

DESCARTES, R. Meditace o prvním
filozofii. Praha: Oikoymenth, 2003.

TŘETÍ NÁMITKY A AUTOROVY ODPOVĚDI⁹³

K PRVNÍ MEDITACI

O tom, co lze uvést
v pochybnost

PRVNÍ NÁMITKA

171 Tím, co bylo řečeno v této meditaci, se dostatečně potvrzuje, že není žádné κριτήριον,⁹⁴ kterým by bylo možno rozeznat naše sny od bdění a pravého smyslového vnímání, a že tudíž fantazmata,⁹⁵

⁹³ V době, kdy psal tyto námitky, ještě Thomas Hobbes (1588–1679) neuveřejnil klasické dílo politické filosofie, *Leviathana* (1651), a dokonce ani *De cive* (O občanu, 1642), třetí (leč první publikovanou) část díla *Elementa philosophiae* (Základy filosofie). V roce 1640 sice napsal esej *Elements of Law* (Základy práva), ale ten zůstal v rukopise a Hobbes byl veřejnosti znám vlastně jen jako autor anglického překladu Thúkydidových *Dějin peloponnéské války* (1628).

Po studiích v Oxfordu se stal vychovatelem mladého Williama Cavendishe, pozdějšího druhého hraběte z Devonshire. Po smrti mladého hraběte (1628) rok a půl cestoval. V tomto období na něj hluboce zapůsobila četba Eukleidových *Základů geometrie*, seznámil se rovněž s myšlenkami J. Keplera a G. Galileie. Ještě před návratem do Anglie se roku 1630 setkal s Descartovým přítelem Mersennem. O rok později se vrátil do služeb Cavendishů, nejprve jako učitel třetího hraběte z Devonshire, později též jako poradce ve vědeckých i politických otázkách. Pečlivě studoval (a v dnes ztraceném, více než padesátistránkovém dopise Mersennovi komentoval) Descartovu *Rozpravu o metodě a Eseje*, a dokonce si s jejím autorem dopisoval o optice. Když však Descartes odpovídal na Hobbesovy námitky k *Meditacím*, pravděpodobně netušil, že jde o tutéž osobu.

Ve službách Cavendishů se Hobbes roku 1640 dostal ke dvoru anglického krále pobývajícího za anglické občanské války v pařížském exilu. Pařížský pobyt byl velmi důležitý pro práci na základních bodech jeho filosofického systému: nejenže tam napsal tyto námitky, ale právě v Paříži publikoval své dílo *De cive* a započal práci na dvou zbývajících částech trilogie – *De corpore* (O tělese, 1655) a *De homine* (O člověku, 1657). Šest let po

Třetí námitky

která máme, když bdíme a vnímáme smysly, nejsou akcidenty, tkvící ve vnějších předmětech, a nejsou ani dokladem toho, že takové vnější předměty vůbec existují. Řídíme-li se tedy bez dalšího usuzování svými smysly, oprávněně pochybujeme, zda něco existuje, či nikoli. Uznáváme tudíž pravdu této meditace. Ale ježto právě o této nejistotě věcí přístupných smyslům pojednával Platón a jiní staří filosofové a obtíž rozeznat bdění od snů je všeobecně známa,

napsání námitky je tedy již Hobbes ve francouzském překladu *Meditací* z roku 1647 oprávněně titulován jako „slavný anglický filosof“ (AT IX–1, str. 133).

⁹⁴ Řecky: „známka“, „značka“. Srv. Sextos Empeirikos, *Základy pyrrhonské skepsy*, II, 14 nn.

⁹⁵ „Ale ježto jsou fantazmata podobami jednotlivin a existují v tělesných orgánech, nemají tenž způsob existence jako lidská chápavost, jak je patrné z řečeného – takže se nemohou svou mohoucností otiskovat do možné chápavosti. Ale mohoucnost činné chápavosti vede k jakési podobě v možné chápavosti: činná chápavost se obrací k fantazmatům a tento obrat reprezentuje to, čeho jsou fantazmaty, pouze podle přirozenosti druhu. A v tomto smyslu se říká, že se chápavosti přístupný vzhled abstrahuje z fantazmat – nikoli v tom smyslu, že by nějaká forma, která dříve byla ve fantazmatech, posléze v témže počtu vznikla v možné chápavosti, tak jako je těleso vzato z jednoho místa a přesunuto na druhé.“ Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, I, q. 85, a. 1.

„Fantazii, nakolik se svým způsobem liší jak od společného smyslu, tak od hodnotící schopnosti a paměti, lze vymezit takto: ta síla duše, jíž jsou pojímány vnější věci, vnímané předtím společným smyslem, ať už jsou přítomné či nepřítomné. Má tyto hlavní povinnosti: za prvé, podržet vzhledy, které někdy přinesl společný smysl. Za druhé, poznávat těmito vzhledy, jimž se říká ‚fantazmata‘, věci, jež má před sebou i věci nepřítomné. Za třetí, vzájemně skládat vzhledy, které jsou smyslově vnímány čili nejprve přijaty vnějšími smysly a poté k ní přineseny společným smyslem, a také je kouskovat či dělit. Z této soustavy rozmanitých vzhledů lze ledacos vybájit a pojmut, takže ti, kteří vládou fantazií, jsou nadaní a čiperní a vždy pohotoví ve vymýšlení. Za čtvrté, řídit samotného živočicha, neboť jako jsou lidé vedeni rozumem, tak jsou zvířata vedena představivostí, takže ve zvířatech se přirozený pud neliší od jejich fantazie čili představivosti – zahrnuje i hodnotící schopnost.“ Viz Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophiae*, III, p. 3, com. 3, d. 3, q. 5.

neměl by, podle mne, tak znamenitý autor nových spekulací vystupovat s těmito prastarými záležitostmi.⁹⁶

ODPOVĚĎ

Zpochybňující úsudky, které zde filosof⁹⁷ připouští jako pravdivé, jsem uvedl nanejvýš jako pravděpodobné. Nezmínil jsem je, abych 172 je nabízel jako novinky, nýbrž zčásti, abych čtenářova ducha připravil na uvažování o věcech, jež postihujeme chápáním, a na jejich odlišení od věcí tělesných, k čemuž se mi ony úsudky zdály zcela nutné; zčásti, abych na ně v dalších meditacích odpověděl; a zčásti též, abych ukázal, jak pevné jsou pravdy, které poté předkládám – nemohou totiž být oněmi metafyzickými⁹⁸ pochybnostmi zviklány. Výčtem těchto úsudků jsem tudíž nehodlal získat slávu. Domnívám se však, že jsem je nemohl opominout, tak jako lékař nemůže opominout popis nemoci, když chce vyučovat metodu jejího léčení.

