

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY



Bakalářská práce

**SCHOLASTICKÉ PŘEDPOKLADY
DESCARTOVÝCH DŮKAZŮ BOŽÍ EXISTENCE V
MEDITACÍCH O PRVNÍ FILOSOFII**

Vedoucí práce: Mgr. Daniel Heider, Ph.D.

Autor práce: Ondřej Špaček
Studijní obor: Humanistika
Ročník: 3.

© 2009

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

V Českých Budějovicích 6. dubna 2009

.....
podpis

Děkuji vedoucímu bakalářské práce Mgr. Danielu Heiderovi, Ph.D.
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

Úvod.....	5
Descartovi důkazy Boží existence	8
1. Důkazy <i>a posteriori</i>	8
1.1. Popis Descartových důkazů	8
1.2. Pět cest sv. Tomáše Akvinského	12
1.3. Předpoklad simultaneity příčin se svými účinky	13
1.4. Problém kauzálního spolupůsobení příčin a problém uchovávání.....	16
1.5. Odmítnutí nekonečného regresi příčin	17
1.6. Descartes v rámci kritiky Tomášových pěti cest	20
2. Ontologický důkaz (důkaz <i>a priori</i>).....	23
2.1 Popis ontologické důkazu.....	23
2.2 Distinkce mezi esencí a existencí.....	25
2.3. Reálná, modální a rozumová distinkce	27
2.4 Descartes s ohledem na Suárezovo řešení vztahu esence a existence	30
2.5 Popření nutné existence stvořených věcí.....	32
Závěr.....	35
Prameny a literatura.....	37

Úvod

Jednou z věcí, která dělá člověka člověkem, je určitá potřeba vztahu k transcendentní skutečnosti. Člověk se odnedávna snaží pochopit svět, který vnímá kolem sebe, ve kterém žije a také se ho snaží určitým způsobem celý popsat a vysvětlit. A stejně tak se snaží pochopit a vysvětlit i jevy, které ho absolutním způsobem překračují a přesahují. Už dávní antičtí myslitelé hledali nějaký základní princip našeho světa.

Otázky po tom, co nás přesahuje, co je pro nás stěží pochopitelné, ještě více dostávají na významu s příchodem křesťanské víry na svět. Křesťanská víra expanduje do celého světa a hledá ty nejlepší způsoby jak si získat lidi ze všech koutů světa. Tyto snahy vrcholí ve středověku tzv. důkazy Boží existence. Byly to snahy středověkých filosofů dokázat Boží existenci, která je podložena nejen autoritou Písma svatého, ale hlavně stojí na ryze racionálních principech a dalším logickém vyvozování. Svého vrcholu dosahuje tato snaha u sv. Tomáše Akvinského, o němž bude ještě v této práci řeč. Od této chvíle se filosofové, kteří se v nějaké své práci zmíní o Bohu, musí s důkazy prokazující existenci Boha, které spatřily světlo světa díky jeho předchůdcům, nějakým způsobem vyrovnat, ať už tyto důkazy přijmou a vyvodí z nich všechny patřičné důsledky, nebo je rovnou všechny popře. A to platí až do dnešních dní.

Tato práce je zaměřena na novověkého filosofa René Descarta a na jeho vyrovnání se s tímto tématem. Proč právě René Descartes? Tento autor žijící v první polovině sedmnáctého století byl silně poznamenán dobou, ve které žil. V této době se vlivem řady nových objevů přírodních věd rozpadá tradiční středověký pevný hierarchicky uspořádaný řád. V tomto období je tedy nutné nalézt nějaký řád nový, který by odpovídal potřebám doby. Tento nový řád je nutné začít budovat plně od začátku, plně za podpory všech nových objevů. A tato snaha vybudovat všechno znovu od začátku zasáhla samozřejmě i filosofii. Vše starší a do té doby ve filosofii tak pracně vybudované bylo odmítnuto. A právě

zde stojí René Descartes, jako jeden z těch kteří ztělesňují tento nový začátek ve filosofii.¹

Zde si lze všimnout jedné věci, totiž že Descartes a všichni novověcí filosofové (alespoň do Kanta), kteří zaplnili stránky učebnic, se filosofií zabývali pouze jako amatéři.² V učebnicích se ale ovšem už nedozvídáme nic o těch, kteří rozvíjeli filosofii na universitách. Je to pravděpodobně z toho důvodu, že se jednalo o pokračování středověkého proudu filosofie, který je dnes (pod vlivem právě novověkých učenců) chápán jak něco zastaralého, nebo vůbec nehodného naší pozornosti. Domnívám se, že je to vůči autorům tohoto období, tzv. „druhé scholastiky,“ nespravedlivé. Období druhé scholastiky není dnes ještě plně doceněno. Tento myšlenkový okruh si je totiž vědom toho, že ne všechno, co je nové, musí být nutně lepší než to, co bylo předtím, a vědom si tohoto nechce všechno staré jednoduše odvrhnout, ale chce starší tradici podrobit pečlivému zkoumání a novému promyšlení. Je zde vidět snaha kriticky prozkoumat a překonat své předchůdce a zároveň zachovat všechno pozitivní a hodnotné, co tito předchůdci již tak pečlivě vypracovali a přinesli. Druhá scholastika je obdobím, kdy je celá scholastická tradice jemně a pečlivě vybroušena téměř do krystalické podoby, až člověku zůstává rozum stát nad tím, s jak jemnými logickými nástroji tito myslitelé pracovali.

Tato práce si chce dát za úkol popsat Descartovu snahu o nový začátek ve věci již zmíněných důkazů Boží existence a podívat se na tuto jeho nauku právě ve vztahu ke scholastické tradici, bez níž by vlastně Descartes neměl ani vůči čemu se vymezit a v posledku přinést i určitou komparaci mezi Descartovou a tradiční naukou. Ačkoliv se Descartes opravdu snažil postavit svojí filosofií opravdu důsledně od bodu nula, tak i přes to všechno lze v jeho filosofii nalézt určité scholastické předpoklady (navzdory Descartovu stále přítomnému esencialismu), které chce tato práce odkrýt a na ně upozornit.

¹ Novost Descartovi filosofie je ovšem v poslední době značně relativizována, protože se ukazuje, že se mu ani zdaleka nepovedlo úplně se odpoutat od předešlé tradice tak radikálně, jak zamýšlel (na což ostatně upozorňuje i tato práce)

² V dnešní době má slovo „amatér“, řekl bych, až silně pejorativní nádech a začíná být chápáno spíše jako nešika. Zde toto slovo chápu ve významu ne-profesionál, tedy ten kdo činnost, o které je řeč, neprovádí jako své povolání.

Neocenitelným pomocníkem v této věci byla práce francouzského badatele Étiennea Gilsona *Index Scholastico – cartésien*,³ který přehledně přináší odkazy na základní literaturu v dané věci jak na straně René Descarta, tak i na straně jeho scholastických předchůdců. Bez této průkopnické práce by bylo velice těžké vůbec začít. Tato práce vychází ponejvíce z cizojazyčné literatury a všechny citace z cizojazyčných děl jsou zde uváděny v mém vlastním překladu (v případě překladů z latinských originálů jsem přihlížel i k jejich anglickým překladům, jestliže byly k dispozici).

Text této práce je pro přehlednost rozčleněn do dvou velkých částí, které se každá zvlášť zabývají popisem jednoho a druhého typu důkazu Boží existence a následně na to odkrytím jejich scholastických předpokladů.

³ GILSON, É. *Index Scholastico – cartésien*. Paříž: Librairie Philosophique J. VRIN, 1979.

Descartovi důkazy Boží existence

Ve svých *Meditacích* předkládá René Descartes tři důkazy, pomocí nichž se snaží prokázat Boží existenci. Těmito důkazy se zabývá ve třetí a páté meditaci. Ve třetí meditaci se nacházejí dva kosmologické (aposteriorní) důkazy, které dokazují Boha skrze jeho účinky, a v páté meditaci se nachází ontologický nebo-li apriorní důkaz, který dokazuje Boha pouze ze základu jeho vlastní přirozenosti.

1. Důkazy *a posteriori*

1.1. Popis Descartových důkazů

V hlavní části třetí meditace se Descartes zabývá idejemi a zamýšlí se nad tím, zda-li pocházejí z vnějších věcí nebo z nás samých. Descartes chápe ideje jako vrozené nebo jako námi vytvořené a právě v takovém chápání idejí spočívá východisko pro vlastní důkaz. Všechny ideje co máme, ať už jsme je získali jakkoliv, jsou jen jakési mody myšlení a v takto chápaných idejích mezi nimi není vůbec žádný rozdíl a mohlo by se zdát, že všechny pocházejí od nás samotných. Ale lze si všimnout ještě druhého aspektu těchto idejí a sice toho, že je rozdíl v tom co ideje reprezentují. Jsou-li totiž ideje brány pouze jako pouhé mody myšlení, tak mezi nimi není v podstatě žádný rozdíl. Na druhé straně je ale jasné, že se tyto ideje od sebe velmi liší tím, co představují, jakou mají v sobě předmětnou realitu. „*Ideje, jež mi ukazují substance, jsou totiž bezpochyby něčím větším a obsahují v sobě takřikajíc více předmětné reality než ideje, které reprezentují pouhé mody či akcidenty.*“⁴ Na tento věcný obsah idejí Descartes poté aplikuje princip kauzality, totiž že všechno má svou příčinu a že daný účinek v sobě může mít maximálně tolik dokonalosti, kolik v sobě má jeho příčina, ale

⁴ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 40.

nikdy ne více. Z ničeho nikdy nelze vytvořit něco. Ideje věcí nikdy nemohou být ničím větším nebo dokonalejším než věci samy.

