

DVP 009

Seminář k

Dějiny filosofie 2

Texty

PhDr. Mgr. Erika Vonková

D ů k a z y b o ž í e x i s t e n c e

Při třetí otázce se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není. Neboť jestliže jedna z protiv je nekonečná, zcela se zničí druhá. Ale v tomto jméne Bůh se rozumí to, že je nějaké nekonečné dobro. Kdyby tedy Bůh byl, nebylo by žádné zlo. Ale ve světě je zlo. Tedy Bůh není.

Mimoto, co se může vykonat málo příčinami, neděje se četnými. Ale zdá se, že co vidíme ve světě, může být vykonáno jinými příčinami, předpokládá-li se, že Bůh není; poněvadž co je přirozené, uvede se na původ z přírody, co však je svobodné, uvede se na původ z lidského rozumu nebo vůle. Není tedy nutné tvrdit, že Bůh je.

Avšak proti je, co se praví Exod. 3: "Já jsem, který jsem."

Odpovídám: Musí se říci, že paterou cestou lze dokázat, že Bůh je.

První pak a zřejmější cesta je, která se bere se strany pohybu. Je totiž jisté a smyslem známé, že v tomto světě něco je pohybováno. Ale vše, co je pohybováno, je pohybováno od jiného. Neboť nic není pohybováno, leč pokud je v možnosti k tomu, k čemu je pohybováno, něco pak pohybuje, pokud je v uskutečnění. Pohybovat totiž není nic jiného nežli přivést něco od možnosti do uskutečnění. Avšak od možnosti nemůže nic být přivedeno do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, jako teplé v uskutečnění, například oheň činí teplým v uskutečnění dřevo, jež je teplé v možnosti a tak se pohybuje a mění. Není však možné, nýbrž jen vzhledem k různým; co totiž je teplé v uskutečnění, nemůže zároveň být teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby vzhledem k témuž a týmž způsobem bylo něco pohybujeícím a pohybovaným, čili aby samo sebe pohybovalo. Tedy vše, co je pohybováno, musí být od jiného pohybováno. Jestliže tedy to, od něhož je pohybováno, je pohybováno, musí i ono být od jiného pohybováno. Tu však nelze postupovat do nekonečna, protože tak by nebylo žádného prvního pohybujeícího a v důsledku ani žádného jiného pohybujeícího, protože druhotná pohybujeící nepohybuje, leč tím, že sama jsou pohybována od prvního pohybujeícího, jako hůl nepohybuje, leč tím, že je pohybována rukou. Tedy je nutno dojít k nějakému prvnímu pohybujeícímu, které by nebylo od nikoho pohybováno, a jím všichni rozumějí Boha.

Druhá cesta je z pojmu příčiny účinné. Shledáváme totiž, že v těchto věcech, smysly poznatelných, je pořad příčin účinných. Ale neshledáváme, ani není možné, aby něco bylo příčinou účinnou sebe sama, poněvadž tak by bylo dříve, nežli samo je, což je nemožné. Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna. Neboť ve všech příčinách účinných, seřaděných, první je příčinou prostředního a prostřední je příčinou posledního, ať je prostředních více nebo jen jedno. Ale není-li příčiny, není účinku. Kdyby tedy nebylo prvního v příčinách účinných, nebude prostředního ani posledního. Avšak kdyby se postupovalo do nekonečně v příčinách účinných, nebude první účinné příčiny, a tak nebude ani posledního účinku, ani prostřední příčiny účinné, což je nesprávné. Tedy je třeba stanovit nějakou příčinu účinnou první, kteroužto všichni nazývají Bohem.

Třetí cesta je vzata z možného a nutného a je taková: Shledáváme totiž ve věcech některé, u nichž je možné být a nebýt, neboť se shledává, že některé se rodí a hynou a v důsledku toho mohou být a nebýt. Ale je nemožné, aby všechno, co je takové, bylo vždycky, poněvadž co může nebýt, někdy není. Jestliže tedy všechno může nebýt, někdy nebylo skutečně nic. Jestliže však toto je pravda, ani nyní by nic nebylo, poněvadž co není, nezačíná být leč skrze něco, co je. Nebylo-li tedy žádného jsoucna, nebylo možné, aby něco začalo být, což je zřejmě nesprávné. Tedy ne všechna jsoucna jsou možná, nýbrž musí být ve věcech něco nutného. Ale každé nutné buď má příčinu své nutnosti odjinud, nebo nemá. Není pak možné postupovat do nekonečně v nutných, jež mají příčinu své nutnosti, jako to není možné u příčin účinných, jak bylo dokázáno. Tedy je nutno stanovit něco, co je samo sebou nutné, nemajíc odjinud příčiny nutnosti, nýbrž co je příčinou nutnosti jiným.

