

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

RNDr. Pavel KŘÍŽEK

**DŮKAZY EXISTENCE BOŽÍ
V DESCARTOVÝCH PRINCIPECH FILOSOFIE**

Vedoucí bakalářské práce: Mgr. Bc. David Svoboda

PRAHA 2006

Děkuji svému vedoucímu, panu Mgr. Bc. Davidu Svobodovi za myšlenku nabídnout jako téma bakalářské práce tento velký problém a za zprostředkování dálkového setkání s vynikajícím duchem působícím na předělu středověku a nové doby, jehož spisy jsem díky nápadu a doporučení svého vedoucího prostudoval. Děkuji také za mimořádnou vstřícnost při dokončování této práce

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury uvedl veškeré informační zdroje.

V Praze dne 29. září 2006

RNDr. Pavel Křížek

Obsah

1.	Místo úvodu.....	str. 4
2.	Obecný rámec	str. 5
3.	Klasifikace důkazů Boží existence	str. 6
4.	Descartova filosofická doktrína.....	str. 8
4.1.	Descartovy středověké zdroje	str. 9
4.2	Výstavba Descartova filosofického systému	str. 11
4.3	Hledání metody	str. 12
4.4	Pochybnosti	str. 12
4.5	Hypotéza zlovolného ducha	str. 13
4.6	Cogito	str. 13
4.7	Matematicko – geometrický charakter karteziánského myšlenkového systému	str. 15
4.8	Původ idejí	str. 16
4.9	Nekonečná a konečná substance	str. 17
5.	Důkazy Boží existence	str. 19
6.	Descartův ontologický argument	str. 22
6.1	Původ a směřování důkazu	str. 25
6.2	Stavba argumentu	str. 25
6.3	Esence a existence	str. 29
6.4	Námitky a repliky proti ontologickému důkazu	str. 34
7.	Descartův kosmologický argument	str. 39
7.1	Vedení důkazu	str. 39
7.2	Objektivní a formální různost idejí	str. 40
7.3	Řetězec jsoucna	str. 43
7.4	Dokončení důkazu	str. 43
7.5	Námitky a repliky proti kosmologickému důkazu ..	str. 44
8.	Verze kosmologických důkazů v Principech	str. 45
9.	Strutura kosmologických argumentů	str. 47
10.	Závěrem	str. 50
11.	Literatura:	str. 51

1. Místo úvodu

Copleston: Protože se chystáme diskutovat o existenci Boha, bylo by snad dobré pokusit se dospět k nějakému provizornímu souhlasu, pokud jde o to, co rozumíme termínem „Bůh“. Předpokládám, že míníme nejvyšší osobní jsoucno – rozdílné od světa a stvořitele světa. Souhlasil byste – alespoň provizorně s přijetím tohoto vymezení jako významu termínu „Bůh“?

Russell: Ano, přijímám tuto definici.

Copleston: Dobrá, mé stanovisko je souhlasným stanoviskem, že takové jsoucno skutečně existuje a že jeho existence může být filosoficky dokázána. Možná byste mi mohl říci, zda je vaším stanoviskem agnosticismus nebo ateismus. Tím myslím, jestli byste řekl, že může být dokázána neexistence Boha?

Russell: Ne, to bych neřekl; moje stanovisko je agnostické.

Copleston: Souhlasil byste se mnou, že problém Boha je velmi důležitým problémem? Například, souhlasil byste s tím, že jestliže Bůh neexistuje, pak lidské bytosti a lidské dějiny nemohou mít jiný účel než ten, který si vybereme a který jim dáme sami, což - v praxi – znamená něco jako účel, který ke svému prospěchu využijí ti, kdo mají moc ho využít?

Russell: Zhruba řečeno ano, ačkoliv bych měl k vaší větě dodat určitá omezení.

Copleston: Souhlasil byste s tím, že jestliže není Bůh – není žádné absolutní jsoucno - pak nemohou být žádné absolutní hodnoty? Myslím tím, jestli byste souhlasil, že kdyby nebylo žádné absolutní dobro, pak by z toho vyplývala relativita hodnot?

Russell: Ne, myslím že, tyto otázky se logicky liší. Vezměme například *Základy etiky* (Principia Ethica) G.E. Moorea, kde Moore trvá na tom, že existuje rozdíl mezi dobrem a zlem, že dobro i zlo jsou určitými pojmy. Ale on [do argumentace] na podporu tohoto tvrzení nevnáší ideu Boha.

Copleston: Dobrá, předpokládejme, že otázku dobra ponecháme na později, a já nejprve uvedu metafyzický argument. Rád bych položil hlavní váhu na metafyzický argument založený na Leibnizově argumentaci „z kontingence“, a později bychom mohli diskutovat o morálním argumentu. Dejme tomu, že stručně uvedu tento metafyzický argument, a pak se pustíme do diskuse o něm?

Russell: To se mi zdá být velmi dobrý plán.

Tak začíná známá rozhlasová debata, mezi Coplestonem a Russellem, která proběhla v r. 1948 na vlnách BBC, srv. [26]. Uvedený úryvek je ilustrací toho, že velké téma existence nejvyšší bytosti, jehož konkrétním zpracováním v jednom ze spisů René Descarta se zabývá předložená bakalářská práce, významné myslitele vždy přitahovalo a stále přitahuje. Připomeňme, že *Frederick Charles Copleston* (1907-1994) byl jezuita, který působil jako profesor dějin filosofie zejména na Heythrop College v anglickém Oxfordshire a na Gregoriánské univerzitě v Římě. Velmi známé jsou jeho *Dějiny filosofie* vydané v 9 svazcích (*A History of Philosophy*, srv. [12],[13]), které jsou používány jako základní příručka při studiu dějin filosofie na mnoha vyšších katolických odborných učilištích a univerzitách, a to nejen v anglické jazykové oblasti. Lord *Bertrand Arthur William Russell* (1872-1970) byl jedním z nejvýznamnějších britských matematiků a filosofů XX. století. Kromě rozsáhlé činnosti v oblasti základů matematiky a logiky byl znám i četnými filosofickými pracemi a v poslední třetině svého dlouhého života i pacifisticky orientovanou politickou angažovaností. Často vystupoval jako hlasitý kritik křesťanské víry i křesťanské životní praxe (srv. [25]).

2. Obecný rámeček

Snahy prozkoumat rozumem záhadu existence něčeho, co nějakým způsobem překračuje každodenní skutečnost naší profánní existence (lat. *profanum* – co je mimo posvátné místo), tj. všedního, obyčejného či běžného, v čem se trvale pohybujeme, přijít na kloub tomu, zda ti, kdo věří v existenci něčeho nesmírně mocného, neomezeného, svrchovaného, co ve své víře nazývají posvátným či svatým (lat. *sacrum*), a co se od profánního zásadně liší, mají pro svou víru nějaké „rozumné“ důvody, jsou velmi staré. V kulturních dějinách lidstva se s nimi setkáváme poměrně záhy. Jakmile začal člověk k výkladu světa požívat rozum a přestal svět chápat pouze prostřednictvím (více či méně náboženského) mýtu, objevily se pokusy rozumem přijít na kloub tomu, zda víra v existenci onoho nejvyššího není lichá, nebo jinak řečeno, zda sakrální sféra vlastně není prázdná. V křesťanské tradici jde v návaznosti na židovské kořeny křesťanství samozřejmě o důkaz existence osobního Boha Stvořitele známého z Písma, jak to naznačuje otec Copleston v uvedeném úryvku rozhlasové debaty s B. Russellem. Důvěra v lidský rozum v dějinách evropského myšlení přitom kolísá, racionalismus a iracionalismus jako jeho protějšek, chápané zde ve významu odpovědi na úlohu rozumu jako zdroje lidského poznání, se ve své dominanci střídají, a ke slovu se dostává také fideismus, který ve své krajní podobě

přijímá pravdy o Bohu jen na základě víry. Oproti fideistickému extrému jsou pokusy dokázat Boží existenci založeny na jistém racionalistickém optimismu – na důvěře, že člověk je schopen k základní pravdě o tom, že Bůh existuje, dospět na základě rozumového poznání, tedy bez opory o zjevení. Východiskem je zde přesvědčení, že člověk je sice bytost s oslabeným rozumem, ale ne zcela bez rozumu. Tak chápe možnosti lidského poznání střední proud středověkého filosofického myšlení, zakotvený v antické tradici, na který navazuje i Descartes, i když se místo této výrazné osobnosti v dějinách evropské filosofie bohužel často chápe bez začlenění do dřívějšího kontextu. „Tradiční“ pojetí, podle kterého „je lidský rozum s to na základě své přirozenosti dospět až ke Stvořiteli“ (srv. [16], str. 15) nikdy nepřestalo být aktuální, bylo pouze dlouhodobě úspěchem extrémně racionalistické osvícenské kritiky a proudů, které na ni těsněji či volněji navazují, zatlačeno do pozadí. U nás jsme to pod tlakem komunistické propagandy pocíťovali zvlášť silně. Když se však odborníkům a dalším zájemcům o současné prameny otevřel s koncem totalitního režimu přístup k literatuře, zjistili rychle, že spor „teistů“ a „ateistů“, jak můžeme pro zjednodušení oba protikladné tábory existující v přirozené teologii s jistou licencí označit, je stále živý a že jsou v něm zapojeni i tak významní duchové, jako je jeden z největších matematiků 20. století, Rakušan českého původu Kurt Gödel.

3. Klasifikace důkazů Boží existence

Poté co jsme se dotkli smyslu úsilí o racionální zdůvodnění existence nejvyšší bytosti, zmíníme se stručně o základních typech racionálních úvah směřujících k odůvodnění Boží existence, které se v dějinách evropské filosofie v oddíle filosofie věnovanému přirozené teologii objevily. Vedle termínu *důkaz Boží existence* budeme ve stejném smyslu často užívat termínu *argument pro Boží existenci*. První termín má určité konotace s anselmovským přístupem, v jehož pozadí je snaha podat nevyvratitelný, skutečný *důkaz*, který má přesvědčit příslušného „blouda“; slovo *argument* odpovídá spíš jak tomášovskému pojetí úvah na toto téma (sv. Tomáš na známém místě v Teologické sumě hovoří o *cestách poznání Boha*), tak dnešnímu úzu anglicky psané literatury. Slovem *argumentace* bude míněn proces sestavování takového argumentu, tj. průběh myšlenkových operací, které vedly k jeho utváření, popř. i výsledek tohoto procesu v podobě více či méně strukturovaného sledu výroků.

Jednoduchá taxonomie důkazů Boží existence je uvedena např. v práci C.D. Broada [11]. Podle Broada lze teistické argumenty zběžně rozdělit na

- I. argumenty, které jsou těsně vázány na osobitou doktrínu některých konkrétních filosofických systémů (například argumentaci Berkeleyovu, že Bůh musí existovat, aby působil svazky vněmů, které filosoficky neškolení lidé chybně považují za projevy materiálních věcí) a
- II. argumenty, které na takovou nauku vázány nejsou.

Druhý typ argumentů lze podle povahy jejich premis rozdělit do tří skupin.

1. Argumenty, jejichž premisy nezahrnují ani specificky etická, ani specificky náboženská tvrzení;
2. Argumenty, jejichž premisy zahrnují specificky etická, ale nikoliv náboženská tvrzení;
3. Argumenty, jejichž premisy zahrnují specificky náboženská tvrzení.

První z těchto tří skupin je možné rozdělit na

- 1.1 argumenty, které neobsahují žádnou existenciální premisu, tj. žádné tvrzení tvaru *existuje to a to*;
- 1.2 argumenty, které takovou premisu obsahují.

Argumentům, které lze podle uvedeného dělení zařadit do 2. a 3. skupiny, se v předložené práci věnovat nebudeme. Skupina označená 1.1 má jediného reprezentanta - existuje právě jeden argument, který nevyužívá žádnou existenční premisu. Je to známý ontologický argument, sestavený poprvé sv. Anselmem z Canterbury.

V argumentech ze skupiny 1.2, tj. s existenčními premisami, se vždy uplatňuje nějaká forma pojmu kauzality, protože jediný způsob, jak je z faktu, že existuje *X*, možné odvodit, že existuje *Y*, je ukázat, že existence *Y* je nutnou podmínkou pro existenci *X*. Tento typ argumentů se podle povahy užívaných existenčních premis rozpadá do dvou podskupin .

Jsou to

- 1.1.1 argumenty, které využívají pouze neurčitou premisu *něco* nebo *něco jiného existuje* a
- 1.1.2 argumenty, které užívají určitější premisu tvaru *něco s takovou a takovou přirozeností existuje*.

Premisy druhého typu jsou potřebné, když má být dokázána existence něčeho, čemu jsou přisuzovány neformální vlastnosti, tj. vlastnosti jako být existující, být substancí, být příčinou atd. V každé z těchto skupin je jeden argument:

- a) ten, který vychází od bezprostřední, přímé existenční premisy, se obvykle nazývá *kosmologický argument*. Jeho historie sahá přinejmenším k Aristotelovi a je akceptován sv. Tomášem Akvinským, Descartem, Leibnizem, Lockem a mnoha jinými filosofy.
- b) argument, který začíná od určité existenční premisy o povaze vzájemných vztahů aktuálních jsoucenc, se nazývá *fyzikálně – teleologický argument* nebo stručně pouze *teleologický argument*.

Ontologický argument, kosmologický argument a teleologický argument jsou tři argumenty, které patří k tradici tzv. *přirozené teologie*, tzn. filosofické disciplíny, která se zabývá problematikou Boha, aniž by se odvolávala na zjevení a kterou německý filosof osvícenský filosof Immanuel Kant nazývá *spekulativní teologií*. Descartes využívá ve svých argumentacích, v nichž dokazuje Boží existenci, jen ontologický a kosmologický argument.

Použité hledisko třídění argumentů pro Boží existenci lze snadno převést na třídění, které vychází z pokantovských kategorií apriorního a aposteriorního. Je ihned vidět, že argument, který nevyužívá žádnou existenční premisu, tj. ontologický argument, musí být apriorní, tzn. nezávislý na zkušenosti s jakýmkoli jiným jsoucnem, nacházejícím se mimo subjekt. Kosmologický a teleologický argument, které vycházejí z existenčních premis, je pak přirozené označit jako aposteriorní.

4. Descartova filosofická doktrína

Přejdeme ke krátkému vysvětlení základních Descartových myšlenek, jejichž znalost je potřebná k pochopení vlastního tématu předložené bakalářské práce. Tyto úvodní poznámky však nejsou jejím hlavním předmětem, neaspírují na to, aby se považovaly za jakýsi velmi stručný úvod do karteziánské filosofie, jako to činí osvědčená monografická zpracování, a proto jsou v nich Descartovy názory uváděny vesměs bez přesné citace inkriminovaných pasáží jeho textů pouze s číslem příslušného odstavce (v [1]) resp. uvedením příslušné strany českého překladu. Teprve v hlavní části práce při podrobnějším rozboru důkazů Boží existence ve znění podaném Descartem v *Principech* uvádíme přesné

odkazy na důležitá místa jak tohoto spisu, tak na místa z ostatních uvedených prací, obsahující přípravné či provizorní formulace, jejichž znalost umožňuje zasadit příslušnou pasáž z *Principů* do širšího kontextu Descartovy nauky, a napomoci tak lepšímu porozumění příslušného místa. Potřebných několik základních pojmů předběžně vyložíme jen natolik podrobně, abychom se pak při probírání důkazů Boží existence podle *Principů* nemuseli příliš rozptylovat upozorňováním na nejobecnější souvislosti.

Uvedeme základní informace o Descartově metodě počínaje úvodními pochybnostmi, o hypotéze zlovolného ducha, o cogito, načrtneme Descartovo pojetí substance, vysvětlíme, co jsou jasné a zřetelné ideje, naznačíme směr Descartových úvah hledání důkazu Boží existence a jejich hlavní linii a řekneme - abychom parafrázovali častou otázku prof. C. V. Pospíšila, kterou klade studentům při svých přednáškách z Dogmatické teologie - k čemu je Bůh (tentokrát Descartovi) dobrý: že mu garantuje existenci vnějšího světa a jistotu poznání.

Relevantními Descartovými filosofickými spisy pro předloženou práci jsou *Rozprava o metodě* (*Discours de la méthode*, 1637, srv. [1]), *Meditace o první filosofii* (*Meditationes de prima philosophiae*, 1641, srv. [4], [5]), dále samozřejmě *Principy filosofie* (*Principia Philosophiae*, 1644, francouzsky r. 1647, srv. [2], [3]), v nichž je filosoficko-vědecký systém načrtnutý v *Meditacích* podrobněji rozpracován, a konečně posmrtně vydaná *Pravidla pro vedení rozumu* (*Regulae ad directionem ingenii*, 1701), srv. [6], z nichž zde využijeme jen velmi málo, a sice jen pasáže potřebné k vysvětlení role intuice, dedukce, analytické a matematicko - geometrické metody v Descartově filosofickém systému a pasáže, jimiž lze doložit Descartovu spřízněnost s racionalistickou antickou tradicí.