A v tomto místě začíná vlastní důkaz. V myslí máme totiž přítomnou ideu, která nám zpřítomňuje „nějakého nejvyššího Boha, věčného, nekonečného, vševědoucího, všemohoucího a stvořitele všech věcí, které kromě něho jsou.“⁵ A podle principu kauzality, který je uvedený shora, že v účinné příčině musí být minimálně tolik reality jako je v jejím účinku, Descartes uzavírá, že idea, kterou se právě zabýváme musí pocházet od Boha a že tedy Bůh existuje.

Descartes, zvyklý pochybovat, se také ještě sám sebe ptá, jestli by nebylo možné, aby do mě tyto ideje mohlo dát několik částečných příčin - totiž že z něčeho bych měl ideu jedné dokonalosti, z dalšího bych měl ideu další dokonalosti atd. Tedy všechny tyto dokonalosti, které v ideji Boha pojmám, by někde ve vesmíru existovaly, ale neexistovaly by společně. Toto ale záhy hned kategoricky odmítá s odůvodněním, že „jednota, jednoduchost či neoddělitelnost všeho, co je v Bohu, je jednou z hlavních dokonalostí, které v něm chápu. A ideu této jednoty všech jeho dokonalostí do mě jistě nemohla vložit příčina, z níž bych neměl také ideje jiných dokonalostí: nemohla by totiž způsobit, abych je chápal jako sloučené dohromady a neoddělitelné, pokud by zároveň nezpůsobila, abych poznal, jaké jsou.“⁶

Ve třetí meditaci se ještě nachází také druhý kauzální důkaz, který je ovšem velmi často některými komentátory Descartesova díla ztotožňován s důkazem prvním nebo je považován za jeho pouhou variantu.⁷ Domnívám se, že je správné vycházet z toho, že sám Descartes v dodatcích ke druhým námitkám jasně napsal a v krátkosti popsal dva aposteriorní důkazy, které jsou schopné stát nezávisle jeden na druhém.⁸ Proto i v této práci budu rozlišovat důkazy dva.

⁵ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 40.

⁶ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 50.

⁷ viz GUEROULT M. *Descartes selon l'ordre des raisons. L'Âme et Dieu*. Paříž: Aubier Montaigne, 1992. s. 154 – 258.

⁸ viz DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 167 – 169.

Postup tohoto druhého důkazu vychází z existence sebe sama (*cogito ergo sum*), o které již nepochybuje,⁹ a v prvním kroku se Descartes ptá, co způsobilo jeho vlastní existenci, tedy podle pravidla kauzality, jaká je příčina jeho existence? Za prvé vyšetřuje, zda by mohl být tou příčinou sám, ale to záhy hned odmítá, protože „*kdybych byl od sebe, pak bych přece nepochyboval, neměl bych žádná přání a vůbec nic by mi nescházelo, dal bych si totiž všechny dokonalosti, jejichž idea je ve mně, a byl bych tak samotným Bohem.*“¹⁰

Dalším zjevný důvodem pro odmítnutí tohoto předpokladu je skutečnost, že kdybych byl příčinou sebe sama, musel bych existovat nutně, což je osvětleno v *Námitkách*, protože „*co je od jiného, je od toho jako od příčiny účinné; co je však od sebe, je od sebe jako od příčiny formální, to jest, má takovou esenci, že účinnou příčinu nepotřebuje.*“¹¹ A toto samozřejmě Descartes popírá, protože si je vědom vlastní nedokonalosti. Kdyby totiž byl dokonalou substancí, netoužil by po něčem, co ještě nemá, a nezabýval by se ani těmito problémy, protože by již jakožto dokonalé jsoučno samozřejmě znal jejich řešení.

Autor *Meditací* se ještě jednou úvahou pokouší uniknout těmto důvodům a ptá se, jestli není možné, aby sám existoval tak jak je už od věčnosti a že by tedy nemusel, jako věčný, hledat původce své existence. Tuto poslední možnost ovšem záhy odmítá. Píše totiž, že když rozdělíme čas na jednotlivé okamžiky, tak přeci nic nezaručí, že bude existovat jak v jednom okamžiku, tak i v okamžiku následujícím. K zaručení tohoto by byla zapotřebí nějaká síla k uchování, to jest síla „*zcela stejné síly a činnosti, jaké by bylo zapotřebí k jejímu stvoření nanovo, kdyby ještě neexistovala.*“¹² Tuto sílu v sobě ovšem Descartes nemá, protože kdyby ji měl, byl by si jí zcela určitě vědom. A tudíž uzavírá, že tedy musí naprosto zřejmě záviset na nějakém jiném jsoučnu, než je on samotný.

Příčinou sebe sama ovšem nemohou být ani rodiče, protože z principu kauzality (že v příčině musí být přinejmenším tolik, kolik je v účinku) je zřejmé, že i oni jsou věcí myslící a i u nich se lze ptát, od jaké příčiny existují. Jestliže by

⁹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 25.

¹⁰ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 48.

¹¹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 238.

¹² DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 49.

byli rodiče od sebe samotných, znamenalo by to, že by měli tedy schopnost vládnout všemi dokonalostmi a tudíž by sami byli Bohem. Byli by však od jiné příčiny, museli bychom se zase ptát, od které, a u této bychom se museli dotazovat úplně stejně až bychom došli v tomto řetězci příčin k příčině poslední (nebo chcete-li první) a tou je Bůh.

Abychom plně viděli rozdíl, jaký je mezi prvním a druhým *aposteriorním* důkazem, je vhodné si uvědomit, jakou cestou argumentů probíhá druhý důkaz. Druhý kauzální důkaz může být tedy načrtnut ve stručnosti takto:

1. *Já existuji*
2. *Každá substance má příčinu své existence*
3. *Nic není příčinou sebe sama*
4. *Příčiny jsou současné (simultánní) se svými účinky*
5. *Kauzalita je transitivní*
6. *Neexistuje nekonečný regres příčin*
7. *Bůh, jsoucno, které je jedinečně causa sui, je jediná možná a první příčina mé existence*
8. *Tudíž, Bůh existuje*¹³

Jak vidíme, nikde v tomto dokazování není nutné uvažovat o kauzalitě idejí jako v případě prvního důkazu, který byl právě na kauzalitě idejí celý postaven. A když Descartes v rámci tohoto druhého důkazu mluví o kauzalitě idejí, tak jen proto, aby ukázal, že je konečná bytost.

Tím, že Descartes má při všem dokazování ideu Boha na paměti, nedopouští se kruhové argumentace, ale je to právě důsledek jeho esencialismu, který se nejprve ptá, *co věc je*, a až poté může přijít na řadu otázka, *zda věc je*. Tento důkaz je tedy nezávislý na prvním důkazu a může plně stát sám o sobě.

¹³ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 152.

1.2. Pět cest sv. Tomáše Akvinského

Zde se nám objevil první zřetelný rozdíl, který odlišuje Descarta od svých scholastických předchůdců, a tím je právě onen zmíněný Descartův esencialismus. Descartes se totiž nejdříve snažil pochopit esenci věci, kterou chtěl dokázat. Aby totiž mohl dokázat existenci nějaké věci, musí nejdříve vědět, co vlastně dokazuje.

Tomáš Akvinský se naproti tomu ptá přesně opačně a tvrdí, že otázka „*co věc je, přichází za otázkou, zda-li je.*“¹⁴ Akvinský dokazuje Boha ve svých takzvaných *pěti cestách*,¹⁵ kde začíná od toho, co lze poznat našimi smysly, a pokračuje vždy dál, až k nejzazšímu principu, kterého pak vždy ztotožní s Bohem.

První a podle Tomáše nejzřetelnější cesta vychází z pohybu chápaného šířeji jako pohyb od potence k aktu. Podle zkušenosti víme, že pohyb existuje. Dále je nemožné, aby něco bylo ve stejném ohledu hybatelem i pohybovaným, a tak je tedy „*nutné dojít k prvnímu pohybujícímu, který není sám od nikoho pohybovaným.*“¹⁶ Druhá cesta vychází z pojmu účinné příčiny a postupuje stejnou argumentací až k první účinné příčině všech věcí. Třetí cesta popisuje nutnost existence nějaké věci, protože kdyby bylo možné, aby všechno mohlo nebyť, tak někdy skutečně nic nebylo. A jestliže nikdy nic nebylo, nebylo by možné, aby něco vzniklo, protože to, co vzniká, vzniká skrze něco, co už je. A tak je nutné, aby alespoň něco bylo nutně. Čtvrtá cesta vychází z různých stupňů reality. Je zřejmé, že něco je například více chladné než něco dalšího, něco je více dobré než něco jiného atd. Je tedy nutné, že musí existovat něco v čem se vše uskutečňuje v nejvyšší možné míře. Poslední pátá cesta je odvozena od řízení věcí. Jestliže ve věcech, které samy nemají rozum existuje nějaké nasměrování k určitému cíli, musí tady být nějaká inteligence, která tyto věci řídí. Po každém jednotlivém důkazu, kdy se Akvinský dostane k prvnímu principu, ztotožní tento první princip se samotným Bohem.¹⁷

¹⁴ „*quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est*“ – ST Iq. 2a. 2 ad 2.

¹⁵ AKVINSKÝ T. *Summa Theologiae*. ST Iq. 2a. 3co.

¹⁶ „*ergo necesse est, devenire ab aliquod primum movens, quod a nullo moventur*“ – ST Iq. 2a. 3co.

¹⁷ AKVINSKÝ T. *Summa Theologiae*. ST Iq. 2 a. 3 co.

