriologia*. Bologna 1929, str. 26.

smysly oklamaly; tomu však, kdo nás jednou oklamal, nikdy již nevěříme. Často se ovšem zdá nemožným pochybovati o věcech, jež poznáváme smysly. Jak mohu pochybovati na př. o tom, že sedím, píši, nebo že tělo, jež vidím, jest vskutku mým tělem a pod.? Avšak což nemám v noci snů, v nichž také se mi zdá, že činím všechno to, co činím ve dne? A právě tak jako v noci se mi zdá, že mé sny jsou skutečností, právě tak je možné, že je přeludem všechno to, co kdy svými smysly poznávám, poněvadž nikdy nemám zaručených známek, jimiž bych rozeznával sen od bdění. A tak mohu pochybovati o tom všem a jako pochybné to zavrhuji.

Proto je nejisté a pochybné vše, čemu učí fysika, astronomie, medicína a vůbec všechny vědy, které jednají o věcech smysly poznávaných.

Je však možno pochybovati o tom, čemu učí aritmetika a geometrie? Vždyť ať bdím nebo spím, stejně je pravdou, že dvě a tři je pět, nebo že čtyřúhelník má čtyři strany. Avšak přece je možno najíti důvod k pochybování i o těchto věcech. Neboť především vidím, že jsou lidé, kteří se mýlí v úsudcích i o nejjednodušších věcech z geometrie a pokládají za naprosto jisté to, co je nepravdivé. Mimo to v mé mysli pevně tkví mínění, že existuje Bůh, který je všemohoucí, a od něhož jsem i já stvořen. Tu však si mohu mysliti, že Bůh mou přirozenost utvořil tak, že se mi zdá, že existuje svět, nebe a všechny věci kolem mne, ačkoliv tomu tak není. A on může způsobiti, že se klamu i v tom, co se mi zdá nejzřejmější, na př. že dvě a tři je pět.

Kdyby se mi však snad zdálo nemožným, aby existoval Bůh, jenž by mne tím způsobem klamal, mohu si mysliti, že jsem sám buď náhodou nebo jakýmkoliv jiným způsobem dospěl k takovému stavu své přirozenosti, v němž se klamu i v těch věcech, jež se mi zdají naprosto jisté. Z toho důvodu jsem nucen pochybovati o tom všem, co jsem kdy pokládal za pravdu.

Avšak nechci se spokojiti tím, že vše to chci pokládati za pochybné, nýbrž budu se snažiti pokládati to vše za klam a přelud. Poněvadž totiž od dětství jsem si zvykl všechny ty věci pokládati za jisté, je jenom tehdy možné, abych se takových předsudků zbavil, jestliže vše to, o čem z jakéhokoliv důvodu mohu pochybovati, budu pokládati za klam.

A tak chci předpokládati, že nikoliv Bůh, jenž je zdrojem vši pravdy, nýbrž nějaký přemocný zlý duch mne klame, a že vše, co vidím nebo smysly chápu, je pouhý přelud; chci předpokládati, že nemám ani těla ani žádného smyslu, nýbrž že to vše je pouhý klam.

Jedinou mou snahou při tom je, abych našel něco, o čem není možná žádná ani nejmenší pochybnost. Jako Archimedes žádal jediný pevný bod, aby mohl pohnouti celou zemí, tak i já chci najít něco, byť sebe nepatrnějšího, o čem by mi nebylo možno pochybovati.

A je vskutku jedna věc, o níž mi pochybovati není možno. Je to má vlastní existence. Neboť i když předpokládám, že nemám ani těla ani žádných smyslů, přece jsem to já, jenž to předpokládám. A tedy já jsem. Předpokládám-li, že nějaký přemocný zlý duch mne klame, tedy jsem to zase já, jehož on klame. Proto ať je to kdokoli, kdo mne klame, nikdy nemůže způsobiti, abych nebyl, dokud budu mysliti, že jsem. Proto výrok »já jsem«, »já existuji«, kdykoliv jej pronáším anebo chápu, je nutně pravdivý.⁵⁷⁾

Tedy po všech svých pochybnostech dochází Descartes k tomu, že o jedné věci pochybovati nelze, totiž o tom, že já, který myslím, existuji. »Ego cogito, ergo sum, sive existo.« Není možno, praví, vymysleti si nějaký důvod, pro nějž by bylo možno o této pravdě pochybovati. Proto tuto pravdu přijímá jako první základ své filosofie.⁵⁸⁾

Všimněme si nyní bedlivě, jakým způsobem postupuje Descartes, aby našel pevný a neochvějný bod, o nějž by mohl opřít celou budovu své nové filosofie. Postupuje tak, že především zavrhne jako pochybné a klamné všechny poznatky, o nichž lze z jakýchkoli důvodů pochybovati. Poznání o existenci vlastního myslícího subjektu přijímá za pravdivé a jisté a činí je základem své filosofie jedině proto, že si nelze vymysleti žádného důvodu, pro který by bylo možno o vlastní existenci pochybovati.⁵⁹⁾

**Posudek
o Descartově
hledání
základu
filosofie.**

⁵⁷⁾ Meditatio I.—II. A. T. VII, str. 17—25; Principa philosophiae I. A. T. VIII, str. 5—7; Dissertatio de Methodo, A. T. VI, str. 558. — Spisy Descartovy citujeme podle zmíněného vydání Adama a Tanneryho (A. T.), a to tak, že římskými číslicemi označujeme svazek vydání, arabskými pak stránky.

⁵⁸⁾ Dissertatio de Methodo, A. T. VI, str. 558.

⁵⁹⁾ »Et quia videbam veritatem huius pronuntiati: Ego cogito, ergo

V tomto postupu Descartově se skrývá osudný omyl, jehož neblahé důsledky se projeví později. Descartes tu totiž nerozlišuje přesně pojem pravdy od pojmu jistoty.⁶⁰⁾ Poněvadž, jak v dalším uvidíme, toto nepřesné rozlišování, ba zaměňování pojmu pravdy s pojmem jistoty jest jedním z nejhlubších kořenů Descartova subjektivismu, jest nutné, abychom si především sami — na základě jasné nauky sv. Tomáše Akv. — přesně objasnili pojem pravdy a pojem jistoty.

sum, sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur, credidi me tuto illam posse, ut primum eius, quam quarebam, Philosophiae fundamentum admittere. De Methodo. A. T. VI, str. 558.

Co je pravda?

Především co jest pravda? Chceme-li si vytvořiti jasný pojem pravdy, je třeba, abychom měli zření k tomu, co lidé vůbec rozumějí pravdou. Neboť pravda je zřejmě majetkem všeho lidstva, lidé pravdu chápali dříve, než kterýkoliv filosof začal o ní psáti, a úkolem filosofie je, aby vymezila přesný pojem pravdy na základě toho, co lidé vůbec odedávna pravdou rozumějí.⁴¹⁾ Poněvadž tedy pravda není soukromým vynálezem některého filosofa, není nikdo oprávněn vydávati za pojem pravdy to, co si on sám vytvořil na základě svých domněnek a teorií, a co odporuje pojmu pravdy, jak ji rozumí lidstvo. Bylo by to asi tak, jako by někdo počítaje s ostatními, slovem »pět« chtěl vyjadřovati pojem čísla »čtyři«. Tím by nezbytně působil jen zmatek. Zkoumejme tedy, co rozumějí lidé všeobecně pravdou (veritas).

Poněvadž lidé vyjadřují své pojmy slovy, poznáme nejlépe, co se rozumí všeobecně pravdou, jestliže si dobře všimneme, kdy užívají lidé slova »p r a v d y«, kdy nazývají něco »p r a v ý m« nebo »p r a v d i v ý m« (lat. verus).

Lidé užívají výrazů »pravdy«, »pravý«, »pravdivý« buď o věcech nebo řečech nebo o poznání, nazývajíce buď nějakou věc nebo řeč nebo poznání pravým (pravdivým).

Nějakou věc nazýváme pravou, jestliže se shoduje s pojmem, jaký lidé obecně o té věci mají. Na př. toho nazýváme pravým přítelem, kdo má ve skutečnosti ty vlastnosti, jež přítel má podle našeho pojmu míti. Nemá-li jich, nazýváme jej přítelem nepravým. Podobně nazýváme drahokam pravým tehdy, jestliže má skutečné vlastnosti drahokamu; má-li pouze vnější podobu drahokamu, nazýváme jej nepravým.

Řeč nazýváme pravdivou tehdy, shoduje-li se s myšlením toho, kdo mluví. Jestliže kdo mluví jinak, než myslí, nazýváme jeho řeč lživou.

⁴¹⁾ Srvn. René Descartes' philosophische Werke. Übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J. H. v. Kirchmann. Zweite Abteilung. Berlin 1870, str. 44 v pozn.

⁴²⁾ A. Spesz. Summarium philosophiae christianae. Taurini 1928, str. 42.

Nějaké poznání nazýváme pravdivým, shoduje-li se se skutečností. Na př. soud: »člověk má dvě ruce« je pravdivý, jestliže ve skutečnosti tomu tak jest. Soud, jehož tvrzení by odporovalo skutečnosti, by byl soud nepravdivý, křivý.

Podle toho opírajíce se o obecný způsob mluvy, rozlišujeme pravdu (pravdivost) věci, řeči a poznání. Nám nyní ovšem nejde o pravdu věci nebo řeči, nýbrž o pravdu poznání, jež bývá zvána pravdou logickou.⁶²⁾

Pravda logická jest tudíž shoda poznání se skutečností čili — abychom užili slov sv. Tomáše Akvinského — shoda rozumu s věcí poznávanou.⁶³⁾

Co je
jistota?

Co však jest jistota? Abychom dobře chápali rozdíl mezi pojmem pravdy a jistoty, uvažme, že stav naší mysli vzhledem k poznání nějaké věci může býti různý. Především je možné, že o nějaké věci vůbec nevíme; ten stav naší mysli nazýváme nevědomostí; nevědomost o věci, již jsme povinni znáti, nazýváme ignorancí. Takový stav mysli, v němž mysl tvoří o nějaké věci soud, jenž se neshoduje se skutečností, nazývá se bludem; mysl bloudí, když na př. přisuzuje nějaké věci vlastnosti, jichž ona ve skutečnosti nemá. Jiný je stav pochybnosti; je to stav, v němž mysl má sice nějaké poznání o věci, avšak kolísá mezi dvěma protiklady, poněvadž buď pro žádný z obou protikladů (kontradikci) nemá důvodů, nebo důvody svědčící pro obě strany protikladné jsou stejně závažné, takže mysl se nemůže rozhodnouti pro žádnou z obou stran. Jestliže však mysl se přidrží jedné strany, avšak s obavou, že snad opak je pravdivý, je ve stavu mínění (opinio).

⁶²⁾ Pravda věci je zvána pravdou ontologickou, a jednáme o ni především v metafysice. Ovšem pravdou ontologickou nemyslíme toliko shodu věci s poznáním lidským, nýbrž především shodu věci s poznáním Božím. Všechny věci stvořené závisí na poznání Božím, poněvadž jsou takovými, jakými jsou, proto, že Bůh je tak poznává. Naproti tomu poznání naše závisí na věcech, poněvadž poznáváme věci podle toho, jak jsou. — Pravdivost řeči je zvána pravdou morální (pravdomluvností), a jednáme o ní především v mravovědě. — O pravdě logické jednáme především v noetice (kritice, kriteriologii). — S. Thomas, *Summa theol.* p. I, q. 16. — J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* II, vyd. 5. Friburgi Brisgoviae 1929, str. 19—23. — J. S. Hickey, *Summula Philosophiae scholasticae*, vyd. 6. Dublini 1923, str. 149 n.

⁶³⁾ »Veritas intellectus (est) adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est.« *Summa contra Gent.* I, 59. »Verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae.« *Summa theol.* p. I, q. 16, a. 1 corp. Srvn. S. Thomas, *Quaest. disp. De veritate*, q. 1, a. 1 corp.

Od minění se podstatně neliší tušení (*suspicio*), to je stav, v němž mysl pro nějakou lehkou známku se kloní k jedné straně více než k druhé. Nejdokonalejší stav mysli vzhledem k poznání nějaké věci jest jistota. Je to stav, v němž mysl lidská soudíc o nějaké věci, pevně přilne k jednomu z obou protikladů beze vší obavy, že by snad opak mohl býti možný.⁴⁴⁾

Později obšírněji vyložíme, že naše mysl, aby mohla dojiti jistoty, musí býti k tomu pohnuta objektivní evidencí (samozřejmostí) poznávané věci. Avšak již z toho, co právě řečeno, je zřejmé, že jistota, jsouc stavem poznávajícího podmětu (subjektu), je především něčím subjektivním.⁴⁵⁾ A právě v tom je nutno jistotu rozlišovati od pravdy, která je především něčím objektivním, poněvadž je shodou poznání s objektivní skutečností.⁴⁶⁾

Těžkým omylem Descartovým bylo, jak jsme již řekli, že nerozlišil přesně pojmů pravdy a jistoty. Abychom pochopili, jaké byly důsledky toho omylu, uvažme, že se ho Descartes dopouští právě tehdy, když hledá základ své nové filosofie. Řekli jsme již, že je dvojí hlavní problém filosofie: problém poznání a problém bytí, a že rozřešení problému bytí závisí na tom, jak byl rozřešen problém poznání.

Problém
skeptický a
idealistický

Problém poznání sám opět se rozpadá na dva problémy, totiž na problém skeptický a problém idealistický. Řešice problém skeptický, zabýváme se především otázkou: Je možno mítí nějaké poznání jisté? Řešice pak problém idealistický, odpovídáme na otázku: Je to, co poznáváme, něčím nezávislým na poznání, či je to pouhý výtvar poznání tak, že svým poznáním si předměty svého poznání sami tvoříme?

Na rozličném řešení těchto základních problémů filosofie zá-

⁴⁴⁾ Summa theol. p. I. II, q. 76, a. 2; p. II. II, q. 2, a. 1; Quaest. disp. De veritate q. 14, a. 1. — Gredt, Elementa philosophiae II, str. 47—49. — J. Stanghetti, Logica. Romae 1929, str. 131—140. — E. Kadeřávek, Soustava filosofie křesťanské čili aristotelicko-thomistické. Díl první. V Hradci Králové 1920, str. 202—208. — J. Pospíšil, Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Díl první, vyd. 2. V Brně 1913, str. 185—186.

⁴⁵⁾ Sv. Tomáš praví: »Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum« (In 3. sent. d. 23, q. 2, a. 2; q. 3, sol. 3). — »Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile« (In 3. sent. d. 26, q. 2, a. 4). — Gredt, Elementa Philosophiae II, str. 49.

⁴⁶⁾ E. Carretti, Lezioni di filosofia. L'Antropologia. La Criteriologia. Bologna 1929, str. 222.

visí směr dalšího postupu při zkoumání jiných otázek a problémů, jimiž se filosofie zabývá.⁶⁷⁾

Pozorujme nyní, jakým způsobem si Descartes problém poznání předkládá a řeší. Poněvadž nerozlišuje přesně pojmů jistoty a pravdy, nedovede rozlišiti ani problému skeptického od problému idealistického. On hledá pravdu, jež by mu byla pevným bodem Archimedovým, to jest základem celé filosofie. Chtěje pak k tomu základu dospěti, hledá takový poznatek, o němž nelze si vymysleti žádného důvodu, pro který by bylo možno o něm pochybovati. A když se domnívá, že našel to, o čemž nutně má jistotu, je přesvědčen, že tím již našel bezpečný základ k postavení nové budovy své filosofie.⁶⁸⁾ Neví, že ve skutečnosti předkládá a řeší problém poznání neúplně, poněvadž má na mysli jedině problém skeptický, kdežto problému idealistického se v nejdůležitější otázce vůbec nedotýká. Později uvidíme, jak osudné byly toho následky. Nyní však pozorujme, zdali Descartes řeší správně alespoň samý problém skeptický.

⁶⁷⁾ P. Geny, *Critica* 2. vyd. Romae 1927, str. 2—3.

⁶⁸⁾ *De Methodo*. A. T. VI, str. 558.

Řešení problému skeptického

Především vyložme, jak nutno postupovati při řešení problému skeptického. Řešice tento problém odpovídáme na otázku, zdali a jak je možno dospěti k jistotě. Možnost jakéhokoliv poznání jistého popírá nauka skepticismu. Co říci o té nauce? Výslovně připomínáme, že tu mluvíme o skepticismu úplném, všeobecném, podle něhož *j a k á k o l i v* jistota lidského poznání je nemožná. Neboť to, že *v n ě k t ě r ý c h* věcech nemůžeme dospěti nebo aspoň často nedospíváme k jistotě, je všem známo. Mluvíce tudíž o úplném skepticismu pravíme:

Ten, kdo hlásá nauku skepticismu, sám si odporuje a tím sám svou nauku vyvrací. Neboť učí, že jakékoliv jisté poznání jest nemožné. Při tom však předkládá svou nauku jakožto jistou nebo aspoň nějak odůvodněnou. Tvrdí-li však, že jeho nauka je jistá nebo aspoň nějak odůvodněna, již tím přiznává, že sám má nějakou jistotu, totiž jistotu o tom, že jeho vlastní nauka je jista nebo odůvodněna. Předkládá-li však svou nauku jako naprosto neodůvodněnu, pak tím již sám ji zamítá jakožto naprosto neodůvodněnu.

Mimo to je fysicky nemožné pochybovati o všech věcech. Na př. nikdo přemýšlející sám o sobě nemůže pochybovati o své vlastní existenci. Tvrdí-li tudíž skeptik o sobě, že o všech věcech pochybuje a naprosto nic jistého neví, sám si v tom odporuje, neboť svým tvrzením implicity přiznává, že ví, že sám existuje, mimo to že ví, co to jest »vědětí« a »nevědětí«, co to jest »jisté« a »nejisté«. Sám tudíž přiznává, že v některých věcech jistotu má.

Je možné tomu, kdo hlásá úplný skepticismus, dokázati, že se mýlí, a jej o jeho omylu přesvědčiti? Nikoliv. Úplnému skeptiku není možno nic dokazovati, neboť jakýkoliv důkaz předpokládá nějakou jistou zásadu, z níž vychází a na níž staví. Proto tomu, kdo naprosto nic nechce připustiti, nelze nic dokazovati. Jednoho však lze přece dosáhnouti: je možno usvědčiti jej z toho, že ve skutečnosti není úplným skeptikem a že nemůže, byť by i chtěl, o všech věcech pochybovati. Neboť jestliže skeptik pronese jen jediné slovo, již tím prozrazuje, že nepochybuje o všech věcech. Svým slovem totiž chce zajisté něco vyjádřiti. Tím však dokazuje,

že to, co slovem chce vyjádřiti, rozlišuje od opaku toho; tedy ví jistě, že to, co chce říci, je něco jiného než opak toho. Proto dí sv. Tomáš, vykládaje spisy Aristotelovy, že jsou některé věci, o nichž lze pochybovati ústy, nikdy však myslí.⁹⁹⁾

Proto je též poměrně málo filosofů, kteří by učili výslovně úplnému skepticizmu tak, jak jsme jej vyložili.¹⁰⁾ Zato však ve všech dobách bylo mnoho filosofů, kteří hlásali nauky, jež k úplnému skepticizmu spějí svými důsledky.

**Metodické
pochybování**

Z toho, co bylo o skepticizmu řečeno, je pochopitelné, proč filosofie křesťanská ve všech dobách s veškerou rozhodností nauku skepticizmu zamítala. Je však nutno zmíniti se ještě o pochybování zvaném metodickým. Pochybovati metodicky znamená odezíratí od jistoty, kterou o nějaké pravdě ve skutečnosti mám, abych ji tak mohl vědecky přezkoumati. Této metody užívá velmi často sv. Tomáš Akv. Když na př. chce dokazovati jsoucnost Boží, uvádí napřed námitky proti jsoucnosti Boží, začínaje slovy: »Videtur, quod Deus non sit...« (»Zdá se, že Boha není...«).¹¹⁾ Podobně i v jiných otázkách sv. Tomáš s počátku mluví tak, jako by pochyboval o pravdivosti toho, co později dokazuje, ba jako by měl přímo opačný názor. Takové metodické pochybování je prospěšné, ba nutné k postupu vědeckému, jak Aristoteles i sv. Tomáš výslovně pravi.¹²⁾

Je však jiná otázka: Smí toto metodické pochybování býti naprosto všobecné, vztahující se na jakoukoliv pravdu? Jinými

⁹⁹⁾ Sv. Tomáš, vykládaje Aristotelův spis *Posteriorum Analyticorum* I. 1, c. 10, praví mezi jiným: »Quaedam autem adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectui capi non possunt, et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori quae est per vocem« (lect. 19, n. 2. 3. 4.). — Gredt, uv. m. II, str. 54—57.

¹⁰⁾ Za úplné skeptiky bývají považováni na př. řeční sofisté, zvláště Gorgias Leontinský ze Sicílie (kolem r. 430 př. Kr.), Pyrrhon (zemř. asi r. 270 př. Kr.), Sextus Empiricus (kolem r. 100 př. Kr.), Michael de Montaigne (1533—1592), Frant. Sanchez (1562—1632) a j. — Srvn. R. Marcone, *Historia philosophiae I—II. Romae 1913—1914.* — Gredt, uv. m. II, str. 54 n. — E. Carretti, *Lezioni di Filosofia. La Criteriologia*, str. 218 n.

¹¹⁾ S. Th. p. I, q. 2, a. 3.

¹²⁾ Aristoteles I. Met., cap. 1; III. Met., cap. 1. — »Illi, qui volunt inquirere veritatem, non considerando prius dubitationem, assimilantur iis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia, sicut terminus viae est illud, quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis, qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem, quod ille, qui nescit, quo vadat, non potest directe ire nisi forte a casu. Ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem, nisi prius videat dubitationem.« (S. Thom. Comment. in III. Metaph. Lect. 1.)

slovy: Můžeme dospět k vědecké jistotě¹³⁾ tím, že napřed budeme odezírat od jistoty jakékoliv pravdy a nepřipustíme žádné pravdy jakožto jisté, dokud nebude dokázána? Na to odpovídáme: Takové naprosto všeobecné pochybování metodické není správnou cestou k získání vědecké jistoty, poněvadž vede ke skutečnému úplnému skepticizmu. Neboť co znamená dokazovati? Dokazovati je ze známých jistých pravd vyvozovati pravdu novou. Každý důkaz tudíž předpokládá již nějaké známé jisté pravdy, z nichž pravda nová je vyvozována. Avšak tyto předpokládané pravdy buď jsou zřejmé samy sebou, takže nepotřebují býti odjinud dokazovány, nebo byly samy sebou dokázány z pravd jiných. Avšak také ony jiné pravdy zase buď jsou samozřejmé nebo vyvozeny z pravd jiných. A tak konečně musíme dospět k určitým pravdám, jež jsouce samozřejmé nejsou vyvozeny odjinud, nýbrž naopak samy jsou základními pilíři veškerého našeho dokazování. Proto ten, kdo by těchto základních pravd nepřijímal, dokud i ony napřed nebudou dokázány, znemožnil by jakýkoliv důkaz vůbec, a kdyby byl důsledný, upadl by nutně do skutečného všeobecného skepticizmu, poněvadž by nesměl připustiti žádné pravdy jakožto jisté.¹⁴⁾

Mimo to důsledné provádění metody, podle níž by bylo odezíráno od veškeré jistoty, je naprosto nemožné. Neboť jakékoliv

¹³⁾ Mluvíme nyní o jistotě vědecké, kterou rozlišujeme od jistoty přirozené (lidové), kterou má každý rozumu užívající člověk, jestliže poznává nějakou pravdu, jež je buď dokázána nebo sama sebou zřejmá. I tato pouhá přirozená jistota je skutečnou jistotou v přesném slova smyslu. Není tudíž podstatného rozdílu mezi jistotou přirozenou a vědeckou. Rozdíl je jen v tom, že ten, kdo o nějaké pravdě má pouhou jistotu přirozenou, nedovede často odpovědět na různé námitky, poněvadž nerozebírá s dokonalou reflexí důvodů své jistoty, třebaže je poznává aspoň tolik, pokud je třeba k nabytí skutečné jistoty. Naproti tomu jistotu vědeckou čili filosofickou má ten, kdo dokonalou reflexí a důkladným rozbořením je si jasně vědom důvodů své jistoty, takže poznávané pravdy dovede také obhájit proti námitkám. — Geny, uv. m. str. 146—150.

¹⁴⁾ »Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per se ipsum non demonstratur, sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstrationibus. Quod esse non potest, quia sic idem esset notius et minus notum, ut patet in primo Posteriorum. Vel oporteret procedere in infinitum. Sed si in infinitum procederetur, non esset demonstratio, quia quaelibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem eius in primum demonstrationis principium, quod non esset, si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur quod non sunt omnia demonstrabilia.« Tak praví sv. Tomáš, vykládaje metafysické spisy Aristotelovy. (S. Thom. in I. IV. Met., cap. 4, lect. 6.)

badání vědecké — i jakékoliv pochybování — předpokládá s naprostou nutností tři pravdy, od nichž odezíráti nelze, totiž vlastní existenci, zásadu protikladu (*principium contradictionis*)¹⁶⁾ a schopnost mysli k dosažení pravdy.¹⁶⁾

Tři základní pravdy.

Tyto tři pravdy jsou implicitě (zahaleně, mlčky) obsaženy v každém soudu i v každém pochybování. Neboť jakýkoliv soud a jakákoliv pochybnost předpokládá existenci myslící osoby. Dále předpokládá, že pravda není zároveň nepravdou, a že to, o čem je pronášen soud nebo pochybnost, není zároveň opakem toho (*principium contradictionis*). Konečně předpokládá, že mysl je schopna dosáhnouti pravdy, poněvadž jinak by nemohlo vůbec býti chápáno ani to, o čem se pronáší soud nebo pochybnost.

Proto můžeme tyto tři pravdy nazvati pravdami základními. Tím nemíníme, že snad ty pravdy jsou zdrojem nebo kriteriem pravd ostatních nebo že to jsou pravdy, jež člověk nejprve přímo poznává, ani neříkáme, že při každém soudu jsou tyto pravdy výslovně (*explicite*) poznávány. Toliko tvrdíme, že v každém soudu jsou tyto pravdy poznávány implicitě, poněvadž jsou v každém soudu implicitě obsaženy a předpokládány.¹⁷⁾

Těchto tří základních pravd není možno dokazovati, poněvadž jakýkoliv důkaz sám již je předpokládá. Avšak tak jako světlo nepotřebuje býti osvětlováno, poněvadž svítí samo sebou, tak ani tyto pravdy nepotřebují býti dokazovány odjinud, poněvadž jsou zřejmé samy sebou. I když někdo jen předstírá, že o těchto pravdách pochybuje, již tím je nutně poznává jako jisté. Neboť ten, kdo tvrdí, že pochybuje, implicitě tím tvrdí, že existuje, že poznává nějakou pravdu, totiž svou pochybnost, a že tudíž mysl je schopna pravdu poznati; zároveň rozlišuje svou pochybnost od jejího opaku, a tedy připouští zásadu protikladu.

¹⁶⁾ Zásada protikladu, o níž později se zmíníme obsírněji, zní: »Nic nemůže s téhož hlediska zároveň býti a nebýti.«

¹⁷⁾ Grell, *uv. m. str. 57—59.*

¹⁸⁾ Rozlišujeme poznání přímé od poznání reflexního. Poznáním přímým poznáváme předměty, aniž uvažujeme (reflektujeme) o samém úkonu poznávacím. Naproti tomu poznání reflexní záleží v tom, že si uvědomujeme výslovně své vlastní poznání. Mluvíce o oněch třech základních pravdách, nepravíme, že jsou prvními pravdami v řadě poznání přímého; nazýváme je však prvními v řadě poznání reflexního, neboť chtějíce obhájeti oprávněnost jistoty lidského poznání před všeobecným skepticismem a reflektující o vlastním poznání, právem vycházíme od oněch tří pravd jakožto základních. P. Geny, *Critica*, str. 108—116.

V širším slova smyslu můžeme ovšem říci, že i tyto tři pravdy lze podrobiti metodickému pochybování a dokázati je jakoby experimentálně, totiž tím, že mysl reflektující sama o sobě a snažíc se pochybovati o těchto pravdách, shledává, že o nich pochybovati nemůže, nýbrž že nutně je poznává jako jisté, a to nikoliv z nějaké slepé subjektivní nutnosti, nýbrž na základě jejich objektivní evidence čili proto, že jsou samy sebou zřejmé.⁷⁸⁾

Jestliže tudíž schopnost mysli k poznání pravdy je v každém soudu, ba i v každém pochybování implicitě poznávána a logicky předpokládána, je zřejmé, že jediné ta metoda filosofická je správná, která buduje na této schopnosti mysli k poznání pravdy. Jestliže však buduje na této schopnosti mysli, pak také buduje na těch pravdách, jichž pravdivost je mysli naší sama sebou bezprostředně zřejmá; takové pravdy nazýváme prvními zásadami (*prima principia*). Tedy tak jako stavitel chtěje postavit dům, nekopá základů do nekonečna, nýbrž když přijde na pevnou skálu,

Správná
metoda
filosofická.