Ještě před úvodní informací o Descartově systému se ale zmiňme o kontextu, na který by se při studiu Descartova díla nemělo zapomínat.

4.1 Descartovy středověké zdroje

Descartes je všeobecně považován za prvního moderního filosofa. Je známo, s jakým despektem se vyjadřuje Hegel o celém pro něj nezajímavém středověku a s jakým potěšením přivítal, že se ve svých *Dějínách filosofie* mohl přenést k Descartovi. Ozvěnu podobných názorů nacházíme stále i v některých velmi solidně zpracovaných dnešních monografiích, např. v [24] (str. 73 čes. překladu), i když je pravda, že v této publikaci

Descartova původnost přehnaně zdůrazňována není. Ještě před půl stoletím by většina filosofů nejspíš řekla, že Descartes byl první významný filosof po Aristotelovi. Descartes sám svým zdrojům nevěnoval pozornost, jeho současníky nebylo nutné upozorňovat na souvislost jeho myšlenek s autory, na jejichž dílech stejně jako on vyrostli. Naopak s jistou samozřejmostí využíval jejich filosofické průpravy a jejich znalostí antických a středověkých autorů. Když čteme např. v Meditacích jeho apely k čtenářům, aby se oprostili od filosofické předpojatosti a předsudků, neznamená to nic jiného, než že je vlastně vybízí, aby se oprostili od svého zatížení názory jim dobře známých autorit. Záhy po Descartově vystoupení přestanou být ale dřívější autoři čtení. Důvody pro tento vývoj spočívaly nejen ve velkém vlivu samotného Descarta, ale byly dány i společenskými změnami. Latina přestala být všeobecně používaným jazykem vzdělanců, filosofické práce začaly být publikovány v národních jazycích a většina čtenářů filosofických traktátů už nedokázala samostatně číst latinské autory, které Descartes ještě v jezuitské koleji povinně studoval. Postupně se tak utvořil názor, že Descartes neměl žádné významné předchůdce a že téměř všechny jeho myšlenky byly původní. Pravda je taková, že Descartes byl velmi originální myslitel, ale běžně využíval velké množství středověkého materiálu. Když čteme v dedikaci k Meditacím „Vždy jsem pokládal dvě otázky, o Bohu a o Duši, za nejpřednější z těch, v nichž má podávat důkazy spíše filosofie než teologie ...“ (AT VII, 2; [4] str. 10), pak nemůžeme nezpomenout na Augustinovo „Co chceme poznávat? Boha a duši. A nic víc? Vůbec nic víc“, a také na chápání důkazů existence Boha a duše Tomášem Akvinským jako „preambulí k článkům víry, neboť víra předpokládá přirozený rozum“.

Příznačný je zde výrok samotného Descarta uvedený v Rozpravě o metodě: „Budu zde užívati, dovolíte-li, neomezeně výrazů scholastických...“ ([1] str. 42). Až budeme rozebírat Descartovy důkazy Boží existence, vystoupí návaznost na středověké myslitele jasně do popředí. Ukáže se, že Descartes vychází ze středověkého materiálu, přidává něco svého a konstruuje nový argument s tradičním závěrem.

O vztahu Descarta k doznívajícím středověkým filosofickým koncepcím vypovídá i historie dvou jeho důležitých prací, a sice *Meditací o první filosofii* a *Principů filosofie*. Meditace, které začal Descartes psát v r. 1639, jsou dnes velmi populární. Pro dnešní studenty je tato práce důležitá z mnoha důvodů, mj. kvůli námitkám vynikajících myslitelů, kteří v té době působili v Paříži a měli možnost na Descartovy nové myšlenky díky aktivitě již zmíněného Descartova přítele, řeholníka – minority P. Marina Mersenna, písemně reagovat, a kvůli Descartovým replikám na tyto námitky, publikovaným společně s námitkami jako samostatný díl Meditací v jejich druhém vydání, svým rozsahem značně přesahujícím původní Descartův text. První vydání z r. 1641 bylo latinské, jejich

francouzské vydání, přeložené někým jiným a přehlédnuté Descartem, vyšlo o několik let později. Descartes své *Meditace* adresoval „nejučenějším a nejslovutnějším mužům Sorbonny“. O popularitu tohoto spisu ve své době ale Descartes usiloval osobně. Jeho záměrem zřejmě bylo docílit toho, aby text *Meditací* byl „nejslovutnějšími muži“ aprobován a stal se na jejich doporučení učebnicí na pařížské univerzitě používanou. Uznávaná univerzitní učebnice či příručka ovšem v Descartově době znamenala něco jiného než dnes: jejími adresáty nebyli studenti, ale učitelé. Na závěr učitelovy pedagogické kariéry bývaly jeho poznámky publikovány, a byl tak získán příspěvek pro ty, kdo měli učit v kurzu s podobným obsahem. Zdá se však, že *Meditace* byly Sorbonnou sice schváleny, ale jako univerzitní text přijaty nikdy nebyly. Přesto je z jejich schválení jasné, že jejich obsah nemohl být profesory pařížské university vnímán jako radikálně nový, tzn. zcela neslučitelný s její tehdy ještě živou scholastickou tradicí.

Principy filosofie, na kterých Descartes pracoval tři roky, vyšly v r. 1644. Dedikovány jsou Nejjasnější princezně Alžbětě, prvorozené dceři Fridricha Falckého, říšského kurfiřta, palatina a českého krále. I u *Principů* Descartes původně doufal, že se mu knihu podaří prosadit jako univerzitní učebnici, ale ani v tomto případě neměl úspěch. Jelikož se kniha u odborné veřejnosti nesešla se zájmem, jaký její autor očekával, dal souhlas k jejímu překladu do francouzštiny, který údajně autorizoval. Francouzský překlad vyšel v r. 1647.

4.2 Výstavba Descartova filosofického systému

Vhodným úvodem do Descartova systému může být četba *Rozpravy o metodě*. Dozvíme se při ní, jaké bylo jeho východisko, cíle, v čem spočívá zvláštnost jeho metody a jaké jsou jeho základní myšlenky. Se základními myšlenkami Descartovy filosofie se ovšem můžeme seznámit v propracovanější podobě i v jeho druhém základním spise - v *Meditacích o první filosofii*. *Meditace* začínají rozvinutím skeptických otázek týkajících se možnosti poznání. Pomocí série pečlivě promyšlených meditací čtenář společně s autorem činí přípravné práce pro vybudování základů jistého vědění - vědy (scientia).

Dalším významným – pro nás v této práci hlavním - textem jsou *Principy filosofie*. *Principy* jsou důležitý text. Jsou rozděleny do čtyř částí o 504 člancích. V první části nazvané *O principech lidského poznání* vykládá Descartes svou metafyziku. I když by se mohlo zdát, že v *Principech* je podána jen jako zběžný přehled materiálu publikovaného v *Meditacích*, není tomu tak; mezi formulacemi v obou spisech nacházíme určité rozdíly. Pro naše účely je nejdůležitější odlišností přeformulování důkazů Boží existence a změna jejich pořadí

oproti III. a v V. meditaci. K důvodům pro tuto změnu se ještě vrátíme, až se budeme věnovat podrobnějšímu rozboru důkazů ve znění uvedeném v Principech.

V druhém dílu Principů (*O principech materiálních věcí*) jsou zužitkovány metafyzické principy zformulované v prvním dílu, třetí a čtvrtý díl využívá principů zformulovaných ve druhém dílu; tyto dva díly jsou věnovány fyzice, která není předmětem našeho zájmu.

Z didaktických důvodů budeme čerpat ze všech uvedených Descartových prací a podle potřeby vždy vybereme vhodnou relevantní pasáž buď z Rozpravy, nebo z Meditací nebo z dalších prací, popř. upozorníme na paralelní místa.

4.3 Hledání metody

Descartovým filosofickým východiskem je hluboká skepse, která však není cílem sama o sobě jako u antických skeptiků, ale pouze prostředkem k nalezení pravdy. Cílem je vybudovat filosofický systém, který bude mít absolutně jistou stavbu a bude používat právě tak spolehlivou metodu. Rozprava měla mít původně titul *Návrh universálního vědění, které přivádí našeho ducha k nejvyšší dokonalosti*, jak sděluje Mersennovi v dopise z března 1636. Cíle bude dosaženo, když se podaří vybudovat systém, jehož pravdy budou stejně jasné a průkazné, jako jsou pravdy matematiky, resp. geometrie.

4.4 Pochybnosti

Descartes začíná absolutní pochybností. Co potom ale máme považovat za jisté? Jak je vyloženo v I. meditaci a ve II.- IV. části Rozpravy, není jistá ani existence vnějšího světa. Učení filosofů už vůbec nejsou jistá – Descartes bez respektu píše ve II. části Rozpravy ([1] str. 21): „Avšak věda již od času svých kolejných studií, že nelze si vymyslet nic tak zvláštního a tak málo hodného víry, co by nebylo bývalo řečeno některým z filosofů...“. Jisté není ani smyslové poznání, neboť zjišťujeme, že nás někdy klame. Stejně je tomu s usuzováním a zrovna tak s počítáním. Prolínání snění a bdění, živost a realističnost snů zpochybňuje možnost sen a bdění od sebe jasně odlišit a je tedy jistější počítat s možností, že veškerý svět vněmů je pouze světem klamných obrazů. Nemůže to být dokonce tak, že „nějaký Bůh, který může všechno ... neučinil tak, aby nebyla vůbec žádná země, žádné nebe, žádná věc rozlehlá, žádný tvar, žádné rozměry, žádné místo, a mně by přesto stejně

jako nyní připadalo, že to vše existuje...?“ (I. meditace, [4] str. 25) Reálnost vnějšího světa, tedy opravdu není jistá. Neboť se svěžestí a živostí představivosti, které jsou obvykle považovány za znamení věrného vnímání reality, se setkáváme i ve snu, takže bdění a snění nemůžeme podle žádného spolehlivého kritéria rozlišit, a proto musíme počítat s tím, že možná celý svět vněmů je pouze světem vidin.

4.5 Hypotéza zlovolného ducha

Dobrá, říká Descartes, “Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou péči, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše vnější není ničím jiným než mámením snících, s jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti; budu o sobě uvažovat, jako bych neměl ruce, oči, maso, krev ani žádný smysl a jako bych se přesto nepravdivě domníval, že to všechno mám...” (I. meditace, [4] str. 23, Rozprava II – IV). To je ona známá Descartova hypotéza, že neexistuje Bůh, ale jakýsi všemocný *genius malignus* – zlovolný duch či démon.

4.6 Cogito

Jaký je další Descartův postup? Kdybych se mýlil úplně ve všem, dvě věci jsou neotřesitelné: skutečnost myšlení a mé *já*, které myslí. „Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit, soudil jsem, že ji mohu přijmouti bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal“ (Rozprava IV,1; [1] str. 40) Tak má Descartes to, co - chtěl své proslulé *cogito*. Všimněme si ale hned toho, že toto *cogito* má intuitivní charakter. To se ukáže jako důležité při výkladu Descartovy verze ontologického důkazu. Co je tímto intuitivním charakterem *cogito* míněno? Řada komentátorů má za to, že Descartes mnohé své deduktivní argumenty, včetně argumentů pro Boží existenci uvedených v Meditacích, konstruuje jakoby z donucení, protože si to jeho učené publikum, zvyklé na užívání sylogismů, žádá. Na podporu tohoto názoru tito komentátoři (srv. např. [18]) vykládají jako intuitivně míněný i vůbec nejznámější Descartův výrok. V *cogito ergo sum* podle tohoto výkladu není obsažen žádný důsledek či

závěr, jak by se snad mohlo zdát. Tato formulace totiž vůbec nepochází přímo od Descarta, ale teprve z latinského překladu jeho Rozpravy. Tam však stojí „Je pense, donc je suis“. To je ale volný překlad. V I. meditaci, jejíž koncept (1629) je starší než Rozprava a která obsahuje přesněji původní chod myšlenek, *ergo* chybí a postupuje se spíš tak, že se uprostřed pochybností ozřejmí existence *já* jako myslícího *něčeho*. Když myslíme, nazíráme se současně jako existující. Správné znění by tedy mělo být: *cogitans sum*. Jaká je role intuice vysvětluje sám Descartes v Rozpravě (IV,3) a také v Pravidlech pro vedení rozumu. Intuicí rozumí „nikoliv proměnlivou spolehlivost smyslů či klamný soud špatně sestavující představivosti, nýbrž chápání čisté a pozorné mysli, které je natolik snadné a rozlišené, že naprosto nezbývá žádná pochybnost o tom, co chápeme, anebo, což je totéž, nepochybné chápání čisté a pozorné mysli, které se rodí jedině ze světla rozumu“ (Pravidlo III, [6] str. 23). V pozdější filosofii se o takové intuici hovoří jako o *nazírání* nebo *zření* či *nahlížení podstaty* anebo *vhledu do podstaty* (něm. *Wesensschau*, angl. *seeing an essence*, popř. *eidetic insight* v anglických překladech prací E. Husserla). Důvody interpretace *cogito* jako založeného na intuici se zdají být přesvědčivé a jsou zesilovány jak Descartovým kritériem pravdy, tak matematicko – geometrickým stylem jeho pojetí vědy (o tom budeme hovořit v následujících odstavcích). Na starou otázku po kritériu pravdy totiž Descartes odpovídá svou formulí o *perceptio clara et distincta*. Věří, že bude s to stanovit všeobecné pravidlo, že *pravdivé je všechno to, co velmi jasně a zřetelně vnímám* (*Illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*, ([4] str. 36, podobně [1], IV. kap.). Toto pravidlo je *cogitans*, tj. myslícímu subjektu, jak můžeme číst na citovaných místech, dáno samo od sebe spolu s první fundamentální pravdou *ego sum, ego existo...* Co Descartes rozumí jasným a zřetelným chápáním, vymezuje v Principech:

„Jasným nazývám ten poznatek, který je přítomný a zjevný pro pozornou mysl... Rozlišeným pak (nazývám) ten poznatek, který je jakožto jasný oddělen a precizován [tj. vyabstrahován] od všeho ostatního tak, že v sobě obsahuje jen to, co je jasné“ (AT VIII, 22-23, [3], str. 48 – 49).

Jde tedy o to, že v nazírání podstaty je při „zpracování“ představy tato představa uchopena nejen správně co do jejího obsahu, nýbrž i oddělena od jiných, nesmíšena, sama ve své vlastní identitě. Ale co je ještě důležitější, u Descarta nepadne ani slovo o *shodě věci a rozumu* (*adaequatio rei et intellectus*). Pravda je poznávána díky intuitivnímu nahlížení podstaty věcí rozumem - za *perceptio clara et distincta* se totiž skrývá *idea clara et distincta*. Karteziánské zření podstaty je zřením ideje a tím zřením „opravdového“ jsoucna,

je záležitostí jen rozumu, jak to chápali staří racionalisté. To je linie, která vede od Platóna přes Plotina a Augustina k Anselmovi. Descartes je těmto myslitelům zavázán nejen za inspiraci pro dokazování Boží existence, o kterém budeme mluvit dále. Ukazuje se, že augustinismus, s kterým se seznámil u svého přítele kardinála Bérulla, zakladatele augustinovsky orientovaného francouzského oratoria (Oratoire de Notre Seigneur Jésus - Christ), se projevuje silněji než tomismus z La Flèche jak v jeho metafyzice, tak i v jeho teorii poznání. Pro tak pronikavého myslitele, jakým Descartes byl, nebylo – pokud chtěl – zřejmě obtížné odclonit platonismus ukrytý za aristotelismem.

4.7 Matematicko – geometrický charakter karteziánského myšlenkového systému

Descartes, podněcován svou zálibou v matematice, v další fázi hledání své filosofické metody dospívá k tomu, že do svého systému zapracovává osvědčené deduktivní postupy matematiky, resp. geometrie. Cogito přitom přebírá roli „principu“, „prvního“, „jednoduchého“, „absolutního“, tj. základního, elementárního. Na takové základní elementy lze všechno složené rozložit, a z nich je naopak třeba všechno složené v logické striktnosti a deduktivnosti vybudovat. Dedukce tvoří druhou ze dvou činností našeho intelektu (více než intuice a dedukce není přípustné, jak se to říká v Pravidle III), a sice dedukce je „všechno, co nutně vyplývá z nějakých jiných věcí, které jsou známy s jistotou.“ (Pravidlo III, AT X,369; [6] str. 25) .

K čemu je dedukce potřeba? Protože naše poznání není jen jednoduché, nýbrž i složené, pak má-li být jisté, musíme ke složeným poznatkům docházet krok za krokem od pravdivých a jasně poznaných principů. To je vyjádřeno v Pravidle V: „Celá metoda spočívá v uspořádání a rozvržení toho, na co se má ostří mysli zaměřit, abychom našli nějakou pravdu. Tuto metodu dodržíme důsledně tehdy, jestliže zahalené a nejasné výroky postupně převedeme na nejjednodušší a pak se pokusíme od nich postupovat týmiž kroky k poznání všech ostatních.“ (AT X,379; [6] str. 380).