Descartes svůj opačný postup vysvětluje v *Prvních námitkách* a je zřejmý v kontextu jeho filosofie. Pro Descarta totiž není svět tak jak jej pojmáme smysly něčím evidentním, něčím pevným, na čem by chtěl svůj argument postavit. Sám pak říká, že *existence Boha je mnohem zřejmější, než existence jakýchkoli věcí přístupných smyslům*.¹⁸ Tudíž své argumenty chce postavit na něčem pevném, co dokáže rozlišit a pojmut, a z toho důvodu tedy říká, že *raději jsem chtěl užít jako základ svého úsudku existenci sebe sama, která nezávisí na žádném řetězci příčin a je mi tak známá, že nic mi nemůže být známější*.¹⁹ Podle Descarta tedy účinky nejsou plně evidentní a tedy i všechny důkazy založené na těchto účincích selhávají a on sám se snaží založit své důkazy na tom, co je pro něj nejzřejmější ze všech.

První důkaz je tedy postaven na objektivní existenci objektu v ideji, což je podle Descarta tak evidentní, že není třeba žádného dalšího odvozování, protože to právě přímo vychází z toho, že jsem myslící substance, že myslím (*ego cogito*).

U druhého důkazu zřejmost existence sebe sama vychází z toho, že není možné, abych sám neexistoval, když si právě teď myslím, že existuji.

1.3. Předpoklad simultaneity příčin se svými účinky

V při popisu Descartova druhého *aposteriorního* důkazu bylo shora jako jeden krok uvedeno, že příčiny jsou současné (simultánní) se svými účinky. Nyní je třeba na pravou míru uvést, co si pod tímto pojmem máme představit a odkud se tento předpoklad vlastně vzal. Simultánnost příčin s účinky v sobě zahrnuje dvě roviny. První je ta, že „*příčiny jsou příčiny v aktu a ne v potenci*“²⁰ a druhá rovina obsahuje to, „*že příčiny jsou příčinami per se a ne per accidens*.“²¹ Co se tím tedy myslí?

¹⁸ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 106.

¹⁹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 107.

²⁰ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 168.

²¹ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 169.

Příčinou v aktu se zde rozumí taková příčina, která aktuálně zapříčiňuje nějakou určitou věc. Dále pokud mluvíme o příčinách v aktu, musíme dodat, že zapříčiněné a příčina samotná musí existovat simultánně. Toto je opět pozorovatelné ze zkušenosti, protože když na něco nějakým způsobem působíme, účinek se děje současně s naším působením. Když například rozřezáváme jablko, jablko je v tu chvíli rozřezáváno. Toto je pro většinu lidí naprosto intuitivní a lze proto přijmout, že kauzalita je něco, co je reálné. Není tomu tedy tak, že nejprve něco způsobíme a teprve poté až s touto aktivitou skončíme se dostaví nějaký námi požadovaný účinek. Tato teorie se objevuje nejprve u Aristotela²² a je pak na různých místech rozpracována Tomášem Akvinským, který když říká že „*jako nemůže zůstat tvoření věci, když ustala činnost jednajícího, stejně tak nemůže zůstat bytí věci, když ustala činnost jednajícího,*“²³ což znamená, že příčiny i účinky spolu zanikají a také spolu tedy existují, tzn. existují simultánně. Tato teorie je následně přijímána dalšími pokračovateli. A toto po svých scholastických předchůdcích zdědil i Descartes.

Ovšem scholastikové mluvili také o příčině v potenci (jsem schopný rozkrojit jablko, ale ještě ho nekrájím), která může časově předcházet účinek, ale není to nutné, jak píše Suárez: „*účinná příčina může být časově dřívější před svým účinkem, s ohledem na svou absolutní přirozenost nebo sílu konat (...), nicméně není to vždy nutné; neboť účinek těchto příčin může být stejný v trvání.*“²⁴ Simultaneita příčin s účinky tedy není podle scholastických myslitelů nutná, jestliže se jedná o příčiny v potenci. S tímto ovšem Descartes nesouhlasil a v *Prvních námitkách* proti tomu napsal, že „*přirozené světlo neučí, že účinná příčina vyžaduje podle svého výměru, aby byla časově dřívější než její účinek. Naopak, vlastně nemá výměr příčiny, pokud nevytváří účinek, a tudíž vůči němu není dřívější.*“²⁵ Descartes ovšem nemohl jednat jinak, protože jeho filosofie

²² viz ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 1014a.

²³ „Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis“ – ST Iq. 104a. 1co.

²⁴ „causam efficientem ex se posse esse priorem tempore suo effectu quantum ad suam entitatem absolutam seu vim agendi, non tamen semper esse id necessarium; potest enim effectus huius causae interdum esse aequalis in duratione“ – DM XXVI, 2, 14.

²⁵ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 108.

nepřijímá učení o potenci a aktu, tedy rozklad veškeré reality na aktuální a potenciální složky. Do jeho filosofie se tedy nemůže vejít žádná potencialita v příčinách nebo síla konat (*vis agendi*). Descartes chápe příčiny pouze jakožto příčiny v aktu a přijímá tedy od scholastické tradice teorii o těchto příčinách. Pro Descarta jsou tedy příčiny pouze tím, co nějakým způsobem něco zapříčiňuje a nic víc.

Dalším, již shora zmíněným bodem, je to, že simultánnost příčin s účinky v sobě zahrnuje také to, že příčiny jsou typem *per se* a ne *per accidens*. Účinná příčina *per se*, nebo-li příčina esenciální, je taková příčina, na které závisí všechny její účinky kvůli jejímu vlastnímu bytí, kvůli její vlastní podstatě (příkladem takové příčiny může být například pekař, který něco peče nebo lékař, který někoho léčí). Příčiny *per accidens* jsou pak takové příčiny, pro které platí, že jejich účinky neplynou z vlastní podstaty příčin (příkladem těchto může být například náhodné objevení archeologického nálezu dělníky při hloubení základů nějakého domu).

Descartes říká, že všechny příčiny, o nichž sám mluví, jsou právě příčiny esenciální, nebo-li typu *per se*. Říká, že mu jde o příčiny, „*kteřé jsou vzájemně spojeny tak, že nižší nemůže konat bez vyšší,*“²⁶ přičemž toto rozlišení nemusí být ani tak nutně časové. Chce se zde říct, že „*příčina A musí předcházet účinku B ve smyslu, že můžeme mít A bez B, ale ne B bez A.*“²⁷ Tedy, že příčina je přednější před účinkem v tom smyslu, že příčina sama může existovat bez tohoto účinku, ale účinek bez této příčiny existovat nemůže. Descartes tedy pracuje pouze s příčinami, jejichž účinky jsou na těchto příčinách závislé, a s ohledem na to, že také chápe všechny příčiny jakožto příčiny v aktu, tedy vyplývá, že „*celý kauzální řetězec je simultánní.*“²⁸

²⁶ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 370.

²⁷ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 170.

²⁸ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 170.

1.4. Problém kauzálního spolupůsobení příčin a problém uchovávání

U příčiny *per se* je nutné se ještě na chvíli zastavit, protože tato problematika úzce souvisí s problémem uchovávání existence, o níž Descartes mluvil ve své *třetí meditaci*.²⁹ Tomáš Akvinský píše, že „*je nutné uvážít, že nějaký činitel je příčinou svého účinku jakožto příčina vzniku a ne přímo příčina bytí*.“³⁰ Tomáš totiž od sebe oddělil a rozlišil příčinu vzniku (*secundum fieri*) a příčinu bytí (*secundum esse*). Příčina vzniku je takové jsoucnost, skrze které se věc stává, tedy, „*teré vyvádí z potence první materie substanciální formu vznikající věci*“³¹ a která působí v okamžiku vzniku účinku. Příčina bytí je pak podle Tomáše Bůh, který je první příčinou všeho, je sám čistým bytím a působícím věcí, i když sama příčina vzniku již zanikla. Ovšem tady se dostáváme k problému, „*zda je možné připustit kauzální působení jiných příčin, než je první příčina*“,³² která jakožto první příčina vlévá bytí do veškeré existence. Tomáš mluví o vlévání bytí trojím způsobem, a sice jako o stvoření (*creatio*), uchovávání v bytí (*conservatio*) a o spolupůsobení (*concursum*), a na tomto základě řeší otázku, jak je možné, že i stvořené věci mohou být příčinami různých účinků. Při působení nějaké stvořené příčiny, která působí nějaký účinek, se přidává (spolupůsobí) ono vlévání bytí od první příčiny, totiž od Boha. „*Můžeme předpokládat, že činnost druhotné příčiny je doprovázena působením první příčiny, která zároveň udržuje v bytí a která kromě toho samozřejmě udržuje v bytí i samotnou druhotnou příčinu*.“³³ S tímto závěrem souhlasil i Suárez, který píše, že „*všechna ostatní jsoucnost participují v (Bohu) a proto nutně potřebují (jeho) vlévání bytí aby mohli být*.“³⁴ V každém momentě své existence potřebují všechna jsoucnost být od Boha uchovávána účinnou příčinou *per se*. S tímto souhlasí i sám Descartes, který píše: „*chápu nejen, že jsem věc neúplná, závislá na jiném a věc neomezeně dychtící po*

²⁹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 49

³⁰ „*considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius*“ – ST Iq. 104a. 1co.

³¹ MACHULA T. *Filosofie přírody*. Praha: Krystal OP, 2007. s. 100.

³² MACHULA T. *Filosofie přírody*. Praha: Krystal OP, 2007. s. 100.

³³ MACHULA T. *Filosofie přírody*. Praha: Krystal OP, 2007. s. 101.

³⁴ „*omne autem aliud esse est participatio illius esse, et ideo ex intrinseca necessitate postulat influxum ipsius esse per essentiam ut sit*“ – DM XXI, 1, 9.

větším a větším či lepším, ale zároveň chápu, že ten na němž závisím, má v sobě to vše větší, nejen neomezeně a v potenci, ale skutečně nekonečně a že je tedy Bohem³⁵ a ještě patrnější je jeho souhlas, který se objevuje v odpovědích na páté námitky, totiž že „neustále potřebujeme zasahování první příčiny, abychom byli uchováváni.“³⁶

1.5. Odmítnutí nekonečného regresi příčin

Jestliže chce jak Descartes, tak i scholastikové smysluplně mluvit o kauzálním řetězci, o příčinách a zvláště pak o první příčině, musí se nutně zabývat otázkou, zda-li by nebylo možné, aby příčiny šly v kauzálním řetězci až do nekonečna.