KE DRUHÉ MEDITACI

O přirozenosti
lidské myslí

II. NÁMITKA

*Jsem věc myslící*⁹⁹ – správně. Neboť z toho, že myslím či mám fantazma (ať už bdím či sním), se vyvozuje, že jsem myslící; *myslím* a *jsem myslící* totiž znamená totéž. Z toho, že jsem myslící, plyne *já jsem*, protože to, co myslí, není pouhé nic. Když ale autor dodává: *to jest mysl, duch, chápavost, rozum*, vyvstává pochybnost. Když

⁹⁶ Srv. Platón, *Theaitétos*, 157e–158d; Sextos Empeirikos, *Základy pyrrhonské skepsy* I,90–99, a tamt., II,49–56.

⁹⁷ Descartes v celém textu Třetích námitek mluví o filosofem Hobbese.

⁹⁸ Ve franc. verzi místo „metafyzickými“ stojí „tak obecnými a mimořádnými“ (AT IX–1, str. 133).

⁹⁹ Srv. R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 27.

totiž řekneme: *já jsem myslící*, tedy *jsem myšlení* (stejně jako: *já jsem chápající*, tedy *jsem chápavost*), není to patrně správná argumentace. Neboť stejně tak bych mohl říci: *jsem chodící*, tedy *jsem chůze*. Pan Descartes má tedy věc chápající za totéž co chápání, které je aktem chápajícího, nebo má přinejmenším věc chápající za totéž co chápavost, která je potenci chápajícího. Všichni filosofové nicméně odlišují subjekt od jeho schopností a aktů, to jest od jeho vlastností a esencí: něco jiného je totiž samo *jsoucno* a něco jiného 173 jeho *esence*. Je tedy možné, že věc myslící je subjektem myslí, rozumu či chápavosti, a tudíž něčím tělesným: opak toho se přijímá, nikoli prokazuje, a přesto je tento vývod základem pro závěr, k němuž chce pan Descartes podle všeho dospět.¹⁰⁰

Tamtéž říká: *Je mi známo, že existuji, a ptám se, kdo jsem já, kterého znám: je naprosto jisté, že znalost něčeho takto precizně vzájemně nezávisí na tom, o čem jsem dosud nepoznal, že to existuje.*

Zcela jisté je to, že znalost výroku: *já existuji*, závisí na znalosti výroku: *já myslím*, jak nás autor správně poučil. Odkud ale známe ono: *já myslím*? Zajisté jedině z toho, že nemůžeme pojímat žádný akt bez jeho subjektu: tanec bez tančícího, vědění bez vědouceho a myšlení bez myslícího.

Z toho snad vyplývá, že věc myslící je něčím tělesným. Subjekty všech aktů se totiž podle všeho chápou výhradně jako tělesné nebo-li jako látka,¹⁰¹ jak autor posléze ukazuje na příkladu vosku,¹⁰² který se i přes změnu barvy, tuhosti, tvaru a dalších aktů stále chápe jako tatáž věc, to jest tatáž látka, jež je subjektem všech těch změn. Nelze však vyvodit, že myslím pomocí jiné myšlenky: byť někdo

¹⁰⁰ Tuto Hobbesovu námítku lze číst dvěma způsoby. 1) Descartes bez důkazu přijímá výrok „Věc myslící není subjektem myslí“ a vyvozuje z něj, že věc myslící není tělesná. 2) Descartes bez důkazu přijímá výrok „Věc myslící není tělesná“. Zatímco Hobbes pravděpodobně míní svou námítku v prvním smyslu, Descartes ji pochopil ve smyslu druhém.

¹⁰¹ Srv. T. Hobbes, *O tělese*, II,8 (*Opera philosophica*, I, str. 91–93; čes. překl. str. 73 n.).

¹⁰² Srv. R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 30.

může myslet, že myslí (a tato myšlenka není nic jiného než vzpomínka), přesto je naprosto nemožné, aby myslí, že myslí, a věděl, že ví. Bylo by to totiž nekonečné tázání: odkud víš, že víš, že víš, že víš?

174 Když tedy znalost výroku: *Já existuji*, závisí na znalosti výroku: *Já myslím*, a jeho znalost zase na tom, že nemůžeme oddělit myšlení od myslící látky, je patrně třeba vyvodit, že věc myslící je spíše materiální než nemateriální.

ODPOVĚĎ

Když jsem řekl: *to jest mysl, duch, chápavost, rozum atd.*, nechápal jsem těmito jmény pouhé schopnosti, ale věci obdařené schopností myslet – první dvě jména tak chápou běžně všichni lidé a druhá dvě jejich značná část. Vyložil jsem to tak zřetelně a na tolika místech, že podle mne nezbylo žádné místo pro pochybnost.

Není zde ani shoda mezi chůzí a myšlením. Chůzí se totiž obvykle rozumí pouze samotná činnost, myšlením se však někdy rozumí činnost, někdy schopnost a někdy věc, v níž tato schopnost spočívá.

Rovněž neříkám, že chápající věc je totéž co chápání, ani že chápající věc je totéž co chápavost, rozumí-li se chápavostí schopnost. Totožné jsou, pouze když se chápavostí rozumí samotná věc, která chápe. Beze všeho však připouštím, že k označení věci neboli substance, již jsem chtěl oprostít od všeho, co k ní nepatří, jsem užíval slov jak jen možno <jednoduchých a> abstraktních, zatímco tento filosof naopak užívá k označení oné myslící věci výrazů pokud možno konkrétních <a složených> (totiž *subjekt, látka a těleso*), aby ji nebylo možné odloučit od tělesa.

Také se neobávám, že by se někomu zdál jeho způsob výkladu, totiž spojování mnohého dohromady, vhodnější pro nalezení pravdy než způsob můj, kdy jednotlivosti pokud možno rozlišuji. Ale nechejme slov a mluvejme o věci samé.

175 *Je možné, praví, že věc myslící je něčím tělesným: opak toho se přijímá, nikoli prokazuje. Opak jsem nepřijal a vůbec jsem jej neu-*

žil jako základu, ale nechal jsem to zcela nevymezené až do Šesté meditace, v níž je podán důkaz.¹⁰³

Dále správně říká, že *nemůžeme pojímat žádný akt bez jeho subjektu*, například myšlení bez myslící věci, neboť to, co myslí, není pouhé nic. Zcela bezdůvodně a vůbec proti obvyklému vyjadřování a veškeré logice však dodává: *z toho, zdá se, vyplývá, že myslící věc je něčím tělesným – subjekty všech aktů se totiž sice chápou jako substance (nebo dokonce jako látka, totiž metafyzická), ne však proto jako tělesa.*

Ale jak logikové, tak vesměs všichni říkávají, že jedny substance jsou duchovní a jiné tělesné. I já jsem na příkladu s voskem prokázal jen to, že barva, tuhost a tvar nenáleží k jeho formálnímu výměru.¹⁰⁴ Navíc jsem tam nepojednával o formálním výměru myslí, ba ani o formálním výměru tělesa.