⁷⁸⁾ Gredt, *uv. m. II*, str. 31—33, 58—60. — C. Frick, *Logica*, vyd. 6. Friburgi Brisgoviae 1925, str. 170—174. Geny, *uv. m.* str. 108—119, kde též (na str. 110) citováni: Balmes, *Filosofia fundamental*, I. I. cap. IV. sqq. a Tongiorgi, *Logica* n. 425—429.

Některí křesťanští filosofové doporučují všeobecné metodické pochybování jako cestu k nabytí vědecké jistoty, při tom však nauka jejich co do věci se podstatně neliší od toho, co právě bylo vyloženo. Na př. J. Donat (*Critica*, vyd. 6. Innsbruck 1928, str. 11—15) praví, že je možno metodicky pochybovati i o schopnosti mysli k poznání pravdy, totiž v tom smyslu, že nepochybujeme ve skutečnosti o této schopnosti, nýbrž toliko se snažíme najíti základ své jistoty, kterou o tom ve skutečnosti máme; a tento základ nalézáme v bezprostřední samozřejmosti, s níž se nám tato naše schopnost ukazuje. Podobně Geny, *uv. m.* str. 98—108.

Kardinál Mercier (*Traité Élémentaire de Philosophie I*, vyd. 6. Louvain 1921, str. 424—429, 453—454) neschvaluje nauky o těchto základních pravdách, jak tu byla vyložena, a nazývá ji přehnaným dogmatismem, poněvadž prý předem (*a priori*) stanoví ony tři základní pravdy. Podává jinou nauku, kterou nazývá dogmatismem umírněným (*dogmatisme mitigé ou rationel*). Praví, že prý nejdříve nutno zdržeti se jakéhokoli soudu o schopnosti či neschopnosti naší mysli k dosažení pravdy; teprve když se přesvědčíme ze zkušenosti, že naše poznání se shoduje se skutečností, pak teprve z toho právem uzavíráme, že mysl naše je schopna dojiti pravdy. Nechceme nyní rozhodovati, zdali nauka kardinála Merciera a výše vyložená nauka o třech základních pravdách se liší mezi sebou co do věci samé či pouze co do formálního postupu. Avšak pro vyvarování nedorozumění připomínáme toto: Nepravíme, že ony tři pravdy jsou prvními pravdami, jež jsou přímo a výslovně (*explicite*) poznávány, nýbrž toliko, že jsou v každém soudu obsaženy a poznávány implicitě; mohou býti ovšem reflexí poznány i *explicite*. Mysl pak je poznává a jako jisté přijímá ne z nějaké slepé nutnosti, nýbrž proto, že jsou samy sebou zřejmé. Srvn. S. Cavelli, *Grundriss der Philosophie III*. Gossau St. G. 1919, str. 26 n. P. Geny, *Critica*, str. 110 n, 114—116.

jež sama sebou již žádné opory nepotřebuje, začne na ní bezprostředně budovati své dílo, tak i správná metoda filosofická nezačíná pochybováním, nýbrž vychází od prvních zásad, jež nepotřebují býti dokazovány, poněvadž jsou samy sebou zřejmé a jisté, a na nich buduje bezpečně další svoje závěry.⁹⁹⁾

Proto také tehdy máme skutečnou jistotu o nějakém poznatku, dokážeme-li, že je správně vyvozen z prvních zásad.¹⁰⁰⁾

První zásady
(prima
principia).

Co vlastně rozumíme prvními zásadami? Jsou to soudy všeobecně známé, jichž pravdivost je všem tak zřejmá, že nikdo o nich ve skutečnosti nemůže pochybovati.¹⁰¹⁾ Jejich podmět a přisudek jsou pojmy všeobecně známé, jež každý rozumu užívající člověk získává bezprostředně ze smyslové zkušenosti;¹⁰²⁾ vzájemný pak vztah mezi podmětem a přisudkem je zřejmý z pouhého jejich vzájemného srovnání. Proto můžeme říci, že první zásady poznáváme bezprostředně pomocí pouhé smyslové zkušenosti.

Takovou první zásadou je již jmenovaná zásada protikladu: »Nic nemůže s téhož hlediska zároveň býti a nebýti.« Jiná je zásada dostatečného důvodu: »Cokoliv jest, má dostatečný důvod svého byti,« zásada příčinnosti: »Z ničeho nemůže nic povstati« (»každý účinek má svou příčinu«). První zásadou je též na př. soud: »Celek je větší než jeho část.«

Prvních zásad není třeba dokazovati, neboť ony jsou samy sebou zřejmé.¹⁰³⁾ Avšak ani není možno jich dokazovati. Neboť dokazovati znamená z pravd známých vyvozovati pravdu neznámou nebo aspoň méně známou. Avšak není žádných pravd, jež

⁹⁹⁾ Gredt, uv. m. II, str. 59.

¹⁰⁰⁾ »Certissima cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae sunt per se nota resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio« (Contra Gent. I. 4, c. 54). »Ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia« (Summa Th. p. I. II, q. 74. a. 7.).

¹⁰¹⁾ »In speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrarius nullo modo potest assentire.« Contra Gent. I. I, c. 80.

¹⁰²⁾ To jest pouhou abstrakcí ze smyslové zkušenosti bez jakéhokoliv vysuzování.

¹⁰³⁾ Sv. Tomáš dí: »In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspicere per ipsum potest« (In 3. sent. d. 23, q. 2, a. 2. sol. 3). A že první zásady jsou naší myslí samy sebou zřejmé, dosvědčuje sv. Tomáš slovy: »Proprium est horum principiorum quod non solum necesse sit ea per se esse vera, sed etiam necesse sit videri quod sint per se vera« (Comment. in: Anal. post. I. I, lectio 19).

by byly známější než první zásady, proto nelze z jiných pravd první zásady přímo dokazovati. Je však možno nepřímo dokázati jejich pravdivost pomocí zásady protikladu. Můžeme totiž ukázati, že ten, kdo by popíral některou z prvních zásad, nutně by tím popíral i zásadu protikladu, čili že by současně totéž tvrdil a popíral. Jestliže by na př. kdo popíral pravdivost zásady: »Celek je větší než jeho část«, pak by současně tvrdil, že celek je a není celkem, je a není částí. Tím způsobem ukážeme, že by popření některé první zásady vedlo k absurdnosti (nesmyslnosti); proto se též takový nepřímý důkaz nazývá důkazem »per reductionem ad absurdum«. Tento nepřímý důkaz se ovšem opírá vždy o zásadu protikladu. Tato zásada sama, jak jsme již viděli — stejně jako existence vlastního myslícího subjektu a schopnost mysli k poznání pravdy — nemůže býti dokazována ani nepřímo, poněvadž v každém soudu je již implicity jako sama sebou zřejmá poznávána a logicky předpokládána.⁴¹⁾

Z toho vysvitá, že zásada protikladu je mezi jmenovanými zásadami absolutně první, poněvadž je v nich všech logicky před-

Zásada
protikladu.

abychom pochopili, jak vlastně docházíme k vytvoření zásady protikladu, musíme především uvážiti, že první pojem, který si tvoříme, je pojem *jsoucna* (*ens*) v nejvšeobecnějším slova smyslu.⁴²⁾ Jakmile však máme pojem »*jsoucna*«, chápeme též jeho protiklad, totiž »*ne-jsoucno*« (*non-ens*), a pouhým porovnáním těchto dvou pojmů (*ens* a *non-ens*) je nám zřejmé, že to, co jest, nemůže zároveň (s téhož hlediska) nebýti, což je již zásada protikladu.

Následuje tudíž zásada protikladu bezprostředně za pojmem samého *jsoucna*.⁴³⁾

⁴¹⁾ Sv. Tomáš In Anal. post. I, 3, lect. 7. n. 7 sq; Anal. post. II, 19, lect. 20, n. 14 sq. In Metaph. I. 4, lect. 6. — Gredt, uv. m. I, str. 180—186, 59—61.

⁴²⁾ Jestliže dítě se ptá, ukazujíc na nějaký předmět: »Co je to?«, prozrazuje, že již má pojem »*jsoucna*«; neboť již ví, že předmět je »něco«, totiž nějaké *jsoucno* (*ens*), žádá však bližší určení toho, co předmět vlastně je.

⁴³⁾ Sv. Tomáš in Metaph. I. IV. c. 3, lect. 6. — Gredt, uv. m. II, str. 31—35, 60. Zásada protikladu obsahuje implicity též druhé dvě zmíněné pravdy, totiž existenci myslícího subjektu a schopnost mysli k poznání pravdy, neboť je-li zásada protikladu, jest i mysl, jež tuto zásadu pronáší, a to mysl poznávající *jsoucno*, a tudíž schopná poznání pravdy.

Descartovo pochybování

Když jsme vyložili, jaká je podle zásad sv. Tomáše Akvinského správná cesta k nabytí vědecké jistoty, vraťme se nyní k prozkoumání metody Descartovy. Descartes, jak jsme viděli, začíná pochybováním. Především se ptáme: Jest jeho pochybování skutečné či pouze metodické? Není snadné to rozhodnouti. Jedni se domnívají, že jeho pochybování je pouze metodické,^{*)} jiní však pokládají jeho pochybování za skutečné ukazující zvláště na to, že způsob, jímž Descartes o svém pochybování mluví, nasvědčuje pochybování skutečnému.^{**)}

Buď tomu jak buď, jisto je, že Descartes, jak sám výslovně

^{*)} Srvn. R. Marcone, *Historia Philosophiae* II, str. 351.

^{**) Animadverti... funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire. «Meditat. I. A. T. VII, str. 17. — »Quoniam infantes nati sumus, et varia... iudicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum habemus, multis praeiudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus. Quin et illa etiam, de quibus dubitabimus, utile erit habere pro falsis, ut tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inveniamus. «Principia Philosophiae I. A. T. VIII, str. 5. — De methodo. A. T. VI, str. 547. — Srvn. Barbedette, *Histoire de la Philosophie*. Paris 1923, str. 366. Geny, *uv. m.* str. 101.}

Mimo to podotýkáme, že Descartes výslovně pravi, že jeho pochybnosti netýkají se žádných věcí, pokud jsou předmětem nadpřirozené víry, nýbrž se vztahují toliko na to, co je předmětem přirozeného poznání lidského: »Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato... Nec ea spectari quae ad fidem pertinent,... sed tantum speculativas et solius luminis naturalis ope cognitae veritates« (Synopsis sex sequentium Meditationum. A. T. VII, str. 15). — »Postquam vero me his regulis instruxissem, illasque simul cum rebus fidei, quae semper apud me potissimae fuerunt, reservassem, quantum ad reliqua quibus olim fueram imbutus, non dubitavi, quin mihi liceret omnia ex animo meo delere« (De Methodo. A. T. VI, str. 556). Jistotě víry opírající se o autoritu Boží dává Descartes přednost před jistotou i nejjasnějšího rozumového poznání přirozeného: »Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infingendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda. Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit; et magis fidere sensibus, hoc est, inconsideratis infantiae suae iudiciis, quam maturae rationi« (Principia philosophiae I. A. T. VIII, str. 39).

praví, nechce svou metodou dospěti k úplnému skepticismu, nýbrž ke skutečné jistotě.⁸⁹⁾

Jiná však je otázka: Bylo jeho pochybování — ať skutečné ať metodické — všeobecné, takže se vztahovalo na všechny pravdy? Nikoliv. Descartes hned na začátku prohlašuje, že chce zavrhnouti všechno, o čem nalezne sebe menší podezření nejistoty,⁹⁰⁾ avšak shledává, že není možno najíti žádného podezření nejistoty o vlastní existenci, a proto o ní nepochybuje. I v tom přiznává Descartes nemožnost všeobecného pochybování, když praví, že i kdyby nic jistého nenalezl, aspoň v tom by měl jistotu, že není nic jistého.⁹¹⁾ Descartes však také výslovně praví, že nepopírá některých poznatků, jež je nutno věděti před poznáním vlastní existence, a jež on jediné proto neuznal za vhodné napřed uvést, poněvadž jsou to pojmy nejjednodušší, které samotné neposkytují žádného poznání o nějaké věci existující. Jsou to na př. poznatky, co jest myšlení, existence a jistota, nebo že není možno, aby ten, kdo myslí, neexistoval, a pod.⁹²⁾ Z toho všeho je patrné, že Descartes nechce pochybovati o jakémkoliv poznatku, jak tomu chtějí skeptikové, o nichž jsme se zmiňovali.

Pozorujme nyní, jaké uvádí Descartes důvody svých pochybností. Poznatky smyslové zavrhuje, jak jsme viděli, proto, že prý smysly nás nejednou klamou, a tedy nezasluhují nikdy víry. Mimo to nemáme spolehlivých známek, jimiž bychom mohli rozeznati snů od skutečnosti, a proto nelze s jistotou přijímati jako skutečnost to, co nám smysly podávají.

Avšak i poznatky rozumové, na př. matematické důkazy a zásady, jež se nám zdají samozřejmé, Descartes zavrhuje jako nejisté a klamné, a to proto, že prý se lidé někdy klamou i v tom,

Důvody Descartových pochybností.

⁸⁹⁾ »Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitent, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram ut aliquid certi reperirem.« De Methodo. A. T. VI, str. 556.

⁹⁰⁾ Principia philosophiae I. A. T. VIII, str. 5.

⁹¹⁾ Meditatio II. A. T. VII, str. 24. De Methodo. A. T. VI, str. 556.

⁹²⁾ »Ubi dixi, hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censi esse numerandas.« Principia philosophiae I. A. T. VIII, str. 8.

co se jim zdá nejjistějším, zvláště však proto, že si mohu mysliti, že působením všemohoucího Boha nebo přemocného démona nebo z jakékoliv jiné příčiny mám takovou přirozenost, že se klamu i v tom, co se mi zdá nejznámějším.⁹³⁾

Odporuje
Descartes
sám sobě?

Pozorující důvody Descartových pochybností, musíme se zamyslet nad jednou otázkou: Jestliže Descartes připouští možnost, že se klameme i ve věcech nejznámějších, jak je možné, že přece dochází k jistotě o jedné věci, totiž o vlastní existenci?

Mnozí to vysvětlují tím, že tu Descartes sám sobě odporuje; neboť jestliže se domnívá, že naše mysl se může mýlit i ve věcech, jež se nám jeví jako nejznámější, pak nemá práva připustiti ani jistoty o vlastní existenci; jestliže tak činí, sám sobě odporuje.⁹⁴⁾

Avšak nám se zdá, že toto vysvětlení nevystihuje dokonale myšlenkového postupu Descartova. A právě na pochopení tohoto postupu velice záleží, chceme-li vniknouti v nauku Descartovu.

Jak tedy je třeba vyložití zdánlivý rozpor u Descarta? Především musíme vzpomenouti na to, že Descartes ve svém postupu zaměňuje pravdu s jistotou. Chtěje najíti první a základní pravdu své filosofie hledal něco, o čem by nemohl pochybovati. Došel k tomu, že takovou neochvějnou pravdou je výrok: »Cogito, ergo sum«, poněvadž není možno pochybovati o existenci vlastního myslícího subjektu. Descartes je si při tom vědom svých dosavadních pochybností, ale přes to přese všechno nemůže najíti žádného důvodu, pro který by mohl pochybovati i o onom »cogito, ergo sum«. Proto tento poznatek přijímá jako první a základní pravdu.⁹⁵⁾

I když předpokládám, praví Descartes, že nějaký přemocný

⁹³⁾ »Dubitabimus etiam de reliquis... etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur; tum maxime, quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut fallamur, etiam in iis, quae nobis quam notissima apparent... Atque si, non a Deo potentissimo, sed vel a nobis ipsis, vel a quovis alio, nos esse fingamus: quo minus potentem originis nostrae authorem assignabimus, tanto magis erit credibile, nos tam imperfectos esse, ut semper fallamur.« Principia philosophiae I. A. T. VIII, str. 6. — Srvn. Medit. I. A. T. VII, str. 18—23.

⁹⁴⁾ Viz na př. Gredt, uv. m. II, str. 59. — J. Donat, Critica, vyd. 6. Innsbruck 1928, str. 24.

⁹⁵⁾ De Methodo. A. T. VI, str. 558.

zlý duch mne klame, tedy jsem to já, jehož klame. Proto ať je to kdokoliv, kdo mne klame, nikdy nemůže způsobiti, abych nebyl, dokud budu mysliti, že jsem.⁹⁶⁾ Mohu pochybovati o existenci vlastního těla, o existenci celého světa vůbec, o existenci místa, na němž jsem, poněvadž o tom všem si mohu mysliti, že je to pouhý můj výmysl; ale nemohu pochybovati o existenci vlastního já; ba naopak právě z toho, že vše ostatní bych si myslel jako pouhý klam, zřejmě plyne, že já jsem.⁹⁷⁾

⁹⁶⁾ Med. II. A. T. VII, str. 25.

⁹⁷⁾ »...videns fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque nullum plane esse mundum, nec etiam locum in quo essem; sed non ideo ulla ratione fingere posse me non esse; quinimo ex hoc ipso quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi me esse...« De Methodo. A. T. VI, str. 558.

Descartovo kritérium pravdy

Nyní se však naskýtá důležitá otázka: Odkud to, že nemohu o tomto poznatku pochybovati, takže jej přijímám jako pravdivý a jistý? Co je to, co působí, že onen výrok »já existuji«, kdykoliv jej pronáším nebo chápu, je nutně pravdivý? Descartes správně chápe význam odpovědi na tuto otázku: Slyšme jeho odpověď:

Potom jsem se snažil poznati, praví Descartes, čeho je vlastně třeba k tomu, aby nějaký výrok byl poznán jako pravdivý a jistý. Neboť když se mi podařilo jeden naprosto jistý a pravdivý výrok nalézt, domníval jsem se, že z toho také mohu pochopiti, v čem záleží ta jistota. A poněvadž jsem viděl, že v oněch slovech »myslím, tedy jsem« není obsaženo nic, co by mi dávalo jistoty o jejich pravdivosti, leč že co nejzřejměji jsem viděl, že není možné, aby kdo myslil, aniž existuje, domníval jsem se, že mohu přijmouti za všeobecné pravidlo, že všechno to, co velmi jasně a zřetelně jsem chápal, je pravdivé.⁹⁹⁾

Zamysleme se nad těmi slovy Descartovými. Descartes našel neochvějnou pravdu, kterou prohlašuje za základ své filosofie. K tomu ovšem, aby tato pravda byla skutečně základem celé filosofie, je třeba, aby sloužila k poznání i pravd jiných. Proto Descartes se snaží poznati na této konkrétní pravdě, čeho je třeba k tomu, aby nějaký výrok vůbec byl poznán jako pravdivý a jistý. Jinými slovy Descartes hledá, co je vlastně pohnutkou jistoty a

⁹⁹⁾ »Post haec inquisivi, quidnam in genere requiratur ut aliqua enuntiatio tanquam vera et certa cognoscatur: cum enim iam unam invenissem, quam talem esse cognoscebam, putavi me posse etiam inde percipere in qua re ista certitudo consistat. Et quia notabam, nihil plane contineri in his verbis ego cogito, ergo sum, quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem fieri non posse ut quis cogitet nisi exsistat, credidi, me pro regula generali sumere posse, omne id quod valde dilucide et distincte concipiebam verum esse.« De Methodo. A. T. VI, str. 559. — Jinde Descartes dří: »Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset; ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.« Meditatio III. A. T. VII, str. 35.

známkou pravdy jak v onom »myslím, tedy jsem«, tak i v každé jiné pravdě. Descartes je přesvědčen, že nalezne-li známku čili kritérium pravdy v jednom pravdivém poznatku, najde tím kritérium i kterékoliv pravdy jiné. A poněvadž podle jeho domnění v onom »myslím, tedy jsem« není nic jiného než jasné a zřetelné chápání toho, co tvrdí, proto stanoví jako všeobecné kritérium pravdy: jasné a zřetelné chápání čili jasnou a zřetelnou ideu.

Co říci o tomto názoru Descartovu? Je skutečně důvodem čili motivem jistoty a kritériem pravdy jediné jasné a zřetelné chápání toho, co tvrdíme? Kdyby něco bylo nutně pravdou proto, že já to jasné a zřetelně chápu, pak by pravda byla něčím čistě subjektivním, něčím, co závisí jediné na mém poznávajícím subjektu. Viděli jsme však, že pravda je shoda poznání se skutečností. Nezávisí tudíž pravda jen na mém subjektu, nýbrž naopak mé poznání je jenom potud pravdivé, pokud odpovídá skutečnosti. Tedy kritériem čili známkou pravdy je objektivní skutečnost toho, co tvrdím, pokud ovšem tato objektivní skutečnost je mi zřejmá; jinými slovy kritériem pravdy je objektivní evidence (zřejmost) toho, co tvrdím. Objektivní evidence není nic jiného než ona jasnost předmětu (objektu), již předmět se zjevně ukazuje poznávací schopnosti. Tedy na př. objektivní evidence nějaké pravdy není nic jiného než ona pravda sama, pokud je zřejmá mé mysli čili pokud v mé mysli působí pravdivé a jisté poznání. Jestliže mé poznání se opírá o objektivní evidenci, to jest: jestliže něco poznávám tak, jak to zřejmě ve skutečnosti je, pak poznání mé je nutně pravdivé. Proto také poznání opírající se o objektivní evidenci je naprosto jisté; tedy objektivní evidence je nejen kritériem pravdy, nýbrž i pohnutkou jistoty. Neboť není možné, abych měl obavy, že mé poznání je klamné tam, kde skutečnost sama zřejmě je taková, jakou já ji poznávám.⁹⁹⁾

Objektivní
evidence.

Descartes praví, že o jistotě a pravdivosti onoho výroku: »myslím, tedy jsem« nelze pochybovati. V tom úplně souhlasíme s Descartem. I sv. Tomáš praví, že poznání o vlastním myslícím subjektu je poznání naprosto jisté, a že je nemožné, aby myslící

⁹⁹⁾ Srvn. Gredt, *Elementa philosophiae* II, str. 93—100. — Sv. Tomáš výslovně praví: »Certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidētia eorum quae certa esse dicuntur« (In 3 sent. d. 23, q. 2, a. 2. sol. 3). — »Certitudo duo potest importare, scilicet firmitatem adhaesionis; ... importat etiam evidētiam eius cui assentitur.« (De verit. q. 14, a. 1 ad 7.)

subjekt o vlastní existenci pochyboval.¹⁰⁰) A již dávno před tím sv. Augustin, chtěje dokázati existenci Boží, začíná především tím, co je nejzřejmější, totiž existenci myslícího subjektu a ukazuje, že o této existenci žádným způsobem není možno pochybovati.¹⁰¹)

Jiná je však otázka, co je pohnutkou mé jistoty o vlastní existenci a kriteriem této pravdy. Descartes míní, že to je jediné mé jasné a zřetelné poznání. Nepopíráme, že opravdu s naprostou jasností a zřetelností poznáváme existenci svého myslícího subjektu. Avšak toto poznání není poslední pohnutkou mé jistoty, nýbrž jen proto poznávám s jistotou existenci svého subjektu, poněvadž tato existence je mé mysli zřejmá a tím působí, že má mysl ji poznává. Tedy neexistuje můj subjekt proto, že já jej jakožto existující poznávám, nýbrž naopak já existenci svého subjektu poznávám proto, že existence ta je mi zřejmá. Kdyby moje jistota o existenci vlastního subjektu se neopírala o tuto objektivní evidenci, byla by to jistota čistě subjektivní a ilusorní, neboť jen tehdy můžeme mluvit o jistotě v pravém slova smyslu, jestliže naše poznání se opírá o objektivní evidenci toho, co poznáváme. Dokud skutečnost

¹⁰⁰) »Scientia de anima est certissima eo quod unusquisque experitur se animam habere et actus animae sibi esse« (De Verit. q. 10, a. 8. ad 8). — »Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse« (De Verit. q. 10, a. 12. ad 7).

¹⁰¹) Sv. Augustin praví: »Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?« (De libero arbitrio, l. II, c. 3, n. 7.) Na tento text poukazoval Arnauld, když činil námitky Descartovi a podívoval se tomu, že Descartes stanovil totéž za základ své filosofie, co kdysi stanovil sv. Augustin. (Obiectiones Quartaе. A. T. VII, str. 197 n.) Slova Descartova, jež tu Arnauld srovnává se slovy Augustinovými, byla: »Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit.« (Medit. II. A. T. VII, str. 25.) — Jindy dří sv. Augustin: »Nam et sumus et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus... Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui falleretur, etiamsi fallerer: procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor.« (De civitate Dei, l. XI, c. 26.) Srvn. též De Trinitate, l. X, c. 10, n. 14; l. XV, c. 12, n. 21. Není možno s určitostí tvrditi, že Descartes by byl znal uvedené texty sv. Augustina dříve, než stanovil své »cogito, ergo sum«, neboť pouhým srovnáváním textů nelze toho dokázati. Z dopisů Descartových víme, že četl text sv. Augustina v listopadu 1640 v knihovně v Leydenu. — Viz: René Descartes, Discours de la Méthode, Texte et Commentaire, par E. Gilson. Paris 1930, str. 295—298. E. Jolivet, Dieu soleil des esprits. Paris 1934, str. 20—24. Adam, Vie et Oeuvres de Descartes, str. 296 v pozn.

sama nám není zřejmá tak, jak ji poznáváme, dotud nemůžeme bez obavy tvrditi, že naše poznání se shoduje se skutečností.

Objasněme si to příkladem: Chci-li svého přítele přesvědčiti, že v tomto pokoji je stůl, mohu to udělati nejjednodušším způsobem tak, že jej do pokoje přivedu a stůl mu ukáži. Uvidí-li stůl, zajisté nebude pochybovati o jeho existenci. Co je to, co ho přesvědčuje s naprostou jistotou o existenci toho předmětu? Je to předmět sám, který tu stojí před jeho zrakem, čili je to objektivní evidence toho stolu. Tato objektivní evidence působí, že on s plnou jistotou poznává existenci toho předmětu. Budu-li se tedy přítel ptáti, jaký je poslední důvod jeho jistoty o existenci onoho stolu, odpoví: Nemohu o něm pochybovati proto, že zřejmé tu je. Tedy jistota přítelova ve svém nejhlubším základě se opírá o samo bytí poznávaného předmětu (o objektivní evidenci), nikoliv však o jasnost vlastního poznání, které je pouhým účinkem objektivní evidence. Právě tak jako jsme si bezprostředně vědomi faktu vlastního poznání, jsme si vědomi i bezprostředně toho, že skutečná jistota našeho poznání je účinkem objektivní evidence poznávaného předmětu. Asi jako ten, kdo byl udeřen od jiné osoby do hlavy, je si bezprostředně vědom nejen své bolesti, nýbrž i toho, že mu rána byla způsobena od osoby jiné, poněvadž ji poznává jakožto účinek způsobený zvenku, tak i my poznávajíce s jistotou nějakou věc, jsme si bezprostředně vědomi, že naše jistota je způsobena objektivní evidencí poznávaného předmětu.

A to platí nejen o předmětech konkrétních, jako jsou předměty poznávané smysly, nýbrž i o pravdách abstraktních, jež jsou poznávány toliko rozumem. Jestliže na př. uvažuji o matematické pravdě »dvakrát dvě jsou čtyři«, jsem si vědom nejen své jistoty o této pravdě, nýbrž jsem si bezprostředně vědom i toho, že má jistota je způsobena tím, že ona pravda sama je mi zřejmá; jinými slovy: jsem si bezprostředně vědom, že má jistota o této pravdě je účinkem objektivní evidence oné pravdy. Je to tudíž vždycky objektivní evidence, která je poslední pohnutkou jakékoliv jistoty.

Pravíme, že je pohnutkou poslední, jež sama na jiné pohnutce nezávisí, nýbrž naopak na níž závisí jakákoliv jiná pohnutka jistoty. Proto, kdo by neuznal objektivní evidence jakožto pohnutku jistoty, nutně by logicky spěl k úplnému skepticismu. Jestliže na př. svému příteli ukazuji svůj stůl, takže jej může viděti a hmatati,

a on ještě ani potom nechce uznati jeho existence, pak již nemám žádné další pohnutky, již bych ho mohl přesvědčiti. Tu však onen přítel logicky spěje k úplnému skepticismu, neboť nenabude-li jistoty na základě objektivní evidence, nemůže ho již nic jiného přesvědčiti.

Objektivní
evidence
bez-
prostřední
a zprostřed-
kovaná.

Objektivní evidence může být buď bezprostřední nebo zprostředkovaná. Bezprostředně evidentní je mi na př. předmět nebo fakt, který vnímám svými smysly, nebo soud, v němž vzájemný vztah mezi podmětem a přísudkem plyne bezprostředně z pouhého jejich vzájemného srovnání. Tak je mi bezprostředně evidentní existence stolu, který vidím a hmatám, nebo soud: »celek je větší než jeho část«. Naproti tomu jsou pravdy, o nichž máme plnou jistotu ne proto, že by byly samy sebou bezprostředně zřejmé, nýbrž proto, že jsou vyvozeny čili dokázány z jiných pravd známých. Na př. chceme-li mít jistotu o pravdivosti výsledku nějakého nesnadného matematického příkladu, nestačí podívat se pouze na samotný výsledek, poněvadž on není sám sebou zřejmý; je nutno se přesvědčiti, zdali výsledek byl správně vyvozen ze základních matematických pouček. Jistota, kterou máme o pravdivosti výsledku, neopírá se tudíž o evidenci bezprostřední, nýbrž zprostředkovanou celým výpočtem.