Descartes na tuto otázku, zda-li je možno v příčinách jít až do nekonečna, odpovídá hned zkraje záporně a říká, že „je dost očividné, že tu nemůže být dán postup do nekonečna, zvláště když tu pojednávám nejen o příčině, jež mne kdysi vytvořila, ale především o té, jež mě v současnosti uchovává.“³⁷ Pro Descarta bylo evidentní, že příčiny nemohou jít do nekonečna už z toho důvodu, že příčina musí mít v sobě alespoň tolik, kolik má v sobě její účinek, a že se tedy v kauzálním řetězci musíme zastavit u něčeho, co má v sobě aktuálně přítomné všechny dokonalosti a nic mu neschází. Toto si lze ilustrovat na příkladu hry s dominem. Když si poskládáme všechny dílky domina v řadě za sebou, postavíme je všechny na hranu, a až toto všechno budeme mít, tak do prvního dílku strčíme a následkem toho se za pár okamžiků zborší i všechny další dílky domina. U každého jednotlivého takto spadlého dílku se pak můžeme zeptat, co bylo příčinou, že tento dílek spadl? A jako odpověď můžeme dostat, že příčinou toho, že tento dílek spadl, byl dílek, který stál před ním. A i u tohoto dílku se můžeme zastavit a zeptat se stejně tak, co bylo příčinou toho, že tento dílek upadl, a dostaneme stejnou odpověď. Ale pak dojdeme k tomu dílku, který stál v řadě jako první, a

³⁵ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 51.

³⁶ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 369.

³⁷ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 50.

zeptáme se na stejnou otázku. Ale jedinou odpověď, kterou můžeme dostat, je ta, že aby tento první dílek spadnul, tak jsme do něj museli lehce strčit a rozhybat tak řetězec příčin a účinků. Lze tedy dojít až na kraj jakkoli dlouhého kauzálního řetězce a zde právě dostaneme definitivní odpověď na výchozí otázku. A jestliže můžeme tuto odpověď dostat, tak kauzální řetězec příčin a účinků nemůže jít až do nekonečna. Zde je důležité si uvědomit, že Descartes vlivem esencialismu (tj. „podle zákonů pravé logiky se u žádné věci nemáme ptát, zda je, nechápeme-li dříve co je“)³⁸ měl stále na paměti svojí vlastní nedokonalost a z toho pramenící ideu plně dokonalého jsoucna, totiž Boha. Z toho totiž pro něj plyne, že i když by dokázal, že existuje nějaká první příčina v řetězci kauzality, ale neměl by už v sobě ideu Boha, nemohl by totiž říct, že tato první příčina je Bůh.

Tomáš Akvinský nekonečný regres příčin samozřejmě také zavrhuje, protože vychází z Aristotelovi koncepcie hierarchicky uspořádaných příčin,³⁹ a píše, že „ve všech seřazených účinných příčinách je první příčinou prostřední a prostřední je příčinou poslední, ať už je prostředních více, nebo jen jedna.“⁴⁰ Když bychom odstranili nějakou příčinu, odstraníme potom také i její účinek, tedy to, čeho byla příčinou. Když bychom tedy chtěli postupovat v příčinách do nekonečna, tak bychom nemohli mluvit o žádné první příčině. A když bychom takto odstranili první příčinu, porušili bychom tedy Aristotelův hierarchický řád příčin, a nebyla by tady ani žádná další prostřední příčina. Akvinský s Aristotelem tímto nechce jen vysvětlit, jak se to má s kauzálním řetězcem, ale spíše tím chtějí ještě více zdůraznit, že všechny prostřední příčiny „potřebují nezávislou nebo-li první příčinu.“⁴¹ Jak se tedy zdá, Descartes postupoval podobně, když tvrdil, že „série příčin, kde kauzalita jednoho člena závisí na simultánní kauzalitě předešlého člena, nemůže jít do nekonečna.“⁴²

³⁸ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 107 – 108.

³⁹ viz ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 994a.

⁴⁰ „Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi“ – ST Iq. 2a. 3co. (srv. AKVINSKÝ SCG I, cap.13, n.33).

⁴¹ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 175.

⁴² SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 175.

Suárez nabízí ještě trochu jiné řešení toho, proč odmítnout nekonečný regres příčin. Ve svých *Metafyzických Disputacích* píše, že „*jestliže každé jsoucno brané samostatně nebo distributivně by bylo závislé a vytvořené, tak celý soubor jsoucnen by byl také závislý a vytvořený, ale ne jednou jedinou závislostí nebo činností, ale celým souborem všech závislostí a činností, na kterých jsou všechna jsoucna závislá nebo jsou jimi stvořena.*“⁴³ Suárez tímto chce říct, že celý soubor jsoucnen závisí sice na jedné první příčině, ale ne zprostředkovaně, skrze řetězec příčin jako u Tomáše, ale bezprostředně, tedy že ať už je celý soubor tvořen jedním jsoucnem nebo ať je jich nekonečně mnoho, tak každé toto jsoucno bude bezprostředně záviset na nějaké nezapříčiněné příčině, která se nenachází uvnitř tohoto souboru jsoucnen, ale právě mimo něj. Pro snazší pochopení nám Suárez předkládá příklad. Říká, že „*jestliže neexistuje člověk, který není závislý nebo není stvořen, tudíž celý soubor lidí nebo celý lidský druh je závislý a byl stvořen. Tedy je nutné, že závisí a byl stvořen nějakou nadřazenou příčinou, která není obsažena v lidském druhu.*“⁴⁴ Toto je zřejmé z toho, že každý člověk má stejnou esenci, a tedy není možné, aby měl jeden člověk bytí od něčeho jiného a druhý ne. A tak celý lidský druh, ať už obsahuje nekonečně mnoho lidí nebo jen jednoho člověka, je jako celek závislý na nějaké nadřazené příčině, která je nezapříčiněná a která nebyla stvořena. Suárez nestaví svou teorii na kauzálním řetězci jako jeho předchůdce Tomáš Akvinský, ale vytvořil teorii, kterou můžeme klidně nazvat teorií kauzálních množin, kde každá množina závisí na jediné nezapříčiněné příčině a kde tyto množiny můžeme brát i jako celek, který bude také bezprostředně záviset na této první nezapříčiněné příčině.

Jak je vidět, Descartes je svými předchůdci velmi ovlivněn, a i když kartesiánský způsob dokazování oproti scholastickým důkazům dává důraz na to,

⁴³ „si omne ens divisive seu distributive sumptum esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et facta, non quidem una singulari dependentia aut actione, sed collectione omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependent aut fiunt“ – DM XXIX, 1, 28.

⁴⁴ „si nullus est hominum qui non pendeat et factus sit, ergo tota collectio hominum seu tota species humana pendet et facta est; ergo necesse est ut pendeat et facta sit ab alia causa superiori non contenta intra speciem humanam“ – DM XXIX, 1, 32.

že každý člen kauzálního řetězce opakuje v podstatě ten samý účinek, tak by mohl být scholastickými způsoby (že všechny členy uspořádání příčin závisí ať už zprostředkovaně, nebo bezprostředně na jedné stejné příčině) doplněn. Vzhledem k této závislosti příčin a vzhledem k tomu, že nic není příčinou sebe sama a tudíž je v uspořádání příčin nemožný kruh, vyplývá, že toto uspořádání nemůže jít do nekonečna.⁴⁵

1.6. Descartes v rámci kritiky Tomášových pěti cest

Descartes byl jedním z řady těch myslitelů, kteří kritizovali Tomáše Akvinského a jeho způsob dokazování Boží existence v jeho již zmíněných *pěti cestách*.⁴⁶ Akvinský totiž, jak jsme již viděli, vyvozuje z nemožnosti nekonečného regresi příčin příčinu první, kterou ztotožní s Bohem. Descartes a jiní právě toto kritizují, protože i když Tomáš v každé z jeho pěti cest najde něco, co stojí v řetězci příčin jako první, objevuje se otázka, zda-li může ztotožnit tyto první příčiny s Bohem a jednoduše tak říci, že Bůh existuje. Další otázka je taková, že Tomáš neobjasnil, zda-li těchto pět prvních věcí, na které narazil, jsou opravdu identické či nikoliv. Dále i kdyby všechny cesty vedly k jednomu jsoucnu, tak není objasněno, jestli je toto jsoucno to nejvyšší, nejdokonalejší atd. Všechna kritika tedy míří tam, že není zřejmé, že po všech pěti důkazech a ukázání počátků všech těchto cest nemůžeme tak snadno tvrdit, že Bůh existuje.

Tomáše a jeho snahu odvozovat Boha z fyzických příčin kritizoval i například Jan Duns Scotus, podle něhož lze existenci Boha dokázat pouze metafyzicky a právě „*důkaz Boží existence je cílem metafyziky*.“⁴⁷ K tomuto názoru se přiklonil také Suárez, který zastával názor, že „*všechny fyzické prostředky jsou samy o sobě nedostatečné k prokázání, že existuje nějaké první*

⁴⁵ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 176.

⁴⁶ ST Iq. 2a. 3co.

⁴⁷ CROSS, R. *Duns Scotus*. New York: Oxford University Press, 1999. s. 15.