Stejně tak je zbytečné, když zde filosof říká, že jedna myšlenka nemůže být subjektem druhé. Vždyť koho kromě něj kdy něco takového napadlo? Ale abych to stručně vysvětlil, je jisté, že myšlenka nemůže být bez myslící věci a že vůbec žádný akt či akcident nemůže být bez substance, již náleží. Ježto však samotnou substan- 176 ci nepoznáváme bezprostředně skrze ni samu, ale pouze skrze to, že je subjektem nějakých aktů, je velmi rozumné a obvyklé, že ty substance, které poznáváme jako subjekty zcela rozdílných aktů či akcidentů, nazýváme různými jmény a že poté zkoumáme, zda tato různá jména označují věci různé nebo jednu a tutéž. Jsou však akty, kterým říkáme *tělesné*, jako rozměr, tvar, pohyb a všechny ostatní, které nelze myslet bez místní rozlehlosti. Substance, v níž spočívají, říkáme *těleso*. Nelze si ani vymýšlet, že jedna substance je subjektem tvaru, jiná zase subjektem místního pohybu atd., protože všem těmto aktům odpovídá jeden společný výměr rozlehlosti.

¹⁰³ Tamt., str. 85 n. Podle Descarta Hobbesova námitka zněla, že Descartes ve Druhé meditaci bez důkazu přijal výrok „Věc myslící je netělesná“.

¹⁰⁴ Ve franc. verzi následuje dodatek: „to znamená, že můžeme pojímat vše, co se nutně nalézá ve vosku, aniž bychom na ně proto museli myslet“ (AT IX-1, str. 136).

Dále jsou jiné akty, kterým říkáme *myšlenkové*, jako chápání, chtění, představování si, smyslové vnímání atd. – jim všem odpovídá společný výměr myšlení, poznávání či vědomí. Substanci, v níž spočívají, pak říkáme *věc myslící, mysl* nebo libovolným jiným jménem, jen když ji nebudeme směřovat se substancí tělesnou, neboť myšlenkové akty nemají s akty tělesnými žádnou příbuznost a myšlení, které je jejich společným výměrem, se rodově naprosto různí od rozlehlosti, která je společným výměrem tělesných aktů. Když jsme si však utvořili dva rozlišené pojmy těchto dvou substancí, můžeme (na základě Šesté meditace) snadno poznat, zda jsou jedna a táž, nebo dvě různé.

III. NÁMITKA

177 *Co se tedy liší od mého myšlení? O čem by bylo možno říci, že je to ode mne samotného odděleno?*¹⁰⁵

Někdo možná na tuto otázku odpoví: od mého myšlení se liším já sám, který myslím – a mé myšlení ode mne sice není oddělené, ale přesto je ode mne různé, tak jako se (jak bylo řečeno výše) tanec liší od tančícího. Bude-li pan Descartes prohlašovat, že ten, kdo chápe, je totéž co chápavost, upadneme zpět do scholastického způsobu vyjadřování. Chápavost chápe, zrak vidí, vůle chce a – dokonale analogií – chůze (či alespoň schopnost chůze) bude chodit.¹⁰⁶ To vše je temné, nemístné a naprosto nehodné obvyklé pronikavosti pana Descarta.

¹⁰⁵ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 29.

¹⁰⁶ Srv. např.: „Z toho totiž, že chápavost bude totéž co chápající, vyplývá, že chápat je cosi jako účinek od obojího odlišný.“ Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, I, q. 54, a. 1; srv. také F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 18, t. 10, a. 9.

„A proto druhý zdroj nesmyslných výroků vidím v tom, že se jména těl dávají vlastnostem a jména vlastností tělům. Dělají to např. ti, kdož říkají kupř. [...] rozprostraněnost je hmota [...]“ Viz T. Hobbes, *Leviathan*, I,5 (*The English Works*, III, str. 34; čes. překl. str. 88).

ODPOVĚĎ

Nepopírám, že se já, jenž myslím, liším od svého myšlení (jako věc od modu). Když se ale ptám, *co se tedy liší od mého myšlení*, chápu tím rozličné tam uvedené mody myšlení, nikoli svou substancí. A když dodávám, *o čem by bylo možno říci, že to je ode mne samotného odděleno*, má to znamenat jen tolik, že mi všechny ty mody myšlení náležejí.¹⁰⁷ Nevidím, co tu lze líčit jako pochybné nebo temné.

IV. NÁMITKA

*Nezbývá tedy než přiznat, že co je tento vosk, si nepředstavuji, ale pojmám to pouze myslí.*¹⁰⁸

Je velký rozdíl mezi tím, něco si představovat, to jest mít nějakou ideu, a pojímat něco myslí, to jest usuzováním dospět k závěru, že nějaká věc je či existuje. Pan Descartes nám ale nevysvětlil, v čem tento rozdíl spočívá. Staří peripatetikové navíc dost jasně učili, že substance se nevnímá smysly, nýbrž se na ni usuzuje.¹⁰⁹

Co však řekneme, není-li právě usuzování nic jiného než spojování a řetězení jmen čili názvů pomocí slova *jest*? Úsudkem bychom pak nevyvozovali vůbec nic o přirozenosti věcí, ale pouze o jejich názvech – o tom, zda spojujeme jména věcí podle úmluv (které jsme ohledně jejich významů učinili ze svého rozhodnutí), či

¹⁰⁷ Ve franc. verzi věta končí: „že všechny ty způsoby myšlení, jež jsou ve mně, nemohou mimo mne vůbec existovat“ (AT IX-1, str. 138).

¹⁰⁸ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 31.

¹⁰⁹ Podle Aristotela poznávají jednotlivé smysly jim příslušné kvality a substancí jako celek skládá až smysl společný. Srv. Aristotelés, *O vnímání a vnímatelném*, 7; Aristotelés, *O duši*, III,2; tamt., II,12.

Problém poznávání substance byl pro Aristotelovy interprety předmětem trvalých sporů. K dobovému pojetí srv. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 38, t. 2.

nikoli.¹¹⁰ Je-li tomu tak – což je možné –, bude usuzování záviset na jménech, jména na představivosti a představivost snad (alespoň podle mého mínění) na pohybu tělesných orgánů. Mysl pak bude jenom pohybem v určitých částech živého těla.