Čtvrtá cesta se bere ze stupňů, které se shledávají ve věcech. Shledává se totiž ve věcech něco více a méně dobré a pravdivé a ušlechtilé, a tak o jiných takových. Avšak více a méně se říká o různých podle toho, jak se rozličně blíží něčemu, co je nejvíce. Jako více teplé je, co se více blíží nejvíce teplému. Je tedy něco, co je nejpravdivější a nejlepší a nejušlechtilejší a v důsledku toho nejvíce jsoucno. Neboť co je nejvíce pravdivé, je nejvíce jsoucno, jak se praví ve 2. Metafyzikách. Co však se nazývá nejvíce takovým v nějakém rodu, je příčinou všeho, co je toho rodu; jako oheň, jenž je nejvíce teplý, je příčinou všech teplých, jak se praví v téže knize. Tedy je něco, co je příčinou bytí a dobroty a kterékoliv dokonalosti ve všech věcech; a to nazýváme Bohem.

Pátá cesta se bere z řízení věcí. Vidíme totiž, že některé věci, jež postrádají poznání, totiž přírodní tělesa, jsou činná pro cíl. Což je zřejmé z toho, že vždycky nebo velmi často jsou činná tímž způsobem a dosahují toho, co je nejlepší. Z toho je patrné, že ne náhodou, nýbrž z úmyslu docházejí k cíli. Co však nemá poznání, nesměřuje k cíli, leč řízeno někým poznávajícím a rozumějícím, jako šíp lučištníkem. Tedy je něco rozumějící, jímž všechny přírodní věci jsou řízeny k cíli, a to nazýváme Bohem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v Enchir. "Bůh, jsa nejvyšší dobrý, nikterak by nedopustil, aby něco zlého bylo v jeho dílech, kdyby nebyl tak všemohoucí a dobrý, aby dobro učinil také ze zla". Náleží to tedy k nekonečné Boží dobrotě, aby dopustila zla a z nich vyvodila dobra.

Ke druhému se musí říci, že, když příroda je činná za určitým cílem z řízení nějakého vyššího činitele, je nutné, co se děje v přírodě, také uvést na Boha, jakožto na první příčinu. Podobně také co se děje svobodně, musí se uvést na nějakou vyšší příčinu, jíž by nebyly rozum nebo vůle lidská, poněvadž ty jsou proměnné a chybné. Všechno pak proměnné a mohoucí chybit se musí uvést na nějaký vyšší, neměnný a sám sebou nutný původ, jak bylo ukázáno.

(Suma teologická, kn. I.)

PRVÁ KNIHA
AFORISMŮ

*o výkladu přírody
aneb o vládě
člověka*

/1/

Člověk, služebník přírody a její vykladač, vytváří a chápe jen tolik, kolik vypožoroval o přírodním řádu z faktů nebo svým rozumem,⁵ více neví a ani nemůže vědět.

/2/

Ani pouhá ruka, ani rozum ponechaný sám sobě mnoho nesvedou; dílo se vytváří pomocí nástrojů a jiných pomůcek; těch je třeba právě tak rozumu jako ruce. A jako nástroje ruky buď uvádějí do pohybu, nebo pohyb řídí, tak i nástroje mysli dávají rozumu buďto podněty, anebo jej kontrolují.

/3/

Lidské vědění a moc splývají vjedno,⁶ neboť neznalost příčiny zabraňuje účinku. Abychom totiž mohli zvítězit nad přírodou, musíme jí být poslušni.⁷ To, co se jeví v myšlení jako příčina, to je při provádění pravidlem.

/4/

Pokud jde o práci, člověk nemůže nic jiného než k sobě přibližovat či od sebe oddalovat přírodní tělesa; ostatní udělá příroda sama, působíc uvnitř.