*nestvořené jsoucno.*⁴⁸ Tedy všechny cesty k dokazování Boží existence, které staví na fyzických základech nebo na nějakých operacích lidské mysli, nemohou dokázat existenci nemateriálního jsoucna, tedy Boha. Boha lze tedy podle Dunse Scoty a Suáreze dokázat pouze metafyzicky. Tomášův předpoklad, že všechno, čím je pohybováno, je pohybováno jiným (*omne quod movetur, ab alio movetur*), nahrazuje Suárez metafyzickým předpokladem, že všechno, co je vytvořeno, je vytvořeno jiným (*omne quod fit, ab alio fit*). Dělá to proto, protože pravidlo, že všechno, čím je pohybováno, je pohybováno jiným, v sobě může obsahovat spor. Protože to, co čím je pohybováno, v sobě již zahrnuje předpoklad bytí (čím je pohybováno musí také nějak být) a v jako takovém by mohl být chápán nějaký virtuální akt, kterým by se jsoucno pohybovalo samo od sebe. Naproti tomu Suárezův předpoklad, že všechno, co je vytvářeno, je vytvářeno jiným v sobě, toto nezahrnuje. Protože to co je vytvářeno v sobě, už předpoklad bytí nezahrnuje, ale zahrnuje v sobě naopak předpoklad nebytí předtím než je vytvořeno a jako takové nemůže vytvořit sebe samo.

Descartes je tedy ve shodě se Suárezem v tom, že existence Boha může být dokázána na základě kauzálních principů, ale už s ním nemůže souhlasit v tom, když Suárez říká, že důkazy, které jsou postaveny na fyzikálních základech, ať už je to „*místní pohyb materiálních věcí nebo operace lidské mysli*“ (tzn. i Descartova idea Boha), „*nejsou vhodné k prokázání Boží existence,*“⁴⁹ protože z materiálního nelze odvodit nemateriální bytí. Se Suárezovou kritikou Tomáše může Descartes zčásti souhlasit také v tom, když Suárez říká, že existenci Boha nemůžeme ustanovit pouze na základě toho, že existuje nějaká nezapříčiněná příčina. Ale můžeme to udělat až tehdy, když je prokázáno, že nezapříčiněná příčina je pouze jedna jediná. Suárez navrhuje řešení. Když totiž o Bohu dokážeme něco *a posteriori*, tak z toho, co jsme dokázali již můžeme *a priori* odvozovat další Boží atributy. „*Když tedy a posteriori ukážeme, že Bůh je jsoucno, které je nutné a které je příčinou sebe sama, můžeme z tohoto a priori*

⁴⁸ „*omnia media physica per se esse insufficientia ad demonstrandum esse aliquod primum ens increatum*“ – DM XXIX 1, 19.

⁴⁹ SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. s. 178. ISBN 978-0521452915 srv. DM XXIX, 1, 6-19

dokázat, že mimo tohoto jsoucna nemůže existovat žádné jiné, které je nutné a je příčinou sebe sama, a následkem toho je ukázáno, že Bůh existuje.⁵⁰ V tomto si byl vědom, že by toto mohlo být chápáno jako odlišnost od tomistické školy a jeho předpokladu, podle kterého otázka „co je to (*quid est*)?“ předchází otázku „zda je to (*an est*)?“, s čímž sám Suárez ale souhlasí. Suárez ovšem říká, „že existence Boha není prokázána skrze quidditu Boha jako takovou,⁵¹ protože „v případě Boha nelze tyto dvě otázky od sebe oddělit, protože bytí Boha je Jeho esence a vlastnosti tohoto bytí, pomocí nichž může být ukázáno, že takové bytí je Bohu vlastní, ustanovují (takřka) úplně Boží quidditu a esenci.“⁵² Suárez tedy ukazuje, jak je jedině možné pracovat s *a priori* vyvozováním v rámci nauky o dokazování Boží existence. Descartes zde na toto učení navazuje a dále ho rozpracovává trochu jinou cestou, kterou Suárez jít nemohl.

⁵⁰ „demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse“ – DM XXIX, 3, 2

⁵¹ „non demonstrari esse Dei per quidditatem Dei ut sic“ – DM XXIX, 3, 2.

⁵² „in Deo non possunt omnino seiungi hae quaestiones, eo quod et esse Dei sit quidditas Dei et proprietates illius esse, quibus ostendi potest illud esse proprium Dei, constituunt (ut ita loquamur) ipsam quidditatem et essentiam Dei“ – DM XXIX, 3, 2.

2. Ontologický důkaz (důkaz *a priori*)

Descartův tzv. ontologický (neboli *a priori*) důkaz Boží existence je jednou z nejčastěji komentovaných myšlenek v celé jeho filosofii. Všechny jeho komentátory totiž udivovala hlavně jeho naprostá jednoduchost a právě v ní spočívající síla tohoto důkazu. Boží existence je totiž bez nějakých větších průtahů, či nutností dokazovat ještě nějaké další věci, dokázána z ideje naprosto dokonalého jsoucna, kterou pojmáme jasně a rozlišeně.

Za nutné považují zmínit to, že Descartes nebyl samozřejmě první, kdo se pokoušel Boha dokazovat takovýmto způsobem. První, kdo se o to pokoušel podobným způsobem jako Descartes, byl v jedenáctém století sv. Anselm z Canterbury, který rozpracoval svůj ontologický důkaz Boží existence v druhé, třetí a čtvrté kapitole svého *Proslogia*⁵³. Tento Anselmův argument byl ale ovšem odmítnut už jeho současníkem mnichem Gaunilem a později i Tomášem Akvinským. Různé varianty ontologického důkazu se poté objevovaly např. u již zmíněného Dunse Scota nebo Jindřicha z Gentu, až se nakonec objevily i u Descarta.

Ačkoliv Anselmův důkaz je často s Descartovým ztotožňován, je nutné říci, že Descartův se od Anselmova důkazu liší ve velmi podstatných věcech. Důkaz Anselma z Canterbury je totiž vyvozen z toho, že Bůh je takové jsoucno, nad něž nelze nic většího myslet. Descartes ovšem staví svůj důkaz na dvou předpokladech své filosofie, totiž na předpokladu vrozených idejí a na své nauce o jasném a rozlišeném poznání.

2.1 Popis ontologického důkazu

Descartes staví postup svého důkazu na analogii mezi pravdami geometrie a pravdou o tom, jak se to má s Boží existencí. Geometrii používá z toho důvodu,

⁵³ ANSELM Z CANTENBURY. *Proslogion*. Capitulum II – IV.

aby na ní co nejzřetelněji ukázal své kritérium pravdivosti, totiž že cokoli, co lze v ideji čehokoli poznat jasně a rozlišeně, je o této věci také pravdivé. Za takovou pravdu ve věcích geometrie považuje Descartes například to, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná součtu dvou pravých úhlů. Tato pravda je nutnou pravdou pro všechny trojúhelníky, která bude platit vždycky, i kdyby si člověk tuto pravdu ani explicitně neuvědomil. Tato jeho metoda, spočívající v odhalení obsahu, který je možno v idejích vnímat jasně a rozlišeně, je následně použita i pro důkaz, jímž je prokázána Boží existence. Descartes tedy píše, že jestliže chápu jasně a rozlišeně, že existence nutně patří k ideji nanejvýše dokonalého jsoucna, pak toto jsoucno musí existovat. A tímto Descartes dokazuje Boží existenci, protože „*myslet Boha (to je nanejvýš dokonalé jsoucno), jemuž schází existence (tj., jemuž schází nějaká dokonalost), si neodporuje více, než myslet horu, jíž schází svah.*“⁵⁴ Tudíž Bůh existuje.

Descartes tedy tím že říká, že existenci, jakožto dokonalost, nelze vyloučit z Boží přirozenosti, chce ukázat, že Boží existence je ve své podstatě evidentní sama v sobě. V odpovědích na druhé námitky přímo píše, „*že v idejích všech jiných přirozeností je sice obsažena existence možná, v ideji Boha však nikoli pouze možná, nýbrž naprosto nutná. Pouze na základě tohoto – bez dalšího rozboru – nechť poznají, že Bůh existuje.*“⁵⁵

Zde je na místě uvést, že když mluví Descartes o existenci v souvislosti s Bohem, tak vždy myslí ve shodě se scholastickou tradicí *nutnou* a *věčnou* existenci. A s nutnou existencí přímo souvisejí všechny Boží atributy, jako například všemohoucnost, věčnost, jednoduchost atd. Bez nutné existence bychom totiž o těchto dokonalostech nebyli schopni mluvit, protože tyto atributy se v podstatě váží na tuto nutnou a věčnou existenci. Bůh jako dokonalý a všemohoucí⁵⁶ by nebyl dokonalý ani všemohoucí, kdyby neexistoval nutně a věčně, tedy kdyby závisel na něčem jiném. Bůh totiž podle tradice nezávisí ontologicky na ničem jiném než na sobě samém a je tedy ryze nekonečným

⁵⁴ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 66.

⁵⁵ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 163.

⁵⁶ viz ST Iq. 4a. 1.

jsoucnem, bez počátku a bez konce.⁵⁷ S tímto tradičním pohledem souhlasí i Descartes když píše, že Bůh „*reálně existuje a také věčně existuje. Přírozeným světlem je totiž zcela známé, že to, co může existovat svou vlastní silou, existuje stále. A tak pochopíme, že v ideji nejvýše mocného jsoucna je obsažena nutná existence.*“⁵⁸

2.2 Distinkce mezi esencí a existencí

Když mluvíme o Bohu a stvořených věcech, je nutné se podívat, jak se Descartes postavil k problému vztahu esence a existence, který byl pro tradiční filosofii klíčový.