Jestliže je nám nějaká věc nebo pravda evidentní, jsme nutně o ní přesvědčeni. Ten, kdo vidí a hmatá stůl, nemůže pochybovati o jeho existenci, zrovna tak jako nemůže pochybovati o pravdivosti výroku »celek je větší než jeho část« ten, kdo chápe pojem celku a pojem části.¹⁰²⁾

Mnohdy ovšem máme jistotu o pravdách, jež nám nejsou samy evidentní, za to však jejich pravdivost zaručují svědci, jichž věrohodnost je nám zřejmá. Jestliže na př. vím, že řada slavných matematiků se naprosto shoduje ve výsledku nějakého nesnadného počtu, mohu mít plnou jistotu o správnosti výpočtu, i když sám ho vypočítati nedovedu. Jistota se tu sice neopírá o evidenci samé

¹⁰²⁾ Někteří filosofové uznávají sice, že objektivní evidence často nutí k jistotě; připouštějí však, že mnohdy i pravdy, jež jsou nám evidentní, mohou sice v nás vzbuditi jistotu, nikoliv však nutně, takže mohou býti lidé, jimž ty pravdy jsou evidentní, a oni přece o nich přesvědčeni nejsou. Tak na př. Geny v uv. m. str. 132—146. Naproti tomu jiní ukazují, že ten, komu nějaká pravda je zřejmá (evidenci bezprostřední nebo zprostředkovanou), vždy nutně je o ní přesvědčen. Na př. Gredt, uv. m. II, str. 50 n.

pravdy, zato však je podepřena evidencí věrohodnosti; není to pak ovšem jistota vědy, nýbrž jistota víry.¹⁰³⁾

Tedy posledním motivem jistoty a kriteriem pravdy je objektivní evidence. Všimněme si nyní podrobněji kriteria pravdy, jež podává Descartes.

Řekli jsme, že podle Descarta pohnutkou jistoty onoho výroku »cogito, ergo sum« a vůbec všeobecným kriteriem pravdy jakéhokoliv poznatku není objektivní evidence, nýbrž jasné a zřetelné chápání toho, co poznávám.

Descartovo
kriterium
není
evidence
objektivní.

Nekřivdíme však Descartovi, jestliže pravíme, že místo evidence objektivní stanoví jako kriterium jasné a zřetelné poznání čili pouhou evidencí subjektivní?¹⁰⁴⁾ Není to snad totéž? Nechtěl snad Descartes svým novým způsobem mluvení pouze říci, že objektivní evidence se projevuje jasným a zřetelným poznáním? Pak by se jeho nauka věcně nelišila od nauky učitele Andělského a bylo by křivdou tvrditi, že stanovením svého kriteria pravdy kladl základy pozdějšího subjektivismu.

Avšak po bedlivé úvaze je nutno tvrditi, že kriterium pravdy, jež stanovil Descartes, je opravdu podstatně jiné než objektivní evidence.

Abychom to pochopili, musíme především míti na zřeteli celý postup Descartův. Descartes řekl, že je možno pochybovati o všech pravdách, i o pravdách matematických, poněvadž si mohu mysliti, že působením nějakého přemocného zlého ducha se mýlím i ve věcech, jež se zdají nejzřejmějšími. Kdyby Descartes se domníval, že poznání naše se opírá o objektivní evidenci, byla by tato jeho fikce nepochopitelná. Neboť tu bych si snad mohl mysliti, že zlý duch může znemožniti nějaký můj poznatek, nikoliv však, že může způsobiti, aby byl nepravdivý poznatek, jenž se opírá o objektivní evidenci, t. j. poznatek, jímž poznávám věc tak, jak ve skutečnosti zřejmě je. Neboť jestliže pohnutkou nějakého poznání je objektivní evidence, již tím poznatek se shoduje se skutečností.

¹⁰³⁾ Vira (jistota víry) je vždy svobodna, poněvadž třebaže je mi zřejmá věrohodnost toho, kdo mi pravdu zaručuje, přece nejsem nucen pravdy přimouti, jestliže ona sama mi není zřejmá. Gredt, uv. m. II, str. 50n.

¹⁰⁴⁾ Descartes nenazývá sám svého kriteria »evidencí subjektivní«, mluví však o něm jakožto o »evidenci rozumu«; praví: »Notandumque est hic me loqui de evidentiis nostrae rationis.« De Methodo. A. T. VI, str. 562. Jinde je nazývá »evidenci chápání«, »evidentia nostrae perceptionis«. Secundae Responsiones. A. T. VII, str. 146.

Tedy z toho, co předem byl Descartes řekl, je patrné, že nemá na mysli objektivní evidence. Avšak to plyne ještě z důvodů jiných, o nichž brzy promluvíme.

**Jak došel
Descartes
k svému
kriteriu
pravdy?**

Dříve však uvažujme o tom, jak lze vůbec vysvětliti, že Descartes neměl zření k objektivní evidenci při stanovení svého kriteria pravdy. Vzpomeňme na to, co jsme řekli o problému poznání. Viděli jsme, že problém poznání obsahuje vlastně problém dvojí, totiž problém skeptický a problém idealistický. Řešice problém skeptický, snažíme se odpovědět na otázku, zdali je nám možno dosáhnouti jistoty; řešice pak problém idealistický, snažíme se odpovědět na otázku, zdali naše poznání se shoduje se skutečností. Naznačili jsme již, že Descartes jsa plně zaujat myšlenkou z kořene vyvrátiti skepticismus, věnoval se ve skutečnosti jediné řešení problému skeptického, domnívaje se mylně, že řeší problém poznání celý. Proto byl přesvědčen, že je především třeba naléztí pravdu, o niž by se skepticismus ztroskotat. Za takovou pravdu pokládal ten poznatek, o němž z žádného důvodu není možno pochybovati. Byl přesvědčen, že poznatek, o kterém není možno pochybovati, již tím je nezvratně pravdivý; Descartes tu zaměnil jistotu s pravdou. Výslovně pravi: »Jakmile se domníváme, že něco správně chápeme, bezděky vzniká v nás přesvědčení, že je to pravda. Jestliže však toto přesvědčení je tak pevné, že nemůžeme nikdy najíti nějakého důvodu k pochybnostem o tom, o čem jsme tak přesvědčeni, není třeba, abychom ještě po něčem dále pátrali; máme vše, čeho si rozumně můžeme přát. Neboť co je nám po tom, jestliže snad kdo předstírá, že to, o pravdivosti čehož jsme tak pevně přesvědčeni, se Bohu nebo andělu jeví nepravdivým, a proto — absolutně řečeno — že je to nepravdivé? Co bychom se starali o tuhle absolutní nepravdivost, když v ni žádným způsobem nevěříme, ba ani nejmenšího tušení o ní nemáme? Předpokládáme totiž přesvědčení tak pevné, že nemůže býti žádným způsobem zvikláno; proto takové přesvědčení je naprosto totéž, co nejdokonalější jistota.«¹⁰⁵) — Tedy pravdivost nějakého poznatku je za-

¹⁰⁵) »Imprimis, statim atque aliquid a nobis recte percipi putamus, sponte nobis persuademus illud esse verum. Haec autem persuasio si tam firma sit ut nullam unquam possimus habere causam dubitandi de eo quod nobis ita persuademus, nihil est quod ulterius inquiramus; habemus omne quod cum ratione licet optare. Quid enim ad nos, si forte quis fingat illud ipsum, de cuius veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo, absolute loquendo, falsum esse? Quid curamus

ručena, jestliže poznávající subjekt o jeho pravdivosti nemůže pochybovati. Tím však již předem položil Descartes kritérium pravdy jedině do poznávajícího subjektu. Proto, stanoví-li výrok »cogito, ergo sum« jako základní pravdu, činí tak proto, že poznávající subjekt nemůže o ní pochybovati. Hledaje pak kritérium této pravdy, snaží se najít to, co v poznávajícím subjektu působí nemožnost pochybování; a to je jasné a zřetelné chápání. Pátrati ještě po nějakém dalším kritériu mimo poznávající subjekt pokládal — jak z uvedených jeho slov vysvítá — za zbytečné.

Když takto pozorujeme postup Descartův, chápeme, proč pustil úplně se zřetele evidenci objektivní a spokojil se pouze s evidencí subjektivní, to jest s jasností a zřetelností samotného poznání.

Avšak Descartes ani nemohl dospěti k evidenci objektivní. Příčina toho byla v tom, že hledaje novou cestu v boji proti skepticismu, připouštěl pochybnosti i o těch pravdách, jež jsou nám samy sebou zřejmé, totiž o existenci hmotného světa, o pravdách matematických a pod. Tím však se zřekl objektivní evidence jakožto kritéria pravdy a nezbyvalo mu, než aby hledal kritérium jiné. Descartes je hledal, jak jsme viděli, v samotném poznávajícím subjektu, a našel je v jasném a zřetelném chápání (v jasné a zřetelné ideji).

Tím jsme ukázali, jakou cestou došel Descartes k svému kritériu. Nyní však sledujme jeho postup dále.

Descartes správně postřehl, že kritérium pravdy, je-li skutečným kritériem, platí stejně při každém poznání. Jestliže tedy jasné a zřetelné poznání je zárukou pravdy výroku »cogito, ergo sum«, pak je nutně pravda všude tam, kde je jasné a zřetelné poznání. Tu se však Descartes sám sebe táže, proč tedy pochyboval o existenci země a hvězd a všeho, co vnímal smysly, když to vše předtím připustil jako naprosto jisté a zjevné. Na to odpovídá: To jedině, co jsem o všech těch věcech jasně chápal, bylo, že mám v mysli ideje těch věcí. Ale ani nyní v nejmenším nepochybují o tom, že ty ideje ve mně jsou. To však, že existují mimo mne věci

Ideje věci
viditelného
světa.

istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur? Supponimus enim persuasionem tam firmam ut nullo modo tolli possit; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo.« *Secundae Responsiones. A. T. VII, str. 144 n.*

podobné oněm ideám, toho jsem ve skutečnosti jasně nechápal, nýbrž pouze ze zvyku jsem se domníval, že to jasně chápu. A právě v tom jsem se mýlil anebo aspoň — jestliže jsem v tom měl pravdu — tvrdil jsem to, nemaje o tom jasného a zřetelného poznání.¹⁰⁴)

V těchto slovech Descartes praví, že to, co vnímáme o vnějším světě, nejsou věci samy, nýbrž pouze jejich ideje. Tato nauka obsahuje zárodek novodobého filosofického idealismu; o tom však budeme mluvit později. Nyní poukazujeme jen na to, že tu z Descartových slov jasně vysvítá, že — alespoň tam, kde jde o poznání věcí hmotných — nemohl mít na mysli evidenci objektivní jakožto kritérium pravdy. Jestliže totiž nepoznáváme samých věcí vnějšího světa, nýbrž toliko jejich ideje, pak kritériem našeho poznání o těchto věcech nemůže být objektivní evidence, neboť objektivní evidence není nic jiného než věci samy, pokud jsou zřejmé naší mysli. Mluví-li tudíž kdy Descartes o jasnosti a zřetelnosti chápání věcí hmotných, může mít na mysli toliko jasnost a zřetelnost samotných ideí.

Logický
krub
■ Descarta?

Co však říci — pokračuje Descartes — o velmi jednoduchých věcech aritmetických a geometrických, jako na př. že dvě a tři je pět? Zdali aspoň tyto věci jsem dosti jasně poznával, že jsem tvrdil, že jsou pravdivé? O těchto věcech jsem později pochyboval jediné z té příčiny, že mne napadala myšlenka, že snad nějaký Bůh mohl mi dáti takovou přirozenost, že jsem se mýlil i v tom, co se mi zdálo nejzřejmějším. A kdykoliv mne napadne myšlenka o svrchované moci všemohoucího Boha, uznávám, že je mu lehké způsobiti, abych se mýlil i v tom, o čem se domnívám, že to nejzřejměji chápu zrakem své mysli. Kdykoliv však obrátím svou mysl k těm věcem samým, o nichž se domnívám, že je velmi jasně chápu, jsem tak přesvědčen o jich pravdivosti, že bezděky zvolám: ať mne klame kdokoli, přece nikdy nezpůsobí, abych nebyl nic, dokud se budu domnívati, že jsem něco; nebo aby bylo kdy pravdou, že jsem nikdy nebyl, když je již pravdou, že jsem; nebo aby dvě a tři bylo více nebo méně než pět. A to platí o všech poznatcích, o nichž vidím, že jejich opak je zřejmě nemožný. Je pravda, že dokud nemám příležitost domnívati se, že existuje ně-

¹⁰⁴) Meditatio III. A. T. str. VII, str. 35.

jaký Bůh klamající, a dokud ani nevím dostatečně, zdali vůbec je nějaký Bůh, důvod mého pochybování, jenž závisí jediné na té domněnce, je velmi slabý a takřka metafysický. K tomu však, aby také tento důvod pochybování byl odstraněn, je nutno zkoumati, zdali je Bůh, a je-li, zdali může klamati; dokud ta věc mi bude neznáma, zdá se, že o žádné jiné věci nemohu býti naprosto jist.¹⁰⁷⁾

Potom Descartes dokazuje, že existuje Bůh, a to Bůh nejvýš pravdomluvný, jehož dílem je i naše přirozenost, a který proto nemůže dopustiti, abych se klamal v tom, co svou přirozeností jasně a zřetelně chápu. Výslovně praví, že kritérium před tím stanovené, totiž jasné a zřetelné poznání, jediné proto je kritériem, poněvadž existuje Bůh, bytost nejdokonalejší, od něhož nutně pochází všechno jsoucno, jež v nás jest. Kdybychom nevěděli, že všechno jsoucno v nás pochází od bytosti nejdokonalejší a nekonečné, pak naše ideje, třebaže by byly jasné a přesné, žádným způsobem by nám nezaručovaly, že jsou proto i pravdivé.¹⁰⁸⁾

¹⁰⁷⁾ »Quid vero? Cum circa res Arithmeticas vel Geometricas aliquid valde simplex et facile considerabam, ut quod duo et tria simul iuncta sint quinque, vel similia, nunquid saltem illa satis perspicue intuebar, ut vera esse affirmarem? Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea iudicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur. Sed quoties haec praconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intuei. Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum iam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo et tria simul iuncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam. Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc fatis sciam utrum sit aliquis Deus, valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet. Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurrit occasio, examinare debeo an sit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.« Meditatio III. A. T. VII, str. 35n.

¹⁰⁸⁾ »Etenim hoc ipsum quod paulo ante pro regula assumpsi, nempe illa omnia quae clare et distincte concipimus vera esse, non aliam ob causam sunt certa, quam quia Deus existit, estque Deus ens summum et perfectum, adeo ut quidquid entis in nobis est, ab eo necessario procedat. Unde sequitur Ideas nostras sive notiones, cum in omni eo in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam sint, atque a Deo procedant, non posse in eo non esse veras... Sed si nesciremus quicquid entis et veri in nobis est, totum illud ab ente summo et infinito procedere, quantumvis clarae et distinctae essent

První důkaz, jímž Descartes ve svých *Meditacích*¹⁰⁹⁾ dokazuje Boží existenci, záleží v tom, že z jasné ideje o Bohu, která podle nauky Descartovy je nám vrozena, ukazuje nutnost jeho existence. Nebudeme nyní zkoumati důkazné síly jeho důkazu, poněvadž to učiníme později. Zato však uvažujme znovu o jeho kritériu pravdy. Vyložili jsme již, že kdyby byl stanovil kritériem pravdy evidenci objektivní, byla by nepochopitelná a nemožná jeho hypotéza, podle níž — ať již z jakékoliv příčiny — je naše přirozenost taková, že se můžeme klamati i v tom, co pokládáme za nejzřejmější. Jestliže však stanovil jako kritérium a záruku pravdy pouze evidenci subjektivní, totiž pouze jasnost a zřetelnost poznání, pak je pochopitelné, že vznikla v něm obava, zdali celá tato jasnost a zřetelnost poznání není klamem, ježto jediným základem je tu samotná přirozenost, jež však by mohla býti na př. stvořena ke klamu. Proto vidí nutnost důkazu Boží existence. Teprve tehdy, je-li jisto, že moje přirozenost a jasnost mého poznání je od Boha, je jasné a zřetelné poznání skutečnou zárukou pravdy.

Je tu nové potvrzení toho, že Descartovo kritérium pravdy není evidence objektivní. Ostatně to vysvítá i z myšlenkového postupu Descartova při dokazování jsočnosti Boží. Obvykle se vytýká Descartovi, že se tu dopouští těžké chyby proti zákonům logiky, chyby zvané »*circulus vitiosus*« (»logický kruh«); chybí mu prý tím, že z ideje o Bohu, která je nám podle něho vrozena, dokazuje Boží existenci, a z Boží existence dokazuje pravdivost jasných idejí.¹¹⁰⁾ Descartes totiž praví: Poněvadž mám jasnou ideu Boha jakožto bytosti nejdokonalejší, nutně existuje Bůh, neboť kdyby neexistoval, nebyl by bytostí nejdokonalejší. Tuto Boží existenci s jistotou poznávám v jasné a zřetelné idei Boha, která je mi vrozena. Tedy Descartes jistotu Boží existence opírá o jasnou a zřetelnou ideu. O jasných a zřetelných ideách však tvrdí, že jsou proto zárukou pravdy, poněvadž existuje Bůh. A v tom právě hývá spatřován nesprávný logický postup Descartův.

Jde tu však skutečně o logický kruh? Smíme připustiti, že by Descartes se byl dopustil tak zřejmé chyby proti logice? K tomu

Idea nostrae, nulla nos ratio certior redderet illas idcirco esse veras. De Methodo. A. T. VI, str. 562.

¹⁰⁹⁾ Meditatio III. A. T. VII, str. 36—52.

¹¹⁰⁾ Srvn. na př. V. Remer—P. Geny, *Logica Maior*, vyd. 5. Roma 1925, str. 156. — Kirchmann, *uv. m. II*, str. 46.

přistupuje ještě jiná otázka, jež působí obtíže některým vykladačům Descartovým, a na kterou se snaží různým způsobem odpověděti.¹¹¹⁾ Jde totiž o to, jak lze vysvětliti, že Descartes stanoviv jako základní pravdu výrok »cogito, ergo sum« a jako kritérium pravdy jasnou a zřetelnou ideu, hledá ještě jinou záruku pravdivosti svého poznání, totiž samého Boha. Není v tom rozpor? Proč se dovolává Descartes existence pravdomluvného Boha, aby o něho opřel pravdivost svého poznání, když již před tím stanovil, že pravdou je všechno to, co poznávám jasně a zřetelně? Z jakého důvodu Descartes, jenž krátce před tím prohlásil za pravdivé a jisté všechno to, co poznávám jasně a zřetelně, hned nato praví, že dokud neznám existence pravdomluvného Boha, nemohu o žádné věci mluvit jistoty? Poznal snad, že dřívější jeho kritérium je nedostatečné?¹¹²⁾

Zdá se nám, že na tyto otázky lze odpověděti uspokojivě jen tehdy, chápeme-li správně kritérium Descartovo tak, jak bylo výše vyloženo. Především pravíme, že s hlediska Descartova není rozporu v tom, jestliže stanoví napřed jako kritérium pravdy jasné a zřetelné poznání a potom praví, že zárukou jistoty je jediné Bůh. Ukázali jsme již totiž z celého postupu Descartova, že on pokládá za jisté a pravdivé to, o čem je mu prostě nemožno pochybovati. A poněvadž, praví Descartes, naše přirozenost je taková, že nejsme schopni pochybovati o tom, co jasně a zřetelně chápeme, proto všechno to, co jasně a zřetelně chápeme, je pravdivé a jisté. Toto kritérium platí bez výjimky, platí bez veškerých důkazů i tehdy, když odezíráme od existence Boží. Ovšem tato naše jistota — a tudíž i pravdivost poznání — je jen tehdy a tak dlouho, dokud trvá ono jasné a zřetelné chápání.¹¹³⁾

¹¹¹⁾ Srvn. na př. Cay V. Brockdorff, Descartes und die Fortbildung der cartesianschen Lehre. München 1923, str. 36 a j.

¹¹²⁾ Někteří se domnívají, že tu Descartes sám poznává nedostatečnost svého dřívějšího kritéria. Tak na př. Kirchmann, uv. m. II, str. 45. — Srvn. A. Lantrua, Il discorso del metodo e principi di filosofia. Vyd. 3. Torino 1933, str. 106.

¹¹³⁾ »et iam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera. Atque quamvis id non demonstrassem, ea certe est natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio... Etsi enim eius sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse...« Med. V. A. T. VII, str. 65 a 69. »Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus quae clare et distincte percipie-

Touto jistotou nemůže nic otřásti. Nemůže jí otřásti ani předstírání, že to, o čem jsme pevně přesvědčeni, jeví se Bohu nebo andělu jako něco nepravdivého. Neboť evidence našeho chápání prostě nepřipustí, abychom popřáli sluchu tomu, kdo by něco podobného předstíral.¹¹⁴⁾

Zkušenost nás ovšem učí, praví Descartes, že se mnozí zmýlíli i v tom, o čem se domnívali, že to chápou nad slunce jasněji. Avšak takový omyl nikdy se nestal a nemůže státi tam, kde příčinou jistoty byla jediné jasnost poznání rozumového, nýbrž tam, kde šlo o pouhé vnímání smyslové nebo nějaký předsudek.¹¹⁵⁾ Neboť evidenci rozumovou je nutno bedlivě rozlišovati od evidence fantasie a smyslů. Třebaže zrakem jasně vidíme slunce, přece nebylo by správné tvrditi, že je tak veliké, jakým se nám zdá; a třebaže si můžeme ve své obrazotvornosti představovati různé nestvůry, nesmíme tvrditi, že ony opravdu existují. Neboť rozum nám nepraví, že by opravdu existovaly věci, jak si je představujeme nebo vidíme.¹¹⁶⁾

Tedy tam, kde je evidence rozumová, to jest jasnost a zřetelnost chápání rozumového, tam je podle Descarta zaručena pravdivost našeho poznání. Proč se však dovolává později ještě také

mus... Et quamvis hoc nulla ratione probaretur, ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamur, et nullo modo possimus dubitare quin sit verum.« *Principia philosophiae* I. A. T. VIII, str. 21.

¹¹⁴⁾ »Nec obstat etiam, si quis fingat illa Deo vel Angelo apparere esse falsa, quia evidentia nostrae perceptionis non permittit ut talia fingentem audiamus.« *Secundae Responsiones*. A. T. VII, str. 146.

¹¹⁵⁾ »Nec obstat, quod saepe simus experti alios deceptos fuisse in iis quae sole clarius se scire credebant. Neque enim unquam advertimus, vel ab ullo adverti potest, id contigisse iis qui claritatem suae perceptionis a solo intellectu petierunt, sed iis tantum qui vel a sensibus, vel a falso aliquo praeiudicio, ipsam desumpserunt.« *Secundae Responsiones*. A. T. VII, str. 146. — »At iam scio me in iis, quae perspicue intelligo, falli non posse. Mene multa alias pro veris et certis habuisse, quae postea falsa esse deprehendi? Atqui nulla ex iis clare et distincte perceperam, sed huius regulae veritatis ignarus ob alias causas forte credideram, quas postea minus firmas esse detexi.« *Meditatio V*. A. T. VII, str. 70.

¹¹⁶⁾ »Notandumque est hic me loqui de evidentia nostrae rationis, non autem imaginationis, nec sensuum. Ita exempli causa, quamvis Solem clarissime videamus, non ideo debemus iudicare illum esse eius tantum magnitudinis quam oculi nobis exhibent; et quamvis distincte imaginari possimus caput leonis caprae corpori adiunctum, non inde concludendum est chimae-ram in mundo existere. Ratio enim nobis non dictat ea quae sic videmus vel imaginamur, idcirco revera existere.« *De Methodo*. A. T. VI, str. 562—563.

existence Boží jakožto záruky pravdy? Abychom to pochopili, sledujme výklad samého Descarta.

Dokonalá jistota, praví, nemůže býti tam, kde je i sebe menší nejasnost; neboť i nepatrný nedostatek nejasnosti stačí k tomu, aby v nás vznikla pochybnost. Rovněž o těch věcech nemůžeme míti dokonalé jistoty, které vnímáme pouhými smysly, poněvadž smyslové poznání může nás klamati. Je tudíž dokonalá jistota možná jen o těch věcech, jež jsou jasně chápány rozumem.

Tu však je nutno rozlišovati. Jsou některé věci tak průhledné a zároveň tak jednoduché, že nejsme s to, abychom na ně mysli, aniž zároveň jsme přesvědčeni o jejich pravdivosti; tak na př. že jsem, když myslím, nebo že to, co je, nemůže zároveň nebýti a pod. Kdybychom chtěli o takových věcech pochybovati, musili bychom na ně mysliti; nemůžeme však na ně mysliti, aniž je pokládáme za pravdivé. Proto o těch věcech nemůžeme nikdy pochybovati.

Jsou však jiné věci, jež nejsou samy sebou tak jednoduché a průhledné, nýbrž musí býti vyvozovány z pravd jiných. Takové věci chápeme velmi jasně, když s dostatečnou pozorností sledujeme důkazy, jimiž ony věci jsou dokazovány. Po celou dobu, dokud důkazy máme v mysli, nemůžeme o těch věcech pochybovati. Poněvadž však naše povaha je taková, že nejsme s to, abychom stále na týž předmět měli soustředěnu pozornost, může se státi, že zapomeneme na důvody, z nichž jsme něco dokazovali, třebaže si pamatujeme na závěr samotný, který jsme vyvodili, a zároveň dobře si pamatujeme, že jsme vyvodili ten závěr ze zřejmých zásad. Poněvadž však již nemáme v mysli důvodů, pro něž jsme dospěli k tomu závěru, mohou nás napadnouti důvody zcela jiné, které by nás snadno mohly zviklati v naší nejistotě, kdybychom neznali Boha, takže bychom o žádné věci neměli pravé a jisté vědy, nýbrž pouze mlhavé a nestálé domněnky. Tak na př. dokud pozoruji podstatné znaky trojúhelníku, je mi, jakožto znateli zásad geometrických, zřejmé, že součet jeho úhlů se rovná dvěma pravým, a není mi možno o tom pochybovati, dokud mám důkaz toho v myslí. Jakmile však odvrátím pozornost od onoho důkazu, třebaže si ještě dobře pamatuji, že jsem ten důkaz velmi jasně pochopil, přece mohu snadno — neznám-li Boha — pochybovati o pravdivosti důkazu. Neboť si mohu mysliti, že mám takovou při-

rozenost, že se někdy mýlím i v tom, o čem se domnívám, že to velmi jasně chápu; a to tím spíše, když si vzpomenu, že jsem často mnohé věci pokládal za pravdivé a jisté, o nichž jsem později, jsa poučen jinými důvody, poznal, že jsou klamné.