ODPOVĚĎ

Rozdíl mezi představováním si a pojmem čisté mysli jsem zde vysvětlil – třeba v příkladu, který podává výčet toho, co si ve vosku představujeme a co v něm pojmáme pouze myslí. I na jiných místech jsem vysvětlil, jak jednu a tutéž věc, kupříkladu pětiúhelník, jedním způsobem chápeme a jiným si představujeme.¹¹¹ Při usuzování však nedochází ke spojování jmen, ale věcí jmény označovaných; a divím se, že opak může někomu vůbec přijít na mysl. Kdo by totiž 179 pochyboval o tom, že Francouz a Němec mohou o týchž věcech usuzovat naprosto stejně, třebaže pojmají naprosto různá slova? A neodsuzuje se snad filosof sám, když mluví o úmluvách, které jsme ohledně významů slov učinili ze svého rozhodnutí? Jestliže totiž připouští, že slova něco označují, proč nechce připustit, že se naše usuzování týká něčeho takto označeného spíše než pouhých slov? A když dovedl, že mysl je pohyb, mohl by zajisté stejným právem dovést i to, že země je nebe, či cokoli jiného by se mu zlíbilo.¹¹²

¹¹⁰ „Rozum v tomto významu není než počítání, to jest sčítání a odčítání obecných pojmů, o kterých jsme se shodli, že jich budeme užívat jako známek nebo označení svých myšlenek. Pravím známek, podle kterých je řadíme, když si počítáme sami pro sebe, a označení, podle kterých je řadíme, když je vykládáme nebo dokazujeme jiným lidem.“ Viz T. Hobbes, *Leviathan* I,5 (*The English Works*, III, str. 30; čes. překl. str. 85).

¹¹¹ Srv. R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 72 n. Ve franc. verzi dodatek: „neboť k tomu, abychom si mohli představit pětiúhelník, je zapotřebí zvláštního duševního úsilí, které nám onen tvar (tzn. jeho pět stran a prostor, který vymezují) zpřítomní; při pojmání se však bez tohoto úsilí zcela obejdeme“ (AT IX-1, str. 139).

¹¹² Ve franc. verzi dodatek: „neboť na světě nejsou jiné dvě věci, které by se neshodovaly do té míry, jako se neshodují pohyb a duch – věci dvou zcela rozdílných rodů“ (AT IX-1, str. 139).

V. NÁMITKA

KE TŘETÍ MEDITACI

O Bohu

Některé z nich (totiž z lidských myšlenek) jsou jakoby představy věcí a výhradně jim ve vlastním smyslu přísluší jméno „idea“, třeba když myslím člověka, chiméru, nebe, anděla či Boha.¹¹³

Když myslím člověka, poznávám ideu či představu složenou z tvaru a barvy a mohu pochybovat, zda je či není podobou člověka – podobně když myslím nebe. Když myslím chiméru, poznávám ideu či představu a mohu pochybovat, zda je či není podobou nějakého neexistujícího živočicha (jenž by ale existovat mohl nebo už někdy existoval).

Tomu, kdo myslí anděla, ostatně někdy tane na mysli představa ohně, jindy krásného okřídleného hochy, a ta se podle mne jistě andělu nepodobá. Není tudíž idejí anděla. Když ale věříme, že jsou 180 jakási neviditelná a nemateriální stvoření přísluhující Bohu, přidělíme takové věci (v níž věříme či již předpokládáme) jméno „anděl“, třebaže idea, jejíž pomocí si anděla představuji, je složena z idejí viditelných věcí.

Stejně tak nemáme k vzývanému jménu Božímu žádnou představu či ideu Boha, a proto je nám zapovězeno uctívat Boha pod nějakou představou, aby se nám nezdálo, že nějak pojmáme toho, jenž je nepojatelný.

Zdá se tedy, že v nás žádná idea Boha není. I slepý od narození, ježto se častokrát přiblížil k ohni a pocítil jeho teplo, poznává, že je něco, co ho zahřálo, a když slyší, že se to nazývá „ohněň“, dovodí, že ohněň existuje, aniž by poznal, jaký tvar či jakou barvu ohněň má, a aniž by vůbec měl nějakou ideu ohně nebo mu v duchu tanula nějaká představa: a právě tak člověk, jenž poznává, že by jeho představy či ideje měly mít nějakou příčinu, a tato příčina zase nějakou další, původnější příčinu atd., dospěje posléze až na konec čili k předpokladu nějaké věčné příčiny, která nemůže mít žádnou původnější příčinu, protože nikdy nezačala být – a nutně dovodí, že

¹¹³ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 37.

existuje něco věčného. A přesto nemá žádnou ideu, o níž by mohl říci, že je idejí toho věčného, ale pojmenovává či nazývá „Bůh“ tu věc, v níž věří nebo již poznává.

Ježto pak pan Descartes z pozice, že ve své duši máme ideu Boha, přechází k důkazu teorému, že Bůh (to jest nejvyšše mocný, nejvyšše moudrý, stvořitel světa) existuje,¹¹⁴ měl tuto Boží ideu lépe vyložit a vyvodit z ní nejen Boží existenci, ale též stvoření světa.¹¹⁵

ODPOVĚĎ

181 Filozof zde chce jménem „idea“ chápat pouze představy materiálních věcí zobrazené v tělesné fantazii. Když to předpokládá, je pro něj snadné prokázat, že nemůže být žádná náležitá idea anděla ani Boha. Já však na mnoha místech – a především pak zde¹¹⁶ – ukazuji, že jméno „idea“ užívám pro vše to, co mysl bezprostředně vnímá: takže když chci nebo mám strach, započítávám samotné chtění a strach mezi ideje, protože zároveň vnímám, že chci nebo mám strach. Jméno „idea“ jsem užil, ježto jím filozofové obvykle označovali formy poznatků v Boží mysli,¹¹⁷ byt v Bohu nepoznáváme žádnou fantazii. A nemám žádné vhodnější. Domnívám se však, že jsem uspokojivě vysvětlil ideu Boha těm, kteří chtějí pozorně sle-

¹¹⁴ Srv. tamt., str. 45.

¹¹⁵ Hobbes pokládal slovní spojení „nemateriální substance“ za nesmyslné. Srv. *Leviathan*, I,4 (*The English Works*, III, str. 27 a 32; čes. překl. str. 83 a 87). Pokud uznával existenci duchovních bytostí, musely podle něj být tělesné (i když mohly být díky jemnosti své látky neviditelné); srv. tamt., 45, str. 640. Teprve v pozdějším dodatku k latinskému vydání *Leviathana* (1668) Hobbes explicitně uvedl to, co je zřejmým důsledkem jeho tvrzení o nemožnosti existence nemateriálních substancí: je-li Bůh, musí podle Hobbese být tělesný (srv. *Opera philosophica*, III, str. 561).

¹¹⁶ Srv. Druhé odpovědi, AT VII, str. 160 n.