Tento postup od komplikovaného k méně komplikovanému, jednoduššímu a nakonec k nejjednoduššímu je tajemstvím celé metody. „Je pouze málo čistých a jednoduchých podstat. ... Jsou to ty, které označujeme v každém řetězci jako nejjednodušší. Na druhé straně, všechny ostatní nelze postihnout jinak, než že se z oněch nejjednodušších odvozují.“ (Pravidlo VI, AT X,383; [6] str. 47 – 49). To je tedy ona pro Descarta tak charakteristická

geometricko - analytická metoda poznání. „Dlouhé řetězce docela prostých a snadných důvodů, jichž geometrové obvykle užívají, aby došli svých nejnepohodnějších závěrů, mi daly popud k názoru, že všechny věci, jež se mohou státi předměty lidského vědění, následují po sobě stejným způsobem“ ([1] odst. 11, str. 24). Descartes si svým cogito otevřel cestu k novému chápání poznání jako rozumové analýzy a syntézy v geometrickém stylu. Intuice daná v cogito je vzorovým příkladem pro všechno „jednoduché“ tohoto druhu. Karteziánské absolutní a jednoduché počáteční elementy, z nichž se všechno nechá odvodit, patří, jak už bylo naznačeno, do platónsko – augustinovské filosofické tradice a jejich spřízněnost s naukou o idejích je zřejmá. Descartes vysvětluje: „Absolutním nazývám všechno, co obsahuje čistou a jednoduchou podstatu, na niž se ptáme: jako třeba všechno to, co je považováno za nezávislé, za příčinu, za jednoduché, všeobecné, jedno, stejné, podobné, přímé či něco jiného na ten způsob.“ Relativní (*respectivum*) je oproti tomu to, „co má sice tutéž podstatu, nebo se na ní alespoň podílí a může být podle toho vztaženo k absolutnímu a z něho určitým řetězcem vyvozeno, ale navíc ve svém pojmu zahrnuje něco dalšího, co nazývám vztahy: je to cokoliv, co se označuje jako závislé, účinek, složené, zvláštní, mnohé, nestejně, nepodobné, zakřivené atd.“ (Pravidlo VI, AT X,381, 25; 383, 10; [6] str. 45 – 47).

Stačí pouze pozorně číst – čistá a jednoduchá podstata, účast, odvození relativního z absolutního, jednoduché, jedno, stejné, podobné, přímé, zakřivené, mnohé atd. – abychom ihned identifikovali Platónovy základní pojmy. Descartes pak hovoří o tom, že tyto jednoduché podstaty lze na první pohled intuitivně pochopit buď z pouhé zkušenosti nebo prostřednictvím vrozeného světla. Na tomto místě nerozlišuje, co z uvedených příkladů má být připsáno zkušenosti, co vrozenému světlu; není v tom u něj totiž ani žádný zásadní rozdíl.

4.8 Původ idejí

Descartes rozlišuje tři skupiny idejí podle jejich původu. První jsou „vrozené ideje“ (*idee innatae*). K nim počítáme především ideu nekonečné substance neboli Boha a ideu konečné substance s jejími dvěma skupinami, *res cogitans* a *res extensa* ([6] kap. II, 7 a 13; [2], 13 nn.). Vedle toho ještě existují ideje, které přicházejí zvnějšku (*ideae adventitiae*) a takové, které vytváříme my sami (*ideae a me ipso factae*). Ideje vnějšího původu a ideje vyprodukované mnou jsou ale vždy podezřelé (srv. [4], kap. III, 8-12), zatímco vrozené ideje jsou jasné a zřetelné, a proto pravdivé. Descartovy vrozené idejí jsou často napadány. K tomu je třeba říci, že se při kritice často zapomíná na to, že Descartem nejsou ideje

chápany jako trvalý obsah naší mysli; při takovém pojetí by totiž neexistovaly vůbec žádné vrozené ideje, jak poznamenává ve své odpovědi na 10. námitku vznesenou Hobbesem. Idea je pro Descarta mnohem spíš to, co „je bezprostředně chápáno myslí“ (odpověď na 5. Hobbesovu námitku), „co je prokázáno podle uvážení rozumu“ (odpověď na 9. námitku). Vrozenými idejemi je tedy u Descarta míněno to, čemu bude Leibniz říkat *nutné rozumové pravdy* (*verités de raison nécessaires*), tedy to, co je apriorní v našich výpovědích o jsoucnu. Descartovo vysvětlení, že v obsahu naší mysli je něco, co nemůžeme vytvořit sami a ani to nemůže pocházet od vnějších objektů, tj. ze světa faktů, ukazuje přesně, co vrozené ideje představují: věčné, nutné, ontologické pravdy. Z toho je ale nyní patrné, že úvodní Descartova pochybnost byla jen metodická, nikoliv existenciální. „Descartes je od počátku přesvědčen o možnosti nalezení absolutní pravdy a výchozím bodem své filosofie učinil pochybnost nikoliv proto, aby jí sloužil, ale aby v linii antických a středověkých myslitelů s neotřesitelnou jistotou zamířil k věčným podstatám a pravdám“ (citováno podle [18], str. 177).

4.9 Nekonečná a konečná substance

I když bývá dnes z Descartovy filosofie největší pozornost věnována noetické problematice nastolené díky *cogito*, zůstává jeho filosofie substanční metafyzikou. Stejně jako ve scholastické metafyzice se u Descarta setkáváme s termíny *natura*, *essentia*, *res*, *ratio rei*. Descartes však modifikuje definici substance; ta nyní zní: *věc, která existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc* (*res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*, [2] str. 53) Tato změna je zdánlivě malá, ale má velmi závažné důsledky. Porovnáme-li Descartovu definici s definicí aristotelsko – scholastickou: *substance je věc, která nepotřebuje jinou věc, aby jí jako případek inherovala*, resp. v stručnějším vyjádření: *substance je tím, čím něco existuje o sobě*, pak ihned vidíme, že do pojmu substance je nyní zahrnuta také otázka po důvodu existence, a nejen otázka po formě existence. Jelikož Descartes stejně jako scholastikové vychází z toho, že veškeré jsoucno je stvořeno Bohem, vyplývá při důsledném domyšlení z jeho nové definice, že může existovat jen jedna jediná substance: Bůh. To by ale s sebou přineslo zrušení veškeré samostatnosti a kauzality v oboru stvořeného. Z dějin filosofie víme, že v okasionalismu a u Spinozy budou tyto důsledky skutečně vyvozeny; panteistické zabarvení Spinozovy metafyziky je přímým důsledkem domyšlení Descartovy definice substance. Sám Descartes však zřejmě revolučně vystupovat nechtěl, a tak svou definici oslabil, aby mohl i nadále hovořit o substancích i u stvořeného jsoucna. Rozlišuje proto *nekonečnou substanci*, totiž

Boha (*substantia infinita sive Deus*) a konečnou substanci, která se rozpadá na dvě velké třídy - těles (*substantia finita extensa sive corpus*) a ducha (*substantia finita cogitans sive mens*), které jsou sice závislé na Bohu, avšak na ničem jiném už nezávisejí, nýbrž mohou být myšleny a mohou existovat zcela samostatně, takže je lze smysluplně také nazývat substancemi. Descartes ovšem zdůrazňuje, že o substanci nemůže u Bohu a u stvoření mluvit ve stejném významu (univoce), jako „je to obvyklé ve školách“, tj. u scholastiků ([2], str. 53 n.).

Boží podstatu vidí Descartes v souladu s tradicí v *aseitě*. Je si jistý, že nic – až na jednu výjimku - nemůže být příčinou sebe sama, jelikož příčina musí předcházet účinek a být od něj různá. Bůh je ale tak veliký, že ke své existenci nepotřebuje žádnou pomoc, nepotřebuje nic, co by mu předcházelo nebo co by od něj bylo různé; proto může Descartes prohlásit: [Bůh] je jakýmsi způsobem příčinou sebe sama (*causa sui*).

Descartovy tři substance - Bůh, duch a tělo - v souladu s jím předpokládanou paralelností myšlení a jsoucna korespondují se třemi základními vrozenými idejemi, které jsou dány v cogito. ([1] kap. IV, 2 str. 40). Ve své teoretické reflexi Descartes vysvětluje, zcela v duchu scholastické tradice, (srv. zejména jeho odpověď na 2. námitku Hobbesovi v Meditacích), že substanci nepoznáváme bezprostředně skrze ni samu, ale z toho, že je subjektem určitých činností. Z různých činností proto usuzujeme na různé substance. Mezi vlastnostmi a činnostmi substancí jsou pak některé náhodné, jiné základní. Druhé mohou být myšleny bez prvních, první však bez druhých nikoliv. U těles jsou například poloha, tvar, pohyb náhodné, rozmístění v prostoru, rozprostraněnost je však základní. U duševních prožitků jsou láska, nenávisť, vůle, usuzování náhodné, vědomí je ale základní. Základní vlastnosti nazývá Descartes *atributy*, náhodné nazývá *mody* nebo *akcidenty*. S pomocí atributů už vlastně disponujeme substancí. Mezi oběma je totiž jen pojmový, nikoliv věcný rozdíl. Substance je pak už rozpoznávána ve srovnání s jinými jako vlastní a odlišná, když si ji mohu myslet samotnou, jen s jejími atributy, tj. bez doprovodu jiných atributů. Tak je tomu jak u myslící substance, tedy duše nebo ducha, tak i u rozprostraněné substance - tělesa. Kvůli tomuto pojetí stojí proto u Descarta *res cogitans* a *res extensa* vedle sebe, bez vzájemného vztahu a v ostré výlučnosti. Teprve nekonečná substance může být přirozeně myšlena správně beze všeho jiného, a teprve s ní máme proto co činit se substancí ve vlastním a nejstriktnějším smyslu.

Situaci můžeme znázornit jednoduchou tabulkou:

nekonečná (absolutní) substance	Bůh	
konečné (relativní) substance	mysl	těleso
atributy (základní vlastnosti)	myšlení	rozprostraněnost
mody (případky, vedlejší vlastnosti)	poznání, chtění,...	tvar, pohyb,...

Ve skutečnosti je ale Descartovo pojetí substance velmi důmyslné a propracované. Vrátime se k němu podrobně v pasáži věnované jeho ontologickému důkazu Boží existence.

Uveďme ale ještě, co Descartes rozumí nekonečnou substancí. Definici najdeme na více místech. Nejpodrobnější vymezení zní: *Jménem Bůh chápu jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substancí, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného, co existuje – pokud něco jiného existuje.* (Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, sume potentem, et a qua tum ego ipse tum aliud omne, si quia aliud extat, quodcumque extat, est creatum, [4] str. 44).

Jiná definice: *Bůh je však podle mého soudu nekonečný v aktu, takže k jeho dokonalosti nelze nic přidat* (Deum ita iuduci esse actu infinitum, ut nihil eius perfectioni addi possit, [4] str. 46), nebo krátce: *Bůh je nejvíce dokonalé jsoucno* (ens summe perfectum, [4] str. 45). Nemyslíme si však Boha pouze, existuje skutečně?

5. Důkazy Boží existence

Nyní se dostáváme k tomu, co nás v této práci hlavně zajímá. V úvodní informaci se přidržíme chronologického pořadí důkazů podle Meditací, v nichž Descartes z metodických důvodů bere ohled na ještě nedostatečně pokročilého meditujícího a začíná od méně abstraktní argumentace, aby skončil ontologickým důkazem. V Principech jsou ovšem příslušné argumenty podány mnohem kompaktněji a začíná se argumentem ontologickým, který později podrobně rozebereme.

Proč si Descartes myslí, že je nutné dokázat existenci Boha? Je to proto, že chce najít záruku toho, že „vnější svět“ (svět mimo jeho mysl) je doopravdy reálný a není jen pouhou iluzí. Jak mu důkaz Boží existence s řešením tohoto problému pomůže? Kdyby Descartes spoléhal na své smysly, vnější svět by pro něj nebyl problém. Ale on i přes svou

ochotu k hojnému využívání experimentů ve fyzice tíhne v metafyzice i v noetice rozhodně mnohem spíše k racionalismu než k empirismu, a jak už jsme naznačili, na smyslovou zkušenost nespolehá. Požaduje něco víc, něco, co by ho přesvědčilo, že „vnější svět“ je reálný. Potřebuje Boha. Vtip je v tom, že Bůh, který ze své podstaty nemůže být žádný podvodník, garantuje, že svět, který meditující vnímá svými smysly, je tu skutečně. Bůh autorizuje smyslovou zkušenost „myslící věci“ (meditující v dané fázi úvah neví o sobě s jistotou zatím nic víc, než že je myslící věcí) Bůh ale činí vněmy obecně spolehlivými. To, že Bůh nemůže připustit, aby meditující byl systematicky klamán a podváděn, vyplývá z jeho svrchované dobroty a dokonalosti; aby Bůh někoho neustále šidil, to by bylo ve sporu s jeho v superlativech uváděnými vlastnostmi. Jak se ale spolehlivě dostat k závěru, že Bůh existuje?

Ve své argumentaci ve prospěch Boží existence používá Descartes tři základních schémat:

- 1) První (v pořadí podle Meditací) je **kauzální kosmologický argument**. Nejobsáhleji je podán ve III. meditaci, odpovídající místa lze najít v Rozpravě (část IV) a v Principech (část I, odst. XVII – XVIII). Vyložme nejprve chod Descartových myšlenek populárně. Pro Descarta jsou ideje subjektivními reprezentanty jsoucn, která způsobují jejich přítomnost v mysli. Tvrdí, že ideje nemohou reprezentovat více reality (cokoli většího nebo dokonalejšího), než je ve věcech, které tyto ideje reprezentují. Má-li nějaká idea v sobě něco, co není ve mně, pak nemohu být příčinou této ideje; obráceně, kdybych byl já příčinou všech mých idejí, pak bych neměl žádný rozumný důvod věřit, že existuje něco kromě mě. Víme už, že Bohem Descartes rozumí „*nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného...*“. Idea této substance reprezentuje více reality než jí je ve mně, protože já jsem konečný, omezený co do vědění, moci atd. Idea Boha musí tedy být v mém rozumu způsobena něčím jiným než mnou samým. A jelikož musí být alespoň tolik reality v příčině jako je jí v účinku, z toho přímo vyplývá, že moje idea Boha musí být způsobena Bohem samotným; a je-li Bůh příčinou mé ideje Boha, pak Bůh musí existovat. Jádrem tohoto Descartova argumentu je, že já nemohu být příčinou ideje Boha, kterou nacházím ve své mysli, protože Bůh je jsoucnem dokonalejší než já sám. Jak bych mohl, pouze ze sebe sama, utvořit ideu jsoucnem dokonalejšího než já sám?
- 2) Descartův druhý argument pro existenci Boha je variantou **konzervačního kosmologického argumentu**. Následuje ve III. meditaci za kauzálním argumentem a je určen těm, kdo dosud nepřekonali oslnění smysly, a proto se zatím mohou zdráhat

přijmout argument kauzální. Varianty konzervačního argumentu lze najít v Rozpravě, část IV a v Principech, část I, odst. XX - XXI). Konzervace (conservatio), udržování či uchovávání je známý středověký pojem, např. Ockhamův: Bůh tvoří a uchovává.

Vyložíme Descartův postup opět nejprve populárně. Druhý argument začíná od autorovy vlastní existence, jak byla zjištěna ve II. meditaci. Otázka ale zní: dobrá, jsem zde, ale jaký je můj původ? Co mě stvořilo? Nestačí předpokládat že jsem existoval vždycky, a tedy nepotřebuji stvořitele, argumentuje Descartes, protože udržovat mě z jednoho okamžiku do druhého vyžaduje zrovna tolik moci, jako vytvářet mě nanovo. Ani jsem se nemohl stvořit sám, protože pak bych si sám mohl dát všechny dokonalosti, které však evidentně postrádám. A dále, kdybych se mohl stvořit sám, pak bych se mohl i sám udržovat v bytí; tuto moc ale nemám; jsem myslící věc, a kdybych takovou moc měl, byl bych si jí vědom. Mými stvořiteli nemohou být ani moji rodiče, neboť nemají ani schopnost vytvořit „myslící věc“, ani udržovat ji v bytí, jakmile byla stvořena. Konečně nemohl jsem být stvořen jiným stvořením, které má méně dokonalosti než Bůh, protože mám ve své mysli ideu Boha jako nekonečně dokonalého jsoucna ve své mysli, ideu, kterou jsem z méně dokonalého jsoucna získat nemohl. Ale má existence není nutná – je *kontingentní* (tj. moje neexistence je představitelná, logicky možná), což znamená, že musí existovat příčina mé existence (v každém jejím okamžiku), jiná než já sám. Kdyby ale byla příčina mé existence kontingentním jsoucnem nebo souborem kontingentních jsoucen (např. mými rodiči nebo něčím jiným méně dokonalým než Bůh), pak by její existence také musela být způsobena něčím jiným, než je ona sama. Avšak tento řetězec příčin a účinků nemůže pokračovat donekonečna, neboť pak bych nikdy nezačal existovat (regressus ad infinitum). Proto musí existovat první příčina, jejíž existence už ale není kontingentní, nýbrž nutná. Touto příčinou je Bůh.