Idoly a nesprávné pojmy, které se již zmocnily lidského rozumu a jsou v něm hluboce zakořeněny, nejenže zaujímají myslí lidí natolik, že tam pravda těžko proniká, nýbrž i tehdy, když je jí zjednána a povolen přístup, objevují se opět při obnově věd a ztěžují tu práci, ledaže by se lidé, byvše už napřed varováni, proti nim pokud možno obrnili.

Idolů pak, které by se zmocnily lidských myslí, jsou čtyři druhy.¹⁸ Abych si usnadnil výklad, označil jsem je názvy. První druh idolů jsem nazval

idoly rodu, druhý pak idoly jeskyně, třetí idoly tržiště a čtvrtý idoly divadla.

Jistě vhodný prostředek k tomu, jak se uchránit idolů a jak je odstranit, je vytváření pojmů a obecných tvrzení pomocí správné indukce. Velmi užitečný však bude i jejich popis. Nauka o idolech se má totiž k výkladu přírody tak, jako se má nauka o sofistických důkazech k běžné logice.

Idoly rodu mají svůj základ v samé lidské přirozenosti a v samém lidském rodu či pokolení. Tvrzení, že lidské smysly jsou mírou věcí, je vlastně nesprávné. Právě naopak, jak všechny smyslové výjemy, tak i to, co je v myslí, je ve vztahu k člověku, a nikoli k vesmíru.¹⁹ Lidský rozum je jako nerovné zrcadlo, jež přijímá paprsky věcí, směšuje svoji přirozenost s přirozeností věcí a tím ji pokrývá a porušuje.

Idoly jeskyně jsou idoly člověka jakožto jednotlivce.²⁰ Neboť každý jedinec má (kromě omylů, jež jsou vlastní přirozeností člověka jako druhu) svoji jakousi individuální jeskyni či doupě. Tato jeskyně láme a zkresluje světlo přírody, a to jednak proto, že každému je vlastní určitá zvláštní přirozenost, jednak proto, že se mu dostalo odlišné výchovy a stýkal se s jinými lidmi. Také proto, že četl jen určité knihy a měl v úctě rozmanité autority a obdivoval se jim, dále proto, že jeho dojmy byly odlišné, podle toho, zda se naskytly duši předpojatě a plně předsudků, anebo duši vyrovnané a klidné, anebo pro jiné věci tohoto druhu. Takže vlastně lidský duch (tak jak je uspořádán v jednotlivých lidech) je velmi pro-

měnlivý, naprosto zmatený a jaksi náhodný. Správně to formuluje Hérakleitos, když říká, že lidé hledají vědění ve svých malých světech, a nikoli ve světě velkém čili obecném.²¹

Jsou však také idoly, jež vznikly ze vzájemného styku a společenského života lidského rodu, ty pak nazýváme idoly tržiště proto, že vznikly vzájemným dohadováním ve společenství. Lidé se totiž dorozumívají řečí; slova jsou pak určována obecným chápáním. Špatný a nevhodný výběr slov kupodivu značně překáží rozumu. Nenapravit to ani definice, ani nějaké vysvětlování, jak se učenci obvykle ohrazují a brání. Slova prostě rozum znásilňují a všechno uvádějí ve zmatek a lidi svádějí k nespočetným a zbytečným sporům a myšlenkám.

A konečně jsou takové idoly, které se do lidských myslí přestěhovaly z různých filozofických učeních a z toho, že se používalo nesprávně pravidel dokazování. Nazývám je idoly divadla, poněvadž všechny tradiční a až dotud vynalezené filozofické systémy jsou podle mého mínění jako divadelní hry, jež vytvořily toliko světy vymyšlené a jakoby na divadle. Nemluvím tu jenom o nynějších filozofiích a školách, ale také o těch starých, protože takových her lze složit a společně provozovat ještě velmi mnoho, ježto právě příčiny omylů naprosto od sebe odlišných jsou nicméně skoro tytéž. Nerozumím tím toliko filozofické systémy, nýbrž také principy a tvrzení mnohých věd, jež vyrostly z tradice, důvěřivosti a nedbalosti. O jednotlivých druzích těchto idolů je však potřeba promluvit obšírněji a s náležitým rozlišením, aby se jich lidský rozum mohl vyvarovat.