Descartes říká: „*Jsem totiž zvyklý ve všech jiných věcech rozlišovat existenci a esenci, a tak snadno dojdou k přesvědčení, že i od esence Boží ji lze odloučit, a myslet Boha jako neexistujícího. Ale přesto je po pozornějším přihlídnutí zjevné, že existenci nelze od Boží esence oddělovat o nic víc, než lze od esence trojúhelníku oddělit rovnost rozměrů jeho tří úhlů se dvěma úhly pravými, nebo od ideje hory ideu svahu.*“⁵⁹

V těchto slovech, kde Descartes tvrdí, že v případě Boha nelze existenci oddělit od jeho esence, se Descartes těsně dotýká tradiční tomistické nauky o rozlišení esence a existence.⁶⁰ Podle této nauky jsme schopni hovořit v případě nějaké věci o tom, co tato věc je, tedy o její esenci, před tím než víme, zda tato věc je. Například můžeme smysluplně mluvit o nějaké kočce se všemi jejími esenciálními vlastnostmi, aniž víme, jestli nějaká kočka opravdu někde na světě existuje. Jediným jsoucnem, na které se pak toto rozlišení nevztahuje, je Bůh, u kterého toto rozlišení provést nelze, protože „*Bůh je nejen svou esencí, ale také svým bytím.*“⁶¹ Zdá se tedy, že toto Descartes velice dobře využil ve prospěch

⁵⁷ viz ST Iq. 7a. 1.

⁵⁸ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 119.

⁵⁹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT VII, 66.

⁶⁰ AKVINSKÝ T. *De ente et essentia*. Corpus Thomisticum.

⁶¹ Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse –ST Iq. 3a. 4co.

svého ontologického důkazu. Když totiž připustíme odlišitelnost esence a existence u stvořených věcí, tak žádná jasná a rozlišená idea nějaké věci nemůže stačit k tomu, abychom mohli jen rozumově určit, zda-li tato věc existuje nebo neexistuje. Ovšem toto určení by mohlo fungovat jen v případě jsoucna, u kterého shledáme, že jeho esence je od jeho existence neoddělitelná, tedy jen v případě Boha. Může se tedy zdát, že Descartes tedy v podstatě přejímá tuto tomistickou nauku o vztahu esence a existence, která (paradoxně) naplňuje jeho esencialismus.

Ovšem na tomto místě nastává problém. Jak upozorňuje Blake D. Dutton ve svém článku *Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument*,⁶² tato tomistická perspektiva na pozadí Descartova ontologického důkazu je nesprávná, protože je správné přihlídnout a zkoumat jeho filosofii v celku a ne jen její určité oddělené části. Dutton ve svém článku ukazuje dvě místa, kde se zdá, že se Descartes zřetelně odchyľuje od dosavadního uvažování. Prvním místem je dopis neznámému korespondentovi, kde se Descartes snaží objasnit svou teorii vztahu esence a existence. Descartes v něm píše toto: „*Když myslím esenci trojúhelníku a existenci toho samého trojúhelníku, tak tyto dvě myšlenky, jakožto myšlenky brané objektivně, se liší modálně ve striktním smyslu slova ‚modální‘; ale věc není stejná v případě trojúhelníku existujícího vně mysli, zde se mi očividně, že esence a existence nejsou v žádném případě odlišné.*“⁶³ Dalším místem, kde Descartes odmítá reálnou distinkci esence a existence je útržek z konverzace Descarta s Burmanem, kde na Burmanovu otázku, jestli je správné provádět distinkci mezi esencí a existencí u stvořených věcí, Descartes odpovídá, že „*máme právo oddělovat tyto dvě věci (esenci a existenci) v našem myšlení, neboť můžeme pojmout esenci bez aktuální existence. (...) Nicméně tyto dvě věci nemohou být oddělené v realitě v souladu s běžnou distinkcí; neboť neexistuje esence předcházející existenci, protože existence je pouze existující esence. Takže první není v realitě dřívější od druhé, ani nejsou oddělené ani odlišné.*“⁶⁴ Na

⁶² DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 245 – 258.

⁶³ AT IV, 350 in DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 247.

⁶⁴ AT V, 164 in DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 247.

tomto místě si povšimněme, že přesně toto říká také Suárez, když tvrdí, že „*stvořené esence (...) se reálně neliší od existence*.“⁶⁵

Toto zjištění s sebou přináší mnohé těžkosti a otázky. Teď když víme, že Descartes nakonec v realitě odmítl reálnou distinkci mezi esencí a existencí, tak jak tedy potom může rozlišit stvořené věci od samotného Boha, když jediným rozdílem mezi nimi bylo to, že ve stvořených věcech je odlišitelná esence a existence, ale nikoli v Bohu? Další otázkou je, jak se to má s ontologickým důkazem samotným? Když Descartes tvrdil, že v případě Boha je esence neoddělitelná od existence, mohl z tohoto vyvodit, že Bůh existuje. Ale když později na druhé straně říká, že esence a existence u stvořených věcí se v realitě neliší, nemohli bychom tedy z toho vyvodit, že v případě každé stvořené věci je možné provést ontologický důkaz každé takovéto věci?

2.3. Reálná, modální a rozumová distinkce

Než budeme moci uspokojivě vyřešit tyto otázky, je nutné prozkoumat, jak vlastně vypadá Descartova teorie distinkce mezi esencí a existencí. V *Meditacích* se nějakou systematickou analýzou tohoto problému Descartes nezabývá. Důkladnější analýzu nám přináší až ve svém druhém dílu *Principy filosofie*, které bylo vydáno za účelem shrnutí Descartovy filosofie a jako lepší odpověď všem jeho oponentům. Jelikož jeho oponenti byli nejčastěji z řad univerzitních profesorů, chtěl si Descartes před napsáním svého druhého díla připomenout filosofii, která se tehdy na univerzitách vyučovala. A jak Descartes slíbil, tak také udělal. Nevíme se stoprocentní přesností, co Descartes ze scholastické filosofie četl, ale lze se téměř s jistotou domnívat, že to byly *Metafyzické Disputace* od jezuity Francisca Suáreze. Na toto dílo lze usuzovat proto, že Suárez jakožto jeden z hlavních myslitelů jezuitského řádu musel být Descartovi jistě znám, když studoval na jezuitské koleji La Flèche, ale hlavně proto, že Descartovo dílo samotné vykazuje v různých ohledech velmi zřetelnou podobnost se Suárezovými

⁶⁵ „*essentiam creatam (...) non distingui realiter ab existentia*“ – DM XXXI, 6, 1

Metafyzickými Disputacemi. V *Principech filosofie*⁶⁶ uvádí Descartes známé typy distinkce, a sice distinkci reálnou, modální a distinkci rozumu, a snaží se je také vysvětlit a popsat. Tyto tři typy distinkcí můžeme právě nalézt i v sedmé knize *Metafyzických Disputací*, kde se s nimi různým způsobem vyrovnává i Suárez.

Nyní se můžeme podívat na stanoviska obou filosofů a začněme popořadě s reálnou distinkcí. Suárez chápe reálnou distinkci jako takovou, která nastává mezi dvěma věcmi, kde tyto věci nejsou jedna a tatáž.⁶⁷ Tato distinkce v sobě zahrnuje nejen dvě rozdílné substance, ale vzniká i „*mezi dvěma věcmi, o kterých můžeme říct, že mají nějakou entitu, jako jsou například látka a forma, kvantita a substance a substanciální forma a aktivní potence.*“⁶⁸ Tedy obě tyto věci mohou být aktuálně uchovávány a pojímány jedna bez druhé. V tomto místě nacházíme velkou shodu s karteziánskou filosofií. Descartes souhlasí s tím, že mezi věcmi je reálná distinkce tehdy, když můžeme jasně a rozlišeně pojmut jednu věc od druhé a když jsou tyto věci od sebe vzájemně oddělitelné. Ale nakonec se přeci jen dostáváme k určité odlišnosti mezi Suárezovou a Descartovou naukou, a sice k určitému zúžení rozsahu této distinkce na straně Descarta, neboť Descartes si myslí, že takováto reálná distinkce je možná jen v případě dvou substancí. Když tedy Descartes tvrdí, že reálná distinkce je možná pouze v případě dvou substancí (ale ne už mezi dvěma extrémami, které mají entitu, jak to chápe Suárez), tak následkem toho musí reálnou distinkci odmítnout. Kdyby totiž chtěl tuto reálnou distinkci použít v případě esence a existence, musel by říct, že jak esence, tak existence jsou samostatnými substancemi, které jsou od sebe vzájemně oddělitelné. Z čehož by pak vyplývalo, že všichni živočichové, ač sami substance, by se skládali ze dvou různých oddělitelných substancí, což je sporné. Ovšem tímto odmítnutím reálné distinkce před námi stále stojí již výše zmíněná otázka, jak tedy lze odlišit Boha od stvořených věcí, když sám ontologický argument stojí na nějakém rozlišení esence a existence ve stvořených věcech, které se právě tímto liší od Boha samotného, u kterého toto rozlišení provést nelze?

⁶⁶ DESCARTES, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998. Oddíl LX – LXII.

⁶⁷ DM VII, 1, 1.

⁶⁸ DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 249.

Řešení tohoto problému nenajdeme ani když budeme v Descartově filosofii předpokládat takzvanou modální distinkci, která spočívá na nevzájemné oddělitelnosti dvou věcí. To znamená, že nějaká substance může existovat bez svých modů, ale mody nemohou samostatně existovat bez svých substancí. Kdyby tedy Descartes označil existenci za modus substance, vyhnul by se tím shora odmítnutému zacházení s esencí a existencí jako s dvěma substancemi a také by mohla být vysvětlena jejich vzájemná oddělitelnost. Ovšem předpoklad takovéto modální distinkce v tomto případě není možný, když Descartes píše, že „*těž ve věcech stvořených bychom neměli tomu, co je v nich vždy stejné (jako existence a trvání ve věci existující a trvající), říkat kvality či mody, ale atributy*“⁶⁹ a tím zásadně odmítá označovat existenci jako pouhý modus, protože existence není něčím, bez čeho by substance mohla být.