¹¹⁷ Srv. Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, I, q. 15, a. 1; Augustinus Aurelius, *De diversis questionibus octoginta tribus*, q. 46, *De Ideis*, odst. 2 (PL 40,29–31) (čes. překl. str. 8 n.).

doovat, co míním. Těm, kteří hodlají má slova chápat jinak než já, ji ale nemohu uspokojivě vysvětlit nikdy. A konečně to, co se zde do-
dává o stvoření světa, sem vůbec nepatří.¹¹⁸

VI. NÁMITKA

Jiné (myšlenky) však mají ještě jakési další formy, například když chci, když mám strach, když tvrdím, když popírám, vždy sice postihují nějakou věc jako subjekt své myšlenky. Ale myšlením pokrývám také něco víc než podobu té věci – jedny z těchto myšlenek se nazývají „chtění“ či „stavy“, druhé pak „soudy“.¹¹⁹

Když někdo chce nebo má strach, má sice představu věci, které se bojí, nebo činu, který chce, pan Descartes ale nevysvětluje, co víc zahrnuje myšlenka toho, kdo chce nebo má strach. I kdyby byl strach myšlenkou, nerozumím tomu, jak by mohl být něčím jiným než myšlenkou na věc, které se někdo bojí. Vždyť co jiného je strach z blížícího se lva než idea blížícího se lva a účinek, který taková idea vzbuzuje v srdci a který vystrašeného přiměje k onomu živočišnému pohybu, jemuž říkáme útek? Pohyb při útěku však již myšlenkou není. Zbývá tedy jediné: ve strachu je jen ta myšlenka, která spočívá v podobě věci. Totéž lze říci o vůli.

Navíc bez výrazů a názvů nelze tvrdit ani popírat, takže zvířata nemohou tvrdit ani popírat (a to ani v myšlence), a tedy ani soudit. A přesto může člověk a zvíře mít podobnou myšlenku. Neboť když tvrdíme, že člověk běží, nemáme jinou myšlenku než pes, který vidí běžet svého pána. Tvrzení nebo popírání tedy nepřidává prostým myšlenkám nic než snad jen myšlenku, že jména, z nichž se skládá tvrzení, jsou pro toho, kdo tvrdí, jmény téže věci. Myšlením přitom nezahrneme více než podobu věci, ale jen tutéž podobu dvakrát.

¹¹⁸ Ve franc. verzi následuje dodatek: „neboť to, že Bůh existuje, jsem prokázal dříve, než došlo na zkoumání toho, zda existuje jím stvořený svět. A už jen z toho, že Bůh (tj. všemohoucí jsoucno) existuje, plyne, že existuje-li svět, musel být stvořen právě jím“ (AT IX–1, str. 141).

¹¹⁹ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 37.

ODPOVĚĎ

Je samo o sobě známé, že vidět lva a zároveň z něj mít strach je něco jiného, než ho jen vidět. Rovněž tak vidět běžícího člověka je 183 něco jiného než pro sebe tvrdit, že ho vidím, což se děje bez výrazů v řeči.¹²⁰ Nepozoruji zde nic, co by vyžadovalo odpověď.

VII. NÁMITKA

Zbývá vyšetřit, jak jsem tuto ideu od Boha obdržel: nenačerpal jsem ji totiž smysly, ani jsem ji nezískal nečekaně,¹²¹ jak se stává u idejí smyslově vnímatelných věcí, když se ony věci naskytnou (nebo zdánlivě naskytnou) orgánům vnějších smyslů; ani jsem si ji nevybájl, neboť z ní nemohu vůbec nic ubrat, ani k ní přidat; a tedy zbývá, že je mi vrozená, stejně jako je mi vrozená také idea mne samého.¹²²

Není-li dána žádná idea Boha (není přece prokázáno, že je) – a zdá se, že dána není –, pak se celé toto zkoumání hroutí. Mimoto, idea mne samého mi vystává, pokud jde o mé tělo, z vidění; pokud jde o duši, vůbec žádná idea duše není, ale pouze usuzujeme, že uvnitř lidského těla je něco, co je uvádí do živočišného pohybu, kterým tělo smyslově vnímá a pohybuje se. A ať už je to cokoli, i bez ideje tomu říkáme „duše“.

¹²⁰ Dodatek: „což se děje bez výrazů v řeči“, se objevil pouze ve druhém vydání *Meditací*. V jejich prvním vydání a ve francouzské verzi chybí.

¹²¹ Slovo „nečekaně“ (*non expectantí*) přeloženo na základě původní pasáže z *Meditací*; v Hobbesově námitce chybně citováno (pouze *expectantí*).

¹²² Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 51.

ODPOVĚĎ

Je-li dána idea Boha (a je zjevné, že je), pak se celá tato námítka hroutí. A když se dodává, že idea duše není dána, ale že se na ni usuzuje, je to totéž, jako kdyby se řeklo, že sice není dána její představa zobrazená ve fantazii, ale že je nicméně dáno to, čemu „idea“ říkám.

VIII. NÁMITKA

184

Druhá idea slunce je pak vzata z astronomických úsudků, tedy vyvolána z jakýchsi mně vrozených poznatků.¹²³

Idea slunce je podle všeho v jednotlivém okamžiku pouze jedna, ať už se díváme očima nebo chápeme usuzováním, že je slunce mnohokrát větší, než se zdá. Neboť to druhé není idea slunce, ale odůvodněný závěr, že idea slunce bude mnohokrát větší, když se podíváme z mnohem větší blízkosti.

V různých okamžicích však mohou být ideje slunce různé, třeba když se jednou díváme pouhým okem a podruhé dalekohledem. Astronomické úsudky ideu slunce ani nezvětšují, ani nezmenšují. Spíše nás poučují, že smyslová idea je klamná.

ODPOVĚĎ

Opět: to, co zde filosof popisuje, byť říká, že to není idea slunce, je přesně to, čemu já „idea“ říkám.¹²⁴

¹²³ Tamt., str. 39.

¹²⁴ Ve franc. verzi dodatek: „A pokud se tento filosof se mnou nechce shodnout na významu slov, nemůže mi namítat nic než malichernost“ (AT IX-1, str. 143).

IX. NÁMITKA

Ideje, jež mi ukazují substanci, jsou totiž bezpochyby něčím větším a obsahují v sobě tak říkajíc více předmětné reality než ideje, které reprezentují pouhé mody či akcidenty. A idea, skrze niž chápu něj-
 185 *kého nejvyššího Boha, věčného, nekonečného, vševědoucího, všemohoucího a stvořitele všech věcí, které kromě něho jsou, má pak v sobě rozhodně více předmětné reality než ideje, skrze něž se ukazují konečné substance.*¹²⁵

Výše jsem vícekrát poznamenal, že žádná idea Boha ani duše není dána, a nyní dodávám, že není dána ani žádná idea substance. Na substanci (jakožto látku, jež je subjektem akcidentů a změn) se totiž pouze usuzuje – není pojímána a ani nám neukazuje žádnou ideu. Je-li to pravda, jak lze říci, že ideje, jež mi ukazují substance, jsou něco většího a mají více předmětné reality než ideje, jež mi ukazují akcidenty? Pan Descartes by měl kromě toho znovu uvážit, co chce říci oním: *více reality*. Copak reality může být více a méně? A pokud jedna věc je podle něj věcí ve větší míře než jiná, měl by uvážit, jak by nám to mohl vysvětlit s tou mírou zřetelnosti, jaká se vyžaduje v každém důkazu a jaká je mu jinak vlastní.