- 3) Třetí Descartův argument je sice prostou, ale zato velmi propracovanou verzí ontologického důkazu. První dva argumenty pro existenci Boha hrají ústřední roli v dodání autority rozumu. Poté, co na základě teologické argumentace zabezpečil pro rozum poznávací schopnost, uvádí Descartes v V. meditaci svou verzi ontologického důkazu.

Populárně: Descartes nejprve zdůvodní postupem obdobným geometrickému usuzování, že „jakmile může ze svého myšlení vytáhnout ideu některé věci, pak vše, co jasně a rozlišeně vnímám jako to, co patří k této věci, k ní doopravdy patří“ (V. meditace – AT 7,65; [4] str. 61), aby z toho uzavřel, že to platí zrovna tak pro ideu Boha. To ho ale přivádí ke zcela evidentnímu závěru, že Boží existence nemůže být

oddělena od esence Boha, stejně jako nemůže být od esence trojúhelníka oddělen fakt, že se jeho tři úhly rovnají dvěma pravým, nebo od ideje hory nemůže být oddělena idea údolí (přesněji spíš idea stoupajícího a klesajícího svahu). Stejně jako u prvních dvou argumentů se varianty Descartova ontologického argumentu nacházejí i v Rozpravě (část IV) a v *Principech* (část I, XIV - XIV); jak bylo řečeno, v *Principech* je to první argument, který je uveden.

Existence Boha hraje tedy hlavní roli v legitimizaci rozumu. Hraje ale také hlavní roli v dalších částech Descartova systému, kterými se v této práci nebudeme zabývat. Omezíme se jen na poznámku, že Boha, jehož existenci dokázal, Descartes potřebuje také kvůli zdůvodnění pohybu: Bůh je první příčinou pohybu a udržovatelem pohybu ve světě. A ještě něco: Descartes dovozuje, že Bůh je tvůrcem takzvaných věčných pravd. V řadě dopisů z r. 1630 Descartes sděluje názor, že „matematické pravdy, které nazýváte věčnými, byly stvořeny Bohem a zcela na něm závisejí neméně než ostatní Jeho stvoření“ (dopis Mersennovi, 15. dubna 1630). Zdá se, že tento názor zastával Descartes ve svých zralých letech. I když ho do r. 1630 nikdy nezdůrazňoval, nachází se zřejmě v jeho korespondenci (např. dopis Arnauldovi, 29. července 1648) a v jeho publikovaných spisech (například v jeho odpovědi na 6. námitku).

Po vysvětlení důvodů, které vedou Descarta, aby se problematice existence Boha věnoval a snažil se výrok o Boží existenci, považovaný zpočátku jen za hypotézu, přesvědčivě zdůvodnit, probereme jednotlivé argumenty důkladněji, tentokrát v pořadí, jak jsou uvedeny v *Principech*. Rozebereme podrobněji jejich logickou stavbu, uvedeme nejčastější výhrady proti nim a možné repliky. Nejvíce pozornosti věnujeme ontologickému důkazu, jehož prezentace Descartem je skutečně originální. V čem tato originalita spočívá, je pěkně vyloženo ve stati [22], které se v dalším přidržíme.

6. Descartův ontologický argument

Jak už jsme naznačili v úvodu (str. 5), argumenty ve prospěch Boží existence vytrvale přitahují pozornost občasných i profesionálních zájemců o přirozenou teologii, mezi nimi zejména ontologický argument. Zvláštní zájem vzbuzuje ve verzi, kterou Descartes předkládá v *Principech*. Důvodem je, že tato argumentace je mimořádně jednoduchá a efektivní: Boží existence je odvozována přímo z jasné a rozlišené ideje nanejvýš

dokonalého jsoucna. Ekonomičnost uvedené verze měla za následek mnohé diskuse a nedorozumění, zkomplikované ještě skutečností, že při četbě a případné kritice je třeba se vypořádat i s předchozími, méně úspornými a méně koncizními variantami ontologického důkazu, které Descartes uvádí jinde, zejména v *Meditacích*. Uvidíme dále, že k nedorozumění zde může vést i přílišné lpění na formálním provedení důkazu. Přitom ale bez znalosti genetické linie Descartova argumentace je obtížné jeho ontologický důkaz pochopit skutečně tak, jak jím byl zamýšlen. Tak například je dobré vědět, co asi Descarta vedlo ke změně pořadí důkazů a přesunutí ontologického důkazu při psaní Principů na první místo a co je naznačeno v V. meditaci: „Pročež i kdyby ne všechno, co jsem v předešlých dnech prošel v meditaci, bylo pravdivé, měl bych si být Boží existencí jist přinejmenším na tom stupni jistoty, na jakém jsem si byl dosud jist matematickými pravdami“ (AT VII, 65; str. 61). O důkazu uvedeném ve III. meditaci, který jsme označili jako kauzální kosmologický argument a který sice také vychází od pojmu Boha jako nekonečně dokonalého jsoucna, ale dále je veden ve stylu kosmologických důkazů s využitím principu kauzality, někteří komentátoři tvrdí, že je nutným úvodem k ontologickému důkazu. Zde se však přidržíme názoru opírajícího se o právě uvedenou citaci, kterou lze jistě vykládat tak, že Descartes postupně dospěl k názoru, že jeho ontologický důkaz je autonomní a žádný jiný důkaz Boží existence na svou podporu nepotřebuje. Znění důkazu v Principech je následující.

XIV. Z toho, že náš pojem Boha obsahuje nutnou existenci, je správné učinit závěr, že Bůh existuje.

„Když má mysl dále uvažuje o tom, že mezi svými různými idejemi má jednu ideu jsoucna nanejvýš chápajícího, nanejvýš mocného a dokonalého, která je ze všech daleko nejvýznačnější, poznává v ní existenci nikoli pouze možnou a nahodilou, jako v idejích všech ostatních věcí, které rozlišeně ¹⁾ poznala, ale naprosto nutnou a věčnou. Například poznává, že v ideji trojúhelníka je nutně obsažena rovnost mezi jeho třemi úhly a dvěma úhly pravými, a na základě toho se úplně přesvědčuje, že trojúhelník má tři úhly rovné dvěma pravým. A podobně, když poznává, že k ideji nanejvýš dokonalého jsoucna náleží nutná a věčná existence, musí už jen z toho učinit závěr, že nanejvýš dokonalé jsoucno existuje.“

¹⁾ Co je jasný a rozlišený poznatek srv. zde v úvodní informaci o *cogito*, str. 13.

XV. *V pojmech jiných věcí není tímtež způsobem obsažena existence nutná, ale toliko nahodilá.*

A věří tomu tím více, když sleduje, že v sobě nenalézá ideu žádné jiné věci, u které by pozorovala, že je v ní stejným způsobem obsažena nutná existence. Z toho totiž pochopí, že si onu ideu nanejvýš dokonalého jsoucna nevymyslela, a že <ona idea> neukazuje nějakou chimérickou, ale pravdivou a neměnnou přirozenost, která nemůže neexistovat (non potest non existere), protože v sobě obsahuje nutnou existenci.

XVI. *Předsudky brání tomu, aby všichni jasně poznali nutnost Boží existence.*

Tomu, pravím, naše mysl snadno uvěří, jestliže se nejprve zcela osvobodí od předsudků. Ale protože jsme zvyklí u všech ostatních věcí odlišovat esenci od existence a také si libovolně vymýšlet rozličné ideje věcí, které vůbec nejsou a ani nebyly, snadno se přihodí, jakmile nejsme zcela soustředěni na nazírání nanejvýš dokonalého jsoucna, že pochybujeme, zda snad jeho idea není jednou z těch, které jsme si libovolně vymysleli, nebo alespoň k jejichž esenci nenáleží existence.

Právě uvedená argumentace má následující kostru:

1. [Definice jasného a rozlišeného chápání (srv. zde str. 14 - mlčky předpokládaná)]
2. [Cokoliv jasně a rozlišeně chápu, že je obsaženo v ideje něčeho, je o této věci pravdivé – mlčky předpokládané premisa].
3. Jasně a rozlišeně chápu, že v ideji Boha je obsažena nutná existence.
4. Tudíž Bůh existuje.

Vidíme, že formulace uvedená v *Principech* je natolik stručná, že bez uvedení do souvislosti s ontologickými argumenty z *Meditací* je jakýkoli rozbor skutečně značně problematický. Zkoumání v kontextu s *Meditacemi* nám umožní doplnit mlčky předpokládané premisy a také podat vysvětlení pojmů, které pro Descartovy současníky byly běžné; má navíc tu výhodu, že máme k dispozici námitky proti Descartovu argumentu takřikajíc „z první ruky“ – tzn. od jeho vrstevníků, včetně Descartových odpovědí na námitky oponentů. Právě učiněné poznámky o nepominutelném širším kontextu Descartova ontologického důkazu se samozřejmě vztahují i jeho na kosmologické argumenty a nebudeme je u nich už opakovat.

Inspirováni Descartem se nyní pokusíme provést analýzu jeho argumentů, zastavíme se u některých jejich základních elementů a poté z nich znovu složíme celou argumentaci.

6.1 Původ a směrování důkazu

Prvním, kdo formuloval ontologický argument, byl sv. Anselmem z Canterbury v 11. v století. Anselmova verze byla kritizována jeho současníkem Gaunilem a později sv. Tomášem Akvinským. Tomášova kritika byla vnímána jako natolik zdrcující, že ontologický argument byl na několik století mrtvý. Pro erudované Descartovy současníky bylo tedy nejspíš překvapením, že se pokusil důkaz vzkřísit. Descartes sice tvrdí, že Anselmovu verzi důkazu neznal; je ovšem zajímavé, že Descartův důkaz je zkonstruován tak, že je poměrně odolný vůči námitkám vznášeným proti Anselmovu originálu.

V čem se obě verze liší? Anselmova verze postupuje od významu slova „Bůh“. Podle definice je Bůh chápán jako jsoucnost, nad které si větší nelze představit. Descartův argument je ale založen na jeho nauce o vrozených idejích a na jeho kritériu pravdivosti, spočívající na jasném a rozlišeném poznání. Descartes nevychází z definice Boha, ale z vrozené ideje, jejíž obsah je „dán“. Proto je Descartova úvaha mimořádně jednoduchá. Boží existence je dovozována přímo z faktu, že v jasné a zřetelné ideji naprosto dokonalého jsoucnosti je obsažena i nutná existence. To je Descartovo novum: ontologický „argument“ není vlastně formálním důkazem, ale samozřejmým postulátem, který nepředpojatý rozum – popřípadě s jistou průpravou - intuitivně chápe.

6.2 Stavba argumentu

Řekli jsme, že Descartova verze ontologického argumentu z Principů je mimořádně jednoduchá. Je to tím, že nemá charakter suchopárného formálního důkazu, ale intuitivního úsudku. Ale i Meditacích srovnává Descartes formu svého argumentu se způsobem, jakým se obvykle zdůvodňují nejzákladnější pravdy v matematice a geometrii, takové jako že číslo dvě je sudé nebo že součet úhlů v trojúhelníku je roven součtu dvou pravých úhlů. Takové pravdy se totiž podle Descarta nedokazují, ale chápeme je intuitivně po prozkoumání naší jasné a rozlišené ideje čísla dvě, resp. ideje trojúhelníka. Podobným způsobem jsme schopni dospět k poznání Boží existence - prostě pochopením toho, že nutná existence je obsažena v jasné a rozlišené ideji nanejvýš dokonalého jsoucnosti. Descartes o tom píše v V. meditaci (AT VII, 65, [3] str. 61, částečně již citováno výše). Upozorňuje zde vlastně na

jinou metodu ověřování pravd, než je důkaz z definic a axiomů, kterou může jeho čtenář díky své znalosti geometrie vykládané podle Euklidových Základů očekávat. Touto jinou metodou je nediskurzivní intuitivní usuzování, což je u Descarta totéž jako jasné a rozlišené poznání, které spočívá v dešifrování obsahu našich jasných a rozlišených idejí. Základem nediskurzivní metody je pravidlo stanovené ve IV. meditaci, na které se v V. meditaci ve svém ontologickém argumentu Descartes odvolává: „Cokoli chápu jako jasně a rozlišeně obsažené v ideji nějaké věci, je o této věci pravdivé“ (AT VII, 53 a nn., srv. zde úvodní informaci o cogito, str. 13) Jestliže tedy jasně a rozlišeně chápu, že nutná existence náleží k ideji nejvýše dokonalého jsoucna, pak takové jsoucno skutečně existuje.

Analogií s geometrickými důkazy má být naznačeno, že Boží existence je očividná a samozřejmá stejně jako nejzákladnější matematické pravdy - stejně jako nemůže být z ideje trojúhelníka vyloučen fakt, že se jeho úhly rovnají dvěma pravým, nemůže být nutná existence vyloučena z ideje Boha.

Descartes tedy dochází k závěru, že Boží existence je nakonec poznávána intuicí. Přesto mu ale není proti mysli uvést formální verzi ontologického argumentu. Je si totiž vědom, že publikum sedmnáctého století, pro které píše, je – jak už bylo řečeno v poznámce o Descartových středověkých zdrojích - zblhlé ve scholastické logice a nevdá mu aristotelovské sylogismy. Descartes uspokojuje tato očekávání a uvádí v Meditacích dokonce dvě zvláštní verze ontologického argumentu. Stručnost těchto argumentů však svědčí o tom, že upřednostňuje intuitivního řešení. Pojednání argumentu v první replice naznačuje relativní nedůležitost samotného formálního odvození. Když se totiž meditující naučí používat Descartovu alternativní (intuitivní) metodu usuzování, potřebuje pouze poznat, že nutná existence patří k ideji nejdokonalejšího jsoucna. Jakmile dojde k této představě, formální argumenty už nejsou zapotřebí; Boží existence se stane samozřejmou (II. replika, pátý postulát, AT VII,163-164, [4] str. 140).

Z hlediska logické metodologie je možné říci, že Descartes někdy užívá tradiční metody dokazování jako heuristického prostředku, a to nejen k uspokojení scholasticky trénované akademické obce, ale také k tomu, aby napomohl vyvolat jasné a rozlišené představy. To je zřejmé například ve variantě ontologického důkazu, vycházející od ideje svrchovaně dokonalého jsoucna:

1. Mám ideu svrchovaně dokonalého jsoucna, tj. jsoucna, které má všechny dokonalosti.
2. Nutná existence je dokonalost.
3. Tedy svrchovaně dokonalé jsoucno existuje.

Přestože tento soubor vět navenek vypadá jako formální důkaz nebo, jak se říká pod vlivem dnešní obecné lingvistiky, má povrchovou strukturu formálního důkazu, jeho přesvědčivost je dána něčím jiným. Meditující, který má potíže pochopit, že v ideji svrchovaně dokonalého jsoucna je obsažena nutná existence, může k tomuto pochopení dojít nepřímou cestou, že nejprve zjistí, že tato idea obsahuje všechny dokonalosti. Kdyby totiž libovolná z těchto dokonalostí byla z této ideje vyloučena, zaplete se meditující do kontradikce podobně, jako kdyby se pokoušel představit si horu bez údolí. Když si meditující utvoří tuto představu, stačí mu už jenom intuitivně pochopit, že nutná existence je sama jednou z dokonalostí. Pak ale bude jasné, že nutná existence je i jedním z atributů obsažených v ideji svrchovaně dokonalého jsoucna. Tomu totiž náležejí dokonalosti všechny, jak hned uvidíme.

Takové úvahy mohou sice dostačovat k vyvolání nezbytnosti jasné a rozlišené představy v meditujícím, ale Descartes míří hlouběji, a sice k tomu, že mezi nutnou existencí a každou z božských dokonalostí existuje pojmový vztah. Ve třetí meditaci, v průběhu kauzálního argumentu pro Boží existenci, už meditující objevil mnohé z těchto dokonalostí – všemohoucnost, vševědoucnost, neměnnost, věčnost, jednoduchost atd. Ještě však neví, zda k nim patří i existence. Protože naše mysl je konečná, normálně uvažujeme o každé z těchto božských dokonalostí zvlášť, avšak ony nutně koexistují, vyskytují se společně: „Zkoumáme-li však nyní u jakékoli věci, která má všechny dokonalosti, jež mohou zároveň být, zda je možno k nim počítat existenci, budeme sice v prvním okamžiku na pochybách, protože naše mysl je konečná a uvažuje o nich většinou jednotlivě, a proto si snad hned nepovšimne, jak nutně jsou vzájemně spojeny.“ (Odpověď na první námítky, AT VII,119, [4] str.104). Ale když „prozkoumáme pozorně, zda nejvýše mocnému jsoucnu přísluší existence a jaká“, zjistíme, že kdybychom vyloučili nutnou existenci, nebudeme si moci představit žádný jiný atribut.