Poslední distinkcí, která by u Descarta mohla přijít v úvahu, je tedy pomyslná distinkce. Descartes chápe tuto distinkci jako tu, která je mezi substancí a jejími atributy. Znakem této distinkce je absolutní nemožnost, aby jedna věc, která je pouze rozumově distinktní od druhé věci, mohla bez této druhé věci existovat, což znamená, že tato distinkce spočívá ve vzájemné neoddělitelnosti věcí. Ovšem ani tato distinkce neřeší Descartův problém, kde pro svůj ontologický důkaz Boží existence potřebuje dokázat, že existence a esence ve stvořených věcech se musí lišit nějak reálně a ne jen pomyslně, aby mohl vůbec odlišit stvořené věci od samotného Boha. Zde se tedy dostáváme do slepé uličky, protože Descartes samotný v žádné jeho práci tento problém nevyřešil. Na tomto místě nám tedy zbývá ještě poslední možnost, a to sice číst Descarta ve světle Suárezových *Metafyzických Disputací*, „*neboť Suárez není jen zdrojem Descartovy teorie distinkcí, ale je pravděpodobně také zdrojem jeho pohledu na vztah esence a existence.*“⁷⁰

⁶⁹ DESCARTES, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998. Oddíl LVI. ISBN 80-7007-115-5

⁷⁰ DUTTON, B. D. Suárezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 253.

2.4 Descartes s ohledem na Suárezovo řešení vztahu esence a existence

Francisco Suárez, jak víme, odmítá mezi esencí a existencí jak reálnou distinkci tomistů, tak i modální distinkci scotistů a obhajuje a rozpracovává tzv. distinkci rozumu. Reálnou a modální distinkci odmítá, „*protože nějaká věc nemůže být skutečně a také formálně konstituována jako jsoucnu reálné a aktuální skrze něco od tohoto (jsoucna) odlišného.*“⁷¹ A tedy, kdyby byly esence a existence v jsoucnu od sebe reálně odlišné, tak by obě dvě měly také v podstatě status jako jsoucnu a jako takové by nemohly konstituovat nějaké jiné jsoucnu, protože jakožto jsoucna by byly od nějakého jiného jsoucna také odlišné. Ale jelikož je existence chápána jako něco, skrze co nějaká věc existuje skutečně a také formálně v aktu, tak Suárez dochází k tomu, že v případě vztahu mezi esencí a existencí se může jednat pouze o distinkci rozumu a nic jiného. V tomto bodě vidíme, že se Descartes se Suárezem shoduje, když píše, jak jsme již shora viděli, že esence a existence nejsou v žádném případě odlišné. Distinkce mezi esencí a existencí (v tomto případě se základem ve věci⁷²) leží tedy v samotném myšlení a ne ve stvořených věcech samotných.

A zde už se dotýkáme otázky, která byla vznesena na Descarta, tedy jak lze hovořit o oddělitelnosti esence a existence u stvořených věcí, abychom pak byli schopní odlišit tyto stvořené věci, ve kterých je esence a existence oddělitelná od Boha, u kterého tato oddělitelnost esence a existence neplatí. A jak víme, Descartes tento problém v podstatě nějakým systematickým způsobem neřeší a proto se s tímto problémem pokusíme obrátit na Suáreze. A Suárez opravdu řešení nabízí.

Jak jsme již poznali, Suárez odmítá reálnou i modální distinkci mezi esencí a existencí a z toho vyplývá, že také odmítá brát oddělitelnost esence a existence buď jako vzájemnou oddělitelnost, nebo jako nevzájemnou oddělitelnost, protože tyto dvě jsou právě tím, co charakterizuje reálnou a modální distinkci. Suárez ale říká, že existuje ještě další možnost, jak můžeme mluvit o reálné oddělitelnosti.

⁷¹ „quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa“ – DM XXXI, 1, 13.

⁷² Vysvětlení tzv. distinkce se základem ve věci viz v kapitole 2.5 této práce

Jádro této nauky spočívá v tom, že pozorujeme jak se jsoucna mění a zanikají. Tedy že můžeme pozorovat, že určité jsoucno přechází ze stavu *bytí* do stavu *nebytí*, neboli z aktuálního stavu zpět do potenciálního stavu. A z tohoto důvodu lze také mluvit o reálné oddělitelnosti esence a existence. Suárez píše, že „o esenci stvořené věci říkáme, že je oddělitelná od bytí, protože tatáž esence, která je aktuální dokud je, může ztratit celou svou aktualitu a vrátit se do pouhého objektivního nebo potencionálního bytí.“⁷³ Tímto tedy Suárez řeší otázku, jak je možná oddělitelnost esence a existence, když předpokládáme pouze distinkci rozumu. Tato oddělitelnost je zde chápána tedy jako naprostá ztráta aktuality na straně jsoucna a „*tento upravený smysl oddělitelnosti, podle Suáreze, označuje pouhou nahodilost. A jako takový je kompatibilní se vzájemnou neoddělitelností distinkce rozumu.*“⁷⁴

Ačkoli o Descartovi nevíme, zda toto Suárezovo učení stoprocentně znal, je téměř jisté, že s tímto řešením musel být určitě nějakým způsobem seznámený, když tvrdil (stejně jako Suárez), že mezi esencí a existencí u stvořených věcí není jiná, než jen distinkce rozumu, a když zároveň s tím souhlasil s jejich oddělitelností, aby mohl vůbec odlišit stvořené věci od samotného Boha, kde jakoukoli oddělitelnost esence od existence popírá. Tato nauka je pro ontologický argument velice důležitá, protože díky ní může Descartes odmítnout nutnou existenci stvořených věcí, ale ne Boha. A právě to je pro ontologický důkaz Boží existence klíčové.

⁷³ „essentia creaturae dicitur posse separari ab esse, quia eadem essentia, quae est actualis dum est, potest amittere totam illam actualitatem et redire ad solum esse obiectivum seu potentiale“ – DM XXXI, 12, 36.

⁷⁴ DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 254.

2.5 Popření nutné existence stvořených věcí

Suárez pracoval s dvěma typy distinkce rozumu, a sice tzv. *distinctio rationis ratiocinantis* a *distinctio rationis ratiocinatae*. První zmíněná distinkce je zcela závislá na rozumu, srovnává stejné se stejným a nemá tedy základ v realitě (například srovnává člověka s živočichem rozumovým). Druhý typ racionální distinkce se objevuje mezi dvěma odlišnými objektivními pojmy, které se verifikují zároveň v jedné a té samé věci (taková distinkce je například mezi pojmy živočich a rozumový v člověku). Descartes však uznává jen distinkci s nějakým základem, protože, jak sám říká, „nemůžeme mít myšlenku bez základu.“⁷⁵ Tedy když mysl dokáže rozlišit esenci a existenci u stvořených věcí, ačkoli se jedná o pouze pomyslnou distinkci, tak musí někde v realitě existovat pro tuto distinkci nějaký základ, který by tuto distinkci u stvořených věcí umožňoval. Sám Descartes se ovšem o žádném takovém základu samostatně nikde nezmiňuje, a tak můžeme dát opět slovo Suárezovi, který jasně píše, že „základ této distinkce je to, že stvořené věci nemají bytí o sobě a mohou někdy nebýt.“⁷⁶ Tedy tato distinkce spočívá v určité nedokonalosti stvořených věcí, nebo – li v určité nahodilosti bytí, kde stvořená věc sama nemá bytí o sobě, ale spíše ho dostává od jiné věci. Když by tuto nahodilost vzal Descartes ve shodě se Suárezem jako hledaný základ pro rozumovou distinkci mezi existencí a esencí u stvořených věcí, tak můžeme hned odpovědět na otázku, proč je distinkce mezi esencí a existencí upírána Bohu, ale lze jí pojímat u stvořených věcí. Bůh totiž existuje svou vlastní silou, nedostává bytí od někoho jiného a je tudíž nutný a v Jeho případě nelze mluvit o žádné distinkci mezi esencí a existencí. To znamená, že tato rozumová distinkce mezi existencí a esencí je tedy možná pouze u stvořených věcí, které jsou nahodilé.

Na tomto místě se již dotýkáme jádra výchozího problému, tedy jak vysvětlit, že ačkoli u stvořených věcí jsme schopni pojímat rozumovou distinkci

⁷⁵ AT IV, 349 in DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 255.

⁷⁶ „huius autem distinctionis fundamentum est, quod res creatae de se non habent esse et possunt interdum non esse“ – DM XXXI, 6, 23.

mezi esencí a existencí, tak v realitě se jejich esence a existence neliší, stejně jako se esence a existence neliší ani u Boha. Jak lze tedy vyřešit fakt, že na jedné straně Descartes uznává distinkci rozumu mezi esencí a existencí u stvořených věcí, ale na druhé straně potřebuje dokázat, že u stvořených věcí je možné aby neexistovaly a tím se odlišily od Boha. V tomto bodě Suárez zřetelně odkrývá řešení tohoto problému.

Zde je důležité si uvědomit, co přesně Suárez myslí pod slovy esence a existence. Esence, píše Suárez, je „*to, čím je něco primárně konstituováno do rozsahu reálných jsoucen, aby bylo odlišeno od pomyslného jsoucna.*“⁷⁷ Tím chce říci, že esence označuje jsoucno pouze do té míry, jak je konstituováno jako reálné jsoucno. Existence na druhé straně označuje jsoucno ve vykonaném aktu, to znamená, že zde existence není chápána jakožto označující reálnou věc, ale pouze jakožto označující věc v aktu. Existence tedy přidává k esenci akt bytí, který si esence nedává sama, ale je od nějaké vnější příčiny. Ovšem esence a existence jsou jen dva aspekty jedné věci a tím, že můžeme nějaké jsoucno pojímat bez aktu bytí, tedy bez existence, tak mezi esencí a existencí nemůže existovat jiný vztah než pouze rozumová distinkce. A to je možné zase právě tím, že esence není aktuální od sebe samotné, ale od nějaké vnější příčiny.