ODPOVĚĎ

Vícekrát jsem poznamenal, že jméno „idea“ dávám právě tomu, na co se usuzuje, jakož i všemu jinému, co se tak či onak vnímá.¹²⁶ Rovněž jsem dostatečně vysvětlil, jak může být reality více a méně: totiž tak, že substance je věcí ve větší míře než modus.¹²⁷ Jsou-li dány reálné kvality či neúplné substance, jsou věcmi ve větší míře,

¹²⁵ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 40.

¹²⁶ Srv. tamt., str. 8 a 37 n.

¹²⁷ Srv. tamt., str. 40 a 44 n.

X. NÁMITKA

než jsou věcmi mody, ale v menší míře než úplné substance.¹²⁸ Konečně, je-li dána nějaká nekonečná a nezávislá substance, je věcí ve větší míře¹²⁹ než substance konečná a závislá. To vše je samo o sobě zcela známé.

*A tak zbývá pouze idea Boha, u níž je třeba uvážit, zda je něčím, co by nemohlo pocházet jen ode mne. Jménem „Bůh“ chápu jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak vše jiné, co existuje – pokud něco jiného existuje. To vše je zjevně takové, že čím důkladněji to pozoruji, tím méně se zdá, že by to mohlo pocházet pouze ode mne; a tak je z výše řečeného třeba učinit závěr, že Bůh nutně existuje.*¹³⁰

Uvažuje o Božích attributech (abychom odtud získali ideu Boha a viděli, zda by v ní nemohlo něco pocházet od nás samých), shledávám, nemyílím-li se, že od nás to, co myslíme jménem „Bůh“, nepochází a že ani není nutné, aby to pocházelo odjinud než z vnějších předmětů. Jménem „Bůh“ totiž chápu *substanci*, to jest chápu, že Bůh existuje (a to nikoli pomocí ideje, ale pomocí usuzování) –

¹²⁸ K reálným kvalitám srv. Šesté odpovědi, AT VII, str. 434 n. a 441 n.; srv. také: „Za druhé říkám: akcident, který má svou vlastní jsoucnost reálně odlišnou od substance, je ze své vnitřní esence způsobilý inherovat v substanci“, F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 37, t. 2, a. 9.

K úplným a neúplným substancím srv. První odpovědi, AT VII, str. 120 n., a Čtvrté odpovědi, tamt., str. 221 nn. Srv. také: „Úplná“ se tedy říká té substanci, která je nebo se chápe jako celá či plná substance a jen ona bývá někdy jakoby antonomasií nazývána substancí [...] „Neúplná substance“ se však říká všemu, co je částí substance nebo se alespoň jako její část pojímá – tak jsou substancemi látka a forma [...] neboť substanci nemůže zakládat něco, co naprosto není substancí“, F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 38, t. 1, a. 5.

¹²⁹ Ve franc. verzi je zde vloženo: „či má více reality, to znamená více se podílí na bytí a na věci“ (AT IX-1, str. 144).

¹³⁰ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 45.

a to substancí *nekonečnou* (to jest takovou, že nemohu pojmout ani si představit její hranice čili nejzazší části tak, abych si za nimi nemohl představit ještě další části). Z toho plyne, že ke jménu *nekonečno* nevzniká idea božské nekonečnosti, nýbrž idea mých vlastních mezí čili omezení. Boha chápu též jako substancí *nezávislou*, to jest nepojímám příčinu, z níž by Bůh vzešel. Podle toho tedy ke jménu *nezávislý* nemám jinou ideu kromě vzpomínky na mé ideje mající počátky v různých časech, a tudíž závislé.

187 Pročež říci, že Bůh je *nezávislý*, je stejně jako říci, že Bůh náleží k výčtu těch věcí, o jejichž počátku nemám představu. Stejně tak říci, že Bůh je *nekonečný*, je totéž, jako kdybychom řekli, že Bůh náleží k výčtu těch věcí, u nichž nepojímáme meze. A tak je idea Boha naprosto vyloučena: jaká by to totiž byla idea bez počátku a hranic?

Nanejvýš chápatel. Zde se tážou: pomocí které ideje pan Descartes chápe Boží chápání?

Nanejvýš mocnou. Rovněž tak: pomocí které ideje se chápe moc, jež se týká budoucích, to jest neexistujících věcí? Já chápu moc na základě představy či vzpomínky na minulé činy. Vyvozují tímto způsobem: učinil tak, tedy tak učinit mohl; tedy když existuje, mohl tak totéž učinit znovu, to jest má moc tak činit. Ale to vše jsou ideje, které mohou pocházet z vnějších předmětů.

Stvořitel všeho, co existuje. Stvoření si mohu nějak představit podle toho, co jsem viděl, třeba podle člověka, který se rodí a roste jakoby z jednoho bodu do tvaru a rozměrů, jež má nyní. Jinou ideu ke jménu stvořitele nemá nikdo. K prokázání stvoření ale nestačí, že si svět můžeme představovat jako stvořený. I kdyby tedy bylo dokázáno, že existuje něco *nekonečného, nezávislého, nanejvýš mocného atd.*, přesto by z toho neplynulo, že existuje stvořitel – ledaže by někdo pokládal za správné vyvozovat: existuje něco, co, jak věříme, stvořilo vše ostatní, tedy to kdysi stvořilo i svět.

Mimoto, když pan Descartes říká, že jsou nám ideje Boha a naši
188 duše vrozené, rád bych věděl, zda duše těch, kteří spí hlubokým, bezesným spánkem, myslí. Jestli ne, pak nemají v té době ideje žádné. A pak není žádná idea vrozená, neboť co je vrozené, je stále přítomno <v našem myšlení>.

ODPOVĚĎ

Nic z toho, co připisujeme Bohu, nemůže pocházet z vnějších předmětů jako ze svého vzoru, protože v Bohu není nic podobného tomu, co je ve vnějších, to jest tělesných věcech. Když myslíme něco těmto věcem nepodobného, pak to zjevně nepochází z nich samých, ale z příčiny oné různosti v našem myšlení <, to jest z Boha>.

Zde se ptám, jak by tento filosof vyvodil Boží chápání z vnějších věcí. Já ovšem snadno vysvětlím, jakou mám ideu Boha, když řeknu, že idejí chápu vše to, co je formou nějakého poznatku. Najde se snad někdo, kdo by nevnímal, že chápe, a kdo by tedy neměl onu formu čili ideu chápání, jejímž neomezeným rozproštěním si utvoří ideu chápání božského (a stejně i u ostatních Božích atributů)?