Jakmile jsem však pochopil, že je Bůh, na němž vše ostatní závisí, pak třebaže již nemám v mysli oněch důvodů, jež mě přesvědčily o pravdivosti závěru, přece žádným způsobem nemohu o něm pochybovati, nýbrž mám o něm pravou a jistou vědu, jen když si pamatuji, že jsem důvody i vyvození jasně a zřetelně pochopil. Poněvadž totiž Bůh je nejvyšší bytostí, je také nejvyšší dobrý a pravdomluvný, a proto není možno, aby od něho pocházelo něco, co by směřovalo k bludu. Poněvadž však vše, co máme, nutně máme od Boha, je od něho i naše mohutnost rozumová, již rozeznáváme pravdu od klamu. Kdyby tato mohutnost nesměřovala k pravdě, když ji správně užíváme, pak by Bůh právem byl pokládán za klamajícího. Správně ji však užíváme tehdy, když přijímáme za pravdu jen to, co chápeme jasně a zřetelně, neboť jiného správného užívání jejího nelze si představit. Proto jakmile jsme pochopili, že existuje Bůh, nutně bychom Boha pokládali za klamajícího, kdybychom chtěli pochybovati o tom, co jasně a zřetelně chápeme; poněvadž však něco takového o Bohu si mysliti nemůžeme, musíme to uznati za pravdivé a jisté. A tak mohu míti pravou a jistou vědu o všech věcech, o nichž si pamatuji, že jsem je kdy dokázal. Proto jistota a pravda veškeré vědy závisí na poznání pravého Boha, takže kdybych jeho neznal, o žádné věci bych nemohl nic dokonale věděti.¹¹⁷⁾

¹¹⁷⁾ »Sed dubitari potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma et immutabilis persuasio. Et quidem perspicuum est illam non haberi de iis quae vel minimum obscure aut confuse percipimus: haec enim qualiscumque obscuritas satis est causae, ut de ipsis dubitemus. Non habetur etiam de iis quae, quantumvis clare, solo sensu percipiuntur, quia saepe notavimus in sensu errorem posse reperiri, ... Superest itaque ut, si quae habeatur, sit tantum de iis quae clare ab intellectu percipiuntur. Ex his autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quod ego, dum cogito, existam; quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint, et talia, de quibus manifestum est hanc certitudinem haberi. Non possumus enim de iis dubitare, nisi de ipsis cogitemus; sed non possumus de iisdem cogitare, quin simul credamus vera esse, ut assumptum est; ergo non possumus de iis dubitare, quin simul credamus vera esse, hoc est, non possumus unquam dubitare ... Alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cum ad rationes ex quibus pendet ipsorum cognitio satis attendimus, atque ideo tunc temporis non possumus de iis dubitare; sed quia istarum rationum

Proto také Descartes tvrdí, že atheista nemůže míti pravé vědy. Zajisté i on jasně poznává, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná dvěma pravým. Avšak toto jeho poznání není skutečnou vědou, poněvadž žádné poznání, o jehož jistotě může vzniknouti pochybnost, nelze nazvati vědou. Poněvadž však atheista nezná Boha, nikdy nemůže býti jist, že se neklame i v tom, co se mu zdá nejzřejmějším. I kdyby jej samého ta pochybnost nenapadla, přece se může státi, že někdo jiný k té pochybnosti jej přivede. Proto atheista nebude nikdy bezpečen před touto pochybností, leč by uznal Boha. Na tom nemění nic jeho domněnka, že má důkazy, jimiž může dokázati, že Boha není. Neboť jeho důkazy jsou ne-

possumus oblivisci, et interim recordari conclusionum ex ipsis deductarum, quaeritur an de his conclusionibus habeatur etiam firma et immutabilis persuasio, quandiu recordamur ipsas ab evidentibus principiis fuisse deductas; haec enim recordatio supponi debet, ut dici possint conclusiones. Et respondeo haberi quidem ab iis qui Deum sic norunt ut intelligant fieri non posse quin facultas intelligendi ab eo ipsis data tendat in verum; non autem haberi ab aliis. « Secundae Responsiones. A. T. VII, str. 145—146. — » Etsi enim eius sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen eius etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper deligere ad illam clare percipiendam, recurraeque saepe memoria iudicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid iudicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione delicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones, haberem. Sic, exempli causa, cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote Geometriae principiis imbuto, apparet eius tres angulos aequales esse duobus rectis, nec possum non credere id verum esse, quamdiu ad eius demonstrationem attendo; sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem. Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum, aliis rationibus adductus, falsa esse iudicavi. Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse iudicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. Neque de hoc tantum, sed et de reliquis omnibus quae memini me aliquando demonstrasse, ut de Geometricis et similibus... Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. « Meditatio V. A. T. VII, str. 69—71. — Srvn. Princip. I. A. T. VIII, str. 9—10. — » In maxime claris et accuratis nostris iudiciis, quae, si falsa essent, per nulla clariora, nec ope ullius alterius naturalis facultatis, possent emendari, plane affirmo nos falli non posse. Cum enim Deus sit summum ens, non potest non esse etiam summum bonum et verum, atque idcirco repugnat, ut quid

pravdivé, a proto mu vždycky může býti ukázána jejich nesprávnost.¹¹⁴⁾

Celý postup Descartův znovu potvrzuje, že kritériem pravdy není mu evidence objektivní, nýbrž evidence subjektivní, to jest jasnost a zřetelnost vlastního poznání, jež působí, že mysl nutně přijímá jako pravdivé to, co jasně a zřetelně poznává. Proto jsou nutně pravdivé a jisté všechny poznatky, jež jsou tak průhledné a jednoduché, že kdykoliv na ně myslíme, nikdy nemůžeme o nich pochybovati. Podobně i závěry, jež potřebují důkazů, nutně přijímáme, dokud jasně a zřetelně chápeme jich důkazy. Jestliže však již nemyslíme na ony důkazy, třebaže si dobře pamatujeme, že jsme závěr z nich jasně a zřetelně vyvodili, přece již naše mysl je přístupna pochybnosti, poněvadž již není jasným chápáním důkazů nucena k tomu, aby závěr pokládala za pravdivý. Proto může vyvstati v mysli pochybnost, zdali nejsme takové přirozenosti, že se mylíme i v tom, o čem se domníváme, že to chápeme co nejzřejměji. A tak může mysl pochybovati i o tom, o čem dobře si pamatuje, že to kdysi jasně a zřetelně pochopila. Tuto pochybnost je možno, jak se domnívá Descartes, odstraniti jediné tím, poznáme-li, že je Bůh, bytost nejdokonalejší, na němž všecko závisí, a od něhož je nám dána i naše mohutnost poznávací, která — jsouc dána od pravdomluvného Boha — nutně směřuje k pravdě,

ab eo sit, quod positive tendat in falsum. Atqui, cum nihil reale in nobis esse possit, quod non ab ipso sit datum (ut simul cum eius existentia demonstratum est), realem autem habeamus facultatem ad verum agnoscendum, illudque a falso distinguendum (ut patet vel ex hoc solo quod nobis insint ideae falsi et veri), nisi haec facultas in verum tenderet, saltem cum ipsa recte ultimur (hoc est cum nullis nisi clare et distincte perceptis assentimur, nullus enim alius rectus ipsius usus fingi potest), merito Deus eius dator pro deceptore haberetur. Atque ita videtis, postquam Deum existere cognitum est, necesse esse ut illam fingamus esse deceptorem, si ea, quae clare et distincte percipimus, in dubium revocare velimus; et quia deceptor fingi non potest, illa omnino pro veris et certis esse admittenda.« *Secundae Responsiones*. A. T. VII, str. 143—144.

¹¹⁴⁾ »Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam eius cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est; et quamvis forte dubium istud ipsi non occurrat, potest tamen occurrere, si examinet, vel ab alio proponatur; nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat. Nec refert quod forte existimet se habere demonstrationes ad probandum nullum Deum esse. Cum enim nullo modo sint verae, semper illi earum vitia ostendi possunt; et cum hoc fiet, ab opinione deicietur.« *Secundae Responsiones*. A. T. VII, str. 141.

takže nemůže býti blud tam, kde ona něco jasně a zřetelně poznala.

Kdyby Descartes jako kritérium pravdy byl přijal evidenci objektivní, pak by nebyl nucen dovolávati se existence Boží jako záruky pravdivosti našeho poznání. Všimněme si onoho příkladu geometrického, jejž Descartes uvádí, že totiž součet úhlů trojúhelníku se rovná dvěma pravým. Pamatujeme si zajisté velmi dobře, že nám jednou byla jasně dokázána tato geometrická pravda. Jestliže důvodem, pro nějž jsme tuto pravdu přijali, byla její objektivní evidence, pak můžeme plným právem míti dokonalou jistotu o ní i dnes, třebaže na samý důkaz se již nerozpomínáme, neboť ona objektivní evidence zůstává pro nás důvodem stále, jen když si dobře pamatujeme, že nám ona pravda jednou byla skutečně dokázána. Naproti tomu evidence subjektivní, totiž jasné a zřetelné chápání oněch důkazů, přestává, jakmile důkazů již v mysli nemáme. Tedy Descartes zcela důsledně se dovolával existence Boží tam, kde samotného jeho kritéria pravdy nebylo možno použítí. On však sám výslovně praví, že poznání Boží existence není třeba ke každé jistotě. Byla mu na př. učiněna tato námitka: Jestliže je pravda, že bez poznání Boží existence není možná jistota o žádné věci, pak neměl práva před tím tvrditi: »cogito, ergo sum«, ježto tehdy ještě existence Boží nedokázal. Na to Descartes odpověděl: Jestliže jsem řekl, že nemůžeme věděti nic, dokud nepoznáme Boží existence, tvrdil jsem to pouze o věděni takových závěrů, na něž se pamatujeme, když již nemyslíme na důvody, z nichž jsme ty závěry vyvodili. Avšak ono »cogito, ergo sum« není závěr, jenž by byl vyvozen z nějakých pravd jiných, neboť jestliže kdo praví: »myslím, tedy jsem,« nevyvozuje své existence ze svého myšlení pomocí nějakého důkazu, nýbrž poznává ji prostým pohledem své mysli jako něco samo sebou známého.¹¹⁹⁾

¹¹⁹⁾ Námitka byla: »...sequitur te nondum clare et distincte scire quod sis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei existentis cognitione, quam nondum probasti locis illis, ubi concludis te clare nosse quod sis.« *Secundae Obiectiones*. A. T. VII, str. 125. Odpověď pak Descartova: »...ubi dixi nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existen-

Touto odpovědi Descartes potvrzuje to, co jsme řekli, že totiž se dovolává Boží existence jako záruky pravdivosti poznání jen tehdy, jestliže mysl není nucena jasností svého poznání přijmouti jako pravdivé a jisté to, co právě jasně poznává.

Podobně, když jindy bylo Descartovi namítáno, že dokud nevím o existenci Boha, jenž nedovolí, aby nějaký zlý duch mne klamal, musím pochybovati o každé věci a o každém soudu, takže veškerá moje snaha dojiti pravdy je marná, Descartes ve své odpovědi výslovně pravil, že dokud nevím o existenci Boha, mohu pochybovati o každé věci, již právě v té chvíli jasně nechápu.¹²⁰⁾ Tedy o věcech, jež právě jasně poznávám, nemohu pochybovati, i když ještě o Boží existenci nevím.

Tedy Descartovi zárukou pravdivosti našeho poznání je jednak jasnost a zřetelnost poznání, jednak — tam, kde je toho třeba — také ještě existence Boží. Obojí to musíme mít na mysli, chceme-li si vysvětliti některé výroky Descartovy, jež na první pohled si odporují, jež však — ovšem s hlediska Descartova — lze uvést v soulad. Na př. Descartes v první Meditaci připouští možnost pochybování i o tom, že dvě a tři je pět,¹²¹⁾ kdežto v Meditaci třetí o téže pravdě říká, že jestliže na ni upře pozornost, je o ní přesvědčen tak, že mu prostě není možno o ní pochybovati.¹²²⁾ Tato opačná tvrzení o téže pravdě lze vysvětliti s hlediska Descartova takto: Pomyslím-li si, že je Bůh, jenž by mohl dáti mi takovou přirozenost, že bych se klamal i v tom, co se mi zdá nejzřejmější, mohu pochybovati o pravdivosti všech svých poznatků, tedy i o tom, že dvě a tři je pět; jestliže však obrátím svou pozornost na tuto pravdu, nemohu o ní pochybovati, dokud ji jasně

tiam ex cogitatione per syllogismus deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit...« *Secundae Responsiones*. A. T. VII, str. 140.

¹²⁰⁾ Námitka zní: »Antequam sciam Deum existere, qui Genium malum liget, dubitare debeo de omni re, et omnem omnino propositionem habere suspectam; ... Hinc ... dubia omnia, et ad vestigandum verum prorsus inutilia.« Odpověď pak Descartova: »Nec, ex eo quod, antequam quis sciat Deum existere, habeat occasionem dubitandi de omni re (nempe de omni re cuius claram perceptionem animo suo praesentem non habet, ut aliquoties exposui), magis sequitur omnia esse ad vestigandum verum inutilia...« *Obiectiones Septimae*. A. T. VII, str. 529 a 546.

¹²¹⁾ A. T. VII, str. 21.

¹²²⁾ A. T. VII, str. 36.

chápu. Toto vysvětlení vyplývá ze samého výkladu Descartova, jež jsme již výše podrobně uvedli.¹²²⁾

Ovšem toto vysvětlení chápeme jen tehdy, víme-li, že Descartes zaměňuje pravdu s jistotou, takže podle jeho nauky je moje poznání o nějaké věci pravdivé tehdy, když je mi nemožné o tom pochybovati.

Z toho, co jsme řekli, též vysvítá, proč není správné tvrditi, že by se Descartes dopustil logického kruhu tím, že z jasné ideje o Bohu dokazuje Boží existenci a z Boží existence pravdivost jasných ideí. Neboť pokud ukazuje Boží existenci z jasné ideje o Bohu, která podle něho je nám vrozena, nepotřebuje ještě — se svého hlediska — věděti, zdali existuje Bůh, jenž by mu byl zárukou pravdivosti jeho ideje. Neboť jasná a zřetelná idea, dokud je přítomna v mysli, je sama sebou dostatečnou zárukou pravdivosti poznání, poněvadž není možno pochybovati o tom, co jasné a zřetelně poznáváme. Dokud tedy mám ideu Boha, mohu — podle Descarta — právem tvrditi všechno to, co v této idei jasné vidím. Proto Descartes z ideje o Bohu vyvozoval Boží existenci, pravdomluvnost a jiné vlastnosti, poněvadž byl přesvědčen, že to vše v té ideji jasné poznává. Jestliže pak již jednou tímto způsobem dokázal existenci a vlastnosti Boží, mohl se dovolávat Boha jakožto záruky pro pravdivost i těch závěrů, jichž odůvodnění již neměl jasné v mysli, o nichž však si pamatoval, že je kdysi jasné a zřetelně pochopil.

Že toto naše vysvětlení odpovídá skutečně smýšlení Descartovu, poznáváme ze slov jeho samého. Byla mu totiž výslovně učiněna výtku, že se dopouští logického kruhu: Neboť praví, že proto víme, že naše zřetelné a jasné poznatky jsou pravdivé, poněvadž existuje Bůh. To však, že existuje Bůh, víme jenom proto, že jeho existence je od nás jasné a zřetelně poznávána; tedy dříve, než

¹²²⁾ »Cum circa res Arithmeticas vel Geometricas aliquid valde simplex et facile considerabam, ut quod duo et tria simul iuncta sint quinque, vel similia, ... non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea iudicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima videntur ... Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum iam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo et tria simul iuncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia ...« Meditatio III. A. T. VII, str. 35 n.

poznáváme, že je Bůh, musíme vědět, že je pravdivé všechno to, co je od nás jasně a zřetelně poznáváno.

Na tuto námitku odpovídá Descartes — poukazuje při tom i na jiné své odpovědi od nás již citované — že je nutno rozlišovati to, co právě jasně chápeme, od toho, o čem se rozpomínáme, že jsme to dříve jasně pochopili. To, že existuje Bůh, je jisto proto, že máme v mysli důvody, jež to dokazují. Když pak jsme to jednou dokázali, můžeme být jisti o pravdivosti každé věci, o níž si pamatujeme, že jsme ji jednou jasně pochopili. Této jistoty bychom však neměli, kdybychom nevěděli, že existuje Bůh, který nás neklame.¹²⁴⁾

**Metafysické
odůvodnění
kritéria
pravdy.**

Dosud jsme viděli, jak Descartes stanovil své kritérium pravdy takřka pokusně. Stanoviv totiž předem, že pravdivé je to, o čem nelze pochybovat, dospěl k tomu, že kritériem pravdy jest jasné a zřetelné poznání, poněvadž o tom, co mysl jasně a zřetelně poznává, nemůže pochybovat, a proto to nutně přijímá jako pravdivé a jisté. Toto kritérium musil pak Descartes doplniti odvoláním na existenci pravdomluvného Boha, jak jsme výše ukázali.

Avšak Descartes dokázav jednou — ovšem svým způsobem — že existuje pravdomluvný Bůh, snažil se odůvodniti správnost svého kritéria také metafysicky. Když totiž jednou ukázal, že je kritériem pravdy jasná a zřetelná idea, upřel svou pozornost k samým ideám, a snažil se z jejich bytí a vztahu, který mají k Bohu, vysvětliti, proč jasné a zřetelné ideje jsou kritériem pravdy. Práví: Vše, co je v nás, pochází nutně od Boha jakožto bytosti nejvyšší a dokonalé. Z toho plyne, že naše ideje, pokud jsou jasné a zře-

¹²⁴⁾ Námitka byla: »Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, non aliter nobis constare, quae a nobis clare et distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est. At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare et evidenter percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcunque a nobis clare et evidenter percipitur.« Odpověď pak Descartova: »Denique, quod circulum non commiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est; et nobis non constare Deum esse, nisi quia id clare percipitur; iam satis in responsione ad secundas Obiectiones, numero 3 et 4, explicui, distinguendo scilicet id quod reipsa clare percipimus, ab eo quod recordamur nos antea clare percepisse. Primum enim, nobis constat Deum existere, quoniam ad rationes quae id probant attendimus; postea vero, sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi; quod non sufficeret, nisi Deum esse et non fallere sciremus.« Obiectiones Quartae. A. T. VII, str. 214 a 245 n.

telné, nemohou býti nepravdivé; neboť v tom, v čem jsou jasné a zřetelné, jsou jakýmsi jsoucnem, a tudíž pocházejí od Boha. Jestliže tudíž máme ideje, jež obsahují nesprávnost, je příčina toho ta, že je v nich něco temného a zmateného. Avšak v tom, v čem ideje jsou temné a zmatené, nepocházejí od bytosti nejdokonalejší, nýbrž z nicoty. Proto kdybychom nevěděli, že všechno to, co je v nás skutečným jsoucnem, pochází od nejvyššího a nekonečného jsoucna, pak bychom o svých ideách, i kdyby byly jasné a zřetelné, nikdy nevěděli, zdali jsou proto i pravdivé.¹²⁵⁾

Tato slova Descartova znova potvrzují, že kritériem pravdy podle něho není evidence objektivní, nýbrž toliko jasnost samotných ideí. Neboť kdyby byl Descartes za nejvyšší kritérium pravdy pokládal evidenci objektivní, pak by byl jasné ideje přijímal za kritérium pravdy jedině proto, že jsou způsobeny evidencí samého poznávaného předmětu. Naproti tomu vidíme, že odůvodňuje pravdivost jasných ideí tím, že ideje, pokud jsou jasné, jsou jsoucnem a tedy pocházejí od Boha, jenž je nejvyšší příčinou všeho jsoucna; a proto nemohou býti nepravdivé. Klamné mohou býti jen ty ideje, v nichž je něco temného a zmateného, v čemž nepocházejí od Boha, nýbrž z nicoty. Tedy Descartes odůvodňuje své kritérium pravdy poukazem na Boha, jenž jsa původcem jasných ideí, je tím i zárukou jejich pravdivosti.

Ostatně Descartes i jinak ukazuje, že jasné ideje nejsou kritériem pravdy proto, že by byly způsobeny evidencí poznávaného předmětu. Vysvitá to z jeho nauky o ideách vrozených.¹²⁶⁾ Roz-

Ideje
vrozené.

¹²⁵⁾ »Etenim hoc ipsum quod paulo ante pro regula assumpsi, nempe illa omnia, quae clare et distincte concipimus vera esse, non aliam ob causam sunt certa, quam quia Deus existit, estque Deus ens summum et perfectum, adeo ut quicquid entis in nobis est, ab eo necessario procedat. Unde sequitur Ideas nostras sive notiones, cum in omni eo in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam sint, atque a Deo procedant, non posse in eo non esse veras. Ac proinde quod multas saepe habeamus, in quibus aliquid falsitatis continetur, non aliunde contingit quam quia etiam in iisdem aliquid est obscurum et confusum; atque in hoc non ab ente summo sed a nihilo procedunt... Sed si nesciremus quicquid entis et veri in nobis est, totum illud ab ente summo et infinito procedere, quantumvis clarae et distinctae essent Ideae nostrae, nulla nos ratio certos redderet illas idcirco esse veras.« De Methodo. A. T. VI, str. 562.

¹²⁶⁾ K poznání Descartovy nauky o ideách vrozených v. na př. É. Gilson, *Études de Philosophie Médiévale*. Strasbourg 1921, str. 146—190: *L'innéisme cartésien et la théologie*. — J. Maritain, *La crise de l'esprit moderne et le mouvement thomiste*. Acta Hebdomadae Theomisticae. Romae

děluje totiž ideje na takové, jež jsou nám vrozeny, dále na ty, o nichž se domníváme, že jsou v nás způsobeny zvenku, a konečně na ony, jež si sami tvoříme. Mezi ideje vrozené počítá na př. ideu věci, pravdy a myšlení. Ideou zvenku způsobenou je na př. idea slunce, jež vidíme, hluku, jež slyšíme, a pod. Ideje, jež si sami tvoříme, jsou na př. ideje bytostí pohádkových, jako Sírén a j.¹²⁷⁾

Se zvláštním úsilím se snaží Descartes ukázati, že je nám vrozena idea Boha. O tom však budeme jednati později, až budeme mluvit o jeho důkazech jsoucnosti Boží. Rovněž idea vlastního »já« je podle výslovných slov Descartových nám vrozena.¹²⁸⁾

Jinde výslovně praví, že samo »cogito, ergo sum« předpokládá vrozené ideje myšlení a existence. Byla mu totiž učiněna námitka, že k tomu, aby kdo poznal svou existenci z toho, že myslí, musí především vědět, co je to mysliti, a co je existence. Na to Descartes odpověděl, že každému člověku je vrozeno poznání jak existence tak myšlení, a toto poznání stačí k tomu, aby chápal ono »cogito, ergo sum«.¹²⁹⁾

Nutno však hned podotknouti, v jakém smyslu mluví Descartes o vrozených ideách. Výslovně praví, že svou naukou o vrozených ideách chce toliko říci, že jsou v nás ideje, jež vznikají jediné ze samotné mohutnosti myslící bez jakéhokoliv působení vnějších předmětů nebo vůle. Je tomu asi tak, praví Descartes, jako mluvíme-li o vrozených nemocech; nechceme tím totiž říci, že dítka již od narození ony nemoci měly, nýbrž že přicházejí na svět s dis-

1924, str. 55—79. — J. Maritain, *Trois Réformateurs*. Paris 1925, str. 73—128. — O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, vyd. 2. Paris 1921, str. 174—182.

¹²⁷⁾ »Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur: nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura; quod autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positís procedere hactenus iudicavi; ac denique Syrenes, Hippogryphes, et similia, a me ipso finguntur.« *Med. III. A. T. VII*, str. 37—38.

¹²⁸⁾ »...etiam mihi est innata idea mei ipsius.« *Meditatio III. A. T. VII*, str. 51.

¹²⁹⁾ »Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, et quid existentia. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita... Sed omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus de cogitatione et existentia ita innata est, ut... illam... non possimus... non habere.« *Sextae Responsiones. A. T. VII*, str. 422.

posici k oněm nemocem. Podobně mluvíme-li o vrozených ideách, chceme tím vyjádřiti, že jsou v nás ideje, jež vznikají jediné z mohutnosti myslící, na nichž svou vůlí nemůžeme nic měniti, a k jichž vzniku není třeba vnějších předmětů. A právě tím se liší ideje vrozené (na př. idea Boha, pravdy, myšlení, existence) od idejí, jež v nás vznikají u příležitosti působení vnějších předmětů (jako jsou na př. idea slunce, ohně), nebo jež si sami podle své vůle tvoříme (na př. idea sfingy). Neučí tedy Descartes ideám vrozeným v tom smyslu, jako by byly již od počátku v naší mysli, nýbrž toliko praví, že tyto ideje vznikají jediné ze schopnosti naší mysli bez ohledu na vnější zkušenost.¹³⁰⁾

Proto též jindy výslovně dí, že nazývá-li nějakou ideu vrozenou, nemyslí tím, že bychom ji stále měli v mysli; takovým způsobem, praví, žádná idea nám není vrozena, nýbrž máme toliko sami v sobě schopnost ji vyvolati.¹³¹⁾

Avšak nejsou nám vrozeny toliko jednotlivé ideje (na př. idea existence, jistoty, myšlení), nýbrž i celé všeobecné zásady, jichž — podle Descartovy nauky — nemůžeme nabýti z vnější zkušenosti. Tak je nám vrozena zásada: »totéž nemůže zároveň býti a nebýti«, »z ničeho nemůže nic vzniknouti« a pod. Tyto zásady rozum náš vrozenou schopností jasně chápe, a to bez ohledu na smyslovou zkušenost, která nás často v rozumovém chápání spíše matc.¹³²⁾

¹³⁰⁾ »Non ... scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi; sed cum adverterem, quasdam in me esse cogitationes, quae non ab obiectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, ut ideas sive notiones, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi. Eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram, vel calculum: non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.« Notae in Programma. A. T. VIII, str. 357—358.

¹³¹⁾ »Denique, cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi.« Obiectiones Tertiae. A. T. VII, str. 189.

¹³²⁾ »Tertio (peto), ut (lectores) propositiones per se notas, quas apud se invenient, quales sunt: Quod idem non possit esse simul et non esse; quod nihil nequeat esse causa efficiens ullius rei, et similes, diligenter expendant, atque ita perspicuitatem intellectus sibi a natura inditam, sed quam sensuum visa quamaxime turbare solent et obscurare, puram atque ab ipsis liberatam exerceant.« Secundae Responsiones. A. T. VII, str. 162—163.

Z Descartovy nauky o vrozených ideách a všeobecných zásadách je zjevné, že kritériem pravdy podle něho nemohla býti objektivní evidence. Neboť jestliže svých ideí a zásad nečerpáme z věcí vnímaných smysly, nýbrž naše mohutnost rozumová je tvoří sama ze sebe, pak ovšem kritériem pravdy nemůže tu býti evidence objektivní, nýbrž toliko evidence subjektivní, to jest samotné jasné a zřetelné chápání.

Descartův racionalismus

Z toho, co Descartes učí o vrozených ideách, vysvitá, že jeho nauka je racionalistická. Racionalismem tu myslíme onen filosofický směr, jenž se řídí především poznáním rozumovým, nedbaje při tom náležitou měrou poznání smyslového.¹³³⁾ Descartes výslovně praví, že svých idejí — nám vrozených — nečerpáme z poznatků smyslových, neboť ideje věcí, jak si je v mysli tvoříme, nejsou nám podávány smyslovou zkušeností. Podobně není možno vysvětlovati tvoření všeobecných zásad na základě poznatků smyslových, poněvadž to, co z vnějšího světa proniká k naší mysli smyslovými orgány, jsou toliko jakési tělesné pohyby, jež s všeobecnými pojmy a zásadami nemají žádné podoby, a proto nemají k nim ani žádného vztahu. Je nesmyslné, praví Descartes, domnívati se, že naše ideje a zásady všeobecné by mohly z takových tělesných pohybů vznikat. Jak je možné na př. si mysliti, že zásada »dvě veličiny rovnající se třetí rovnají se navzájem« by mohla mítí nějaký vztah k tělesným pohybům vnějšího světa?¹³⁴⁾

Proto Descartes výslovně praví, že by bylo nerozumné pro

¹³³⁾ Výrazu »racionalismus« užíváme také ještě v jiném smyslu. Na př. v theologii racionalismem označujeme onen myšlenkový směr, který předem popírá a vylučuje všechno to, co přesahuje přirozené síly lidského rozumu, tedy tajemství víry a pod.

¹³⁴⁾ »Ideo, inquit (totiž protivník), (quod mens, scilicet, non indigeat ideis innatis, sed sola facultas cogitandi ei sufficiat) omnes communes notiones, menti insculptae, ex rerum observatione, vel traditione, originem ducunt: tanquam, si facultas cogitandi nihil possit per se praestare, nihilque unquam percipiat vel cogitet, nisi quod accipit a rerum observatione vel traditione, hoc est, a sensibus. Quod adeo falsum est, ut e contra, quisquis recte advertit, quousque sensus nostri se extendant, et quidnam sit praecise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi... Quippe nihil ab obiectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, prater motus quosdam corporeos... Quid autem magis absurdum fingi potest, quam quod omnes communes notiones, quae menti nostrae insunt, ab istis motibus oriantur, et sine illis esse non possint? Vellem, noster me doceret, quisnam ille sit corporeus motus, qui potest in mente nostra formare aliquam communem notionem, exempli causa, quod, quae eadem sunt uni tertio, sint eadem inter se, vel quamvis aliam: omnes enim isti motus sunt particulares, notiones vero illae, universales, et nullam cum motibus affinitatem, nullamve ad ipsos relationem, habentes.« Notae in Programma. A. T. VIII, str. 358n.

předsudky smyslů pochybovati o tom, co čistým rozumem je jasně a zřetelně chápáno.¹³⁵⁾ Ze všeho toho je zřejmé, že Descartes v nauce o vrozených ideách a zásadách nejen nedbá zkušenosti smyslové, nýbrž i výslovně připomíná, abychom dbali především toho, co mohutností rozumovou jasně a zřetelně chápeme, a nedávali se másti tím, co nám podávají smysly.

Vznik
abstraktních
pojmu.

Porovnejme s touto naukou Descartovou to, co praví o vzniku všeobecných a abstraktních pojmů filosofie křesťanská, krácející ve šlépějích sv. Tomáše. Především si bedlivě všimněme rozdílu mezi abstraktním pojmem a smyslovou představou. Představa nám nepodává podstatně nic více, než co můžeme vnímati vnějšími smysly. Proto každá představa vyjadřuje něco konkrétního a individuálního. Na př. každá kružnice, kterou si ve své obrazotvornosti představuji, má nějakou velikost, tvar atd., je tudíž něčím konkrétním a individuálním. Zcela něco jiného je pojem kružnice. Pojem kružnice si tvořím tehdy, chápu-li svým rozumem definici kružnice: »geometrické místo bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost.« To, co je tím pojmem vyjádřeno, není něčím konkrétním a individuálním, neboť nemá žádné velikosti ani tvaru ani barvy atd. Proto je pojem kružnice něčím vpravdě všeobecným: každá jednotlivá kružnice je konkrétním uskutečněním toho, co pojem obsahuje, neboť o každé jednotlivé kružnici právem tvrdím, že je geometrickým místem bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost.