NOVOVĚKÉ MYŠLENÍ

René Descartes: Rozprava o metodě

sem. 3

*Důkazy o jsoucnosti Boha a lidské duše,
neboli základy metafyziky*

(Holem)

Nevím, mám-li vám vyprávět o prvních úvahách, jež jsem tamkonal; neboť jsou tak metafyzické a tak neobvyklé, že nebudou snad po chuti všem. A přece, aby bylo možné posoudit, jsou-li základy, jež jsem postavil, dost pevné, jsem do jisté míry nucen o nich promluvit. Již dávno jsem pozoroval, že pokud jde o mravy, je někdy nutno držet se názorů, jež pokládáme za velmi nejisté, tak, jako by byly nepochybné, jak bylo řečeno výše; avšak protože tehdy bylo mým přáním jediné věnovat se hledání pravdy, myslil jsem si, že je potřeba učinit pravý opak a zavrhnout jako naprosto klamné vše, o čem bych mohl smyslit sebemenší pochybnost, abych tak viděl, nezůstane-li pak přece něco docela nepochybného. Protože pak nás naše smysly někdy klamou, jal jsem se předpokládat, že není věci, jež by byla taková, za jakou nám ji podávají: a protože existují lidé, kteří se mýlí v úsudcích i při nejjednodušších věcech z geometrie a přitom se dopouštějí paralogismů, soudil jsem, že mohu chybovat jako každý jiný, a proto jsem odvrhl jako klamné všechny důvody, jež jsem předtím pokládal za důkazy; a konečně soudě, že tytéž myšlenky, jež máme ve bdění, mohou se nám dostavit také ve spánku, aniž je tehdy jediná z nich pravdivá, rozhodl jsem se, že si budu představovat, že všechny věci, jež mi kdy přišly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů.⁵⁰ Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem,⁵¹ je tak pevná a jistá, že ani nejjvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filozofie, již jsem hledal.

Potom zkoumaje pozorně, co jsem a vida, že si mohu sice představit, že nemám tělo a že není svět ani místo, kde bych byl, avšak že si proto nemohu představovat, že vůbec nejsem; a že naopak již z toho, že mám v úmyslu pochybovat o skutečnosti ostatních věcí, následuje docela zjevně a jistě, že jsem; že však, kdybych přestal myslit, i kdyby všechno ostatní, co jsem si kdy představoval, bylo skutečné, nemohl bych věřit ve svou existenci: z toho jsem poznal, že jsem substance,⁵² jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádné místo ani nezávisí na žádné hmotné věci. Takže toto Já, to jest duše, kterou jsem tím, čím jsem, je naprosto rozdílná od těla, ba lze ji snáze poznat než tělo;⁵³ a i kdyby ho nebylo, byla by tím, čím jest.

Pak jsem uvažoval všeobecně o tom, čeho je zapotřebí, aby byl soud pravdivý a jistý; neboť ježto jsem právě našel takový, o němž jsem věděl, že je pravdivý a jistý, myslil jsem, že musím také vědět, v čem záleží tato jistota. A zpozorovav, že ve větě: myslím, tedy jsem, není nic, co by mne ubezpečovalo, že dím pravdu, ledaže poznávám velmi jasně, že k tomu, abych myslil, je nutno být: usoudil jsem, že mohu vzít za obecné pravidlo, že věci, jež chápeme naprosto jasně a naprosto zřetelně, jsou všechny skutečné; že je však jenom jistá neshoda v tom, správně rozeznat, které jsou ty, jež chápeme zřetelně.