Ježto jsme však využili naši ideu Boha k dokázání jeho existence a ježto je v této ideji obsažena tak nezměrná moc, že chápeme jako spor, aby když Bůh existuje, kromě něj existovalo ještě něco jiného, co by sám nestvořil, pak z toho, že je jeho existence dokázána, zjevně plyne i důkaz, že stvořil celý svět čili všechny od něj různé věci, jež existují.

A konečně, říkáme-li, že je nám nějaká idea vrozená, nechápeme 189 tím, že bychom ji stále pozorovali: pak by totiž vůbec žádná idea vrozená nebyla. Máme v sobě jenom schopnost vyvolat ji.

XI. NÁMITKA

*Celá síla argumentu je v tom, že poznávám, že bych nemohl existovat s takovou přirozeností, jakou mám, totiž s idejí Boha v sobě, kdyby Bůh také opravdu neexistoval – ten Bůh, jehož idea je ve mně.*¹³¹

Ježto nebylo prokázáno, že máme ideu Boha, a ježto nás křesťanské náboženství zavazuje věřit v Boží nepojatelnost (to jest, jak se domnívám, v to, že nemáme jeho ideu), vyplývá z toho, že Boží existence nebyla prokázána – a tím méně stvoření.

¹³¹ Tamt., str. 51.

ODPOVĚĎ

Když se říká, že je Bůh nepojatelný, chápe se to o pojmu, který by ho uchopil přiměřeně. Navíc jsem až k zošklivění opakoval, jakým způsobem je v nás idea Boha. Není zde uvedeno vůbec nic, co-by otřáslo mými důkazy.

KE ČTVRTÉ MEDITACI

O pravdivém
a nepravdivém

XII. NÁMITKA

190 *A tak s jistotou chápu, že chyba jakožto chyba není něčím reálným, nýbrž pouhým nedostatkem. A k chybování tudíž nepotřebuji žádnou moc, kterou by mi za tím účelem propůjčil Bůh.*¹³²

Neznalost je zajisté pouhým nedostatkem a nepotřebujeme k ní žádnou kladnou schopnost. Ale u chyb už věc není tak zjevná. Kameny a jiné neodůševnělé věci snad totiž chybovat nemohou, protože nemají schopnost usuzovat ani představovat si, a tak je namísto vyvodit, že k chybování je třeba schopnosti usuzovat či alespoň představovat si. Obě jsou kladnými schopnostmi, propůjčenými všem, kteří chybují, a pouze jim.

Mimoto pan Descartes říká: *pozoruji, že (mé chyby) závisejí na dvou zároveň spolupůsobících příčinách, totiž na mé schopnosti poznávat a na schopnosti volit, čili na svobodě rozhodování.*¹³³ To se zdá být s výše uvedeným v rozporu. Též je třeba poznamenat, že tu je svoboda rozhodování předpokládána bez důkazu, proti mínění kalvinistů.

¹³² Tamt., str. 54.

¹³³ Tamt., str. 56.

ODPOVĚĎ

I když je k chybování třeba schopnosti usuzovat (či spíše soudit neboli tvrdit a popírat), protože chybování je jejím nedostatkem, přesto z toho ještě neplyne, že je tento nedostatek reálný – ani slepota 191 totiž není reálná (jakkoli o kamenech jen z toho důvodu, že nemohou vidět, ještě neříkáme, že jsou slepé). A zaráží mne, že jsem dosud v těchto námitkách nenalezl jediné správné vyvození. O svobodě jsem zde ovšem nepředpokládal nic mimo to, co v sobě všichni zakoušíme a co je zcela známé přirozeným světlem. Nechápu, proč se zde říká, že je to v rozporu s výše uvedeným.¹³⁴

I když snad mnozí, pokud jde o Boží předurčení, nemohou pochopit, jak se s ním slučuje naše svoboda, každý přece, pokud jde pouze o něj samého, zakouší, že volní a svobodné je jedno a totéž. Pro zkoumání mínění jiných o této věci zde není vhodné místo.

XIII. NÁMITKA

*Například když jsem v těchto dnech vyšetřoval, zda na světě něco existuje, a všiml jsem si, že už jen z toho, že to vyšetřuji, se zřejmostí plyne, že existuji, nemohl jsem ovšem nesoudit, že to, co jsem tak jasně chápal, je pravdivé – ne že by mne k tomu dohnala nějaká vnější síla, ale důsledkem velkého jasu v chápavosti byl velký sklon vůle, a tak jsem tomu věřil tím raději a svobodněji, čím méně jsem v tom byl nevyhraněný.*¹³⁵

Výraz *velký jas v chápavosti* je metaforický, a nemůže tedy nic dokazovat. Každý, kdo nemá pochybnosti, se ovšem na takový jas 192 vymlouvá a má nemenší sklon vůle tvrdit to, o čem nepochybuje, než ten, kdo opravdu ví. Tento jas tedy může být příčinou, proč ně-

¹³⁴ Tj. v rozporu s úvodní citací XII. námítky.

¹³⁵ Tamt., str. 58.

kdo nějaké mínění zatvrzele brání či zastává, nemůže způsobit, aby věděl, že je pravdivé.

Kromě toho nejen vědět, že je něco pravdivé, ale i věřit tomu či souhlasit s tím, nemá s vůlí co dělat. Neboť tomu, co je prokázáno platnými argumenty nebo co je důvěryhodně vylíčeno, chtě nechtě věříme. Je pravda, že tvrdit nebo popírat a hájit nebo vyvracet výroky jsou akty vůle. Z toho ale neplyne, že vnitřní souhlas závisí na vůli.

A tak není dostatečně dokázán ani následný závěr: *a v tomto ne-správném užívání svobody rozhodování spočívá zbavenost zakládající formu chyby.*¹³⁶

ODPOVĚĎ

Není k ničemu zkoumat, zda může výraz *velký jas* něco dokazovat nebo ne, jen když něco vysvětluje, což také opravdu dělá. Každý totiž ví, že jsem v chápavosti se chápe zřetelnost poznání, jehož možná nedosáhli všichni, kdo se domnívají, že jej dosáhli – to ale nebrání tomu, aby se takové poznání velmi různilo od zatvrzelého mínění, pojatého bez zřejmého vnímání.

Když se tu však říká, že chtě nechtě souhlasíme s jasně prozkoumanými věcmi, je to totéž, jako kdyby se řeklo, že jsme chtě nechtě žádostiví jasně poznaného dobra: slovo *nechtě* zde totiž není namís-tě, protože implikuje, že totéž chceme i nechceme.

K PÁTÉ MEDITACI

*O esenci
materiálních věcí*

XIV. NÁMITKA

193 *Když si například představuji trojúhelník, pak i když snad takový tvar vůbec nikde vně mého myšlení neexistuje a ani nikdy neexistoval, má přesto zajisté nějakou určitou neměnnou a věčnou přirozenost, esenci čili formu, kterou jsem si nevybájl a jež nezávisí na mé*

¹³⁶ Tamt., str. 60.