Descartes si k dokončení své argumentace nevybírá libovolný ze svrchovaných Božích atributů. Volí všemohoucnost, protože s jejím využitím už důkaz elegantně dokončí. Nyní se projeví, jak silně čerpá Descartes ze scholastiky. Chápe totiž Boží existenci tradičně jako „nutnou a věčnou“ a tvrdí, že si nemůžeme představit všemohoucí jsoucno jako neexistující. Středověcí scholastičtí filosofové často hovoří o Bohu jako o jediném „nutném jsoucnu“, čímž míní jsoucno, které je co do své existence závislé pouze na sobě samém (*a se esse*), jak už jsme uvedli dříve. To je pojem „aseity“ neboli samostatné existence. Protože takové jsoucno, pokud jde o jeho existenci, nezávisí na ničem jiném, nemá ani počátek, ani konec, ale je věčné. Když se vrátíme k diskusi z první repliky, lze nahlédnout, že všemohoucnost je pojmově opravdu spojena s nutnou existencí v tomto

tradičním smyslu. Všemohoucí jsoucno ontologicky nezávisí na ničem (neboť kdyby záviselo, nebylo by všemohoucí). Existuje svou vlastní silou:

„Dále, protože si nemůžeme myslet, že jeho existence je možná, abychom přitom zároveň – pozorujíce jeho nezměrnou moc – nepoznali, že může existovat svou vlastní silou, učiníme proto závěr, že reálně existuje a také věčně existovalo. Přirozeným světlem je totiž docela známé, že to, co může existovat svou vlastní silou, existuje stále. A tak pochopíme, že v ideji nejvýše mocného jsoucna je obsažena nutná existence ...“ (Odpověď na první námitky, AT VII,119, [4] str.104) - a Descartes je hotov.

Vidíme, že ačkoliv Descartes někdy užívá formálněji odvozenou verzi ontologického argumentu, aby dosáhl svého záměru, konsistentně tvrdí, že Boží existence je nakonec poznávána prostřednictvím jasné a rozlišené představy. Formální verze argumentu je pouze heuristickým nástrojem, který má být opuštěn, jakmile je získána potřebná intuice svrchovaně dokonalého jsoucna. Descartes zdůrazňuje tuto věc explicitně v páté meditaci, bezprostředně po uvedení dvou verzí výše zkoumaného argumentu:

„Ale ať už nakonec k prokazování použiji jakýkoli úsudek, věc vždy skončí u toho, že mne zcela přesvědčuje jedině to, co vnímám jasně a rozlišeně. Něco z toho, co takto vnímám, je sice zjevné každému, a jiné odhalí jen ti, kdo se podívají blíže a provedou důkladné zkoumání, avšak poté, co je to odhaleno, považuje se to druhé za neméně jisté než to první. Byť by například to, že čtverec základny v pravoúhlém trojúhelníku je roven čtvercům zbývajících stran, nebylo tak snadno zjevné jako to, že tato základna leží proti jeho největšímu úhlu, přesto tomu nebudeme věřit méně, když už to jednou zjistíme. Co se však týče Boha, kdybych netonul v předsudcích a na mé myšlení neútočily ze všech stran představy smyslově vnímatelných věcí, jistě bych nepoznával nic dříve či snáze než jeho; neboť co je samo o sobě očividnější než to, že je nejvyšší jsoucno čili že existuje Bůh, u něhož jediného k esenci patří existence?“ (AT VII, 68-69, [4] str. 63-64)

Zde Descartes rozvíjí svou dřívější analogii mezi ontologickým argumentem a geometrickým důkazem. Naznačuje, že existují meditující, pro které je Boží existence bezprostředně zřejmá; pro ně je Boží existence podobná nějakému axiomu nebo definici v geometrii, např. tomu, že odvěsna pravoúhlého trojúhelníka leží proti jeho největšímu úhlu. Ale jiní meditující, jejichž mysl je zmatená, zabředlá do smyslových obrazů, musejí pracovat mnohem intenzivněji, a mohou se dokonce dožadovat důkazu, který by jim pomohl dospět ke kýžené jasné a rozlišené představě. Pro ně je Boží existence podobná Pythagorově větě. Důležité ale je, že oba druhy meditujících nakonec dospějí k poznání Boha skrze jasnou a rozlišenou představu toho, že nutná existence je obsažena v ideji svrchovaně dokonalého jsoucna. Jakmile jsme dospěli k této představě, Boží existence se

stane očividnou, nebo jak Descartes říká jinde, „samozřejmou“ (*per se notam*, Odpověď na 2. námitku, V. postulát, AT VII,164, [4] str. 140-141).

Závěr o samozřejmém chápání Boží esence je ovšem v příkrém rozporu s názorem sv. Tomáše Akvinského. Když Tomáš probírá jednu dřívější verzi ontologického důkazu, odmítá tvrzení, že Boží existence je samozřejmá, alespoň pokud jde o nás. Argumentuje tak, že co je samozřejmé, nemůže být popřeno bez kontradikce, ale Boží existence popřena být může. Vždyť přece „bloud“ ze žalmu 53 si říká ve svém srdci „Není Boha“. Když byl konfrontován s touto kritikou, vyslovenou jeho oponentem, Descartes se pokouší najít společnou platformu s tomisty: „Sv. Tomáš se ptá, zda je existence Boha pro nás o sobě známá samozřejmá, to jest, zda je každému zřejmá; a odpovídá správně, že není“ (První replika, AT VII,115, srv. [4] str. 102). Descartes interpretuje Akvinského tak, že tvrdí, že Boží existence není samozřejmá *pro každého*, což je něco, s čím by Tomáš mohl souhlasit. Descartes netvrdí, že Boží existence je bezprostředně evidentní nebo samozřejmá pro každého, ale že se stává samozřejmou pro některé pečlivé a příčinlivé, horlivé meditující.

6.3 Esence a existence

Vraťme se však k Principům, a to k problému naznačenému v citovaném XVI. odstavci, ve kterém se Descartes dotýká vztahu esence Boha k jeho existenci v tom smyslu, že nutná existence nejdokonalejšího jsoucna nemůže být bez kontradikce oddělena od jeho esence. Zde zcela přirozeně zachází s tradiční středověkou distinkcí mezi esencí a existencí jsoucna. Podle scholastického chápání této distinkce lze určit, *co* nebo *čím* něco je (tj. esenci věci), aniž bychom věděli, zda věc existuje, to znamená nezávisle na existenci této věci. Toho Descartes využívá, protože tak může specifikovat Boží esenci, aniž by se nejdřív zabýval otázkou Boží existence.

Má-li být Descartova argumentace pochopena detailněji, je ale třeba se podrobněji zabývat tím, jak Descartes rozumí termínům *možná* a *nahodilá existence*, které s problémem vztahu esence a existence těsně souvisejí. Proto nyní všechny tyto pojmy podrobněji vysvětlíme v jejich historickém kontextu.

Komentátoři nejsou jednotni, pokud jde o názor na ontologický statut Descartových jsoucna a jejich esencí; rozptýl názorů sahá od chápání Descartova řešení jako realistického v platónském smyslu (Kenny; podle něj přinejmenším některá jsoucna chápe Descartes tak, že sice nenabudou aktuální existenci, nicméně však jakýmsi způsobem subsistují jako abstraktní, logické entity mimo mysl a mimo fyzický svět), jiní umisťují Descartovy esence

do Boha, kdežto další považují Descarta za konceptualistu, který považuje esence za ideje v lidské mysli.

Descartova formulace, že nutná existence nemůže být vyloučena z esence Boha, vychází z tradičního středověkého rozlišování mezi esencí a existencí. Jak jsme řekli v předchozích odstavcích, je možné podle této distinkce říci, *co* něco je (tj. jeho esence), aniž by bylo známo, zda to existuje. Tak například je možné definovat, co je kůň – výčtem všech jeho podstatných vlastností – dříve než bude známo, zda na světě nějaké koně vůbec jsou. Jedinou výjimkou je zde Bůh, jehož esencí je právě existovat. Existence je tedy zahrnuta v esenci svrchovaně dokonalého jsoucna, ale nepatří k esenci žádné konečné věci. Z pouhé esence svrchovaně dokonalého jsoucna tedy plyne, že takové jsoucno skutečně existuje. Descartes takovouto interpretaci ontologického argumentu zřejmě podporuje. V odpovědi na pátou námitku například píše, že existence trojúhelníka by neměla být srovnávána s existencí Boha, protože vztah mezi existencí a esencí se projevuje dost různě v případě Boha, než je tomu v případě trojúhelníka. „Bůh je svou vlastní existencí, ale to neplatí pro trojúhelník“. (AT VII, 383, srv. [4] str. 315). Ale Descartovo celkové stanovisko je jemnější a sofistikovanejší, než naznačuje tato poznámka. Pochopení jeho stanoviska vyžaduje pečlivější seznámení s různými středověkými názory na vztah mezi esencí a existencí, který byl předmětem ostré polemiky mezi středověkými filozofy.

Rozlišení mezi esencí a existencí lze sledovat až k Boethiovi do 5. století. Bylo později rozvinuto islámskými mysliteli, např. Avicenou. Ale teprve když se této věci začal ve 13. století věnovat Tomáš Akvinský, stal se z ní důležitý filosofický problém. Tomáš na ni narazil v souvislosti s hledáním vysvětlení, jak od sebe rozlišit Boha a konečná duchovní jsoucna, jako jsou andělé. Problém tedy nebyl původně zkoumán v souvislosti se snahami odůvodnit Boží existenci na *apriorním* základě (je známo, že sv. Tomáš byl jedním ze skalních kritiků ontologického argumentu). Scholastikové včetně Tomáše považovali Boha za naprosto jednoduchého, na rozdíl od složených stvořených jsoucna. Složenost stvořených jsoucna pak pro ně byla důvodem konečnosti a nedokonalosti těchto jsoucna. Duchovní, nemateriální jsoucna se, zjednodušeně řečeno, liší od jednoduchého duchovního a nemateriálního Boha složeností z esence a existence, zatímco u Boha jsou esence a existence jedno a totéž.. Mezi Tomášovými žáky a následovníky po jeho smrti vypukl spor o to, jak správně interpretovat mistra a jaká je pravá povaha vztahu mezi esencí a existencí stvořených věcí. Z této debaty vyplynula tři hlavní stanoviska:

1. teorie reálné distinkce
2. střední stanovisko
3. teorie racionální distinkce.

Na rozdíl od původního stanoviska sv. Tomáš, které se někdy vyjadřuje rčením, že esence a existence jsou spíš „principy jsoucna“ či „stránky jsoucna“ spíš než jsoucnem samotným, pohlíželi stoupeneci prvního stanoviska na distinkci mezi esencí a existencí jako na vztah dvou oddělených věcí. Z pohledu mnoha tomistů bylo toto stanovisko považováno za dost radikální, zejména jako interpretace Akvinského původního stanoviska. Problém s teorií reálné distinkce je ten, že reifikuje esenci a existenci, když je traktuje jako reálná jsoucna přidaná ke stvořené entitě, která se z nich skládá.

Teorie reálné distinkce byla tedy kvůli uvedené námitce považována některými scholastickými filozofy za kontroverzní. Mnozí účastníci této polemiky se proto drželi spíš názoru, že esence a existence se k sobě vztahují jako možnost a uskutečnění, takže se o existenci dá říci, že „aktualizuje“ esenci, a zůstávali tak blíž Tomášovi. Podle stoupenců teorie reálné distinkce takové pojetí ale vede k nekonečnému regresu. Jestliže se esence stává aktuální jen na základě něčeho jiného – a sice existence – když je k ní přidána, pak co dává realitu existenci a tak dále *ad infinitum*?

V odpovědi na tyto obtíže rozvinuli někteří scholastičtí filozofové stanovisko zcela opačné k teorii reálné distinkce, a sice názor, že existuje pouze racionální distinkce neboli distinkce v rozumu mezi esencí a existencí ve stvořených věcech. Jak tento termín naznačuje, tato teorie zastává názor, že esence a existence stvoření jsou ve skutečnosti identické a jsou rozlišovány pouze v našem myšlení.

Descartes se v této záležitosti stejně jako jeho nejbližší scholastický předchůdce Francisco Suárez postavil na stranu stoupenců racionální distinkce. Descartovo stanovisko je však jedinečné, jelikož vychází z obecnější teorie atributů. Tuto teorii Descartes formuluje v důležité pasáži Principů filozofie, kde tvrdí, že existuje pouze *distinkce rozumu* (v českém překladu *pomyslné rozlišení*) mezi substancí a jakýmkoli z jejích atributů nebo distinkce mezi libovolnými dvěma atributy jediné substance (AT VIII A,30, [2] str. 61). Pro Descartův účel je nejdůležitějším případem racionální distinkce to, co platí mezi substancí a její esencí - nebo o čem někdy mluví jako o jejím hlavním (principiálním) atributu (AT VIII A,25, [2] str. 55). Protože myšlení, resp. rozprostraněnost konstituují esenci mysli, resp. těla, je mysl pouze racionálně distinktivní od svého myšlení a tělo od své rozprostraněnosti (AT VIII A,31, [2] str. 65). Descartes jde ale dále: trvá na tom, že racionální či pomyslná distinkce platí i mezi libovolnými dvěma atributy substance. Protože existenci chápe v tomto technickém smyslu jako atribut, liší se esence a existence substance (jsou distinktivní) pouze v rozumu, (AT VIII A,26, [2] str. 57) Descartes znovu potvrzuje tento závěr v dopise zamýšleném jako objasnění jeho pojetí vztahu mezi esencí a existencí:

„... existence, trvání, velikost, číslo a všechny univerzálie nejsou, jak se mi zdá, mody v striktním smyslu... Odkazuje se na ně širším termínem a nazývají se atributy... protože skutečně chápeme esenci věci jedním způsobem, když ji uvažujeme *v abstrakci*, zda existuje nebo ne, a jiným způsobem, když ji uvažujeme *jako existující*; ale tato věc sama nemůže být mimo naše myšlení, aniž by existovala ...Podle toho říkám, že tvar a jiné podobné mody jsou přesně vzato modálně odlišné od substance, jejímiž mody jsou ... Nazývám to *racionální distinkcí*...“ (neznámému pisateli, AT IV,349).

Zde je naznačeno, jak se racionální distinkce v naší mysli vytváří. Descartes vysvětluje, že na jednotlivou věc pohlížíme různými způsoby. V typickém případě můžeme pohlížet na nějakou věc jako na existující, nebo můžeme od její existence abstrahovat a věnovat pozornost jiným jejím aspektům. Při takovém postupu rozlišujeme existenci substance od její esence v našem myšlení. Stejně jako scholastičtí zastánci teorie racionální distinkce zdůrazňuje i Descartes, že tato distinkce je čistě konceptuální a přechází k vysvětlení, že esence a existence substance „se mimo myšlení nijak neliší“ (AT 4:350, str. čes. překladu). Ve skutečnosti jsou tedy identické.

A nyní přichází tah, kterým Descartes scholastické zastánce racionálních distinkcí překonává: rozšiřuje teorii racionální distinkce ze stvořené substance na Boha. Podle něj platí, že esence a existence jsou odlišné pouze racionálně, a tudíž ve skutečnosti jsou totožné.

Toto zobecnění se ovšem zdá být na první pohled pro Descartův ontologický argument zničující. Jednou z nedůležitějších námitek proti tomuto argumentu je totiž to, že kdyby platil, bylo by možné rozšířit podobné argumenty na mnoho druhů věcí včetně jsoucna, jejichž existence je pouze kontingentní. Obecně má být substance identifikována s existencí, ať je to Bůh nebo stvořená konečná věc. Descartes si s touto námitkou dokáže poradit tak, že rozeznává různé stupně existence – jinou má Bůh, jinou mají stvořené věci.

„Existence je obsažena v ideji nebo pojmu každé jednotlivé věci, protože nemůžeme nic chápat jinak než jako existující. Možná nebo kontingentní existence je obsažena v pojmu omezené věci, zatímco nutná a dokonalá existence je obsažena v pojmu svrchovaně dokonalého jsoucna.“ (Axiom 10, druhá replika; AT VII,166, [4] str. 142).

Na základě tohoto úryvku a jiných jemu podobných můžeme teorii racionální distinkce upřesnit. Přesněji by se mělo říci, že Bůh je pouze racionálně odlišný od své *nutné* existence, zatímco každá konečná stvořená věc je pouze racionálně odlišná od své *možné* nebo *kontingentní* existence. Díky tomuto rozdílu mezi možnou či kontingentní existencí

na jedné straně a nutnou existencí na straně druhé může nyní Descartes postihnout teologický rozdíl mezi Bohem a jeho stvořeními.