Podstatný rozdíl mezi představou a pojmem je tudíž v tom, že každá představa představuje něco konkrétního a individuálního, kdežto pojem vyjadřuje něco abstraktního a všeobecného. Je ovšem pravda, že každý náš pojem je provázen nějakou představou, avšak vždycky můžeme pojem samý přesně odlišiti od představy, která jej doprovází.

Pojem je tvořen rozumem; rozumová mohutnost to je, již jsme schopni tvořiti si pojmy a tím proniknouti až k samé podstatě věci. V tom se rozumová mohutnost liší od mohutností smyslových, jež vnímají pouze jednotlivé konkrétní hmotné jakosti, barvu, tvar, velikost atd., nemohouce proniknouti až k poznání samé podstaty

¹³⁵⁾ »... considerent esse a ratione plane alienum, propter sola sensuum praeiudicia, ... ea, quae a puro intellectu clare et distincte percipiuntur, in dubium revocare.« *Secundae Responsiones. A. T. VII, str. 164.*

věcí. Tak jako zrakem vidím pouhá písmena vědecké knihy, avšak obsah díla chápu toliko rozumem, tak smysly vůbec vnímají jen vnější hmotné vlastnosti, kdežto rozum proniká v samu podstatu věcí. Odřikávati pouhá slova se naučí i papoušek, má tudíž i on představy naučených slov, avšak pojmy vyjádřené těmi slovy chápe toliko rozumný člověk. I kůň se naučí kopytem hrábnouti čtyřikrát, bylo-li před ním napsáno »2×2«; tedy i on má představu napsané formule, s kteroužto představou po důkladném cvičení se u něho sdružuje představa čtverého hrábnutí kopytem. Avšak vztahu, vyjádřeného onou početní formulou, nechápe zvíře, nýbrž toliko rozumný člověk. Proto i učitel, zkoušeje žáka z počtů a chtěje poznati, zdali žák opravdu příkladu rozumí, má-li totiž pojem početního vztahu vyjádřeného v onom příkladě, nespokojí se pouhým žakovým odřikáváním, nýbrž žádá, aby uvedl příklady jiné, v nichž by též vztah byl obsažen. Pouhé odřikávání příkladu bylo by možné i pomocí mechanického sdružování představ, jak se děje při učení zpaměti, kdežto žák, který početnímu příkladu rozumí, není vázán jen jediným příkladem, nýbrž má správný pojem matematického vztahu, umí sám uvést celou řadu příkladů jiných, v nichž též vztah je uskutečněn. — I zvíře vidí svým zrakem složitý stroj, hledí na jednotlivá kolečka v sebe zapadající, jednotlivé páky atd., avšak nikdy nedovede od těch hmotných součástí abstrahovati jejich vzájemných vztahů, totiž vztahů příčinnosti, účelnosti atd. Naproti tomu člověk, pozorující též stroj, dovede svým rozumem poznati i účelnost jednotlivých součástí, poznává samu podstatu stroje, proto dovede sám stroj opravit, zdokonaliti atd.

Z toho všeho je patrné, že poznání smyslů — ať smyslů vnějších ať obrazotvornosti — je omezeno jen na konkrétní hmotné vlastnosti, kdežto rozum dovede abstrahovati od všeho konkrétního a tvoří všeobecné pojmy, jimiž poznává abstraktní vztahy a podstaty věcí.

Třebaže však mezi poznáním rozumovým a smyslovým je podstatný rozdíl, přece člověk potřebuje představ k tvoření pojmů, neboť zkušenost nás učí, že pojmy nám nejsou vrozeny, nýbrž že si je abstrakcí tvoříme z představ. Jestliže na př. učitel chce, aby žák pochopil, co je kružnice, to jest, aby si vytvořil pojem kružnice, musí nejprve žáku ukázati obraz kružnice, aby žák měl vhod-

nou představu; a teprve na základě té představy může jej přivést k tomu, aby nabyl správného pojmu kružnice. Nebo když malým žákům chce učitel vštípit pojem početního vztahu »dvakrát dvě jsou čtyři«, podá jim nejprve několik konkrétních příkladů, v nichž tento vztah je konkrétně uskutečněn; ukáže jim na př. dvakrát dvě hrušky, krychle a pod., a na základě těchto konkrétních příkladů přivede je k tomu, že si vytvoří abstraktní pojem vztahu »dvakrát dvě jsou čtyři«. Jakmile žák si vytvořil tento všeobecný pojem, není již poután na představu ani hrušek ani krychli, nýbrž může svůj pojem aplikovati na libovolné předměty a tak dávat sám nové příklady, v nichž ten pojem je konkrétně uskutečněn.

Tam, kde o nějaké věci nemáme žádné představy, tam také není možno, abychom si o ni vytvořili pojem. Proto tím lepší je učitel, čím názorněji dovede vykládati; neboť čím vhodnější představy dovede vzbuditi v žákově obrazotvornosti, čím vhodněji je dovede uspořádati, tím snáze docílí toho, že si žák vytvoří přesné a jasné pojmy o vykládaném předmětě. Z toho je také patrná důležitost názorného vyučování.

Taková je tedy nauka sv. Tomáše o vzniku našich pojmů: Dokud lidská duše je spojena s tělem v jednu přirozenost lidskou, dotud rozumová činnost je vázána na činnost smyslovou tím, že k své činnosti potřebuje představ, z nichž si abstrahuje pojmy. Tato nauka, kterou hlásali největší křesťanští filosofové a jejíž správnost potvrzuje i moderní experimentální psychologie,¹⁴⁹⁾ je neslučitelná s Descartovou naukou o ideách vrozených. Proto také odmítáme Descartovo tvrzení, že rozumová schopnost by byla s to, aby sama bez ohledu na poznatky smyslové mohla si tvořiti ideje.

K vyvarování nedorozumění připomínáme, že i při tvoření pojmů naše rozumové poznání se zdokonaluje jen poznenáhlu. První pojmy, které si tvoříme abstrakcí bezprostředně ze smyslové zkušenosti, jsou toliko pojmy nejvšeobecnější, kdežto pojmy přesnější tvoříme si teprve dalším vzájemným srovnáváním a usuzováním. Jestliže na př. malé dítě ukazujíc na nějaký předmět ptá se matky: »Co je to?«, má již zřejmý pojem »jsoucna«, chápe, že onen předmět je »něco«, chce však míti pojem přesnější. Na-

¹⁴⁹⁾ J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie. 5. vyd. München 1931, str. 175.

prosto přesné a zřetelné pojmy o věcech máme jen tehdy, chápeme-li o předmětech to, co vyjadřuje jejich definice. Takové pojmy mívá člověk zpravidla jen o předmětech, s nimiž v životě častěji se setkává nebo jichž studiem se zvláště zabývá.

Jako zamítáme nauku Descartovu o vrozených ideách, tak i popíráme, že by nám byly vrozeny první zásady. Řekli jsme již, že takovými zásadami rozumíme soudy všeobecně známé, jichž pravdivost je všem tak zřejmá, že nikdo o nich nemůže pochybovati. Podmět a přisudek těchto zásad jsou pojmy nejvšeobecnější, jež každý člověk získává abstrakcí bezprostředně ze smyslové zkušenosti; vzájemný pak vztah mezi podmětem a přisudkem je zřejmý z pouhého jejich srovnání. Proto právem tvrdíme, že tyto všeobecné zásady tvoříme si bezprostředně na základě smyslové zkušenosti. I malému dítěti je zřejmé, že celý koláč je větší než pouhý jeho kousek; a tak na základě smyslové zkušenosti i malé dítě snadno si tvoří všeobecný soud: »celek je větší než jeho část«, i když snad tohoto soudu nedovede vyjádřiti formou vědeckou.¹²⁷⁾

Tedy sv. Tomáš v učení o vzniku pojmů kráčí střední cestou mezi racionalismem a sensismem.¹²⁸⁾ Racionalismus nedbá náležitou měrou zkušenosti smyslové, kdežto sensismus naopak neuznává podstatného rozdílu mezi rozumem a smyslem, omezuje naše poznání jen na to, co nám podává pouhá smyslová zkušenost. Naproti tomu nauka sv. Tomáše jasně ukazuje, že poznání rozumové se liší podstatně od poznání smyslového, že však k tvoření rozumových pojmů se musíme opírat o představy, jež nám podává smyslová zkušenost.

¹²⁷⁾ Gredt, *Elementa philosophiae* I, str. 180—186, 453—461, 466—469.

¹²⁸⁾ Sensismem (*sensus*, smysl) rozumíme onen směr filosofický, který nečiní podstatného rozdílu mezi životem smyslovým a rozumovým, chtěje veškeré poznání lidské vysvětliti toliko činností smyslovou.

Zárodek subjektivismu v nauce Descartově

Z nauky sv. Tomáše o vzniku prvních pojmů a zásad vysvítá, že je to skutečnost sama, na základě již si abstraktivní silou svého rozumu tvoříme pojmy a první zásady. Asi tak jako z díla umělce, jež pozoruji svým zrakem, poznávám rozumem myšlenku, kterou umělec ve svém díle uskutečnil, tak také z toho, co nám podává smyslová zkušenost, tvoříme si rozumem abstraktní všeobecné pojmy. Proto netvoříme pojmů ani libovolně ani ze slepé subjektivní nutnosti, nýbrž na základě skutečnosti, před níž jsme postaveni. Tvořím-li si pojem člověka, činím tak na základě objektivní skutečnosti, již nemohu měniti; a dospěji-li k pojmu, podle něhož člověk je »živočich rozumný«, je mi zřejmé, že tento pojem je objektivně pravdivý, poněvadž každá jednotlivá bytost, kterou nazývám člověkem, je zřejmě »živočichem rozumným«. A pronáším-li soud: »celek je větší než jeho část«, nečiním tak libovolně ani z pouhé subjektivní nutnosti, nýbrž proto, že ze samé objektivní skutečnosti pravdivost toho soudu je mi zřejmá. Tedy je to objektivní evidence, jež je pohnutkou naší jistoty tam, kde pronášíme soudy všeobecně platné.

Jinak tomu je v Descartově nauce o ideách vrozených. Jestliže Descartes tvrdil, že ideje jsou naší mohutnosti vrozeny, pak ovšem nemohl pohnutku jejich jistoty a záruku pravdivosti hledati jinde než v pouhé evidenci subjektivní, t. j. v jasném a zřetelném jich chápání.¹³⁹⁾

Podobně je tomu s všeobecnými zásadami, jež podle nauky Descartovy si naše mysl tvoří bez ohledu na skutečnost poznávanou smysly. Viděli jsme již, že mezi těmi zásadami Descartes uvádí zásadu protikladu (»totéž nemůže zároveň býti a nebýti«) a zásadu příčinnosti (»z ničeho nemůže nic vzniknouti«).¹⁴⁰⁾ Jestliže

¹³⁹⁾ R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*. Archives de Philosophie. v. XI. Paris 1934, str. 84. — Olgiaiti, *Cartesio*, str. 292.

¹⁴⁰⁾ *Secundae Responsiones*. A. T. VII, str. 162—163. Srvn. též: »Quod enim nihil sit in effectum, quod non vel simili vel eminen-

Descartes tvrdil, že mysl naše netvoří těchto zásad na základě objektivní skutečnosti, pak ovšem jistotu a pravdivost jejich nemohl opřít o evidenci objektivní, nýbrž toliko o jich jasné a zřetelné chápání.

V této nauce se skrývá símě subjektivismu. Neboť jakým právem mohu tvrditi, že je ve skutečnosti pravdivé to, co vyvozují z pojmů a zásad, jichž samých jsem ze skutečnosti nečerpal? Jestliže inženýr je přesvědčen, že jeho výpočty jsou objektivně pravdivé, t. j. že na základě jeho výpočtů je možno bezpečně prováděti stavby a konstrukce, plyne jeho jistota z toho, že základní pojmy a zásady, o něž se opírá a z nichž své výpočty vyvozuje, jsou vzaty ze skutečnosti. Kdyby však počítal na základě pouček nebo pojmů, jež by si ve své mysli vytvořil sám bez ohledu na skutečnost, jakým právem by mohl tvrditi, že jeho výpočty bezpečně platí ve skutečnosti?

Proto kdyby bylo pravdou, že — jak Descartes tvrdí — matematické důkazy jsou vyvozovány na základě vrozených zásad, jakým právem bychom pak mohli tvrditi, že ty důkazy mají platnost objektivní? Descartes na př. praví: Naše mysl, když ještě pochybuje o všech věcech kromě vlastní existence, nalézá sama u sebe ideje mnohých věcí a také některé obecné zásady, z nichž tvoří rozličné důkazy. Tak na př. majíc sama v sobě ideje čísel a obrazců, jakož i nalézajíc v sobě mezi jinými obecnou zásadu: „přidám-li k stejným veličinám veličiny stejné, budou stejné i ty veličiny, jež z toho vzniknou,“ může snadno z toho dokázati, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná dvěma pravým; a nemůže o pravdivosti toho pochybovati, dokud upírá pozornost k celému důkazu.¹⁴¹⁾

tiori aliquo modo praeextiterit in causa, prima notio est, qua nulla clarius habetur; haecque vulgaris, a nihilo nihil sit, ab eo non differt. < *Secundae Responsiones.* A. T. VII, str. 135.

¹⁴¹⁾ >Cum autem mens, quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undique circumspicit, ut cognitionem suam ulterius extendat: primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas... Invenit etiam communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic, exempli causa, numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exsurgent erunt aequalia, et similes; ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, etc.; ac proinde haec et talia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit. < *Principia philosophiae.* A. T. VIII, str. 9.

Co říci o tomto postupu Descartově? Především dobře víme, že součet úhlů trojúhelníku se opravdu rovná dvěma pravým. Jsme o tom však přesvědčeni proto, že jsou nám objektivně evidentní zásady, pomoci jichž důkaz o tom je tvořen, jakož i pojmy, o něž se opírá; neboť všechny ty pojmy a zásady jsme si abstrakcí vytvořili ze skutečnosti, kterou poznáváme smysly. Kdyby však bylo pravdou to, co tvrdí Descartes, že totiž pojmy i zásady, z nichž je závěr vyvozován, jsou mysli vrozeny, pak bychom neměli nikdy práva tvrditi, že závěr je ve skutečnosti pravdivý, i kdybychom byli nutně o něm přesvědčeni; naše jistota by tu byla čistě subjektivní.

Abychom si uvědomili důsledky tohoto subjektivistického postupu Descartova, všimněme si ještě jednou, jak odůvodňuje jistotu a pravdivost samého »cogito, ergo sum«.

Když Descartes našel své »myslím, tedy jsem« jako první a naprosto jistý základ své filosofie, a snažil se poznati to, co působilo jeho jistotu o této pravdě, došel k přesvědčení, že pohnutkou jeho jistoty nebylo nic jiného, leč že viděl velmi zjevně, že není možno, aby kdo myslil, jestliže neexistuje.¹⁴³⁾

Co však ubezpečovalo Descarta o tom, že k tomu, aby myslil, je nutno býti? Byla to snad evidence objektivní? Nikoliv. Neboť Descartes výslovně praví, že zásada »není možno, aby kdo myslil, jestliže neexistuje« je v naší mysli dříve, než poznáváme existenci svou vlastní i existenci jakékoliv věci jiné.¹⁴⁴⁾ Tedy podle Descarta tato zásada je naší mysli vrozena, a my jsme přesvědčeni o ní jedině pro její evidenci subjektivní, t. j. proto, že ji jasně a zřetelně chápeme. Pak ovšem veškerá jistota o samém základu filosofie se opírá jedině o subjektivní evidenci oné zásady. Ostatně Descartes sám to výslovně praví, když říká, že »cogito, ergo sum«

¹⁴³⁾ »Et quia notabam, nihil plane contineri in his verbis, ego cogito, ergo sum, quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem fieri non posse ut quis cogitet nisi existat...« De Methodo, A. T. VI, str. 559.

¹⁴⁴⁾ »Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiis praebent, idcirco non censui esse numerandas.« Principiae Philosophiae I. A. T. VIII, str. 8.

je proto první a nejjistější poznatek, poněvadž není možno, aby-
chom soudili, že ten, kdo myslí, v téže době, kdy myslí, ne-
existuje.¹⁴⁴⁾ Tedy podle Descarta je to jakási subjektivní nutnost,
jež působí, že musíme být přesvědčeni o pravdivosti onoho
»myslím, tedy jsem«.

Tu se však naskýtá důležitá otázka. Jestliže jistota i o samém
»cogito, ergo sum« se opírá jedině o zásadu, kterou si mysl tvoří
sama bez ohledu na jakoukoliv skutečnost, kdo nám ručí za to, že
i samo »cogito, ergo sum« není pouhým subjektivním způsobem
našeho myšlení? Kdo nám ručí za to, že i pojem »existence«, ba
i pojem samého »já« není pouhou čistě subjektivní formou našeho
myšlení, jež nemá žádného smyslu v řadě objektivní skutečnosti?

Descartovi tato otázka nepůsobila obtíží. Řekli jsme již, že
on, jsa zaujat bojem proti skepticismu, se domníval, že rozřeší-li
problém skeptický, rozřeší problém poznání celý. Zaměnil jistotu
s pravdou domnívaje se, že poznatek, o němž není možno pochy-
bovati, již tím je také pravdivý. Proto, jestliže naše mysl jsouc
vedena jasným a zřetelným chápáním nutně soudí: »myslím, tedy
jsem«, pak její soud je pravdivý. A to platí o všech podobných
soudech, jež mysl chápe jasně a zřetelně.

Avšak právě tento postup vede k úplnému subjektivismu.
Viděli jsme již, že jen tam je skutečná objektivní jistota, kde se
opírá o objektivní evidenci, to jest, kde poznávaná věc nebo prav-
da je zřejmě takovou, jakou ji poznáváme; podobně i jistota víry
je jenom tam, kde je zřejmá věrohodnost toho, kdo pravdu zje-
vuje. Proto jakákoliv jistota, která se o objektivní evidenci neopírá,
je pouhou jistotou čistě subjektivní, a my nemáme žádného práva
tvrditi, že to, co s touto jistotou poznáváme, je ve skutečnosti
pravdou.

Ovšem Descartes, jenž ve svém postupu vůči skepticismu
vzdal se jistoty i o těch věcech a pravdách, jež jsou nám samy
sebou zřejmé, logicky byl nucen — chtěl-li vůbec k nějaké jistotě

¹⁴⁴⁾ »Sic autem reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possu-
mus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nul-
lum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non ha-
bere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui
talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo
ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego
cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet
ordine philosophanti occurrat.« Principiae Philosophiae I. A. T. VIII, str. 6 n.

dospěti — spokojiti se s jistotou, opírající se toliko o evidenci subjektivní.

Zbývá však ještě jedna otázka. Viděli jsme, že Descartes své kritérium pravdy podává nejprve nezávisle na poznání Boží existence, potom však je doplňuje a potvrzuje tím, že dokazuje existenci nejvyšší pravdomluvného Boha, jenž je nejvyšším původcem našich jasných a zřetelných idejí, a proto nemůže dopustiti, aby nebylo pravdou to, co jasně a zřetelně poznáváme. Byl opravdu Descartes logicky oprávněn k tomu, aby k potvrzení svého kritéria se dovolával existence pravdomluvného Boha? K tomu by bylo bývalo nutné, aby především dokázal, že Bůh skutečně existuje. Dokázal to Descartes? Dříve než na tuto otázku odpovíme, promluvíme o tom, čemu učil o poznání hmotného světa.

Descartes a problém idealistický

Zmínili jsme se o tom, že podle nauky Descartovy to, co bezprostředně poznáváme o jednotlivých věcech hmotného světa, nejsou ony věci samy, nýbrž toliko jejich ideje. Descartes výslovně praví: O zemi, nebi, hvězdách a jiných hmotných věcech chápeme jasně to, že máme v mysli ideje těch věcí. Že však ve skutečnosti existují mimo nás věci podobné oněm ideám, z nichž ony ideje vycházejí, toho ve skutečnosti nechápeme, třebaže ze zvyku se domníváme, že to jasně chápeme.¹⁴⁵)

Jakým způsobem však v nás vznikají podle Descarta ideje hmotného světa? Řekli jsme již, že Descartes dělí veškeré ideje na vrozené, jako na př. idea pravdy, dále ideje, o nichž se domníváme, že vznikají působením vnější skutečnosti, a konečně ideje, jež si sami vymýšlíme, jako jsou na př. ideje Sirén.¹⁴⁶) O ideách vrozených jsme již mluvili. Nyní nám jde o to, abychom pochopili nauku Descartovu o vzniku ideí hmotného světa; to jsou ony ideje, o nichž — jak Descartes praví — se domníváme, že vycházejí ze samých věcí mimo nás. Jsou opravdu ony věci mimo nás tak, jak je ve svých ideách poznáváme? A jsou to ony věci samy, z nichž ony ideje přicházejí v naši mysl? Viděli jsme již, že o vrozených ideách a zásadách všeobecných Descartes výslovně prohlásil, že nemají ve svém vzniku žádného vztahu k hmotným věcem mimo nás, nýbrž že naše mysl si je tvoří bez ohledu na vnější skutečnost.

Co však praví o ideách hmotných věcí, na př. o ideí slunce? Jaký je vztah těchto ideí k věcem mimo nás? Jsou i ony nám vro-

¹⁴⁵) »Verumtamen multa prius ut omnino certa et manifesta admisi, quae tamen postea dubia esse deprehendi. Qualia ergo ista fuere? Nempe terra, coelum, sidera et caetera omnia quae sensibus usurpabam. Quid autem de illis clare percipiebam? Nempe ipsas talium rerum ideas, sive cogitationes, menti meae obversari. Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior. Aliud autem quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam: nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, et quibus omnino similes erant. Atque hoc erat, in quo vel fallebar, vel certe, si verum iudicabam, id non ex vi meae perceptionis contingerat.« Meditatio III. A. T. VII, str. 35.

¹⁴⁶) Meditatio III. A. T. VII, str. 37—38.

zeny tak, že mysl si je tvoří sama bez vlivu jakýchkoliv věcí mimo nás, či jsou to samy věci, jež způsobují ony ideje v naší mysli? Na tuto otázku Descartes odpovídá: Ideje, o nichž se domníváme, že vycházejí ze samých věcí mimo nás, ve skutečnosti nevycházejí z věcí tak, jak je poznáváme ve své mysli, nýbrž je to mysl sama, jež je takovými tvoří. Přece však na rozdíl od ideí čistě vrozených je tu jakési působení vnějších předmětů na naši mysl. Působení ono záleží v tom, že z vnějších předmětů skrze orgány smyslové přicházejí k naší mysli jakési tělesné pohyby, jež jsou mysli příležitostí k tomu, aby ona právě v té chvíli si tvořila vlastní vrozenou schopností ideje, jež přiřčujeme oněm věcem mimo nás. Tedy vnější věci jsou příčinou toliko oněch tělesných pohybů ve smyslových orgánech, takže ideje samy jsou tvořeny jediné naší myslí, a v tomto smyslu jsou nám vrozeny i ideje hmotných věcí. Ba i ony tělesné pohyby nejsou od nás chápány tak, jak se dějí v orgánech smyslových, nýbrž naší mysli jsou vrozeny i ideje těch pohybů. A tím spíše jsou nám vrozeny ideje jiných věcí, na př. bolesti, barev, zvuků a pod., neboť tyto ideje nemají žádné podoby s oněmi tělesnými pohyby, jež jsou pouhou příležitostí k tomu, aby mysl sama si ideje tvořila.¹⁴⁷⁾

Tedy podle Descarta to, co bezprostředně poznáváme o světě hmotném, jsou toliko naše ideje. To, co vidíme, cítíme, slyšíme a pod., není samo slunce, oheň, hluk a pod., nýbrž pouhé naše ideje těch věcí. Odkud však to, táže se Descartes, že soudím, že

¹⁴⁷⁾ »...quisquis recte advertit, quousque sensus nostri se extendant, et quidnam sit praecise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi. Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe iudicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri: non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas. Quippe nihil ab obiectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, praeter motus quosdam corporeos...; sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt... Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideae doloris, colorum, sonorum, et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere: nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent.« Notae in Programma. A. T. VIII, str. 358 n.

existují mimo mne věci, jimž tyto ideje se podobají? Zdá se, odpovídá Descartes, že jsem k tomu veden samou přirozeností. Právím-li však, že jsem k tomu veden samou přirozeností, myslím tím toliko, že jsem hnán k přesvědčení o existenci oněch věcí jakýmsi spontánním (samovolným) popudem, nikoli však, že by nějakým přirozeným světlem mi bylo ukazováno, že tomu skutečně tak je. Kdyby mi to bylo ukazováno přirozeným světlem jako na př. ono »pochybují-li, tedy existují«, pak bych nemohl o tom pochybovat, poněvadž není jiné mohutnosti, již tak důvěřuji jako onomu světlu; proto také není žádná jiná mohutnost, jež by mi mohla ukázati, že není pravdou to, co mi ukazuje ono přirozené světlo. Kde však jsem veden přirozenými popudy, tam jsem často již usoudil, že jsem byl jimi ponoukán k horšímu, šlo-li o zvolení dobra; proto nevidím, proč bych jim důvěřoval více v nějaké jiné věci. Jestliže tedy jsem dosud soudil, že existují mimo mě věci, z nichž ony ideje skrze orgány smyslové pronikají v mou mysl, soudil jsem tak jediné z jakéhosi slepého popudu.¹⁴⁴⁾

A tak podle nauky Descartovy naše přesvědčení o existenci hmotných věcí neplyne z toho, že bychom existenci těch věcí jasně a zřetelně poznávali, nýbrž je to slepý popud naší přirozenosti, jimž jsouc vedeni máme za to, že ony věci existují.

Je však potom vůbec možno dospěti k jistotě o existenci hmotných věcí? Descartes tvrdí, že ano. Opírá se při tom o existenci Boží. Když se totiž domnívá, že dokázal existenci Boha, jenž nemůže klamati a jenž je původcem naší přirozenosti, vyvozuje z toho, že máme plnou jistotu o existenci hmotných věcí. Práví:

¹⁴⁴⁾ »Sed hic praecipue de iis (totiž ideis) est quaerendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumptas considero, quatenus me moveat ratio ut illas istis rebus similes esse existimem. Nempe ita videor doctus a natura... Cum hic dico me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum. Quae duo multum discrepant; nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, et similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere; sed quantum ad impetus naturales, iam saepe olim iudicavi me ab illis in deteriolem partem fuisse impulsus, cum de bono eligendo ageretur, nec video cur iisdem in ulla alia re magis fidam... Quae omnia satis demonstrant me non hactenus ex certo iudicio, sed tantum ex caeco aliquo impulsu, credidisse res quasdam a me diversas existere, quae ideas sive imagines suas per organa sensuum, vel quolibet alio pacto, mihi immittant.« Meditatio III. A. T. VII, str. 38—40.

Dokud jsem původce své přirozenosti neznal nebo aspoň předstíral, že ho neznám, zdálo se mi, že moje přirozenost může být taková, že se klamu i v tom, co se mi zdá nejpravdivější. A poněvadž jsem viděl, že přirozeností jsem hnán k mnohým věcem, jež jsou proti rozumu, domníval jsem se, že nesmím mnoho důvěřovati tomu, k čemu mě přirozenost vede. Nyní však, když poznávám lépe sebe i tvůrce svého, domnívám se, že sice nesmím nerozvázněně připustiti vše, co se mi zdá, že mi podávají mé smysly, avšak také nesmím o všem pochybovati.