Podobný názor hájí také Descartes, který sám říká, že „*můžeme chápat esenci věci jedním způsobem, když jí uvažujeme jako abstrahovanou od toho zda existuje nebo ne, nebo druhým způsobem, když jí uvažujeme jako existující.*“⁷⁸ To znamená tedy, že ačkoliv nějaké stvořené jsoucno je schopné existovat (má esenci), tak ale z této schopnosti ještě neplyne, že jsoucno existovat bude. Akt bytí může být udělen pouze z nějaké účinné příčiny. Descartes tedy může napsat, „*že k Boží esenci patří, aby existoval – což nelze stejně říci o trojúhelníku, protože celou jeho esenci lze správně pochopit i za předpokladu, že ve skutečnosti neexistuje.*“⁷⁹

⁷⁷ „id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto“ – DM XXXI, 6, 23.

⁷⁸ AT IV, 349 in DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 257.

⁷⁹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. AT III, 433.

S touto Suárezovou pomocí tedy Descartes může srozumitelně popřít, že existence nějakého jsoucná je obsažena v jeho vlastní esenci, tedy že z jeho esence nevychází. A na druhé straně může říct, že esence a aktuální existence se od sebe reálně neodlišují. A toto je klíčové tvrzení pro ontologický důkaz Boží existence, který potřebuje, aby bylo dokázáno, že pouze Bůh samotný v sobě zahrnuje aktuální existenci a tím existuje nutně na rozdíl od všech stvořených věcí. A tímto se dostatečně také od stvořených věcí zřetelně odlišuje.

Závěr

Ačkoli se Descartes velmi snažil vymanit se z předchozí tradice, odmítnout jí a následně postavit svojí filosofii zcela od začátku a na zcela jiných předpokladech, tak i přesto se nejednalo o tak radikální zlom, jak si dnes ještě mnozí představují. Určité dílčí problémy, které Descartes řešil, v sobě totiž stále obsahují, ať už uvědoměle nebo neuvědoměle, určité předpoklady vzaté z předchozího proudu filosofické, tedy scholastické, tradice. A stejně tomu bylo u problému dokazování Boží existence, který potřeboval vyřešit, aby jeho dualistická filosofie byla schopná držet pohromadě.

Descartes byl v této oblasti asi nejvíce ovlivněn naukou Tomáše Akvinského, který byl chápán jako obrovská autorita a jako jakési ztělesnění scholastického myšlení (i když samozřejmě sv. Tomáš zastupoval v této tradici pouze jeden z několika proudů). Descartes byl také velmi ovlivněn (hlavně co se týká ontologického důkazu Boží existence) i jeho takřka současníkem, jezuitou Franciscem Suárezem, s jehož naukou se musel zákonitě setkat při svých studiích na koleji La Flèche, která byla právě jezuitská.

Nejcitelnější ovlivnění u prvních aposteriorních důkazů se objevuje v oblasti kauzality, kterou potřebuje jak k prvnímu důkazu, který je postaven na existenci objektu v ideji, tak i ke druhému důkazu, který vychází z existence sebe sama. Zde přebírá tradiční nauku o simultaneitě příčin, ovšem ne úplně celou bez výhrad, protože je ochoten přijmout pouze nauku o příčinách v aktu, ale nepřijímá už příčiny pouze v potenci z důvodů založení jeho filosofie, které jsou zmíněny výše. Nauku o příčinách ještě dále zužuje, když odmítá příčiny *per accidens*, ale ponechává si místo pro příčiny *per se*. S příčinami *per se* úzce souvisí i to, když Descartes přijímá nauku svých předchůdců o tom, že v každém momentě své existence potřebují být všechna stvořená jsoucna uchovávána od Boha právě příčinou *per se*. S kauzalitou při dokazování Boží existence pevně souvisí v neposlední řadě i to, že musí být samozřejmě odmítnut nežádoucí nekonečný regres příčin do nekonečna. V tomto bodě je Descartes velice ovlivněn svými předchůdci. Jeho odmítnutí regresi donekonečna ovšem oproti tradičním

odmítáním klade důraz trochu někam jinam, nicméně je jisté, že se obě tyto cesty, jak tradiční, tak karteziánská, nejen nevyklučují, ale mohly by být i vzájemně doplněny.

V případě dokazování Boha *a priori* je pro Descarta klíčová nauka Francisca Suáreze a zvláště jeho názor na vztah mezi esencí a existencí. Ve světle Suárezových prací se totiž ztrácí většina nedostatků a nedorozumění, které pramení v ne zcela jasném vysvětlení vztahu esence a existence ze strany Descarta a z toho pramenící nesrovnalosti, které mají důsledky pro ontologický důkaz Boží existence. Suárezova teorie, kterou pozorujeme na pozadí Descartova ontologického argumentu, nám nepřináší odpověď na to, zda je či není Descartův ontologický důkaz platný, ale chce pouze tímto způsobem lépe Descartův důkaz pochopit, protože bez tohoto rámce se v Descartově teorii setkáváme s mnoha nesrovnalostmi.

Tato práce se snaží být malým příspěvkem k proudu, který se snaží ukázat, že novověkou filosofií nelze, i přes usilovnou snahu jejích autorů, chápat jako radikální zlom, ale že i novověká filosofie má nějaké určité předpoklady ke svému vývoji. Zkoumání vztahu novověkých autorů k autorům tradičního filosofického proudu, které se dnes začíná rozvíjet, může velmi napomoci k přesnějšímu pochopení filosofů z jedné či druhé strany barikády, a proto se jeví ohromně užitečné, ba velmi žádoucí.

Prameny a literatura

ANSELM Z CANTENBURY. *Proslogion*. [online]. Dostupné na WWW: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Anselmus/ans_pro0.html>.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008. ISBN 80-86027-27-9.

AKVINSKÝ T. *Summa Theologiae*. [online]. Dostupné na WWW: <<http://krystal.op.cz/sth/sth.php>>.

AKVINSKÝ T. *Summa contra Gentiles*. Corpus Thomisticum. [online]. Dostupné na WWW: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.

AKVINSKÝ T. *De ente et essentia*. Corpus Thomisticum. [online]. Dostupné na WWW: <<http://www.corpusthomisticum.org/oe.html>>.

CROSS, R. *Duns Scotus*. New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 0-19-512552-5

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-084-X.

DESCARTES, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-115-5.

DUTTON, B. D. Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument. *The Modern Schoolman*, 1993, č. 70, s. 245 – 258.

GILSON, É. *Index Scholastico – cartésien*. Paříž: Librairie Philosophique J. VRIN, 1979.

GUEROULT M. *Descartes selon l'ordre des raisons. L'Âme et Dieu*. Paříž: Aubier Montaigne, 1992. ISBN 270073307X.

MACHULA T. *Filosofie přírody*. Praha: Krystal OP, 2007. ISBN 978-80-87183-00-7.

PLANTINGA, A. *The Ontological Argument*. Londýn: Macmillan, 1968.

SECADA J. *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: University Press, 2000. ISBN 978-0521452915

SOUSEDÍK S. *Jsoucno a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie Řím, 1992. ISBN 80-900615-8-3.

SUÁREZ, F. *Disputationes Metaphysicae. Opera Omnia*. Paříž, 1877.

SUÁREZ F. *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God: Metaphysical Disputations 28-29*, Translated and Edited by John P. Doyle. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2004. ISBN 1-58731-501-7.

SUÁREZ F. *On the Essence of Finite Beány As Such, On the Existence of That Essence and Their Distinction*, Translated With an Introduction by Norman J. Wells. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1983. ISBN 087462-224-7.

WELLS, N. J. Descartes and the Modal Distinction. *The Modern Schoolman*, 1965, č. 53, s. 1– 22.

Abstrakt

ŠPAČEK, O. *Scholastické předpoklady Descartových důkazů Boží existence v Meditacích o první filosofii*. České Budějovice 2009. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce D. Heider

Klíčová slova: důkazy Boží existence, kauzalita, účinná příčina, simultaneita příčin, vztah mezi esencí a existencí, distinkce rozumu

Práce se zabývá zkoumáním tradičních scholastických předpokladů, které jsou obsaženy v nauce Reného Descarta o důkazech Boží existence, formulovaných v díle *Meditace o první filosofii*.

První část práce se zabývá dvěma aposteriorními důkazy. Nejdříve jsou oba popsány a v další části je ukázáno, jaké tradiční předpoklady v sobě obsahují. Největší ovlivnění nacházíme v oblasti kauzality, kde Descartes přebírá od svých předchůdců část nauky o simultaneitě příčin, účinných příčinách per se a souhlasí s teorií o nemožnosti nekonečného regresi příčin, kterou v podstatě ještě doplňuje.

V druhé části, která se zabývá samotným ontologickým důkazem Boha, se ukazuje, že k plnému pochopení této teorie je nezbytná nauka o distinkci rozumu mezi esencí a existencí, kterou rozpracoval Francisco Suárez. Bez tohoto rámce ústí Descartův ontologický argument do mnoha problémů a nesmyslů.

Abstract

Scholastic presumptions of Descartes' proofs of God's existence in *Meditationes de prima philosophia*.

Key words: proofs of God's existence, causality, efficient cause, simultaneity of causes, relation between essence and existence, distinction of reason

The work deals with the examination of traditional scholastic presumptions, which are contained in Descartes' doctrine of proofs of God's existence formulated in writing *Meditationes de prima philosophia*.

The first part of the work examines two a posteriori proofs. First, they're both described and in another part of the work is shown, what traditional presumptions are contained in them. We're finding most influences in the domain of causality, where Descartes picks from his ancestors a part of doctrine of simultaneity of causes, per se efficient causes and agrees with theory of impossibility of infinite regress of causes, which in principle even supplements.

In the second part of the work, which examines the ontological proof of God, is shown that for clear understanding of this theory is necessary the doctrine of distinction of reason, which was formulated by Francisco Suárez. Without this framework, Descartes' ontological argument leads to many problems and nonsenses.