Když nyní Descartes říká, že substance (ať konečná nebo nekonečná) je pouze racionálně odlišná od své existence, myslí tím vždy aktuálně existující substanci. Jak ale máme rozumět tvrzení, že konečná substance je pouze racionálně odlišná od své *možné* existence? Co je míněno „možnou (nebo kontingentní) existencí“? Je svůdné předpokládat, že tento termín znamená neaktuální, fiktivní existenci. Ale jak už jsme viděli v případě nutné existence, Descartes nemá v úmyslu užívat tyto termíny v jejich logickém nebo modálním smyslu. Jestliže „nutná existence“ znamená ontologicky nezávislá existence, pak „možná existence“ znamená něco jako *závislá* existence. Přece však, přece Descartes nestaví možnou existenci do opozice s aktuální existencí, ale s nutnou existencí v tradičním smyslu. Toto pojetí je také naznačováno termínem „kontingentní“. Stvořené věci jsou kontingentní v tom smyslu, že závisejí ve své existenci na Bohu, jediném nezávislém jsoucnu.

Tento výsledek vysvětluje, proč Descartes věří, že nemůžeme rozšířit ontologické argumenty na stvořené substance. Není to proto, že by vztah mezi esencí a existencí byl v Bohu nějaký jiný než je ve stvořených věcech. V obou případech je to pouze racionální distinkce. Rozdíl mezi stupni existence je vlastní oběma. Ale zatímco z konceptu nezávislého jsoucna plyne, že takové jsoucno existuje, z pojmu konečného jsoucna plyne pouze, že má závislou existenci (jeho existence je kontingentní).

Když se podíváme zpět na problematickou pasáž z páté repliky, kterou jsme citovali výše, vidíme, že Descartes zamýšlí dokonce něco víc, než píše. Říká, že existence trojúhelníka nemůže být srovnávána s existencí Boha a podporuje názor, že nutná existence je druh existence Bohu vlastní, který ho činí jedinečným, že tvoří část jeho esence, jako tomu není u žádné jiné věci. A potom dodává: “Nepopírám, že možná existence je dokonalostí v ideji trojúhelníku, zrovna tak jako je nutná existence dokonalostí v ideji Boha.” (AT VII,383, srv. [4] str. 316). Descartovo konečné stanovisko je, že esence a existence jsou identické ve všech věcech. Co odlišuje Boha od stvoření, je stupeň jeho existence. Můžeme vytvořit ontologický argument pro Boha, ale ne pro konečnou substanci, protože idea svrchovaně dokonalého jsoucna jediná obsahuje nutnou – neboli ontologicky nezávislou existenci.

6.4 Námítka a repliky proti ontologickému důkazu

Descartova verze ontologického argumentu je kvůli své jednoduchosti běžně považována za méně propracovanou a proto ještě pochybnější než původní verze předložená Anselmem. Ale po vybudování kompletního aparátu karteziánského systému se Descartův argument ukazuje být vůči obvyklým protianselmovským námitkám poměrně odolný, a to kvůli jeho zakotvení v nauce o vrozených idejích a kritériu pravdy založeném na jasném a rozlišeném chápání. Tak například se na něj nevztahuje předhůzka činěná Anselmovi, že se jeho ontologický argument pokouší definovat Boha arbitrárním zabudováním existence do pojmu svrchovaně dokonalého jsoucná. Ve třetí meditaci objevuje meditující, že jeho idea Boha není fikce, kterou by si libovolně vymyslel, ale něco vrozeného v jeho mysli. Hned také uvidíme, že obě výše uvedené nauky umožňují odpovědět i na jiné námitky.

Závěr, podle kterého nemá ontologický argument kvůli svému intuitivnímu základu povahu logického odvození, umožňuje elegantně odbýt jednu skupinu námitek, a sice že ontologický důkaz nic nedokazuje. Je-li Boží existence vlastně samozřejmá a je-li poznávaná jednoduchou intuicí mysli, pak není třeba nic dokazovat. Bohužel ale nelze všechny námitky proti ontologickému argumentu odbýt tak snadno pouhým poukázáním na to, že v něm nemáme co činit s formálním důkazem.

Je zajímavé a často se to přehlíží, že mnohé z nejznámějších námitek proti ontologickému důkazu byly vzneseny už Descartovými oficiálními oponenty v Meditacích. Descartes si s nimi pak vypořádává ve svých replikách. Ty bývají často rozvláčné a mohou se zdát, a také jeho současníkům zdály, neuspokojivé. Pokud se ovšem k Descartovým odpovědím přistupuje se znalostí jeho teorie racionální distinkce, kterou jsme vysvětlili výše, leccos se stane jasnějším.

Klasická námitka proti ontologickému argumentu, která byla poprvé vznesena už Gaunilem proti Anselmově verzi důkazu, spočívá v tom, že se v něm činí nedovolený logický skok od mentálního světa pojmů do reálného světa věcí. Jádrem námítka je tvrzení, že i když bychom připustili, že nutná existence je od pojmu Boha neoddělitelná (řečeno Kantovým jazykem – i kdyby byla nutná existence analyticky náležela k pojmu „Bůh“), nic by z toho nevyplývalo o tom, zda existuje nebo neexistuje ve skutečném světě. Johannes Catusus, autor prvního souboru námitek k Meditacím, to formuluje takto:

„Třebaže připustíme, že nejvýše dokonalé jsoucná v samotném svém jméně nese existenci, přesto z toho neplyne, že ona existence je skutečně něco aktuálního v přirozenosti věcí, nýbrž pouze že s pojmem nejvyššího jsoucná je neoddělitelně spojen pojem existence.

Z toho nevyvodíš, že Boží existence je něco aktuálního, ledaže předpokládáš, že ono nejvyšší jsoouco existuje aktuálně. Tehdy totiž aktuálně zahrnuje všechny dokonalosti. – i dokonalost reálné existence.“ (AT VII,99; [4] str. 90)

K vyvrácení této námitky musí Descartes vysvětlit, jak překoná napadenou dedukční mezeru mezi myšlením a reálnou existencí. Přesně to má ale obstarat princip jasného a rozlišeného chápání. Podle této zásady, kterou zdůvodňuje ve čtvrté Meditaci, cokoliv si jasně a rozlišeně představuji nebo chápu, je pravdivé – pravdivé nejen o idejích, ale zrovna tak o věcech v reálném světě, reprezentovaných těmito idejemi. Descartova věrnost zásadě jasného a rozlišeného vnímání mu umožňuje čelit i jiné námitce, která pronásledovala Anselmovu verzi argumentu.

Tato námitka rovněž souvisí s kritizovaným přechodem od mentálního k extramentálnímu a její základní myšlenka pochází také už od Gaunila. Logická chyba, ze které je Descartes obviňován, má údajně umožňovat nelegitimní rozšíření ontologického argumentu na svrchovaně dokonalé ostrovy, neexistující lvy a všechny druhy věcí, které buď neexistují, nebo je jejich existence kontingentní, a tedy nemohou vyplývat *a priori* ze svého pojmu. Trik prý spočívá prostě v zabudování existence do pojmu. Jde o to, že zatímco z pojmu lva *per se* existence nevyplývá, z pojmu „existujícího lva“ už ano.

Descartova odpověď na tuto námitku, kterou bral velmi vážně, je značně složitá. Descartes při tom využívá svou koncepci „pravdivé a neměnné přirozenosti“. Omezíme se zde jen na vysvětlení základní myšlenky. Jedním z prvních kroků je přijetí stanoviska, o kterém jsme hovořili výše a které spočívá v tvrzení, že existence je obsažena v ideji každé věci, kterou jasně a rozlišeně chápeme; možná (nebo závislá) existence je však obsažena v naší jasné a rozlišené ideji každé konečné věci a nutná (nebo nezávislá) existence je jedinečně obsažena pouze v ideji Boha (2. námitka, axiom X, AT VII,166, [4] str. 142). Descartes proto nemusí zabudovávat existenci do ideje něčeho, jestliže je tato idea jasná a rozlišená; v každé jasné a rozlišené ideji je existence už obsažena. Z toho ale neplyne, jak je Descartovi podsouváno, že věc reprezentovaná takovou ideou skutečně existuje. Je zde ovšem jedna jediná výjimka: Bůh. Ontologický argument pro konečné věci nemůžeme vytvářet z toho jednoduchého důvodu, že jejich jasná a rozlišená idea obsahuje pouze závislou existenci. Aktuální existence je vyžadována pouze ideou Boha, která jediná obsahuje existenci nezávislou.

Přirozená replika na tuto odpověď by byla ptát se na ideu lva, který by neměl možnou, ale naprosto *nutnou* existenci. Kdyby Descartův způsob usuzování byl podle jeho kritiků korektní, pak by z této ideje vyplývalo, že takové jsoouco reálně existuje. Descartova reakce na takto formulovanou námitku se dá spíš tušit – v jeho oficiální

odpovědi je pouze naznačena. Descartes v ní eufemisticky říká, že taková přirozenost lva „nám není zcela zřejmá“ (AT VII,117; srv. [4] str. 103). Idea nutně existujícího lva je tedy nejasná a zmatená, a nikoliv jasná a rozlišená a metoda dokazování využitá v ontologickém argumentu se nehodí. Připomeňme, že geometrická metoda důkazu je založena na principu jasného a rozlišeného chápání a spočívá ve vyvozování obsahů u našich jasných a rozlišených idejí. Není-li nějaké idea jasná a rozlišená, pak z ní nemůžeme odvozovat žádný závěr o věcech mimo naši mysl.

Zásadní rozdíl mezi ideou Boha na jedné straně a ideou nutně existujícího lva je ten, že první může být jasně a rozlišeně chápán. Pro Descarta je prostě faktem, že určité ideje mohou být jasně a rozlišeně pochopeny, a jiné nemohou. Někteří kritikové ho proto v této věci obvinili z dogmatismu. Táhá se, proč by mělo být Descartovi dovoleno kodifikovat obor našich jasných a rozlišených vněmů? Možná jsou oblasti toho, co můžeme jasně a zřetelně vnímat, u každého trochu jiné?

Descartes se nemohl s touto námitkou zcela vypořádat, ale dva důležité závěry lze z jeho obrany vyvodit. Za prvé soudí o myšlení, že každý má stejnou sadu vrozených nebo jasných a rozlišených idejí. Když meditující poprvé dokázal Boží existenci ve třetí meditaci, zjistil, že Bůh je svrchovaně dobrý, a tedy není žádný podvodník. Jeden důsledek Boží dokonalé laskavosti je ten, že implantuje do každé konečně myslí touž sadu vrozených idejí. Descartes se proto cítí oprávněn říci, že svou schopnost jasného a distinktivního chápání bude sdílet s každým. Za druhé, když odpovídá na námitky na ontologický argument tak, jak bylo uvedeno výše, Descartes činí víc, než je pouhé dogmatické trvání na identické sadě jasných a rozlišených idejí. Pokouší se také rozptýlit zmatek, který tkví podle jeho názoru v jádru námitky. Jelikož se ontologický argument nakonec redukuje na jeden axiom, zdrojem námitky je podle Descartovy diagnózy nezpůsobilost oponenta pochopit tento axiom jasně a rozlišeně. Descartes proto věnuje veškeré své úsilí snaze o odstranění filosofických předsudků, které brání jeho oponentu v intuitivním pochopení tohoto axiomu. Toto úsilí není vždy zřejmé, pokud jsou ale Descartovy formálně vedené argumenty čteny s tímto vědomím, pak jejich smysl zřejmý je.

Snad nejznámější námitka proti ontologickému důkazu je námitka, kterou ve své proslulé formulaci v Kritice čistého rozumu proslavil Immanuel Kant: existence podle Kanta není vlastností, ani predikátem. Tato námitka se stala sloganem, který je známý každému studentovi úvodních kurzů filosofie a je jí přikládána větší váha, než si zaslouží. Kant poukazuje na to, že existence je obsažena v ideji svrchovaně dokonalého jsoucna spolu se všemi dalšími božskými atributy a považuje tak Descartovu verzi argumentu za pochybnou.

Není ovšem vůbec jasné, proč by existence neměla být predikátem. Na podporu svého tvrzení Kant uvádí svůj proslulý příklad: podle něj není žádný reálný rozdíl mezi pojmem sta reálných tolarů a pojmem sta možných tolarů. Kdykoli myslíme o něčem, pohlížíme na to *jako* na existující, i když příslušná věc skutečně neexistuje. Existence k pojmu nějaké věci tedy nic nepřidává. Co pak ale existence je, když to není predikát? Kantova odpověď je, že existence je pouze „kladním věcí“ (populárně řečeno známé z formulací v matematických větách) nebo „úsudkovou spojkou“. Když řekneme „Bůh existuje“, podle Kanta prostě jen tvrdíme, že existuje nějaký objekt odpovídající pojmu Boha. Nepřipisujeme Bohu žádný nový predikát, ale pouze usuzujeme, že existuje jako subjekt ve světě a má všechny své predikáty.

Kantova formulace námítky byla později přeformulována Bertrendem Russellem v jeho proslulé teorii deskripcí. Argumentuje, že existenční tvrzení jako „Bůh existuje“ jsou zavádějící, pokud jde o jejich logickou formu. Zatímco gramaticky slouží jako predikát, termín „existuje“ má mnoho různých logických funkcí, které se vyjeví teprve analýzou. Náležité analyzováno, tvrzení „Bůh existuje“ znamená „existuje právě jedno takové x, že ‘x je všemohoucí, vševědoucí atd.’ je pravdivé.“ Russel se domnívá, že tento „překlad“ nám ukazuje, že tvrzení „Bůh existuje“ nepřipisuje existenci nějakému subjektu, ale jen konstatuje, že jedna z určitých deskripcí odpovídá něčemu skutečnému – jak říkají logikové, splňuje určitou reálnou podmínku. Russellovo hledisko bylo reflektováno v standardním logickém chápání existence jako kvantifikátoru spíše než predikátu, které je dnes běžné.

Panuje rozšířené přesvědčení, že si Descartes si s touto námítkou nevěděl rady, protože lehkomyšlně předpokládal, že existence je vlastností, aniž by tento problém pečlivěji prozkoumal. Tento názor je ale mylný. V páté sadě námitek k Meditacím můžeme totiž najít námítku, kterou zformuloval Pierre Gassendi:

„Existence není dokonalost ani Boha, ani čehokoliv jiného; je to to, bez čeho nemůže být žádná dokonalost přítomná“ (AT VII,323, srv. [4] str. 272).

Descartovy repliky na Gassendiho námítky jsou většinou poněkud úsečnější než jiné. Důvodem je nejspíš Descartův osobní vztah ke Gassendimu, na kterého pohlížel jako na nepřijatelného materialistu a kontroverzního člověka. Ale z výkladu, který jsme podali výše, je jasné, že Descartes prostředky na zevrubné vyvrácení Gassendiho námítky měl, i kdy je neuvedl. Můžeme se nyní pokusit o zformulování odpovědi místo Descarta.

Descartes naznačil, že nejlepší strategií pro odpověď na uvedenou námitku má být její částečné uznání. Výslovně přijímá Kantovo hledisko, že existence nic nepřidává k ideji něčeho. Připomeňme znovu pasáž z odpovědi na druhou námitku: „existence je obsažena v ideji nebo pojmu každé věci, neboť nic nemůže být chápáno jinak než jako existující.“ (Axiom X, AT VII,166, srv. [4] str. 142). Descartes tak souhlasí s Kantem, že neexistuje žádný pojmový rozdíl mezi chápáním dané substance jako skutečně existující a jejím chápáním jako pouze možné. V první instanci se přistupuje k existenci tak, že je obsažena v každé jasné a rozlišené ideji, a v druhé instanci se existence věci ignoruje, aniž by se aktivně vylučovala. Descartes by však zřejmě zdůraznil jiný konceptuální rozdíl, který Kant a jiní kritici neznají, a sice rozdíl mezi dvěma stupni existence – kontingentní a nutnou. Jak jsme o tom mluvili předtím, jasná a rozlišená idea všech konečných věcí obsahuje pouze kontingentní a závislou existenci, zatímco jasná a rozlišená idea Boha jediná obsahuje nutnou nebo naprosto nezávislou existenci. A ontologický argument je založen na této distinkci.

Vzhledem k už tak značnému rozsahu předložené bakalářské práce se nebudeme pouštět do další diskuse o Kantově a Russellově kritice. Podrobnější zpracování lze nalézt např. v článku [21].

7. Descartův kosmologický argument

Uvidíme, že i v kosmologické argumentaci je pro správné pochopení Descartových úvah potřebné znát širší kontext a orientovat se alespoň v základních užívaných pojmech včetně jejich souvislosti se scholastickými koncepcemi.

Řekli jsme už vícekrát, že na začátku II. meditace Descartes učinil jistý pokrok od své počáteční úplné skepse. Dospěl ke své vlastní existenci (srv. *Cogito*, str. 13) a zjistil, že jeho esencí je být myslící věcí, a také pochopil esenci fyzických těles jako něčeho rozprostraněného, tvárného a proměnlivého, pokud ovšem vůbec existují.