Je jisto, že je ve mně jakási mohutnost, již poznávám ideje větší hmotných; je to mohutnost pasivní, poněvadž ji ony ideje přijímám. Avšak této mohutnosti pasivní bych nemohl užívatí, kdyby neexistovala také jakási mohutnost aktivní, t. j. taková, jež tyto ideje působí. Kde však je ona aktivní mohutnost? Ve mně samém? Nikoliv. Neboť ty ideje jsou působeny bez mé součinnosti a často proti mojí vůli. Nezbyvá tudíž, leč že tato mohutnost je v nějaké podstatě ode mne odlišné. Tato podstata buď je nějaká přirozenost tělesná nebo Bůh sám nebo nějaký tvor vznešenější než tělo. Poněvadž však Bůh neklame, je naprosto zřejmé, že tyto ideje ve mně nepůsobí ani on sám bezprostředně ani prostřednictvím nějakého jiného tvora. Poněvadž mi totiž nedal žádné mohutnosti, již bych to mohl poznati, nýbrž naopak dal mi mocný přirozený sklon k tomu, abych měl za to, že ony ideje jsou působeny hmotnými věcmi, vidím, že by on sám klamal, kdyby ty ideje vycházely odjinud než ze samých hmotných věcí. Proto hmotné věci existují. Neexistují snad všechny naprosto takové, jaké je svými smysly chápu, poněvadž toto chápání smyslové v mnohém je temné a zmatené, avšak alespoň to vše v nich je, co jasně a zřetelně rozumem poznávám.¹⁴⁹⁾

¹⁴⁹⁾ »Reliquum est ut examinem an res materiales existant... cum authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem, nihil videbam obstare quominus essem natura ita constitutus ut fallerem, etiam in iis quae mihi verissima apparebant... Cum enim viderer ad multa impelli a natura, quae ratio dissuadebat, non multum fidendum esse putabam iis quae a natura docentur... Nunc autem, postquam incipio meipsum meaeque authorem originis melius nosse, non quidem omnia, quae habere videor a sensibus, puto esse temere admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda... Iam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed eius nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. Atque haec

Tedy Descartes učí, že k tomu, abychom měli jistotu o existenci hmotných věcí, je třeba nejprve poznati existenci Boha, jenž nemůže klamati a jenž je původcem naší přirozenosti a jejich mohutností. Jsem-li přirozeností, od Boha mi danou, veden k přesvědčení, že mám tělo, a že mimo mé tělo existují také jiná těla, nesmím o existenci jejich pochybovati.¹³⁰⁾

Co však říci, táže se Descartes, o námitce, že snad vše to, co vnímám o hmotných věcech, je pouhým snem, jehož nemohu rozoznati od stavu bdění! Na tuto námitku odpovídá: Nyní vidím, že je veliký rozdíl mezi bděním a snem. Neboť sny nikdy nesouvisí s ostatními úkony života, jež mám v paměti, jako to, s čím se setkávám v bdění. Neboť zajisté kdyby se mi ve stavu bdění náhle někdo zjevil a zase zmizel, jak to bývá ve snách, takže bych neviděl, ani odkud přišel ani kam odchází, právem bych soudil, že je to spíše výtvar mé obrazotvornosti než skutečný člověk. Naproti tomu setkávám-li se s věcmi, o nichž zřetelně pozoruji, odkud, kde

sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem praesupponit, et me non cooperante, sed saepe etiam invito, ideae istae producuntur: ergo superest ut sit in aliqua substantia a me diversa, in qua quoniam omnis realitas vel formaliter vel eminenter inesse debet, quae est obiective in ideis ab ista facultate productis (ut iam supra animadverti), vel haec substantia est corpus, sive natura corporea, in qua nempe omnia formaliter continentur quae in ideis obiective; vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior, in qua continentur eminenter. Atqui, cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliqua creatura, in qua earum realitas obiectiva, non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeae existunt. Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo...« Meditatio VI. A. T. VII, str. 71, 77—80.

¹³⁰⁾ »...nec aliud per naturam meam in particulari (sc. intelligo), quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa. Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quam quod habeam corpus... Praeterea etiam doceor a natura varia circa meum corpus alia corpora existere...« Meditatio VI. A. T. VII, str. 80 n. — Účelem našim tu je toliko ukázati, jakým způsobem Descartes dochází k jistotě o existenci hmotných věcí. Pro úplnost však dodáváme, že Descartes výslovně pravi: Poněvadž Bůh nemůže dopustiti, abychom se klamali v tom, k čemu jsme vedeni samou přirozeností, je jisto, že v hmotných věcech je to, co jasně a zřetelně chápeme, to jest — všeobecně vzato — co je předmětem čistě matematicky. Proto se nemohu klamati v tom, tvrdím-li, že mimo mne existují tělesa jakožto věci mající rozsažnost, neboť mám jasnou ideu tělesa, pokud je věci

a kdy přicházejí, a jich poznání mohu spojit bez jakéhokoliv přerušení s celým ostatním životem, jsem naprosto jist, že to vše není pouhý sen, nýbrž že bdím; a nesmím o pravdivosti toho ani v nejmenším pochybovat, jestliže prozkoumav to pomocí všech smyslů, paměti i rozumu poznávám, že tu není nejmenšího rozporu. Neboť z toho, že Bůh neklame, nutně plyne, že v takových věcech se nemohu klamat. Poněvadž však v životě není možno všechny věci tak důkladně zkoumat, je nutno doznati, že lidský život v jednotlivých věcech je vždy podroben klamu; a v tom je slabost naší přirozenosti.¹⁴¹⁾

Nauka
idealismu.

V celé nauce Descartově o poznání hmotných věcí, jak jsme ji právě vyložili, je obsaženo símě idealismu. Idealismem rozumíme onen směr filosofický, který praví, že předmětem našeho poznání nejsou věci samy, jak existují nezávisle na našem poznání, nýbrž

mající rozsaznost (res extensa). Snadno však se mohu mýlit tam, kde ze zvyku a na základě nejasného vnímání smyslů tvrdím o věcech něco, k čemu mne nevede sama přirozenost; tak na př. se mýlím, jestliže se domnívám, že v tělese bílém nebo zeleném je táž bělost nebo zelenost, jakou já vnímám: »... habeo ... distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa ... Non tamen forte omnes (totiž res corporeae) tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae Matheseos obiecto comprehenduntur ... Multa vero alia sunt quae, etsi videar a natura doctus esse, non tamen revera ab ipsa, sed a consuetudine quadam inconsiderate iudicandi accepi, atque ideo falsa esse facile contingit: ut quod ... in corpore ... albo aut viridi sit eadem albedo aut viriditas quam sentio.« Meditatio VI. A. T. VII, str. 78, 80, 82.

¹⁴¹⁾ »... non amplius vereri deo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae. Praesertim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam; nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoria coniungantur, ut ea quae vigilantibus occurrunt; nam sane, si quis, dum vigilo, mihi derepente appareret, statimque postea dispareret, ut sit in somnis, ita scilicet ut nec unde venisset, nec quo abiret, viderem, non immerito spectrum potius, aut phantasma in cerebro meo effectum, quam verum hominem esse iudicarem. Cum vero eae res occurrunt, quas distincte, unde, ubi, et quando mihi adveniant, adverto, earumque perceptionem absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto, plane certus sum, non in somnis, sed vigilantibus occurrere. Nec de ipsarum veritate deo vel minimum dubitare, si, postquam omnes sensus, memoriam et intellectum ad illas examinandas convocavi, nihil mihi, quod cum caeteris pugnet, ab ullo ex his nuntietur. Ex eo enim quod Deus non sit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli. Sed quia rerum agendarum necessitas non semper tam accurati examinis moram concedit, fatendum est humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam, et naturae nostrae infirmitas est agnoscenda.« Meditatio VI. A. T. VII, str. 89 n.

že to, co poznáváme, jsou pouze naše ideje, které si sami svým poznáním tvoříme. Odpovídá však těmto našim ideám nějaká skutečnost? Jedni z idealistů to popírají, jiní pak mají za to, že sice existují mimo nás věci, jež jsou nezávislé na našem poznání, avšak my nejsme s to, abychom je poznali tak, jak samy o sobě jsou.¹²²⁾

Je možno říci, že Descartova nauka je idealistická? Nikoliv. Vždyť Descartes přičítal poznání platnost objektivní a výslovně tvrdil, že v hmotném světě ve skutečnosti existuje všechno to, co o něm ve svých jasných a zřetelných ideách poznáváme. Avšak přes to tvrdíme, že Descartes položil základy moderního idealismu.¹²³⁾ Abychom to pochopili, je třeba napřed vyložit, jakým způsobem jest řešiti problém idealistický.

Řekli jsme již, že problém poznání se rozpadá na dva problémy: problém skeptický a idealistický.¹²⁴⁾ Řešice problém skeptický, odpovídáme na otázku, zdali a jak jsme schopni dojiti jistoty; řešice pak problém idealistický zkoumáme, jaká je objektivní platnost našeho poznání.

Řešení
problému
idealistického.

Jak tedy je nutno řešiti problém idealistický? Chceme-li věděti, jaká je objektivní platnost našeho poznání, tážeme se především, oč se opírá jistota, s kterou něco poznáváme. Vyložili jsme

¹²²⁾ Ti, kteří hlásají ve filosofii idealismus, liší se mezi sebou v mnohých otázkách, a tak rozeznáváme ve filosofii rozličné směry idealistické. Není tu naším úkolem mluvit o všech těch směrech; jen kratince připomínáme: Je možno rozlišovati idealismus absolutní a částečný. Podle idealismu absolutního mimo poznání není žádného jsoucna, takže veškeré »bytí« je jenom »bytí poznánu«. Idealismu absolutnímu učí na př. Fichte, Schelling, Hegel, John Stuart Mill, Taine, Vaihinger, kteří zase mezi sebou ve svých naukách se liší. Idealismus částečný připouští existenci některých předmětů mimo nás, existenci jiných však popírá. Takovým částečným idealismem je na př. nauka, které učil Berkeley, podle něhož existují bytosti duchové, totiž Bůh, lidské duše a andělé, kdežto hmotný svět je pouhým jevem našeho vědomí. Idealismem částečným je i transcendentální idealismus Kantův, podle něhož všeobecné pravdy a pojmy mají platnost čistě subjektivní, kdežto svět hmotný sice existuje, avšak od nás není poznáván tak, jak sám o sobě jest, nýbrž toliko tak, jak se nám jeví. Proto tento transcendentální Kantův idealismus je zván fenomenalismem, poněvadž podle něho to, co poznáváme, nejsou věci, jak jsou samy o sobě (das Ding an sich), nýbrž pouhé jevy (phenomena). V. J. Gredt, *Elementa philosophiae* II, str. 68 n.

¹²³⁾ Srvn. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, str. 128. — M. Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*. München 1909, str. 93—110.

¹²⁴⁾ O poznání samém můžeme jednati buď s hlediska psychologického nebo kritického (noetického). S hlediska psychologického zkoumáme, v čem záleží úkon poznání, jak se děje a pod. S hlediska kritického jednáme o jistotě poznání, o jeho objektivní platnosti a pod. V naší práci pozorujeme poznání především s hlediska kritického.

již, že základem jistoty je objektivní evidence toho, co poznáváme. Jestliže pravda nebo věc zřejmě je taková, jakou ji poznáváme, pak nemůže naše poznání býti nepravdivé, neboť se tu nutně shoduje se skutečností. Jestliže na př. tvrdím, že »celek je větší než jeho část« proto, že zřejmě ve skutečnosti tomu tak jest, pak tento můj soud je nutně pravdivý, poněvadž je vyjádřením toho, co skutečnost sama zřejmě mi ukazuje. Tedy tam, kde naše jistota se opírá o objektivní evidenci, je tím také zaručena objektivní platnost poznatku.

Nyni však je naším úkolem především zkoumati, oč se opírá naše poznání, tvrdíme-li, že hmotné věci skutečně existují. Tážeme se: Je nám existence hmotných věcí sama zřejmá? Jsou hmotné věci tak, jak jsou samy o sobě, předmětem našeho poznání? Na tuto otázku idealisté předem (a priori) odpovídají záporně. Podle jejich nauky předmětem našeho poznání není a nemůže býti nic jiného než poznání samo a jeho ideje. Jak odůvodňují toto své tvrzení? Pravi: Poznání je činnost immanentní, to jest taková, která svým účinkem nepřechází z poznávajícího subjektu na nějaký jiný předmět, nýbrž zůstávajíc v samém subjektu, směřuje k jeho vlastnímu zdokonalení. Tím se poznání liší od jakékoliv činnosti transeuntní, jež svým účinkem přechází ze subjektu na předmět; jestliže na př. umělec vytváří z mramoru sochu, jest jeho činnost transeuntní, neboť vycházejíc ze subjektu umělcova směřuje k uskutečnění jeho díla. Naproti tomu jestliže něco poznávám, zůstává účinek mé činnosti poznávací v mém subjektu, který se tak na vědomostech obohacuje a tím zdokonaluje. Poněvadž tedy, praví idealisté, poznání je činnost immanentní, jež nutně zůstává v samotném subjektu, není možno, abychom touto činností mohli poznávati předměty, jež jsou mimo subjekt. Proto předměty našeho poznání nemohou býti nic jiného než náš poznávající subjekt a ideje, jež my sami svým poznáním si tvoříme.

Na tuto námitku idealistů odpovídáme: Je ovšem pravda, že poznání je činnost immanentní, která svým účinkem směřuje k zdokonalení vlastního subjektu; poznávám-li nějaký předmět, jsem to zajisté já sám, jenž tímto poznáním se zdokonaluji, kdežto poznáný předmět zůstává nezměněn. Třebaže však účinek poznávací činnosti zůstává v samotném subjektu, přece předmět, k němuž poznání směřuje, může býti mimo subjekt. Znázorněme si to

příkladem: Když hvězdář pozoruje svými přístroji hvězdy, zůstává při tom ve hvězdárně, v níž pracuje na svých výpočtech; avšak hvězdy, k nimž směřuje jeho oko, posílené dalekohledy, jsou mimo jeho hvězdárnu. Činnost hvězdářova nepůsobí žádného účinku na hvězdách, nýbrž je to hvězdář sám, jenž svým pozorováním obohacuje své vědomosti; avšak při veškerém pozorování a výpočtech musí se řídit tím, co vidí na hvězdách. Podobně je tomu s námi, když něco poznáváme. Poznání samo se děje jedině v našem subjektu, a jsme to my sami, kteří činností poznávací se zdokonalujeme; avšak předměty, k nimž směřujeme poznáním a podle nichž naše poznání se řídí, mohou být věci mimo náš subjekt.¹⁵²⁾

Není to však pouhý slepý instinkt, který nás pudí k tomu, abychom se domnívali, že předměty námi poznávané jsou něčím mimo nás? Nikoliv; je to objektivní evidence, o kterou se naše poznání opírá tam, kde nějaký předmět s jistotou poznáváme jako věc existující mimo náš subjekt.

Ukažme to na příkladě: Ve venkovské škole vykládá učitel dítkám o vlastnostech psa a kočky. Když po vyučování doprovází jeden z žáků učitele domů, běží jim na cestě vstříc učitelsův pes vítající svého pána. »Tady je váš pes, pane učiteli!« volá hošík. »To snad si jen tak myslíš,« odpovídá učitel s úsměvem, »kdo ví, co se ti zdá. Možná také, že je to kočka.« Žáček se překvapeně podívá na učitele, avšak ihned s plnou jistotou odpovídá: »To se mi nezdá! Vždyť vidím, že je to pes!« Všimněme si pozorně tohoto prostého příkladu. Když učitel žertem řekl hošíkovi, že snad se mu jenom zdá to, co tvrdí, žák s veškerou rozhodností opakoval, co řekl dříve. Řekl to snad jenom z nějakého slepého instinktu? Nikoliv. Hoch nejen si byl vědom, že něco vidí, nýbrž bylo mu naprosto zřejmé, že to, co vidí, existuje mimo něho. Vždyť psa viděl, slyšel jej štěkati, hladil jej po srsti atd. Právě tak jako si byl vědom, že něco vidí, slyší, hmatá, právě tak si byl vědom toho, že je to předmět existující mimo něho, který je příčinou, že on to vidí, slyší, hmatá. Jinými slovy: Hoch si byl vědom pasivity svých smyslů, poněvadž mu bylo zřejmé, že jeho smysly poznávaného předmětu samy netvoří, nýbrž jej vnímají.

Podobně je tomu i jindy, když svými smysly vnímáme vnější

¹⁵²⁾ J. Le Rohellec, *De genuina humanae cognitionis ratione adversus idealismum hodiernum*. Divus Thomas. Piacenza 1930, str. 154—156.

předměty; jsme si tu bezprostředně vědomi pasivity svých smyslů. Jestliže na př. svého přítele vidím, slyším, ruku mu tisknu, je mi zřejmé, že nejsem to já, jenž si tvořím předmět tohoto vnímání, nýbrž naopak, že moje smysly se nutně podrobují dané skutečnosti, takže nutně přítele vidím a slyším tak, jak ve skutečnosti je. Je mi tu zřejmé, že je to vnější předmět, který určuje mé poznání asi tak, jako jsem-li od někoho tažen za ruku, jsem si vědom nejen toho, že jsem tažen, nýbrž i toho, že je to jiný, jenž mne táhne.¹⁵⁶⁾

Pozorujme však ještě dále odpověď žákovu. Když učitel řekl: »Možná také, že je to kočka,« odpověděl hoch s vědomím plné jistoty: »Vždyť vidím, že je to pes.« Co se děje v mysli žakově? Ví dobře, co je pes i co je kočka. Jestliže nyní tvrdí s veškerou rozhodností, že předmět, který vnímá svými smysly, je pes, tvrdí tak proto, že je mu zřejmé, že pojem psa, který má, se shoduje s vnímaným předmětem. Podobně je tomu u nás, jestliže s jistotou pronášíme soud o nějakém vnějším předmětu; je nám tu zřejmé, že naše poznání rozumové se shoduje s předmětem, jež vnímáme svými smysly. V každém takovém soudu jsme si vědomi pasivity své mohutnosti rozumové, která záleží v tom, že rozum nutně poznává předmět tak, jak předmět ve skutečnosti je. Jinými slovy: Je nám tu zřejmé, že skutečnost je mírou, podle níž se řídí náš rozum, který poznává tak, jak věci samy ve svém bytí se mu ukazují.¹⁵⁷⁾

¹⁵⁶⁾ Mluvíme-li o »pasivitě« smyslů, nikterak netvrdíme, že poznání smyslové by bylo toliko pasivním vnímáním tak, jako když vosk přijímá tvar, který je mu vtisknut. Tak tomu není, neboť každý úkon poznávací je skutečnou činností, jíž se náš duševní poklad obohacuje. Nazýváme však smysly pasivními v tom smyslu, že vzhledem k svým předmětům jsou receptivní, to jest svých předmětů samy netvoří, nýbrž je v jich skutečnosti nalézají a vnímají. — A. Brunner, *Die Grundfragen der Philosophie*. Freiburg i. Br. 1933, str. 29 n. — J. Oredt, *uv. m. I.* str. 363. — J. Le Rohellec, *uv. m.* — E. Carretti, *uv. m.* str. 234 n. — Sv. Tomáš výslovně praví, že smysl je mohutností pasivní: »Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.« *Summa Th. p. I, q. 78, a. 3 corp.* Totéž naznačuje, když dří: »Principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri.« (*Summa Th. p. I, q. 111. a. 4 ad 1*).

¹⁵⁷⁾ Sv. Tomáš to jasně vyjadřuje, když praví: »In intellectu... est (veritas) sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum;

Tedy z pasivity našeho poznání smyslového i rozumového, jak jsme právě vyložili, je nám zřejmé, že předmětem našeho poznání nejsou toliko naše ideje, nýbrž že jsme schopni poznávat i s jistotou předměty mimo nás a pronášeti o nich soudy, jež se shodují se skutečností.

Proto s veškerou rozhodností zamítáme nauky idealistů, kteří popírají možnost poznání jakýchkoliv předmětů mimo náš subjekt.¹⁴⁰)

O Descartovi jsme již řekli, že není možno nazvat ho idealistou, poněvadž výslovně uznává existenci hmotného světa a tvrdí, že to, co o hmotných věcech ve svých ideách jasně a zřetelně poznáváme, ve skutečnosti také existuje.

Avšak při tom Descartes učí, že bezprostředním předmětem našeho poznání jsou toliko naše ideje, a právě v této nauce je zárodek idealismu. Neboť jestliže to, co poznáváme bezprostředně, jsou pouze naše ideje, jakým právem můžeme tvrdit, že těm ideám odpovídají věci mimo nás? I sám Descartes praví, že o existenci hmotných věcí můžeme býti přesvědčeni jediné tehdy, když jsme dokázali, že existuje nejvyšší pravdomluvný Bůh, tvůrce naší přirozenosti. Descartes se domnívá, že jeho existenci dokázal, a proto byl přesvědčen, že také dokázal skutečnost hmotného světa.

Dříve než budeme zkoumati Descartovy důkazy existence Boží, položme si ještě tuto otázku: Co přivedlo Descarta k tomu, že tvrdil, že bezprostředním předmětem našeho poznání jsou toliko naše ideje? Zdá se nám, že nejhlubší kořen toho omylu jest hledati v jeho boji proti skepticismu. Řekli jsme již, že Descartovi šlo především o to, aby z kořene vyvrátil nauku skeptickou. Zdálo se mu, že k tomu účelu je třeba postupovati novou cestou. Domní-

consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur.« (De Verit., q. 1, a. 9.) Srvn. P. Geny, De ratione problematis critici solvendi. Acta primi congressus thomistici internationalis. Roma 1925, str. 134 n.

¹⁴⁰) Není nyní naším úkolem zabývat se podrobněji naukou idealistů. O tom, jak nauka jejich si odporuje, viz na př. přednášku: »Les embarras de l'idéalisme contemporain«, kterou měl R. Jolivet na VIII. mezinárodním filosofickém kongresu v Praze r. 1934.

val se, že je nutno hledati takovou jistotu, proti níž skeptikové se všemi svými námitkami by byli bezmocní. Vzdávaje se ve svém postupu proti skeptikům každé jistoty, proti níž by bylo možno jakoukoliv námitku vymysleti, připustil pochybnost i o existenci hmotných věcí. Tím se stalo, že svou metodou dospěl sice k jistotě o existenci vlastního subjektu, avšak uzavřel si cestu k jistotě o existenci věcí hmotných, pokud tato jistota se opírá o objektivní evidenci. Neboť jestliže připustil, že jediný předmět, jež bezprostředně poznáváme, je jediné náš subjekt, pak byl logicky také nucen tvrditi, že to, co o věcech hmotných bezprostředně poznáváme, jsou pouhé ideje, jež jsou v poznávajícím subjektu.

Descartovy důkazy jsoucnosti Boží

Nyní však se naskýtá důležitá otázka: Dokázal Descartes opravdu, že existuje Bůh, jenž je zárukou pravdivosti našich jasných a zřetelných poznatků a skutečnosti hmotného světa? Sledujme výklad Descartův, v němž dokazuje existenci Boží.

Poněvadž — praví Descartes — jak se zdá, dokud nevím o Bohu, nemohu míti jistoty o žádné věci, je nutno, abych napřed zkoumal, zdali je Bůh, a je-li, zdali může klamati.

K tomu je především třeba, abych bedlivě zkoumal své ideje. Pokud jsou tyto ideje toliko jakési způsoby myšlení, nevidím mezi nimi rozdíl, a zdá se mi, že všechny ode mne vycházejí týmž způsobem. Zato však je rozdíl mezi ideami v tom, že různé ideje představují různé věci. Je jisto, že ty ideje, jež mi představují podstatu, jsou něčím větším, a abych tak řekl, obsahují v sobě více objektivní reality než ony, jež představují toliko pouhé případy. Ona pak idea, skrze kterou chápu nejvyššího Boha, věčného, nekonečného, vševědoucího, všemohoucího, stvořitele všech věcí, jež jsou mimo něho, zajisté obsahuje v sobě více objektivní reality než ideje, které představují toliko podstaty konečné.

**První důkaz
jsoucnosti
Boží.**

Avšak přirozeným světlem rozumu je zjevné, že všechno to, co je v nějakém účinku, musí býti i v tom, co je příčinou toho účinku. Neboť účinek svou realitu dostal od své příčiny. Poněvadž pak nikdo nemůže dáti, čeho sám nemá, je třeba uznati, že příčina, která účinek vytvořila, sama má vše to, co je v účinku. Z toho plyne, že z ničeho nemůže povstati něco; podobně věc dokonalejší, totiž ta, jež obsahuje v sobě více reality, nemůže vzniknouti z něčeho, co je méně dokonalé. Tato zásada však platí nejen o těch účincích, jejichž realita ve skutečnosti existuje, nýbrž i o ideách, v nichž pozorujeme toliko realitu objektivní, která záleží v tom, že ideje něco představují. Tedy tak jako nemůže vzniknouti kámen, který dříve nebyl, leč když je vytvořen od nějaké příčiny, jež obsahuje v sobě všechno to, co je v kameni, tak také nemůže ve mně vzniknouti idea kamene, leč když je ve mě vložena od nějaké příčiny, jež má v sobě alespoň tolik reality, kolik jí chápu v kameni. Neboť musí býti nějaká příčina, která působí, že ona

idea obsahuje spíše tuto objektivní realitu než jinou, a ta příčina nutně má sama ve skutečnosti alespoň tolik skutečné reality, kolik je ji obsaženo v idei. A třebaže snad jedna idea může vzniknouti z druhé, přece nemůžeme tu postupovati do nekonečna, nýbrž konečně je třeba dojít k idei první, jež má svou příčinu v něčem, co má ve skutečnosti veškerou onu realitu, která v idei je představována. Proto je mi jasné, že ideje ve mně jsou jakoby obrazy, jež sice mohou býti méně dokonalé než věci, z nichž jsou vzaty, nemohou však představovati více dokonalosti, než mají ony věci ve skutečnosti.

Jestliže tudíž objektivní realita některé z mých ideí je tak veliká, že já sám takové reality ve skutečnosti nemám, pak nemohu já sám býti příčinou této ideje; z toho však plyne, že nejsem já jediný ve světě, nýbrž že existuje nějaká jiná věc, jež je příčinou oné ideje. Jestliže však není ve mně žádná taková idea, pak nemám důkazu, jenž by mne přesvědčil o tom, že mimo mne existuje také ještě jiná věc.

Z mých ideí — mimo ideu, jež mi představuje mne samého — jedna představuje Boha, jiné představují věci hmotné a neživé, jiné anděly, jiné živočichy a konečně jiné lidi mně podobné.

Snadno chápu, že i kdyby ve světě nebyli mimo mne žádní lidé ani živočichové ani andělé, přece z těch ideí, jež mám v sobě samém o věcech hmotných a o Bohu, mohou býti skládány ony ideje, které představují jiné lidi nebo živočichy nebo anděly.

Co pak se týče ideí věcí hmotných, není v nich nic tak velkého, o čem by se zdálo, že to nemůže pocházeti ode mne samého.

A tak zbývá jediné idea Boha, o níž je třeba uvažovati, zdali je v ní něco, co nemohlo míti příčiny ve mně samém. Bohem rozumím jakousi podstatu nekonečnou, nezávislou, nejdokonalejší v poznávání, nejvyšš mocnou, od níž jsem stvořen já sám i všechno to, co snad ještě mimo mě existuje. Avšak čím bedlivěji pozoruji všechno to, co tu o Bohu pravím, tím méně se mi zdá, že to vše může pocházeti ode mne. Proto podle toho, co jsem napřed řekl, je třeba uzavírat, že Bůh nutně existuje.

Neboť třebaže idea podstaty je ve mně z toho, že já sám jsem podstatou, přece — poněvadž já sám jsem konečný — nebyla by ve mně idea podstaty nekonečné, kdyby nebyla způsobena od nějaké podstaty, jež je skutečně nekonečná.

Že pak je ve mně opravdová idea bytosti nekonečné, je zjevné z toho, že sebe sama poznávám jako bytost nedokonalou, podrobenou pochybnostem a jiným nedostatkům. Kdyby však ve mně nebyla idea bytosti dokonalejší, s kterou mohu srovnávat sebe sama, nemohl bych poznávat svých nedostatků. Tedy jakýmsi způsobem je ve mně dříve poznání nekonečna, to jest Boha, než konečna, to jest mne samého.

Tato idea Boha je naprosto jasná a zřetelná a obsahuje v sobě více objektivní reality než kterákoliv idea jiná; proto žádná jiná idea není pravdivější než ona. Je to idea bytosti nejvýš dokonalé a nekonečné, idea nejjasnější a nejzřetelnější, neboť je v ní obsaženo vše, cokoliv jasně a zřetelně chápu jako skutečné a pravdivé.

Já sám nemohu býti původcem této ideje, neboť jsem bytostí konečnou. I kdyby moje poznání vždy více rostlo, přece nebude takové, aby bylo neschopno dalšího růstu, kdežto Boha chápu jako bytost nekonečnou, k jehož dokonalosti nemůže býti nic přidáno.

Toto vše, praví Descartes, je naprosto zřejmé každému, kdo to bedlivě přirozeným světlem rozumu pozoruje. Abych však ještě snáze pochopil, že idea bytosti dokonalejší než já nutně vychází od bytosti, jež ve skutečnosti je dokonalejší než já, chci zkoumati, zdali bych mohl existovati já sám, jenž tu ideu mám, kdyby taková bytost ve skutečnosti sama neexistovala.

Druhý důkaz
je existence
Boží

Od koho bych byl? Buď od sebe sama nebo od rodičů nebo od jakýchkoliv jiných bytostí, jež jsou méně dokonalé než Bůh; neboť něco, co by bylo dokonalejší než Bůh nebo tak dokonalé jako on, nedá se mysliti.

Nemohu však býti sám od sebe. Neboť přirozeným světlem rozumu je naprosto známo, že ta bytost, která poznává něco dokonalejšího než ona sama, není od sebe; neboť byla by si dala sama všechny ony dokonalosti, jichž ideu v sobě má. Kdybych tedy byl sám od sebe, nebyl bych podroben ani pochybnostem ani žádostem a naprosto nic by mi nechybělo; byl bych si zajisté dal všechny ty dokonalosti, jichž idea ve mně je, a tak bych byl sám Bohem.