*mysli, jak je zřejmé z toho, že lze dokázat různé vlastnosti onoho trojúhelníku.*¹³⁷

Jestliže trojúhelník vůbec nikde neexistuje, nechápu, jak může mít nějakou přirozenost – co totiž nikde není, to prostě není, a nemá to tedy ani bytí, ani žádnou přirozenost. Trojúhelník v mysli povstává z trojúhelníku viděného nebo vymyšleného na základě vidění. Když už jsme však jednou nějakou věc (z níž podle nás povstává idea trojúhelníku) nazvali jménem „trojúhelník“, pak i kdyby trojúhelník sám zanikl, jméno zůstane. Stejně tak, když už jsme svým myšlením jednou pojali, že součet všech úhlů trojúhelníku je roven dvěma pravým, a dali trojúhelníku toto další jméno: *to, co má tři úhly rovné dvěma pravým*, pak i kdyby na světě žádný úhel neexistoval, jméno by přesto zůstalo a výrok: *trojúhelník je to, co má tři úhly rovné dvěma pravým*, by byl trvale pravdivý. Kdyby snad ale všechny trojúhelníky zanikly, přirozenost trojúhelníku by trvalá nebyla.

Podobně bude výrok: *člověk je živočich*, věčně pravdivý díky věčným jménům.¹³⁸ Ale pokud by lidský rod zanikl, nebylo by již ani lidské přirozenosti.

Z toho je zřejmé, že esence, pokud je odlišena od existence, není 194 nic jiného než spojení jmen slovem *jest*. Esence bez existence je tudíž náš výmysl. A zdá se, že představa člověka v duchu se má

¹³⁷ Tamt., str. 64.

¹³⁸ „Za šesté namítáš: O některých výrocích, např. *člověk je živočich*, říkáme, že jsou věčně pravdivé, protože člověk je od věčnosti opravdu živočich, byť by v aktu neexistoval. Někteří mají za to, že od věčnosti je dáno něco, co je člověk, čili esence člověka – podle všeho si totiž představují, že všechny esence jsou namačkané někde v temnotách, bez existence, a lze tak o nich tvrdit, že esence člověka je být živočich atd. Příležitost k této chybě dalo asi latinské sloveso *hýr*, které se do těchto výroků klade a vypadá jako by znamenalo něco přítomného, co opravdu je – to však nemůže být nic jiného než esence, a esence jsou tedy dány od věčnosti. [...] Věčně pravdivé se tedy těmto výročkům říká jen proto, že z hlediska předmětu znamená *člověk a rozumný živočich* vždy totéž: existuje-li člověk, existuje i rozumný živočich, je-li člověk možný, je možný rozumný živočich [...].“ Viz R. Arriaga, *Cursus philosophicus. Disputationes metaphysicae*, d. 2, t. 1, subt. 5.

k člověku jako esence k existenci a že výrok: *Sókratés je člověk*, se má k výroku: *Sókratés jest či existuje*, jako se má Sókratova esence k jeho existenci. Takže pokud Sókratés neexistuje, pak: *Sókratés je člověk*, znamená pouze spojení jmen, a *jest či být* v sobě má představu jednoty věci pojmenované dvěma jmény.

ODPOVĚĎ

Odtlišnost esence od existence je všem známa. A co se zde říká o věčných jménech (místo věčně pravdivých pojmů neboli idejí), bylo již dostatečně odmítnuto výše.¹³⁹

K ŠESTÉ MEDITACI

O existenci
materiálních věcí

XV. NÁMITKA

Když mi Bůh nedal žádnou schopnost, jak to (zda jsou ideje vysílány z těles nebo ne)¹⁴⁰ poznat, ale naopak velký sklon věřit, že ony ideje jsou vysílány tělesnými věcmi, nevidím, jak by bylo možno chápat je jako neklamajícího, kdyby ony ideje byly vysílány odjinud než z tělesných věcí – a tělesné věci tudíž existují.¹⁴¹

- 195 Běžně panuje mínění, že ani lékaři, kteří podvádějí nemocné v zájmu jejich zdraví, ani otcové, kteří klamou své syny pro jejich dobro, nehřeší a že zločin podvodu nespočívá v nepravdivosti řečeného, ale v nespravedlivosti podvodníků. Pan Descartes by si tedy měl ověřit, zda je obecně vzatý výrok: *Bůh nás v žádném případě nemůže klamat*, pravdivý. Neboť pokud není pravdivý takto obecně, závěr: *tělesné věci tedy existují*, nevyplývá.

¹³⁹ Srv. Druhé odpovědi, AT VII, str. 104 nn.

¹⁴⁰ Ve franc. verzi zní text v závorce následovně: „rozumí se, že mi Bůh – ať už sám, nebo prostřednictvím nějakého stvoření vznešenějšího než tělo – posílá ideje těles“ (AT IX-1, str. 151).

¹⁴¹ Viz R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, AT VII, str. 79 n.

ODPOVĚĎ

Můj závěr nevyžaduje, abychom se v žádném případě nemohli mýlit (dokonce sám připouštím, že se mýlíme často), ale abychom se nemýlili, pokud by měla naše chyba potvrzovat Boží vůli podvádět, což si u něj odporuje. Jedná se opět o špatné vyvození.

POSLEDNÍ NÁMITKA

Nyní totiž pozoruji mezi obojím (to jest mezi bděním a snem) velký rozdíl v tom, že sny paměť nikdy nespojuje se všemi ostatními životními činnostmi.¹⁴²

Ptám se, zda je jisté, že se tomu, kdo ve snu pochybuje, zda sní či nikoli, nemůže zdát, že se jeho sen skládá dohromady s idejemi dlouhé řady minulých věcí. Pokud to možné je, pak lze to, co se snícímu zdá jako jeho dřívější životní činnosti, pokládat za neméně pravdivé, než kdyby bděl. Nadto, jelikož (jak sám tvrdí) jistota a pravdivost veškerého vědění závisejí jen na poznání pravého Boha, pak buď ateista nedokáže ze vzpomínky na svůj dřívější život vyvodit, že bdí, nebo někdo může vědět, že bdí, aniž by poznal pravého Boha.

ODPOVĚĎ

Snící nedokáže doopravdy propojit to, co se mu zdá, s idejemi minulých věcí, byť se mu může zdát, že je propojuje. Kdo by totiž popíral, že se spící může mýlit? Avšak poté, co se probudí, snadno rozpozná svou chybu.

Atheista může ze vzpomínky na svůj předchozí život vyvodit, že bdí. Nemůže ale vědět, zda mu onen znak zaručuje jistotu, že nechybuje, neví-li, že byl stvořen Bohem, který neklame.

¹⁴² Tamt., str. 89.