V úvodu III. meditace postoupil ještě dál a dospěl ke kritériu jistoty, kterým je jasné a rozlišené poznání či pochopení. Po prozkoumání idejí, které má ve své mysli a jejich roztríděním na vrozené, došlé a mnou utvořené (srv. str. 16) znovu konstatuje potřebu odstranit svou pochybnost, nyní sice už poněkud hyperbolickou, ale přesto nepřekonanou (Descartes o ní mluví jako o „metafyzické“), a potvrdit si, že alespoň některé ideje (jak mu napovídá intuice např. o základních matematických pravdách) jsou neklamné. Hledanou záruku poskytne důkaz existence Boha, který není žádný lhář. Bude-li Boží existence dokázána, pak padne hypotéza zlovolného ducha a jasné a rozlišené ideje budou uznány už ne za věrohodné, ale za pravdivé.

Descartovy prostředky k provedení důkazu jsou omezené. Ví sice jistě, že se v jeho mysli objevují různé ideje. Ale aby mohl postoupit dál, bude potřebovat zdokonalit svůj pojmový aparát. Potřebný nástroj si opatří rozlišením idejí obsažených v mysli meditujícího podle jejich *objektivní (předmětné)* a *formální reality*. V čem toto rozlišení spočívá vysvětlíme za okamžik, až naznačíme, jak bude důkaz probíhat.

7.1 Vedení důkazu

Důkaz povede Descartes pomocí klasifikace idejí podle jejich původu připomenutého v hořejším odstavci. Připomeňme také, že k oboru mysli patří u Descarta i projevy vůle (chtění), emoce a úsudky (soudy). Uvažovány samy o sobě nejsou ideje nepravdivé, neboť ať si představují skutečný nebo fiktivní předmět (reálné zvíře nebo bájnou bytost), pak v obou případech si je představují skutečně. Podobně je tomu s úkony

vůle, stejně jako s emocemi: ačkoliv si mohu přát něco nepravdivého nebo neexistujícího, pořád si to přeji, ať to existuje nebo ne. Jediná složka myslí, kde si Descartes musí dělat starosti s její pravdivostí či autentičností, je tedy usuzování.

Třída idejí, které jsou v souvislosti s kosmologickým důkazem hlavním předmětem zájmu, je třída těch idejí, které jsou odvozené z věcí nacházejících se mimo mě. Jaký je důvod myslet si, že takové věci existují? Ani zjištění, že některé ideje se objevují v mysli nezávisle na naší vůli (idea žhnoucího ohně), Descarta nepřesvědčuje. Dobře ví např. o sugestivitě snů, a tak ani spontánní impulsy, které ho zdánlivě přivádějí k víře v existenci věcí mimo jeho mysl, nemůže uznat za přesvědčivé. I kdyby *ideae adventitiae* skutečně přišly od vnějších věcí, nevyplývalo by z toho, že se musejí podobat objektům, které je způsobily. To dokládá na příkladu astronomické ideje Slunce, podle které je Slunce zřejmě několikrát větší než Země, a ideje Slunce odvozené ze smyslů, ve které je Slunce myšleno jako velmi malé. Obě tyto ideje nemohou být ale současně pravdivé, a tak máme protipříklad ideje, který ukazuje, že se ideje nutně nemusejí podobat svým příčinám. Proto je potřeba prozkoumat otázku vnějších příčin idejí jiným způsobem.

7.2 Objektivní a formální různost idejí

Uvědomme si znovu, že Descartes hledá kritérium pro pravdivost idejí. Na ideje můžeme pohlížet z více hledisek, např. jako na mody myšlení. V tomto smyslu lze ale těžko rozlišovat ideje co do jejich pravdivosti. Je to proto, že z tohoto hlediska se o nich nedá říci nic víc, že se nějak objevují v mysli. Ale pokud jde o to, co různé ideje představují, reprezentují, čeho jsou obrazy, a o jejich pravdivost v tomto ohledu, pak se jedna idea od druhé může významně lišit. Známý znalec Descartovy filosofie Anthony Kenny ([19], str. 131) vykládá distinkci mezi objektivní a formální realitou následovně. Nejprve cituje:

„Uvažující dále o idejích, které v sobě máme, vidíme, že se sice vzájemně příliš nerůzní, nakolik jsou mody myšlení, ale že jsou značně různé, nakolik jedna reprezentuje jednu věc a jiná druhou“. (AT VIII,11; [2] str. 25).

Pokud se na ideje pohlíží z hlediska reprezentace různých věcí, říká se, že se liší ve své objektivní (předmětné) realitě:

„*Předmětnou realitou ideje* chápou jsoucnost věcí, reprezentované idejí, pokud je v ideji. Stejným způsobem lze říci ‚předmětná dokonalost‘ či ‚předmětná důmyslnost‘ atd. Cokoli totiž vnímáme jakoby v předmětech idejí, to je právě v těchto idejích předmětně <čili skrze reprezentaci>“ (AT VII,161; [4] str. 138).

Formální realita je Descartem vymezena v definici, která v citovaném textu bezprostředně následuje:

„O tomtéž říkáme, že to je v předmětech idejí *formálně*, když je to v nich stejné, jaké to poznáváme, a *vynikavě*, když to sice není stejné, ale je toho tolik, že to může nahradit stejné“ (ibid.).

Nezvyklý termín *vynikavě* je ve [4] použit jako český ekvivalent obvyklejšího *eminentně*.

Reprezentuje-li moje idea něco, co je F, pak tato idea obsahuje objektivní F-nost, říká Kenny. Idea červené slepice tedy obsahuje objektivní červeně. Když ale pohlížíme na ideje jako na mody myšlení, pak se zabýváme jejich formálními neboli aktuálními vlastnostmi. Objektivní vlastnosti idejí jsou tedy v Descartově pojetí ty, které ideje mají díky své schopnosti reprezentovat věci. „Objektivní realita“, která pro Descarta znamenala něco mentálního, se hříčkou historie stala synonymem „extramentální existence“. Z tohoto důvodu někteří překladatelé vyjadřují Descartův kontrast mezi objektivním a formálním dvojicí termínů „reprezentativní“ a „inherentní“. Potud Kenny.

Matematicky řečeno, jsou-li v mysli přítomny dvě různé ideje I_1 a I_2 , které reprezentují dvě různé věci V_1 a V_2 , pak by Descartes řekl, že se I_1 a I_2 liší co do své objektivní reality. Formální neboli aktuální či podle Kennyho poznámky inherentní rozdílnost idejí spočívá v jejich odlišnosti jako modů myšlení, které je atributem myslící substance. Podle toho, co bylo řečeno, je formální realita nějaké věci její aktuální existence a stupeň její dokonalosti jako modu substance; formální realita ideje je pak její aktuální existence a stupeň její dokonalosti jako modu mysli. Objektivní realita ideje je stupeň dokonalosti, kterou tato idea má ve vztahu ke svému obsahu.

Shrňme, co jsme dosud o objektivní a formální reprezentaci řekli. Můžeme si vypomoci jazykem teorie množin a říci, že mezi věcí a její ideou v mysli je vztah reprezentace; idea je reprezentantem (*představitelem, obrazem*) věci a věc je *vzorem* uvažované ideje.. Ke každé věci je přiřazena *míra* či *stupeň její existence* a *stupeň dokonalosti této věci jako modu substance*. Této dvojici Descartes říká *formální realita věci*. Jelikož idea je také věc, a sice věc, která je v mysli, lze i u ideje hovořit o její formální realitě. Tou je prostě míra či stupeň její aktuální existence a stupeň dokonalosti jako modu mysli. *Objektivní realita věci* je stupeň její dokonalosti, *objektivní realita ideje* je definována ve vztahu k jejímu obsahu, tzn. že to je stupeň dokonalosti jejího vzoru.

Stupně dokonalosti

Víme, že Descartes ve své metafyzické hierarchii rozlišuje substance (nekonečnou a konečné), atributy a mody (srv. str. 16 a nn). Mody čili nepodstatné vlastnosti substancí lze (částečně) uspořádat co do jejich dokonalosti, a to tak, že toto uspořádání je indukováno dokonalostí substance, pod kterou daný modus spadá.

Rozlišení mezi objektivní a formální realitou umožňuje Descartovi přiřadit věcem tři základní stupně dokonalosti podle jejich schopnosti samostatně existovat. Tato hierarchie není v argumentu ze III. meditace výslovně popsána; explicitně je uvedena až ve Třetí námitce (v odpověď Hobbesovi). Nejvyšší stupeň dokonalosti má nekonečná substance - Bůh, který nezávisí na ničem; další stupeň je stupeň konečné substance (tělesa nebo mysli), které závisejí pouze na Bohu. Nižší stupeň by byl stupeň atributu (základní vlastnosti substance, srv. str. 16 a nn.), který závisí ve své existenci na substanci, a nejnižší je stupeň modu („nepodstatné“, tj. případkové vlastnosti substance). O stupních atributů však Descartes nehovoří, v této souvislosti je totiž nepotřebuje. Descartes tvrdí, že je evidentní z přirozeného světla, že v účinné a celkové příčině musí existovat přinejmenším právě tolik reality, jako je jí v účinku této příčiny. Z toho odvozuje, že musí být stejně *formální* reality v příčině nějaké ideje jako je *objektivní* reality v ideji samé. Zjednodušeně řečeno, má-li příčina mít svůj účinek, musí v ní být dostatečný důvod tohoto účinku. To je spojovací princip, který Descartovi umožňuje odvodit existenci příčin z přirozenosti idejí, které se nacházejí v mysli, a tedy jsou účinky těch či oněch příčin.

Uspořádání podle stupňů reality vlastně znamená, že tabulka uvedená na str. 19, je uspořádaná po řádcích shora dolů od nekonečné substance, která má nejvyšší stupeň formální reality, přes konečné substance k modům. Atributy, tj. charakteristické vlastnosti substance, jak jsme poznamenali, zde nehrají roli a nejsou do tohoto uspořádání Descartem zahrnuty. Proč ale mají v tomto uspořádání substance více formální reality než mody a dodávají proto idejím, jejichž jsou vzory, více objektivní reality než dodávají mody idejím, jejichž jsou vzory?

Důvodem je to, že podle Descartovy definice jsou substance nezávislé, zatímco modus či akcident je závislý na substanci. Tuto závislost můžeme přiblížit příkladem: socha, kterou vytvořil umělec, spadá pod substanci těles – je rozprostraněná, to je její atribut. Kdyby byla z nějakých důvodů zničena, svůj atribut rozprostraněnosti si pořád

uchovává, i když její mody se změnily – z uměleckého předmětu se může stát hromádkou úlomků.

Když přijmeme spolu s Descartem, že mody závisejí ve své existenci na substancích a že nekonečné substance jsou větší než konečné, proč bychom měli přijmout názor, že nekonečné substance jsou reálnější než konečné substance, a ty zase reálnější než mody?

7.3 Řetězec jsoucna

Můžeme se nyní ptát, co proč asi Descartes právě popsané odstupňování existence zavádí. Odpověď může opět přinést odkaz na středověké koncepty, které jsou dnes zapomenuty, ale byly živé v Descartově době. Descartes nejspíš mlčky souhlasí s předpokladem, podle kterého existovat znamená být dobrý. Být dobrý je dokonalost, tedy i existence je dokonalost. Čím větší je podíl či míra existence, který nějaké jsoucno má, tím lepší toto jsoucno je. Nekonečná substance má více existence než konečná, a proto je dokonalejší a reálnější než konečné substance. Přidáme-li k tomu ještě středověký názor o úplnosti řetězce jsoucna uspořádaného podle stupně existence, podle kterého Bůh ve své dobrotě tvoří co možná nejvíc, stane se Descartova argumentace pochopitelnější. Podle tohoto názoru může-li něco být stvořeno, Bůh to stvoří. Řetězec jsoucen tak sahá od Boha směrem dolů k andělům, člověku a dále až k nejnižším článkům – fyzickým tělesům. Aby byla naplněna zásada úplnosti stvoření, nejsou v tomto řetězci žádné mezery. Kdyby byly, Bůh by nedokončil stvoření nějaké dobré věci, kterou by mohl stvořit. Ale kvůli své svrchované dobrotě Bůh mezery nečiní. Je-li uvedená argumentace akceptována, stává se pochopitelným, proč mají mít některá jsoucna více formální reality než jiná. Odstupňování ideje objektivní reality pak znamená, že ideje jako obrazy těchto jsoucen reprezentují předměty s různou formální realitou příslušné ideje. Jedna idea pak bude objektivně reálnější než druhá podle toho, jestli reprezentuje druh jsoucna umístěný výše v řetězci jsoucen, než reprezentuje druhá.

7.4 Dokončení důkazu

Descartes v dalším využívá argument o nemožnosti nekonečného řetězce příčin idejí, které mají svůj původ v jiných idejích. Ačkoliv nějaká idea může pocházet z jiné, nekonečný regres tu není možný. V určitém bodě se musí dojít k pravzoru této ideje, který

musí mít formálně všechny dokonalosti, které jsou v ideji přítomné objektivně. Tvrdí, že je zřejmé přirozeným světlem, že zatímco je možné, aby obraz nebo idea nedosáhly dokonalosti věci, ze které pocházejí, nemohou obsahovat nic většího nebo dokonalejšího, než je jejich vzor. Jestliže se nyní ukáže, že objektivní realita nějaké ideje je tak velká, že je jisté, že tentýž podíl formální nebo eminentní reality nemůže být nalezen v něm, pak on sám nemůže být příčinou této ideje. Z toho odvodí, že není na světě sám, ale že existují i jiné věci, které jsou příčinou této ideje. Descartes pak probírá různé třídy idejí, které má, jednu po druhé, a dochází k tomu, že nenalézá žádnou, která by nemohla pocházet od něj. Nakonec přechází k ideji Boha, aby prozkoumal, zda v této ideji není něco, co nemůže pocházet od něj samého a skutečně zjišťuje, že tato idea nemůže mít za svou příčinu konečnou substanci, neboť je to idea něčeho, co má nekonečnou dokonalost. Jedinou věcí, která může způsobovat, že idea v mé mysli je věcí, která formálně (tzn. i aktuálně) má tuto dokonalost, kterou moje idea má objektivně, je Bůh sám.

7.5 Námítky proti kosmologickému důkazu

Jednu z nejběžnějších dnešních námitek proti kosmologickému důkazu uvádí v rozhlasové debatě, z níž jsme citovali na začátku této práce, B. Russell, který zpochybňuje smysluplnost pojmu nutného jsoucna, a v důsledku toho samozřejmě i rozlišení jsoucen na nutná a kontingentní. Argumentace je vedena v tom smyslu, že by mohl uznat pouze existenci jen takového nutného jsoucna, jehož existenci není možné popřít bez kontradikce. Bohužel se pro nedostatek místa nemůžeme problematice námitek věnovat více a omezíme se proto jen na náznak jedné další běžné námítky.

Zavedení stupně reality jakýmsi způsobem uspořádává všechny věci. Když se objeví uspořádání nějaké struktury, zajímají se matematici hned o to, jaké to uspořádání je: zda je částečné, tzn. zda mohou existovat prvky, které jsou navzájem nesrovnatelné, zda existuje největší prvek atd.

Kritici Descartovi vytýkají, že svým ostrým dualismem mysli a těla redukuje řetězec jsoucna, o němž jsme mluvili při vysvětlování hlavní myšlenky Descartovy varianty kosmologického důkazu, na pouhé dva články. To ale není pravda. Když nic jiného, existuje přinejmenším rozdíl mezi nekonečnou a konečnou substancí; mezi konečnými substancemi jsou duše výš než tělesa, a níž než tělesa jsou mody. Vrátime-li se k tomu, co jsme řekli výše o interesech matematiků, pak neúplnost zavedeného uspořádání není na překážku, a i redukovaný řetězec jsoucen Descartovi pro jeho účely stačí. To, že např.

každé dva mody nějaké substance nejsou co do jejich dokonalosti navzájem porovnatelné, nevdají. I matematika pracuje se strukturami, které jsou jen částečně uspořádané. Často se pak stává, že tyto struktury nemají největší prvek (což není Descartův případ, neboť Bůh je největším prvkem v jeho struktuře reálného jsoucna a idea Boha v struktuře modů myslící substance), ale existují v nich jen „význačné“ maximální prvky, s nimiž sice některé jiné prvky nejsou srovnatelné, ale žádný z nich není větší.

8. Verze kosmologických důkazů v Principech

XVII.

Čím větší je objektivní dokonalost kterékoli z našich idejí, tím větší musí být její příčina.

Uvažujíc dále o idejích, které v sobě máme, vidíme, že se sice vzájemně příliš nerůzní, nakolik jsou mody myšlení, ale že jsou značně různé, nakolik jedna reprezentuje jednu věc a jiná jinou. A čím více v sobě obsahují objektivní dokonalosti, tím dokonalejší musí být jejich příčina. Vždyť když v sobě někdo má ideu nějakého umně zkonstruovaného stroje, lze se právem ptát, od jaké příčiny ji má. Viděl snad někde takový stroj, zkonstruovaný někým jiným? Nebo si snad osvojil tak přesně mechanické vědy, či je tak nadaný, že byl s to tuto <ideu> sám vymyslet, aniž by onen <stroj> kdekoli spatřil? Celek umného uspořádání, obsažený v této ideji pouze objektivně čili jakoby v představě, musí totiž být v její příčině, ať už je jakákoli – nebo alespoň v oné první a nejvýznačnější - obsažen nejen objektivně čili reprezentativně, ale vskutku také formálně nebo eminentně.¹⁾

XVIII.