Těmto důvodům nemohu uniknouti tím, že budu předpokládati, že snad jsem byl vždy tak, jak jsem nyní, takže se nemusím starati o původce své existence. Neboť celý čas života dá se rozdělit na nesčetné díly, jež jsou na sobě navzájem nezávislé, takže

z toho, že existuji v jednom okamžiku, nikterak neplyne, že bych musil existovati také v okamžiku následujícím. Proto pro každý okamžik mého života je třeba, aby nějaká příčina mou existenci takřka obnovovala čili mne v mé existenci zachovávala. Při bedlivém pozorování je zřejmé, že k tomu, aby nějaká věc ve své existenci byla zachovávána, je třeba téže síly, jaké by bylo třeba k tomu, aby byla stvořena, kdyby ještě neexistovala.

Táži se tudíž nyní sebe sama, zdali sám mohu způsobiti, abych já, který již jsem, byl také v okamžiku budoucím. Kdyby taková síla ve mně byla, zajisté bych si jí byl vědom; takové síly však si vědom nejsem, a z toho naprosto zřejmě poznávám, že závisím na nějaké bytosti ode mne odlišné.

Je však možno, že ona bytost není Bůh, nýbrž že mým jedním původcem jsou buď rodiče nebo jakékoliv jiné příčiny, které jsou méně dokonalé než Bůh? Nikoliv. Neboť — jak jsem již řekl — je zřejmé, že v příčině musí býti alespoň tolik reality, kolik je jí v účinku; poněvadž jsem však věcí myslící a mám ideu Boha, je nutné, aby příčina mé bytosti — ať již je to příčina kterákoliv — byla rovněž věcí myslící a měla ideu všech dokonalostí, jež přičítám Bohu. O té příčině pak zase se mohu ptáti, zdali je sama od sebe či od příčiny jiné. Je-li sama od sebe, je zřejmé z toho, co bylo řečeno, že je to sám Bůh, protože má sílu, aby sám sebou existoval, má zajisté také sílu, aby měl ve skutečnosti všechny dokonalosti, jichž ideu v sobě má, to jest všechny dokonalosti, o nichž chápu, že jsou v Bohu. Jestliže však ona příčina je od příčiny jiné, znovu tímž způsobem se táži o té jiné příčině, zdali je sama od sebe či od příčiny jiné, až konečně dojdou k příčině poslední, která je Bůh.

Je zjevné, že tu není možno postupovati do nekonečna, a to tím spíše, že tu nemluvím o příčině, jež mě kdysi stvořila, nýbrž především o příčině, jež mne nyní zachovává.

K tomu nutno dodati, že není možno si mysliti, že snad to bylo více příčin částečných, jež dohromady spolu mě vytvořily, a že já od jedné z těch příčin přijal ideu jedné z dokonalostí, jež přičítám Bohu, od druhé pak ideu jiné dokonalosti, takže sice všechny ony dokonalosti jsou někde ve vesmíru, avšak ne všechny zároveň spojené v bytosti jediné, která jest Bůh. Neboť chápu, že jedna z hlavních vlastností v Bohu je jeho jedinnost a jednoduchost,

jež záleží v tom, že všechny jeho dokonalosti jsou od sebe neodlučitelné, takže jsou všechny nutně v jediné bytosti. A zajisté není možno, aby ona idea Boží jednosti a jednoduchosti byla ve mne vložena od nějaké příčiny, od níž bych neměl také ideje ostatních dokonalostí; neboť ta příčina nemohla způsobiti, abych chápal všechny ony dokonalosti jakožto spojené a neoddělitelné, kdyby nebyla zároveň způsobila, abych poznával, které to jsou dokonalosti.

Co pak se týče původu mého od rodičů, je jisto, že oni mne v existenci nezachovávají ani nejsou příčinou mé existence, pokud jsem bytostí myslící. A tak z pouhé skutečnosti, že existuji, a že je ve mně idea bytosti nejdokonalejší, lze naprosto zřejmě dokázati, že Bůh také existuje.

Zbývá toliko, abych zkoumal, jakým způsobem tuto ideu jsem od Boha dostal. Ze zkušenosti smyslové jsem jí nečerpal; rovněž jsem jí nevytvořil sám libovolně, neboť naprosto nic jí nemohu ani ubrati ani přidati. Zbývá tudíž jediná možnost, že totiž je mi vrozena, stejně jako je mi vrozena i idea mne samého.

Není zajisté divu, že Bůh, jenž mě stvořil, vložil ve mne onu ideu, aby byla jakoby známkou, již umělec vtiskl ve své dílo. A tuto známku poznávám, když poznávám sebe sama. Neboť z toho, že Bůh mne stvořil, právem mohu mítí za to, že jsem učiněn k jeho obrazu a podobenství, a že poznávám-li sebe, poznávám zároveň i Boha. Přemýšlím-li tudíž sám o sobě, nejen chápu, že jsem bytost nedokonalá a na jiném závislá, nýbrž zároveň také chápu, že ten, na němž závisím, je naprosto dokonalý a tedy Bůh sám.

Veškerá důkazná síla celého důkazu je v tom, že poznávám, že není možno, abych existoval maje takovou přirozenost, jakou mám, to jest maje v sobě ideu Boží, kdyby ve skutečnosti také Bůh neexistoval, ten Bůh, jehož idea jest ve mně, jenž má všechny dokonalosti a není podroben žádnému nedostatku. Z toho zřejmě plyne, že on nemůže klamati, neboť přirozeným světlem rozumu je jasné, že každý klam plyne z nějakého nedostatku.¹⁸⁹⁾

¹⁸⁹⁾ Meditatio III. A. T. VII, str. 36—52. — Principia philosophiae I. A. T. VIII, str. 11—13. De Methodo. A. T. VI, str. 559 n.

Viděli jsme právě, jak Descartes dokazuje jsoucnost Boží. Celý jeho postup můžeme takto kratince shrnouti:

Je ve mně idea představující Boha jakožto bytost nekonečnou. Avšak tato idea nutně předpokládá, že ve skutečnosti existuje bytost, která má všechny ty dokonalosti, jež v oné idei jsou obsaženy. Tato bytost je Bůh, jenž je příčinou oné ideje ve mně.

Existenci Boží lze dokázati i z toho, že existuji já, jakožto bytost, která má v sobě ideu Boží. Není možno, aby existence moje byla ode mne samého, neboť pak bych byl sám sobě dal všechny dokonalosti, které v oné idei poznávám. Proto moje existence nutně je od takové bytosti, která všechny ty dokonalosti ve skutečnosti má, totiž od Boha.

Co říci o tomto postupu Descartovu? Abychom mohli posouditi důkaznou sílu jeho důkazů ve světle nauky sv. Tomáše, připomeňme si kratince některý z důkazů, jež podává Učitel Andělský.

Sv. Tomáš ve své Theologické Summě podává pět důkazů existence Boží. V prvním dokazuje, že Bůh je, z toho, že existují ve světě změny. Zkušenost nás učí, že mnohé věci ve světě se mění. Každý pohyb, který pozorujeme svými smysly, jest příkladem takové změny. Avšak jako každá věc, která je pohybována, je nutně pohybována věcí jinou, tak každá změna jakékoliv věci nutně je působena věcí jinou. To jest zřejmé z toho, že jakákoliv věc tím, že se mění, získává něco, čeho dříve neměla; co však nemá, toho si nemůže sama dáti, nýbrž to může dostati toliko od věci jiné. Jestliže tedy nějaká věc ve světě se mění, působí tuto změnu věc jiná. Jestliže však ona věc, která změnu působí, i sama při tom podléhá změně, je nutno, aby zase byla jiná věc, jež onu změnu působí. Není však možno, abychom tu postupovali do nekonečna, nýbrž je nutné, abychom v této řadě došli k věci první, jež změnu působí, aniž při tom sama jakékoliv změně podléhá. Neboť kdyby nebylo oné první věci, jež změnu působí, nebylo by ani těch dalších věcí změnu působících, a pak by nebylo ani oné změny, kterou pozorujeme svými smysly. Jestliže tedy je naprosto jisto, že v tomto světě jsou věci, jež se mění, pak nutně musíme dojíti k první věci, jež změnu působí, aniž se jakkoliv mění; a tou věcí všichni rozumějí Boha.¹⁰⁰⁾

¹⁰⁰⁾ »Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest. — Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum

Podobně hned v následujícím důkazu dokazuje sv. Tomáš existenci Boha jakožto první účinné příčiny. Práví: Ve věcech smysly poznatelných shledáváme pořad příčin účinných. Není však možné, aby něco bylo příčinou účinnou sebe sama, poněvadž tak by bylo dříve, nežli samo jest, což jest nemožné. Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna. Neboť ve všech příčinách účinných, seřazených, první jest příčinou prostředního a prostřední jest příčinou posledního, ať jest prostředních více nebo jen jedno. Ale není-li příčiny, není účinku. Kdyby tedy nebylo prvního v příčinách účinných, nebude prostředního ani posledního. Avšak kdyby se postupovalo do nekonečna v příčinách účinných, nebude první účinné příčiny, a tak nebude ani posledního účinku, ani prostřední příčiny účinné, což jest zřejmě nesprávné. Tedy je třeba stanoviti nějakou příčinu účinnou první, kteroužto všichni nazývají Bohem.¹⁶¹⁾

V tomto důkazu sv. Tomáš opírá se opět o skutečnost smysly

est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur: movet autem aliquid, secundum quod est actu: movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem possibile est, quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo illud a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente; sicut baculus non movet nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. Summa Th. p. I, q. 2, a. 3 corp.

¹⁶¹⁾ »Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum; quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.« Summa Th. p. I, q. 2, a. 3 corp. V. český překlad Theologické Summy. Edice Krystal, Olomouc.

poznatelnou. Jsou, pravi, ve světě příčiny, z nichž každá jednotlivá účinkuje jen potud, pokud sama podléhá působení příčiny vyšší. Z toho však vyplývá, že musí býti taková příčina, která účinkuje, aniž sama ve svém působení závisí na příčině vyšší. A tou příčinou všichni rozumějí Boha.

Porovnejme nyní postup sv. Tomáše s postupem Descartovým. V obou svých důkazech sv. Tomáš opírá se o skutečnost smysly poznatelnou. V prvním důkaze ukazuje na to, že existují věci, které se mění, v druhém pak na to, že jsou ve světě účinné příčiny, jež ve svém působení závisí na příčinách vyšších. Z této skutečnosti sv. Tomáš dokazuje pomocí zásady příčinnosti existence Boha jakožto bytosti, jež působí veškerou změnu, sama při tom žádné změně nepodléhající, a jakožto první příčiny, která je sama od sebe, a na niž všechny ostatní příčiny ve svém působení závisí.

Zásadu příčinnosti, pomocí již dokazuje existenci Boží, osvětluje Andělský učitel na základě samozřejmé skutečnosti. V prvním důkazu vyjadřuje tu zásadu slovy: »Omne . . . quod movetur, ab alio movetur« (vše, co jest pohybováno, je pohybováno od jiného). Že tato zásada je pravdivá, ukazuje z toho, že každá věc, která jest pohybována, spěje k něčemu, čeho dosud nemá, a proto si toho sama dáti nemůže, nýbrž nutně potřebuje k dosažení toho věci jiné. V druhém důkaze vyjadřuje sv. Tomáš zásadu příčinnosti slovy: »nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius« (není možné, aby něco bylo příčinou účinnou sebe sama). Pravdivost pak této zásady objasňuje tu z toho, že kdyby něco bylo příčinou účinnou sebe sama, bylo by dříve, nežli samo jest, což jest nemožné.

Sledujme nyní postup Descartův. Descartes se neopírá a nemůže opírat ve svém důkazu o skutečnost poznanou smysly. Vždyť on existenci hmotného světa dokazuje teprve na základě existence Boží. V době, kdy Descartes přistupuje k důkazu Boží existence, má — podle svého postupu — jen jedinou jistotu, a to jistotu o existenci vlastního poznávajícího subjektu. Proto začíná tím, co poznává ve svém subjektu, totiž ideou Boha, která podle něho je mu vrozena. Z této ideje dokazuje existenci Boží pomocí zásady, podle níž každá dokonalost, která je objektivně obsažena v nějaké ideji (totiž kterou nějaká idea představuje), musí skutečně

existovati ve své příčině. Pomocí této zásady dokazuje, že nutně existuje Bůh, jenž má ve skutečnosti všechny ty dokonalosti, jež nám představuje vrozená idea Boha.

Zkoumejme napřed tuto zásadu, pomocí níž Descartes tvoří svůj důkaz, a potom samou ideu Boha.

Jak dokazuje Descartes pravdivost oné zásady? Descartes ji prostě prohlašuje za jednu z prvních zásad nám vrozených.¹⁴²⁾ Neopírá tudíž její pravdivost o objektivní evidenci. Ale pak její platnost je čistě subjektivní, a není možno pomocí jí vyvozovati závěr, jenž by měl platnost v řádě skutečnosti.

Nyní zkoumejme samou ideu Boha. Především je zřejmé, že jakékoliv idei, kterou si tvoříme bezprostředně ze skutečnosti, odpovídá ve skutečnosti předmět, který je jí vyjádřen. Naproti tomu takové idei, již si netvoříme bezprostředně ze zkušenosti, nýbrž která je vyvozena úsudkem, odpovídá ve skutečnosti předmět jí vyjádřený jen tehdy, jestliže ta idea byla na základě objektivní evidence logicky vyvozena jakožto idea věci ve skutečnosti existující, asi tak jako sv. Tomáš vyvodil ideu první příčiny nutně existující.¹⁴³⁾

Descartes však výslovně praví, že ideje Boha si netvoříme na základě poznané skutečnosti. Ale pak nemá práva tvrditi, že této idei odpovídá skutečně bytost, mající vlastnosti ideou představované.

On se ovšem domnívá, že ideu Boha v nás je možno vysvětliti jedině tím, že v nás byla od samého Boha vložena. Hlavním důvodem jeho domněnky je, že prý idea ta vyjadřuje podstatu nekonečnou, a proto může býti v nás způsobena jedině podstatou, jež skutečně je nekonečná; takovou podstatou pak je jediný Bůh.

Je skutečně pravdou, že ideu nekonečné podstaty mohl v naši mysl vložit jedině Bůh sám? Proti Descartovu tvrzení především svědčí, že jsme schopni tvořiti si ideu Boha sami — jak jsme viděli v důkazech sv. Tomáše — a to z věcí konečných, které poznáváme svými smysly. Pomocí zásady příčinnosti dospíváme z věcí proměnlivých k poznání bytosti nezměnitelné, z příčin pod-

¹⁴²⁾ »Prima etiam notio est, omnem realitatem sive perfectionem, quae tantum est obiective in ideis, vel formaliter vel eminenter esse debere in earum causis.« Secundae Responsiones. A. T. VII, str. 135.

¹⁴³⁾ Gredt, Elementa philosophiae II., str. 186.

řaděných dospíváme k poznání příčiny první, na níž všechny příčiny ostatní závisí.

Jak je však možné, že z věcí konečných si tvoříme pojem věci nekonečné? Abychom to pochopili, musíme uvážit, že náš pojem o Bohu nevystihuje dokonale Boha v plnosti jeho bytí. To je zřejmé již z toho, že žádná bytost stvořená nemůže mítí pojmu, který by plně vyjadřoval bytí nekonečné.¹⁴⁴) Proto náš pojem o Bohu je toliko analogický (obdobný). Tvoříme si jej totiž na základě věcí konečných, při čemž však si odmyslíme všechny nedokonalosti a nedostatky, jež jsou nutně ve všech věcech konečných. Je tomu asi tak, jako kdybych chtěl někoho, kdo dosud viděl jen malý rybník, přivést k tomu, aby si podle toho vytvořil pojem o širém moři. Řekl bych mu, že moře se podobá rybníku tím, že obsahuje v sobě vodu, při tom však není omezeno břehy, které omezují rybník. Pojem, který si tak onen člověk o moři vytvoří, bude sice pravdivý, nebude to však vlastní pojem moře, nýbrž pojem toliko analogický, poněvadž nebude plně vystihovati vlastnosti moře tak, jak jsou. Podobně je to s naším pojmem o Bohu. Pojem ten si tvoříme z omezených věcí stvořených, jež jsou spíše toliko stínem božského bytí než jeho dokonalým obrazem. Proto i náš pojem o Bohu je sice pravdivý, avšak toliko obdobný. Chápeme-li tedy Boha jakožto bytost nekonečnou, nezávislou, vševědoucí a všemohoucí, chápeme tím, že Bůh je podstata, která ničím není omezena, na ničem nezávisí, jejimuž poznání a moci nic se nevymyká. Náš pojem o Bohu není tudíž pojmem čistě pozitivním, nýbrž zároveň negativním, poněvadž vyjadřuje daleko více toho, co Bůh není, než toho, co Bůh je. Je to pochopitelné, uvážíme-li, jaký je rozdíl mezi nekonečným Tvůrcem a pouhými tvory, z nichž si tvoříme pojem o Bohu.

Z toho však vyplývá, že Descartes neprávem vyvozuje existenci Boží z ideje, kterou máme o Bohu. Mylně se domníval, že tuto ideu v naší mysl mohl vložit jedině Bůh sám; neboť tato idea je pouze analogickou ideou Boha, a není nikterak třeba, aby Bůh sám ji v nás vytvořil, nýbrž můžeme k ní dospět sami z poznání věcí konečných. K dokázání existence Boží bylo by nutno doká-

¹⁴⁴) Ze zjevené víry ovšem víme, že k nadpřirozené blaženosti náleží především poznání Boha tak, jak jest. Avšak toto poznání, jak theologové vysvětlují, neděje se prostřednictvím nějakého pojmu, nýbrž bezprostředním patřením na Boha, které se děje způsobem nadpřirozeným.

zati, že tato idea je řádně vyvozena jakožto idea bytosti ve skutečnosti existující; toho však Descartes neučinil, a proto jeho důkaz nemá důkazné síly.

Zkoumejme ještě druhý důkaz, jež Descartes připojuje k důkazu prvému, a v němž se snaží dokázati jsoucnost Boží z pouhé existence poznávajícího subjektu, jenž má ideu bytosti nekonečné. Kdybych já byl sám původcem sebe sama — praví — dal bych si zajisté všechny dokonalosti, jež chápu v idei Boží, a neměl bych žádných nedokonalostí. Poněvadž však z vlastních pochybností a tužeb jsem si vědom, že mám mnohé nedostatky a nedokonalosti, je mi zjevné, že své existence nemám ani od sebe sama ani od žádné jiné bytosti, která by neměla všech dokonalostí v oné idei obsažených, nýbrž jediné od Boha.

Co říci o tomto důkazu? I sv. Tomáš dokazuje existenci Boží z toho, že existují věci, které své existence nemají samy od sebe; z toho, že ve světě shledáváme věci, které nabývají existence, již dříve neměly, a kterou tudíž dostaly od věci jiné, vyvozuje učitel Andělský, že nutně existuje bytost, která májc svou existenci sama od sebe, je příčinou existence věcí jiných.¹⁶⁶⁾

Jako je možné jsoucnost Boží dokázati pomocí zásady přičinnosti z existence věcí, jež nejsou samy od sebe, tak ji lze zajisté dokázati i z existence myslícího subjektu, který zřejmě své existence nemá sám od sebe. Avšak ze slov Descartových vysvítá, že on nedokazuje jsoucnosti Boží prostě z existence vlastního subjektu, nýbrž jeho důkaz se opírá o to, že v myslícím subjektu je idea nekonečné bytosti božské. Já, — praví Descartes — jenž mám ideu Boha, nemohu býti sám od sebe, poněvadž, kdybych si

¹⁶⁶⁾ »Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse; cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si ergo nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse: et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.« Summa Th. p. 1, q. 2, a. 3 corp.

byl dal sám vlastní existenci, byl bych si dal i ony všechny dokonalosti, jež v oné ideji poznávám, a tak byl bych sám Bohem. Po-
něvadž však oněch dokonalostí nemám, nemám od sebe ani své vlastní existence a nemohu jí mít od nikoho jiného leč samého Boha.

Tento důkaz Descartův předpokládá mylně, že člověk není schopen sám si vytvořit ideje Boha. My jsme však již ukázali, že idea Boha, kterou máme, je toliko analogická, nepředstavující pozitivně plnosti božského bytí, a že člověk je schopen vytvořit si tuto ideu sám na základě věcí konečných. Proto i tento druhý důkaz Descartův je postaven na nesprávném základě a nemá tudíž důkazné síly.

**Třetí důkaz
jsoucnosti
Boží.**

Avšak Descartes podává ještě jiný důkaz jso-
ucnosti Boží, který nám zbývá přezkoumat, abychom poznali, zdali aspoň ten má důkaznou sílu. Sledujme Descartův výklad:

Dokázal jsem, praví Descartes, že vše to, co jasně a zřetelně poznávám, je pravda. Jestliže tedy mám ideu nějaké věci a poznávám v ní jasně a zřetelně, že k té věci náleží nějaká vlastnost, je jisto, že ona vlastnost opravdu k té věci náleží. Jestliže na př. máme ideu trojúhelníku, poznávám v ní jasně, že součet jeho úhlů se rovná dvěma pravým, je jisto, že jestliže trojúhelník ve skutečnosti existuje, součet jeho úhlů se rovná dvěma pravým. Jako však mám v mysli ideu nějakého geometrického obrazce nebo čísla, tak mám i ideu Boha jakožto bytosti nejdokonalejší. A jako poznávám, že k podstatě trojúhelníku nutně náleží, aby součet jeho úhlů se rovnal dvěma pravým, tak i jasně a zřetelně poznávám, že k podstatě Boží náleží nutně i existence. Jako není možno myslit si trojúhelník, jehož tři úhly by se nerovnaly dvěma pravým, právě tak není možno myslit si Boha, to jest bytost nejdokonalejší, jemuž by chyběla existence, to jest, jemuž by chyběla nějaká dokonalost.

Moje myšlení, pokračuje Descartes, samo ovšem nepůsobí, že nějaká věc existuje. Mohu si na př. myslit koně okřídleného, ačkoliv žádný kůň křidel nemá. Podobně z ideje trojúhelníku, kterou mám, nenásleduje nutně, že nějaký trojúhelník skutečně mimo mne existuje. Zcela však jinak tomu je s ideou bytosti nejvyšší dokonalé. Neboť o žádné věci kromě Boha nepoznávám, že by existence náležela nutně k její podstatě. Jestliže však zkoumám ideu,

kteřou mám o Bohu, shledávám, že je v ní zahrnuta i existence Boží, podobně jako je zahrnuto v ideji trojúhelníku, že jeho tři úhly se rovnají dvěma pravým. Proto z toho, že není možno, abych si myslil Boha neexistujícího, vyplývá, že existence je od Boha neoddelitelná, a tudíž Bůh skutečně existuje; ne že by to působilo moje myšlení, nýbrž naopak nutnost Boží existence to je, jež mne nutí, abych to tak myslil. Poněvadž si totiž Boha myslím jako bytost nejvyšší dokonalou, nemohu si ho mysliti bez existence; neboť bytost nejvyšší dokonalá majíc nutně všechny dokonalosti, má nutně i existenci, která jest jednou z těch dokonalostí, a to dokonalostí nejvyšší.

A tak vidím veliký rozdíl mezi ideou Boha a ideou jakékoliv věci jiné. Nemohu si vymysliti žádné jiné věci kromě Boha, k jejíž podstatě by náležela existence. Poněvadž pak nemohu si mysliti dvou nebo více Bohů, existuje nutně jediný Bůh, jenž existuje od věčnosti do věčnosti.¹⁶⁶⁾

Tedy v tomto třetím důkaze Descartes vyvozuje Boží existenci z toho, že jasně a zřetelně chápeme, že v ideji bytosti nejvyšší dokonalé je nutně zahrnuta i existence jakožto jedna z dokonalostí, které nutně náležejí k podstatě bytosti nejvyšší dokonalé.

Co říci o tomto důkaze Descartově? Především připomínáme, že tento Descartův důkaz je nápadně podobný známému ontologickému důkazu sv. Anselma.¹⁶⁷⁾ Proto uvedeme napřed důkaz sv. Anselma, abychom pak lépe pochopili důkaz Descartův.

Sv. Anselm vykládá tento důkaz ve svém díle »Proslogion«.¹⁶⁸⁾ Právě asi toto: Ve svém díle Monologion jsem mluvil o mnohých důkazech jsoucnosti Boží. I přemýšlel jsem, zdali bych mohl najíti nějaký takový důkaz, jenž by jediný sám sebou nutně přesvědčil každého o jsoucnosti Boží. Po dlouhém přemýšlení jsem takový důkaz našel a tu jej podávám:

O Bohu věříme, že je něčím, nad co nic většího nelze mysliti.

¹⁶⁶⁾ Med. V. A. T. VII, str. 65—69. Principia Philosophiae I. A. T. VIII, str. 10. De Methodo. A. T. VI, str. 561.

¹⁶⁷⁾ Sv. Anselm (1033—1109), arcibiskup v Canterbury, je jedním z prvních velikých scholastiků. Jeho důkaz jsoucnosti Boží, jež tu uvádíme, je zván důkazem ontologickým a, jak hned uvidíme, nemá důkazné síly. Ihned však připomínáme, že sv. Anselm mimo tento důkaz učil i jiným důkazům, jimiž jsoucnost Boží opravdu lze dokázati.

¹⁶⁸⁾ »Proslogion seu Alloquium de Dei existentia.« Migne, P. L. 158, col. 223—242.

I ten, kdo popírá existenci Boží, rozumí mým slovům, když pravím: »Něco, nad co nic většího nelze mysliti.« Jestliže však rozumí těmto mým slovům, pak v jeho rozumu (v jeho poznání rozumovém) je »něco, nad co nelze nic většího mysliti«. Avšak zajisté to, nad co nic většího nelze mysliti, nemůže býti jediné v rozumu, nýbrž to existuje také ve skutečnosti. Neboť kdyby to bylo jediné v rozumu, nebylo by to tím, nad co nic většího nelze mysliti, poněvadž to, co je také ve skutečnosti, je větší, než to, co je jediné v rozumu. Existuje tudíž něco, nad co nic většího nelze mysliti i v rozumu i ve skutečnosti. A to je Bůh sám.¹⁰⁹⁾

Tedy sv. Anselm chce v tom důkaze vyvozovati existenci Boží z toho, že si Boha myslíme jakožto něco, nad co nic většího nelze mysliti, a co proto nutně existuje. Sv. Anselm tudíž nedokazuje tu existenci Boží z existence věci jiných, nýbrž ze samotného pojmu, který o Bohu máme ve své mysli.¹¹⁰⁾

Co říci o tomto důkaze? Lze opravdu dokázati existenci Boží ze samotného pojmu, který o Bohu máme? Nikoliv. Řekli jsme již, že náš pojem o Bohu není vlastní pojem Boha, nýbrž toliko analogický, poněvadž si jej tvoříme z pojmů věci konečných, jež čerpáme ze skutečnosti. Z existence věci můžeme ovšem pomocí zásady příčinnosti s plnou jistotou dokázati, že existuje Bůh, jehož podstata je bytí samo, a jenž je příčinou každého jiného jsoucná. Avšak z pouhého pojmu, který máme, když na Boha myslíme, nemůžeme Boží existence vyvozovati, poněvadž samotný ten pojem, jsa toliko analogický, nevystihuje plnost božské podstaty, a proto nevyjadřuje nutnost Boží existence.

¹⁰⁹⁾ »Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus? (Psal. XIII, 1.) Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est;... Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest;... Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.« Proslog. c. 2.

¹¹⁰⁾ Tento důkaz nazývá se ontologickým proto, že nedokazuje jsoucnost Boží z řádu fyzického, to jest z existence věci, nýbrž z řádu metafysického čili ontologického, to jest ze samotné bytnosti (podstaty) Boží, kterou rozumem chápeme. Srvn. Gredt, uv. m. II. str. 183.

I když si Boha myslíme jako »něco, nad co nic většího nelze mysliti«, nechápeme tím plně a pozitivně, co Bůh je. Pojem ten nam praví spíše to, co Bůh není, než to, co jest. To přiznal i sám sv. Anselm, když v témže dile pravil, že Bůh je něčím větším, než se dá mysliti; neboť — jak praví — kdyby nebyl větší, než se dá mysliti, pak by nebyl něčím, »nad co nic většího se nedá mysliti.«¹⁷¹⁾ V těchto slovech sv. Anselm výslovně uznává, že Bůh je větší, než abychom ho mohli plně chápati. Jestliže však Boha nemohu plně chápati, nemohu z nedokonalého pojmu, který o Bohu mám, vyvozovati něco, co sice — jak odjinud vím — Bohu náleží, co však v samotném pojmu obsaženo není.¹⁷²⁾ Že pak v pojmu: »to, nad co nic většího nelze mysliti« není obsažena sama existence, je zřejmé z toho, že i když někdo si myslí Boha jako »něco, nad co nic většího nelze mysliti«, přece tím ještě nemusí býti přesvědčen o Boží existenci, není-li mu odjinud dokázána.¹⁷³⁾

Nyní se vraťme k důkazu Descarta, jenž — podobně jako sv. Anselm — chce dokazovati existenci Boží z pojmu, který máme, když chápeme Boha jako bytost nejvyšší dokonalou.¹⁷⁴⁾ Po-

¹⁷¹⁾ »Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit; sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi; si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te: quod fieri nequit.« Proslog. c. 12.

¹⁷²⁾ Ontologický důkaz sv. Anselma zamítl ihned mnich Gaunilo; v. Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem. Auctore Gaunilone Maioris Monasterii monacho. Migne, P. L. 158. col. 241—248. Sv. Anselm odpověděl Gaunilonovi ve spise Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. Migne, P. L. 158. col. 247—260.

¹⁷³⁾ Sv. Tomáš Aq. s veškerou rozhodností zavrhl ontologický důkaz sv. Anselma slovy: »... forte ille qui audit hoc nomen »Deus« non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato autem quod quilibet intelligat hoc nomine »Deus« significari hoc quod dicitur, scilicet id quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse. Summa Th. p. I. q. 2, a. 1 ad 2.

¹⁷⁴⁾ Nás ovšem zajímá otázka, zdali Descartes svůj důkaz tvořil podle důkazu sv. Anselma. Na to nutno především odpovědět, že nelze s určitostí dokázati, že Descartes kdy četl sv. Anselma. Ve svém listě z prosince 1640 Descartes píše, že při své příležitosti nahlédne do spisů sv. Anselma (A. T. III, str. 261), avšak to píše v době, kdy svůj důkaz již dávno před tím napsal. Leibniz se domnívá, — a E. Gilson jeho domněnku přijímá, — že Descartes poznal důkaz sv. Anselma prostřednictvím sv. Tomáše, který ovšem uvádí důkaz sv. Anselma ve své Summě (p. I, q. 2. a. 1 ad 2) jen proto, aby jej zamítl. Viz Descartes, Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par E. Gilson, str. 350—352. Srvn. též A. Koyre, Descartes und

něvadž bytost nejvýš dokonalá musí mít všechny dokonalosti, má nutně i existenci, která je též jednou z dokonalostí. Proto z toho, že máme ideu Boha jakožto bytosti nejvýš dokonalé, nutně vyplývá, že Bůh ve skutečnosti existuje.

Co říci o tomto důkazu Descartově? Naše odpověď je podobná tomu, co jsme řekli o ontologickém důkazu sv. Anselma: Každý náš pojem o Bohu je toliko analogický a nemůže plně a pozitivně vyjádřit samé božské podstaty, poněvadž jej tvoříme podle věcí omezených; žádný náš pojem o Bohu sám o sobě neobsahuje samu existenci. Proto i když si myslím Boha jako bytost nejvýš dokonalou, nevidím v této idei nutnost Boží existence; k tomu, abych poznal, že bytost nejvýš dokonalá skutečně existuje, mohu být přiveden jen tím, jestliže je mi její existence dokázána z existence věcí, jež poznávám ze zkušenosti.

Abychom to snáze pochopili, uvažme, jakým způsobem lze dojít bezpečně k poznání existence a dokonalosti Božích. Viděli jsme to na postupu sv. Tomáše Aq. Učitel Andělský ve své Theologické Summě z existence věcí, jež poznáváme ze zkušenosti, dokazuje existenci Boha jakožto nejvyšší příčiny, která je sama od sebe, a z toho vyvozuje ostatní dokonalosti Boží. Třebaže však touto cestou dochází k naprosté jistotě o tom, že existuje Bůh, že je bytostí nejvýš dokonalou, že jeho podstata je sama existence, přece žádný náš pojem není s to, aby tuto svrchovanou Boží dokonalost plně a pozitivně vyjádřil. Chápu-li Boha jako bytost nejvýš dokonalou, rozumím tím, že žádná bytost nemá takové dokonalosti, jaká náleží jemu; tím však ještě nechápu pozitivně samé božské dokonalosti. Je tomu asi tak, jako když o nějakém občanu toliko vím, že je nejbohatší z celého města; tím sice vím, že žádný v městě nemá tolik bohatství, kolik má on, nevím však pozitivně, kolik má. A právě proto, že žádný náš pojem nedovede vyjádřit plně a pozitivně samé Boží podstaty, proto také z žádného našeho pojmu o Bohu nemůžeme předem (a priori) vyvozovati Boží existence.¹⁷¹⁾

Vidíme tudíž, že ani třetí důkaz Descartův nemá důkazné síly.

die Scholastik. Bonn 1923. K. Six, Die Gottesbeweise Descartes' in der Kritik seiner Zeitgenossen. Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1914, str. 705—722.

¹⁷¹⁾ Proto pravíme, že existenci Boží lze dokázat toliko a posteriori, t. j. z existence světa pomocí zásady přičinnosti.

Nyní se nám však naskýtá otázka: Proč Descartes volil vesměs takové důkazy, jimiž není možno dospět k objektivní jistotě o existenci Boží? Proč nepřijímal těch důkazů, jež mohl poznati na př. v Theologické Summě sv. Tomáše?

Zdá se nám, že důvodem toho bylo Descartovo stanovisko vůči skepticismu. Descartes, jak jsme již řekli, hledaje novou cestu k přemožení skepticismu, vzdal se napřed jistoty o všech věcech kromě vlastního myslícího subjektu. Proto byl nucen v dalším svém postupu budovati jediné na tom, co poznává o vlastním subjektu. Chtěje tudíž dokázati existenci Boží, vycházel z ideje Boží, kterou myslící subjekt sám v sobě poznává. To bylo základem všech jeho tří důkazů, které jsme viděli a o nichž jsme ukázali, že nemají důkazné sily.

Zbývá ještě otázka, zdali Descartes sám, jenž byl pevně přesvědčen o existenci Boží, dospěl k tomuto přesvědčení na základě těch důkazů, jež podává. Domníváme se, že na tuto otázku lze odpověděti asi takto:

Především je jisto, že již od útlého dětství měl pevné a neochvějné přesvědčení o jsoucnosti Boží z víry, v níž byl vychován, a jejíž nauky nikdy neuváděl v pochybnost. Mimo to jsme přesvědčeni, že bystrý jeho duch ve skutečnosti čerpal přesvědčení o jsoucnosti Boží z existence viditelného světa, jež není vysvětlitelná bez existence nejvyšší příčiny — Boha. Když však šlo o to, aby ve své filosofické nauce podal důkazy jsoucnosti Boží, uchýlil se — pro své nesprávné předpoklady — jediné k takovým důkazům, jež se opírají o ideu Boží, kterou má myslící subjekt. Jeho domněnka o »vrozené« ideji Boží byla zajisté podepřena tím, že tato idea mu byla od útlého věku vštěpována náboženskou výchovou, a ovšem on sám — i když toho podle své metody neuznával — ve skutečnosti si ji tvořil na základě pozorování světa pomocí zásady příčinnosti. Třebaže tudíž Descartes své důkazy považoval za správné, přece se domníváme, že síla jeho přesvědčení o Boží existenci prýštila především jednak z jeho víry, jednak z přirozeného poznání Boha na základě viditelného světa.

Podle své metody ovšem Descartes existence Boží nedokázal. A poněvadž Bůh mu byl poslední a nejvyšší zárukou veškeré pravdy jakož i existence viditelného světa, chápeme, proč jeho nauka vede logicky k úplnému subjektivismu a idealismu.

Závislost věčných pravd na Bohu

S problémem poznání úzce souvisí otázka, jaký je metafysický základ věčných pravd. Co rozumíme »věčnými pravdami«? Abychom to pochopili, uvažme toto: Existence jednotlivých věcí, na příklad jednotlivých lidí, není něčím naprosto nutným. Je nám zřejmé, že samo o sobě by bylo možné, aby kterýkoliv z žijících lidí neexistoval, ba že samo o sobě nebylo by nemožné, aby vůbec žádný člověk neexistoval. Tedy existence kteréhokoliv člověka není naprosto nutná. Jinak tomu je s bytností člověka; bytností (essentia) rozumíme to, čím člověk je člověkem. Bytnost člověka můžeme vyjádřit slovy: »rozumný živočich«. Je zřejmé, že i kdyby ve skutečnosti neexistoval žádný člověk, přece zůstává stejně pravdou, že člověk je rozumný živočich. To platí i o bytnostech jiných věcí; na př. i kdyby nikdy a nikde ve světě neexistovala žádná kružnice, přece vždy je pravdou, že kružnice je geometrické místo bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost. Tedy třebaže bytnosti věcí poznáváme z věcí ve skutečnosti existujících, přece bytnosti věcí nezávisí ve své objektivní hodnotě na existujících věcech, nýbrž jejich objektivní hodnota je něčím absolutně a věčně platným, kdežto existence jednotlivých věcí je něčím náhodným, co sice je, avšak nutně by býti nemusilo. To, co platí o bytnostech věcí, platí i o pravdách, jež vyjadřují všeobecné a nutné vztahy vyplývající z bytností věcí. Na př. soudy »dvakrát dvě jsou čtyři« nebo »tři úhly trojúhelníku rovnají se dvěma pravým« jsou absolutně a nutně pravdivé, i kdyby neexistoval hmotný svět, v němž by ty pravdy byly realizovány.

Mluvíme-li tudíž o »věčných pravdách«, myslíme tím bytnosti věcí a soudy všeobecné a nutné, jichž objektivní platnost je nutná a věčná, nezávisí na náhodné existenci věcí.

Jak je však možné, že chápeme tyto pravdy jako věčné a nutné? V čem je základ a důvod jejich nutnosti? Touto otázkou se výslovně zabýval učitel Andělský. Shrňme jeho nauku o té věci v několika slovech: Objektivní platnost věčných pravd nezávisí na našem poznání, poněvadž je nám zřejmé, že my sami nejsme při-

činou absolutní nutnosti těch pravd, nýbrž že proto je jakožto nutné poznáváme, poněvadž jejich nutnost a nezměnitelnost je nám sama sebou zřejmá. Jestliže na př. poznávám pravdu: »dvakrát dvě jsou čtyři«, je mi zřejmé, že to nejsem já, jenž působím absolutní pravdivost tohoto soudu, nýbrž že můj rozum na této pravdě ničeho nemůže změnit, poněvadž její absolutní nutnost je mu sama zřejmá.

Avšak platnost »věčných pravd« nezávisí ani na existujících věcech, třebaže k poznání těch pravd docházíme na základě poznání existujících věcí. Podobně jako z díla, jež vybudoval umělec, mohu poznati ideu, kterou on do svého díla vložil, a při tom vidím, že objektivní hodnota té ideje nezávisí na samém díle, tak i, třebaže poznáváme »věčné pravdy« z věcí existujících, je nám zřejmé, že objektivní hodnota oněch pravd na existenci věcí nezáleží. A jako zdrojem ideje realizované v uměleckém díle je umělec sám tím, že onu ideu poznává, tak nejvyšším zdrojem »věčných pravd«, jež jsou realizovány ve viditelném světě, je sám Bůh, jenž je nejvyšší příčinou světa. Tedy objektivní hodnota věčných pravd závisí na Bohu tím, že On je svým božským rozumem poznává.

A jak vysvětluje učitel Andělský způsob, jímž Bůh poznává »věčné pravdy«? Bůh je jsoucno nekonečné, nejvyšší příčina jakéhokoliv jiného jsoucna. Cokoliv kromě Boha existuje, má svou existenci od Boha. Avšak i bytnost jakékoliv věci závisí na Bohu, neboť je jakýmsi obrazem nekonečné bytnosti Boží, jež má všechny dokonalosti v míře největší. Proto můžeme říci, že jakákoliv bytnost kromě Boha je takřka napodobením nekonečné bytnosti božské. A poněvadž »věčnými pravdami« rozumíme jednak bytnosti věcí, jednak vztahy mezi těmi bytnostmi, můžeme říci, že »věčné pravdy« jsou jakoby obrazy samé bytnosti božské.

Bůh poznáváje sebe sama způsobem nekonečným, poznává také všechny možné způsoby, jimiž jeho božská bytnost je napodobitelná. A tyto možné způsoby jsou právě ony »věčné pravdy«. Poněvadž jsou obrazem věčné a nezměnitelné bytnosti božské, proto jsou i samy věčné a nezměnitelné.¹⁷⁶⁾

¹⁷⁶⁾ Srvn. Jar. Beneš, Valor »Possibilium« apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Iacohum de Viterbio. Ed. »Divus Thomas.« Placentiae 1927. — Gredt, uv. m. II, str. 112—118. — C. Frick, Ontologia sive metaphysica generalis, vyd. 5, Friburgi Brisgoviae 1921, str. 74—95.

I Descartes uznává závislost »věčných pravd« na Bohu. Avšak závislost tu vykládá jinak než učitel Andělský. Platnost »věčných pravd« závisí podle Descarta na svobodné vůli Boží. Poněvadž Bůh chtěl, aby na př. tři úhly trojúhelníku nutně se rovnaly dvěma pravým, proto je to pravda a nemůže býti jinak; kdyby Bůh byl chtěl, aby byl opak pravdou, byl by opak pravdou. My ovšem, praví Descartes, nemůžeme pochopiti, jakým způsobem by Bůh byl mohl od věčnosti způsobiti, aby nebylo pravdou, že dvakrát čtyři je osm a pod.; poněvadž však vše, co je nebo býti může, závisí na Bohu, bylo by nerozumné o tom pochybovati.

Podobně závisí na svobodné vůli Boží i řád mravní a rozdíl mezi dobrem a zlem, takže kterékoli dobro je proto dobrem, poněvadž Bůh chtěl, aby dobrem bylo.¹⁷⁷⁾

Všimněme si rozdílu mezi naukou sv. Tomáše a Descartovou:

Podle sv. Tomáše Bůh stanoví věčné pravdy tím, že je poznává jakožto obrazy své vlastní bytnosti; je to sama božská bytnost, jež je základem těchto pravd. Poněvadž pak božská bytnost je absolutně nezměnitelná, proto jsou absolutně nezměnitelné i ony pravdy.

Naproti tomu podle Descarta závisí věčné pravdy na svobodné vůli Boží. Jsou pravdami proto, že Bůh tak chtěl. Poněvadž však Bůh mohl chtít jinak, není platnost těchto pravd absolutní.

Podle učitele Andělského tudíž jistota, kterou máme o věčných pravdách, je jistota metafysická čili absolutní.¹⁷⁸⁾ Ani Bůh

¹⁷⁷⁾ »Non ideo voluit (Deus) ... tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse... Sed contra... quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco iam verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis.« Sextae Responsiones 6. A. T. VII, str. 432. — »Si quae ratio boni eius (totiž Dei) praedestinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum; sed contra, quia se determinavit ad ea quae iam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, sunt valde bona, hoc est, ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere... Nec opus etiam est quaerere qua ratione Deus potuisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum, bis 4 esse 8, etc.; fateor enim id a nobis intelligi non posse.« Sextae Responsiones 8. A. T. VII, str. 435 n.

¹⁷⁸⁾ Jistotu metafysickou čili absolutní máme tehdy, jestliže nějaká pravda je nám zřejmá jakožto naprosto nutná, takže absolutně nemůže býti jinak. Naproti tomu jistotu podmíněnou máme tehdy, jestliže poznávaná pravda je zřejmá jakožto podmíněčně nutná. Jistota podmíněčná je buď fysická nebo morální. Fysicky je jisto to, co nemůže býti jinak podle zákonů přirozených, takže podmínkou této jistoty je, že se nestane zázrak; na př. fysicky je jisto, že slepý od narození nenabude náhle zraku. Morálně jisto

nemůže těchto pravd změnit, poněvadž nemůže změnit své bytosti, jež je jejich základem.

Naproti tomu podle Descarta jsem sice nutně o věčných pravdách přesvědčen, poněvadž mi Bůh dal takovou mysl, že je nutně chápu jako pravdivé; avšak Bůh sám o sobě by pravdy ty mohl změnit.¹⁷⁹⁾

Jak je možné, že Descartes došel k tomuto názoru? Abychom to pochopili, uvažme především, že kritériem pravdy podle nauky Descartovy není evidence objektivní, nýbrž toliko jasná a zřetelná idea. Jestliže naše jistota o věčných pravdách se opírá o evidenci pravd samých, jestliže jejich nutnost a nezměnitelnost sama je nám zřejmá, pak by byl vnitřní rozpor v tom, kdybychom připustili, že pravdy ty mohou být současně změnitelné, jsouce závislé na svobodné vůli Boží. Jestliže však Descartes stanovil, že kritériem pravdy jsou toliko jasné a zřetelné ideje, jichž nejvyšší příčinou je Bůh, pak mu nebylo nesnadné připustiti možnost, že Bůh by nám mohl dát takovou mysl, že bychom chápali jako možné to, co nyní chápeme jako nemožné.¹⁸⁰⁾

Mimo to uvažme, že sv. Tomáš dochází k poznání Boha na základě poznání věcí stvořených pomocí zásady přičinnosti, takže podle logického postupu dříve, než dospěje k jistotě o Bohu, a tudíž nezávisle na jsoucnosti Boží, poznává s jistotou existenci viditelného světa i věčné pravdy v něm realizované. Proto nutnost a nezměnitelnost věčných pravd je mu v řadě poznání zřejmá dříve než jsoucnost Boží; vždyť na př. pomocí zásady přičinnosti, jež je též jednou z oněch pravd, dokazuje samu jsoucnost Boží.

Naproti tomu Descartes pokládá za prvé dva předměty, o jichž existenci má dokonalou jistotu, vlastní subjekt a Boha, a teprve na jejich poznání staví jistotu o věcech jiných. Tu není divu, jest-

je to, co nemůže být jinak podle zákonů morálních, jimiž se řídí sklony a úkony lidské, takže podmínkou morální jistoty je, že se nestane něco, co se přiči zákonům mravním; na př. je jisto, že matka nepodá svým dětem jedu.

¹⁷⁹⁾ »Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab eius omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu.« Descartes, Correspondance. A. T. V, str. 223 n. (Dopis z 29. července 1648.)

¹⁸⁰⁾ Srvn. Olgiati, uv. m. str. 292.

liže závislost všech jiných předmětů na Bohu vykládá podle toho, jak je přesvědčen, že mu to ukazuje jeho domněle vrozená idea božské bytosti. Tím si vysvětlíme, jak mohl nutnost věčných pravd činiti závislou na svobodné vůli Boží.

Řekli-li jsme tudíž, že v Descartově nauce je símě subjektivismu, můžeme dodat, že z toho semene vyrůstá i jeho nauka o závislosti věčných pravd na svobodné vůli Boží.

Závěr

Přehlédněme nyní celý postup Descartův v řešení problému poznání, jak se nám jeví na základě toho, co jsme vyložili.

Descartes byl veden v řešení problému poznání ušlechtilou snahou, aby vyvrátil z kořene skepticismus. Nebyla to zajisté jediné jeho vlastní osobní touha po naprosté jistotě, která jej vedla k boji proti skepticismu, nýbrž i vědomí, že skepticismus, jenž zvláště v jeho době se rozmáhal, ohrožuje nejen jistotu veškeré vědy, nýbrž také základní předpoklady víry nadpřirozené.¹⁴¹⁾

Správně postřehl, že k zajištění základů vědy i předpokladů víry je třeba napřed rozřešiti problém poznání.

Mýlil se však, domnívaje se, že veškerá dosavadní filosofie nedovedla dostatečně čeliti skepticismu, a že je proto třeba zbudovati filosofii úplně novou.

Směřuje k tomu cíli, aby vyvrátil skepticismus, chtěl najíti především pravdu, jež by byla základem celé budovy nové filosofie. Za takovou pravdu považoval poznatek, o němž z žádného důvodu by nemohl pochybovati. Avšak tím již předem předložil

¹⁴¹⁾ Descartes správně poukázal na to, že skeptikové v praksi nepochybují o tom, že mají hlavu, nebo že dvě a tři je pět, zato však aplikují v praksi svoji nauku tam, kde jde o jsoucnost Boží a nesmrtelnost duše. Je přesvědčen, že nikdo dosud neobhájil jistotu těchto pravd tak, jako on sám. »Quid respondebit Scepticis, qui omnes dubitationis limites transcendunt? Qua ratione ipsos refutabit?... Neque putandum est eorum sectam dudum esse extinctam. Viget enim hodie quam maxime, ac fere omnes, qui se aliquid ingenii prae caeteris habere putant, nihil invenientes in vulgari Philosophia quod ipsis satisfaciat, aliamque veriore non videntes, ad Scepticam transfugiunt. Atque ii sunt praecipue, qui Dei existentiam et humanae mentis immortalitatem sibi demonstrari exposcunt... Quippe omnes hodierni Sceptici non dubitant quidem in praxi, quin habeant caput, quin 2 et 3 faciant 5, et talia; sed dicunt se tantum iis uti tanquam veris, quia sic apparent, non autem certo credere, quia nullis certis rationibus ad id impelluntur. Et quia non eodem modo ipsis apparet Deum existere, mentemque humanam esse immortalem, ideo his nequidem in praxi tanquam veris utendum putant, nisi prius sibi probata fuerint, rationibus magis certis quam sint ullae ex iis ob quas apparentia omnia amplectuntur. Quae cum a me sic probata sint, et a nemine ante me, saltem quod sciam, nulla maior et indignior maledicentia excogitari posse mihi videtur, quam ea est Authoris nostri, dum in tota hac sua Dissertatione unum illum errorem, in quo Scepticorum secta consistit, nempe nimiam dubitationem, continue mihi affingit et sexcenties inculcat.« Obiectiones Septimae. A. T. VII, str. 548 n.

si nesprávně celý problém poznání, zaměnil pravdu za jistotu; v tom byl jeho první krok k subjektivismu, neboť jistota je především něčím subjektivním, t. j. stavem poznávajícího subjektu. Domnívá se, že poznatek, o němž nemůže z žádného důvodu pochybovati, je již tím také pravdivý, nerozlišil problému skeptického od problému idealistického, nýbrž řeše problém skeptický domníval se, že tím řeší problém poznání celý.

Chtěje kráčet novou cestou v boji proti skepticizmu, připustil pochybnost i o skutečné existenci hmotného světa a o pravdách matematických. Tím však implicitně se vzdal objektivní evidence jakožto kriteria pravdy, neboť naše jistota o těch pravdách se opírá o jejich samozřejmost.

Když došel k poznatku: »cogito, ergo sum« jakožto k poznatku naprosto jistému a pravdivému, snažil se z něho najíti všeobecné pravidlo, podle něhož by bylo možno všeobecně stanoviti, které poznatky jsou pravdivé a jisté. Poněvadž pak se domníval, že o onom »myslím, tedy jsem« má jistotu jedině proto, že jasně a zřetelně chápe, že není možno, aby kdo myslil, jestliže neexistuje, prohlásil, že pravdou je vše, co jasně a zřetelně chápeme. Tím však místo evidence objektivní stanovil kriteriem pravdy evidenci subjektivní (jasné a zřetelné chápání, jasnou a zřetelnou ideu).

Další krok k subjektivismu učinil Descartes naukou o ideách vrozených. Domnívá se totiž, že vznik ideí a zásad všeobecných žádným způsobem není možno vysvětlovati pomocí zkušenosti smyslové, učil, že ty ideje a zásady tvoří poznávací subjekt sám ze sebe. Tím ovšem učinil poznávající subjekt jediným zdrojem ideí a zásad všeobecných.

Poněvadž pak se domníval, že jediný předmět, jehož existenci bezprostředně poznáváme, je vlastní poznávající subjekt, dospěl důsledně k názoru, že to, co bezprostředně poznáváme o hmotném světě, nejsou hmotné věci samy, nýbrž toliko jejich ideje v naší mysli. Naše přirozenost nás ovšem pudí k tomu, abychom měli za to, že ideám odpovídají věci mimo nás, avšak skutečnou jistotu o tom můžeme míti toliko tehdy, víme-li, že existuje Bůh, jenž nemůže klamati a jenž je původcem naší přirozenosti.

Bůh je též nejvyšší a poslední zárukou pravdivosti našich jasných a zřetelných ideí, neboť od něho máme mohutnost k po-

znání pravdy, a proto on nemůže dopustiti, abychom se klamali tam, kde této mohutnosti správně užíváme, to jest tam, kde jsme přesvědčeni o tom, co jasně a zřetelně chápeme.

Tedy Bůh byl Descartovi poslední zárukou jak existence hmotného světa, tak pravdivosti jasných a zřetelných ideí. Jak však dospěl k poznání jsoucnosti Boží? Descartes viděl jedinou možnost, jak dokázati jsoucnost Boží, totiž na základě ideje nekonečné a nejdokonalejší bytosti Boží, která je mysli naší vrozena; nepostřehl, že tou cestou existence Boží dokázati nelze. Nedokázal-li však existence Boží, nemohl ničím zachrániti objektivitu našeho poznání.

A tak Descartes přes veškerou ušlechtilou snahu, aby provždy obhájil objektivní pravdu proti skepticismu, ve skutečnosti položil základy moderního subjektivismu, poněvadž budovu své nové filosofie neopřel o piliře, jež postavily věky oné filosofie, jejíž základní pravdy tak jasně vyložil Tomáš Akvinský.

Obsah

Úvod	3
Život a dílo Descartovo	5
Kulturní poměry ve Francii	12
Vydání spisu: Discours de la Méthode	13
Vydání spisu: Meditationes	15
Boje Descartovy v Holandsku	19
Vydání spisu: Principia Philosophiae	22
Přátelství Descartovo s Alžbětou, dcerou Bedřicha Falckého	22
Descartovy cesty do Francie	25
Les Passions de l'Ame	27
Descartes ve Švédsku	27
Problém poznání u Descarta	31
Problém poznání a problém bytí	31
Základ filosofie Descartovy	31
Posudek o Descartově hledání základu filosofie	33
Co je pravda?	35
Co je jistota	36
Problém skeptický a idealistický	37
Řešení problému skeptického	39
Metodické pochybování	40
Tři základní pravdy	42
Správná metoda filosofická	43
První zásady (prima principia)	44
Zásada protikladu	45
Descartovo pochybování	46
Důvody Descartových pochybností	47
Odporuje Descartes sám sobě?	48
Descartovo kritérium pravdy	50
Objektivní evidence	51
Objektivní evidence bezprostřední a zprostředkovaná	54
Descartovo kritérium není evidence objektivní	55
Jak došel Descartes k svému kritériu pravdy?	56
Ideje věci viditelného světa	57
Logický kruh u Descarta?	58
Metafysické odůvodnění kritéria pravdy	70
Ideje vrozené	71
Descartův racionalismus	75
Vznik abstraktních pojmů	76
Zárodek subjektivismu v nauce Descartově	80
Descartes a problém idealistický	85
Nauka idealismu	90
Řešení problému idealistického	91
Descartovy důkazy jsoucnosti Boží	97
Prvý důkaz jsoucnosti Boží	97
Druhý důkaz jsoucnosti Boží	99
Posudek o Descartových důkazech jsoucnosti Boží	102
Třetí důkaz jsoucnosti Boží	108
Závislost věčných pravd na Bohu	114
Závislost věčných pravd na Bohu podle Descarta	116
Závěr	119

Index

Introductio	3
Cartesii vita et opera	5
Indoles generalis temporum Cartesii, specialiter in Gallia	12
Discours de la Méthode	13
Meditationes de prima philosophia	15
Cartesii pugnae in Hollandia	19
Principia philosophiae	22
Cartesii amicitia cum Elisabetha, filia Frederici, Bohemiae regis	22
Cartesii itinera in Galliam	25
Les Passions de l'Ame	27
Cartesius in Suecia	27
Problema de cognitionis humanae valore apud Cartesium	31
De problemate cognoscendi et problemate essendi	31
De fundamento philosophiae Cartesii	31
Iudicium de modo, quo Cartesius fundamentum philosophiae suae quaesivit	33
Quid est veritas?	35
Quid sit certitudo	36
De problemate sceptico et problemate idealistico	37
De ratione problematis sceptici solvendi	39
De dubitatione methodica	40
De tribus veritatibus fundamentalibus	42
De recta philosophandi methodo	43
De primis principiis	44
De principio contradictionis	45
De dubitatione Cartesii	46
Rationes dubitationis Cartesii	47
Num Cartesius sibi ipsi contradicat	48
De Cartesii criterio veritatis	50
De evidentiali obiectiva	51
De evidentiali obiectiva immediata et mediata	54
Cartesii criterium non est evidentiali obiectiva	55
Quomodo Cartesius ad suum criterium pervenerit	56
De ideis rerum mundi visibilibus	57
Num Cartesius in circulum vitiosum incidit	58
De fundamento metaphysico criterii veritatis	70
De ideis innatis	71
De rationalismo Cartesii	75
De origine conceptuum abstractorum	76
De germine subjectivismi in doctrina Cartesii	80
Cartesius et problema idealisticum	85
De doctrina idealismi	90
De ratione problematis idealistici solvendi	91
Quomodo Cartesius Dei existentiam probare conatus sit	97
Primum argumentum Dei existentiae	97
Secundum argumentum Dei existentiae	99
Iudicium de Cartesii argumentis Dei existentiae	102
Tertium argumentum Dei existentiae	108
Quomodo veritates aeternae a Deo pendent	114
De ultima ratione veritatum aeternarum secundum doctrinam Cartesii	116
Conclusio	119