Z toho je třeba opět vyvodit, že Bůh existuje.

Tak, protože máme v sobě ideu Boha čili nejvyššího jsoucna, můžeme právem zkoumat, z jaké příčiny tato naše idea pochází. Nalezneme v ní totiž takovou nezměrnost, že si

¹⁾ Ve francouzské verzi: „... celek umného uspořádání, reprezentovaný v ideji, kterou onen člověk má, jakoby na obraze, musí být ve své první a základní příčině nejen nápodobou, ale vskutku stejně, nebo dokonce eminentním způsobem, a ne jako reprezentace.“ AT IX-2, s. 32.

budeme naprosto jisti, že ji do nás musela vložit věc, jež je vpravdě souhrnem všech dokonalostí, to jest, reálně existující Bůh. Přirozeným světlem je totiž zcela známé nejen, že z ničeho nic nevzniká, ale také že něco dokonalejšího nemůže vzejít z něčeho méně dokonalého jako z příčiny účinné a celkové. Právě tak není možné, aby v nás byla idea či představa nějaké věci a zároveň někde v nás (nebo mimo nás) neexistoval nějaký její archetyp vsutku obsahující všechny její dokonalosti. A protože v sobě vůbec nenacházíme ony nejvyšší dokonalosti, jejichž ideu máme, už jen z toho správně činíme závěr, že jsou, nebo jistě někdy byly, v něčem od nás různém: totiž v Bohu. Z toho pak zcela zřejmě plyne, že [tam] dosud jsou.

XIX.

Přestože nepojímáme Boží přirozenost dokonale, přece jeho dokonalosti poznáváme jasněji než vše ostatní.

A to je dostatečně jisté a zjevné těm, kteří jsou zvyklí nazírat ideu Boha a pozorně sledovat jeho nejvyšší dokonalosti. Jakkoli totiž tyto <dokonalosti> nepojímáme dokonale, protože k přirozenosti nekonečného náleží, že je my koneční nemůžeme dokonale pojmout, můžeme je nicméně chápat jasněji a rozlišeněji než jakékoli tělesné věci. Jsou totiž přiměřenější našemu myšlení a jsou také jednodušší a nezatemňované žádnými omezeními.

XX.

Neutvořili jsme se sami, ale <utvořil nás> Bůh, který proto existuje.

Jelikož to však nepozorují všichni a protože si (na rozdíl od těch, kteří mají ideu nějakého umně zkonstruovaného stroje a kteří obvykle vědí, odkud ji přijali), nepamatujeme, že by k nám Boží idea kdy od Boha přišla, neboť ji máme odjakživa, je třeba ještě zkoumat, do koho my, kteří v sobě máme ideu nejvyšších dokonalostí, pocházíme. Neboť jistě je přirozeným světlem zcela známé, že věc, která zná něco dokonalejšího než ona, není sama od sebe. Poskytla by si totiž všechny dokonalosti, jejichž ideu v sobě má. A právě tak nemůže ani pocházet od toho, kdo by v sobě neměl všechny ony dokonalosti, totiž od toho, kdo není Bůh.

XXI.

Trvání naší existence stačí k důkazu Boží existence.

Zřejmost tohoto důkazu nemůže nic zatemnit, i kdybychom přihlíželi pouze k přirozenosti času čili <k přirozenosti> trvání věcí, která je taková, že jeho části na sobě vzájemně nezávisí, ani nikdy neexistují zároveň. A tak z toho, že již jsme, neplyne, že budeme i v příštím okamžiku, ledaže by nás nějaká příčina – totiž právě ta, jež nás dříve vytvořila – nějak stále znovu vytvářela čili uchovávala. Dobře totiž chápeme, že v nás není žádná síla, kterou bychom se sami uchovávali. A to, co má takovou sílu nás (od ní rozdílné) uchovávat, tím více uchovává sebe sama, či spíše vůbec žádné uchovávání nepotřebuje, zkrátka je Bohem.

XXII.

Z našeho způsobu poznávání Boží existence jsou zároveň poznávány všechny jeho atributy poznatelné přirozenou schopností <našeho> nadání.

Tento způsob dokazování Boží existence (totiž pomocí jeho ideje) má ovšem velikou přednost, neboť, nakolik to dovoluje nestálost naší přirozenosti, zároveň poznáváme, jaký je. Neboť přihlížejíce k jeho ideji, která je nám vrozena, vidíme, že je věčný, vševědoucí a všemohoucí, že je pramenem všeho dobra a pravdy, stvořitelem všech věcí. Zkrátka, že mu náleží vše, v čem můžeme jasně pozorovat nekonečnou dokonalost čili dokonalost neomezenou žádnou nedokonalostí.

9. Struktura kosmologických argumentů

Komentář připojujeme jen tam, kde se zdá být přijatelný. Při uvádění výčtu premis a dílčích závěrů využíváme komutativnosti úsudkových schémat a nehledíme přísně na pořadí nezávislých premis v Descartově textu.

I. argument

1. Čím větší je objektivní dokonalost ideje, tím dokonalejší musí být její příčina (vzor) (srv. str. 42 a nn.).

2. Celek obsažený v ideji objektivně (tj. obraz) musí být v její příčině (ve vzoru) nejen objektivně, ale i formálně nebo eminentně
(srv. str. 40 a nn.).
3. Z ničeho nic nevzniká.
(premise přijatá bez důkazu jako samozřejmá).
4. Z méně dokonalé příčiny nevzniká nic dokonalejšího nad tuto příčinu.
(zásada dostatečného důvodu)
5. Nemůže v nás být idea žádné věci, aniž by v nás nebo mimo nás existoval její archetyp, obsahující všechny její dokonalosti.
(tzn. nejen vzor této věci, ale případně i celý řetězec vzorů až k pravzoru věci)
6. Máme v sobě ideu Boha čili nejvyššího jsouca.
(psychologický předpoklad)
7. Idea Boha je nezměrná
(jeden z jeho atributů, srv. definice substance str. 17).
8. Příčina Boha musí být nezměrná.
(ze 4. a z argumentů uvedených na str 40 a nn. – diskuse o objektivní a formální realitě)
9. Máme v sobě ideu nejvyšší dokonalosti.
(důsledek 6.)
10. Nemáme v sobě žádnou nejvyšší dokonalost.
(důsledek definice konečné substance).
11. Příčina této ideje není v nás, ale v Bohu.
(nemůže být v menší příčině, která nemá nejvyšší dokonalosti)
12. Bůh je všemohoucí, věčný atd.
(výčet superlativních vlastností z definice nekonečné substance).
13. Pokud v Bohu někdy byly, dosud tam jsou.
(ze 12.)
14. Z přirozenosti konečného jsouca vyplývá, že nemůže dokonale chápat Boží dokonalosti.
(Boží esenci nepoznáváme úplně, ale chápeme ji, i když nedokonale)
15. Při pozorném nazírání ideje Boha chápeme jeho dokonalosti jasněji a rozlišeněji než jakékoli tělesné věci.
(důsledek kritéria pravdivosti)
16. Boží dokonalosti jsou pro svou jednoduchost a nezatemněnost žádnými omezeními přiměřenější našemu myšlení než dokonalosti tělesných věcí.

- (oslabené kritérium pravdivosti)
17. Každá věc touží po dokonalosti.
(mlčky předpokládaná premisa)
18. Je-li věc sama od sebe, poskytla by si všechny dokonalosti, jejichž ideu v sobě má.
(ad hoc premisa)
19. Proto nemůže pocházet od něčeho méně dokonalého než je Bůh.
(z 10. a 18.)
20. Idea Boha má nejvyšší stupeň formální dokonalosti.
-

21. Příčina této ideje – Bůh – aktuálně existuje.

II. argument

1. Čas má strukturu nekoexistujících a nezávislých částí.
(Descartův fyzikální předpoklad)
2. Jsme-li nyní, nemusím být v příštím okamžiku.
(konstatování kontingence konečného jsoucna).
3. Nemusíme-li být v příštím okamžiku, pak můžeme nebýt.
(konverze modálního podmíněného výroku)
4. Naše existence není nutná.
(reformulace 3)
5. Jsme-li nyní, nemusíme být v příštím okamžiku.
6. Nejsme-li nutní, musí nás vytvářet či uchovávat nějaká příčina.
(zásada dostatečného důvodu)
7. Touto příčinou je ta, jež nás dříve vytvořila či nějak stále vytvářela či zachovávala.
(z diskontinuity času)
8. Nemáme v sobě žádnou sílu uchovávat se sami.
(důsledek naší konečnosti)
9. To, co má tuto sílu nás uchovávat, ačkoliv jsme od toho různí, nepotřebuje nic ke svému uchovávání.
(premise ad hoc)
10. Nepotřebovat nic ke svému uchovávání, je nejvyšší dokonalost.
(nejvyšší dokonalosti se nevyskytují izolovaně; má-li nějaké jsoucno jednu z nich, pak má všechny)

11. Co nepotřebuje uchovávat v existenci, je Bohem.

Závěrem

Práce je vlastně historickou expozicí Descartových argumentů v jeho teodiceji. Může posloužit jako vhodný úvod do problematiky důkazů Boží existence a snaží se přispět ke známosti faktu, že Descartův přístup k základnímu problému přirozené teologie – důkazu Boží existence či argumentaci v její prospěch - je velmi promyšlený a poměrně konzistentní a že i jeho ontologie, která neměla za jeho života úspěch podle jeho představ, si zaslouží pozornost, i kdyby se snad na ni mělo pohlížet v duchu pesimistického pohledu na dějiny filosofie jako dějiny omylů.

Literatura:

Údaje jsou uspořádány tak, že na prvním místě je uvedeno kritické vydání Adama a Tanneryho (AT), na které standardně odkazují citace v pracích o Descartovi a které je s nezbytnými revizemi opakovaně vydáváno. Další publikace jsou seřazeny v pořadí podle důležitosti pro téma této bakalářské práce a dle možnosti abecedně.

a) zdrojové texty (primární prameny)

[AT] Euvres de Descartes, ed. Ch. Adam, P. Tannery, Paris, sv. I - X.

Citační údaje podle AT uvádějí číslo svazku, stránku, případně číslo řádku, např. AT VI,32 nebo AT VI, s. 32, ř. 15.

ČESKÉ A SLOVENSKÉ PŘEKLADY:

[1] DESCARTES, René, *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*, Praha, Jan Laichter, Praha 1947

[2] DESCARTES, René, *Princípy filosofie*, výbor doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké, bilingvní vydání, vydal Filosofický ústav AV ČR ve svém nakl. Filosofia, Praha 1998,

[3] DESCARTES, René, *Princípy filozofie*, vyd. Pravda, Bratislava 1987

[4] DESCARTES, René, *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, OIKOYMENH, Praha 2003.

[5] DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia, Meditace o první filosofii*, OIKOYMENH, Praha 2001, česko-latinské vydání

[6] DESCARTES, René, *Regulae ad directionem ingenii, Pravidla pro vedení rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2000

[7] DESCARTES, René, in: *Antológia z diel filozofov, zväzok 6 - racionalismus*, nakl. Epoque, Bratislava 1970

b) příručky, komentáře, monografie

[8] ALLEN, Diogenes *Philosophy for Understanding Theology*, John Knox Press, 1985

Česky: Diogenes ALLEN, *Filosofie jako brána k teologii*, nakladatelství Mlým, Třebenice 1999, 228 s.

[9] BENEŠ, Jaroslav, *René Descartes či Tomáš Akvinský?*, knihovna časopisu katol. duchovenstva, Nová řada, č. 3, Praha 1935, 125 s.

[10] BEYSSADE, Jean-Marie, *The idea of God and the proofs of his existence*, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, edited by John Cottingham, s. 140-173, Cambridge University Press 1992

[11] BROAD, C.D., *Journal of Theological studies* 40 (1939), reprinted in C.D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research* (Routledge & Keagen Paul, 1953).

[12] COPLESTON, Frederick S.J., *A history of philosophy, Volume III, Ockham to Suarez*, Search Press London, Paulist Press New Jersey, first published 1953, 479 s.

[13] COPLESTON, Frederick S.J., *A history of philosophy, Volume IV, Descartes to Leibniz*, Search Press London, Paulist Press New Jersey, first published 1958, 370 s.

[14] CORETH, Emerich, SCHÖNDORF, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 2. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln, 176 s. ISBN 3-17-010813-1

český překlad 3. přepracovaného a rozšířeného vydání:

[15] CORETH, Emerich, SCHÖNDORF, Harald, *Filosofie 17. a 18. století*, 3. díl ediční řady Dějiny filosofie, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002, 310 s. ISBN 80-7182-105-5

[16] FIDES ET RATIO, encyklika Jana Pavla II. ze 14. září 1998 adresovaná biskupům katolické církve, O vztazích mezi vírou a rozumem, vydal Bell spol.s r.o, Praha 1999

[17] GOUDRIAAN, Aza *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts*, Brill's Studies in Intellectual History, Brill, Leiden – Boston - Köln, 1999, 327 s.

[18] HIRSCHBERGER, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, elektronické vydání, DB Spectrum, Herder Verlag, Freiburg, ISBN 3-932544-50-1

[19] KENNY, Antony, *Descartes, A study of his Philosophy*, Key Texts Classic Studies in the History of Ideas, Thoemmes Press, Bristol 1995

[20] John KILCULLEN, 1996, *Medieval elements in Descartes*

[21] Barry MILLER, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, heslo Existence

[22] Lawrence NOLAN, 2001, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, heslo Descartes' Ontological Argument

[23] RÖD, Wolfgang, *Der Weg der Philosophie, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, zweiter Band – 17. bis 20. Jahrhundert*, Verlag C. H. Beck, München 1994, ISBN 3-406-45931-5

[24] RÖD, Wolfgang, (Hrgst.), *Geschichte der Philosophie, Teil 2*, Verlag C. H. Beck, München 1993

český překlad: Wolfgang RÖD, *Novověká filosofie*, Dějiny filosofie, sv. 2, OIKOYMENH, Praha 2000

- [25] RUSSEL, Bertrand, *Proč nejsem křesťanem*, nakl. Volné myšlenky
- [26] RUSSEL, Bertrand and COPLESTON, Frederick, *Debate on the existence of God*, in John Hick, ed., *The Existence of God*, New York, Macmillan 1964
- [27] SIROVIČ, František SVD, *Dejiny filozofie II. Novovek – I, část*, vyd. Dobrá kniha, Trnava 1997, ISBN 80 – 7141 -159
- [28] SOUSEDÍK, Stanislav, *René Descartes a české baroko*, vydal Filosofický ústav AV ČR ve svém nakl. Filosofia, Praha 1996, 48 s.
- [29] SOUSEDÍK, Stanislav, *Jan Duns Scotus, Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Vyšehrad, Praha 1989
- [30] WEISSMAHR, Béla, *Philosophische Gotteslehre*, 2. durchges. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, Kohlhammer Urban – Taschenbücher, Grundkurs Philosophie, Bd. 5, ISBN 3-17-013126-5

Vydatným zdrojem informací pro tuto práci byly i důvěryhodné webové stránky zřízené významnými školskými institucemi, jako např. kalifornskou Stanford University, Oregon State University a australskou Macquarie University v Sydney:

<http://plato.stanford.edu/>, <http://oregonstate.edu/>, <http://www.humanities.mq.edu.au/>

Využity byly zejména články [20], [21] a [22]

Proofs for the Existence of God in Descartes' Principles of Philosophy

SUMMARY

In present bachelor's degree work, a short review of Descartes' arguments for the God's existence is given. After a brief explanation of the structure of Descartes' system and of the basic philosophical terms used by Descartes in his works, the fundamental role of arguments for the God's existence in developing of Descartes' system is described. This introduction makes the reader familiar with the subject of the present work; the individual versions of Descartes' arguments are presented in a concise form. Then the Principles' version of the arguments is shown in comparison with other versions, first of all, with that ones from Meditations. The ontological argument is attended and it's simplicity is noted, particularly in Principles. It is shown a close connection between Descartes and the scholastic tradition consisting in Descartes's using and developing of a unique, sophisticated solution of the traditional problem of relation between essence and existence of finite beings (the theory of rational distinction), extended by Descartes to the nonfinite substance as well. The effectiveness of this version of the ontological argument makes it, at least partly, resistant to a whole set of the most common objections including the famous Kant's one (that the existence is not a property or predicate). In the last part of present thesis, Descartes' cosmological arguments are explained and a scheme of its structure is written.

Key Words:

Descartes', proofs, existence of God, arguments, Principles

PkrizekBP – Statistika:

Položka	Hodnota
Stránek:	54
Odstavců:	387
Řádků:	1829
Slov:	18198
Znaků:	103157
Znaků s mezerami:	121259