Uvažuje pak o tom, že pochybuji, a že tedy má bytost není docela dokonalá, neboť jsem jasně viděl, že vědět je dokonalejší než pochybovat, pojal jsem úmysl hledat, odkud mi bylo dáno myslit na něco dokonalejšího, nežli jsem sám; a poznal jsem zřejmě, že to musila být nějaká bytost vpravdě dokonalejší podstaty. Při myšlenkách o mnohých jiných věcech mimo mne, jako o nebi, zemi, světle, teple a tisíci jiných, nezáleželo mi tolik na tom, abych věděl, odkud pocházejí, neboť nezpozorovav v nich nic, co by je podle mého zdání stavělo nade mne, mohl jsem se domnívat, že jsou-li skutečné, jsou závislé na mé přirozenosti, pokud tato přirozenost má určitou dokonalost;⁵⁴ a nejsou-li skutečné, že je mám z nicoty, to jest, že jsou ve mně proto, že mám nedostatky. Avšak nemohlo tomu být stejně s ideou⁵⁵ bytosti dokonalejší než má vlastní: neboť mít ji z nicoty byla věc zřejmě nemožná; a ježto je stejně protismyslné, aby dokonalejší bylo následkem méně dokonalého a závislé na něm, jako je nemyslitelné, že z ničeho pochází něco, nemohl jsem ji vyvodit také ze sebe sama; takže zbývalo jen to, že byla do mne vložena bytostí, jež byla opravdu dokonalejší než já a jež měla dokonce v sobě všechny dokonalosti, o nichž jsem mohl mít jisté ponětí, to jest, abych se vyjádřil jedním slovem, jež byla Bůh. A k tomu jsem připojil, že — znaje některé dokonalosti, jichž sám nemám — nejsem jedinou bytostí, která existuje⁵⁶ (budu zde užívat, dovolíte-li, neomezené výrazů scholastických), nýbrž že musí být jiná, dokonalejší bytost, na níž závisím a od níž jsem obdržel vše, co mám: neboť kdybych byl sám a nezávislý na nikom jiném, takže bych měl sám ze sebe všechno ono málo, v čem mám účast na dokonalé Bytosti, byl bych mohl mít ze sebe z téhož důvodu všechno to další z ní, co, jak jsem věděl, mi chybělo, a být proto sám nekonečný, věčný, neměnný, vševědoucí, všemohoucí a mít vůbec všechny dokonalosti, jež, jak jsem mohl poznat, má Bůh. Neboť podle právě vyličených úvah stačilo pro poznání přirozenosti Boží, pokud má přirozenost toho byla schopna, toliko uvážit u všech věcí, o nichž jsem našel v sobě nějakou ideu, je-li dokonalostí, nebo nikoli, mít je. A přesvědčil jsem se, že v Bohu není žádná z těch, které mají nějakou nedokonalost, ale že všechny jiné v něm jsou. Tak jsem viděl, že pochybování, nestálost, smutek a podobné věci v něm nemohou být, protože já sám bych byl velice šťasten, kdybych jich byl ušetřen. Mimoto jsem měl představy mnohých smyslům přístupných a tělesných věcí: neboť i kdybych předpokládal, že sním, a že vše, co vidím nebo si představuji, je klamné, nemohl bych přece popírat, že ideje toho všeho jsou skutečně v mé mysli; avšak protože jsem na sobě již velmi jasně poznal, že přirozenost duchovní je rozdílná od tělesné, bera v úvahu, že všeliké složení dokazuje závislost, a že závislost je zřejmě nedostatek, soudil jsem, že nemůže být pro Boha dokonalostí být složen z těchto dvou přirozeností, a že proto z nich složen není; že však, jsou-li ve světě nějaká těla nebo nějakí duchové nebo jiné bytosti ne zcela dokonalé, musí jejich jsoucnost záviset na jeho síle, takže nemohou bez něho existovat ani na okamžik.

Chtěl jsem potom hledat i jiné pravdy, a vybral si předmět, jímž se zabývají badatelé o geometrii a jež jsem pojal jako souvislé těleso neboli jako prostor, bez konce rozložený do délky, šířky a výšky či hloubky, dělitelný na různé části, jež mohou mít různé tvary a velikosti a být uváděny v pohyb anebo přenášeny všemožným způsobem (neboť geometrové předpokládají toto vše u svého předmětu), prošel jsem několik z jejich jednodušších důkazů; a uváživ, že ona veliká jistota, těmto důkazům obecně připisovaná, je založena toliko na tom, že jsou chápány názorem a podle pravidla výše vysloveného, nepustil jsem rovněž se zřetele, že v nich není nic, co by mne ujistilo o existenci jejich předmětu: neboť například jsem viděl, že předpokládáme-li trojúhelník, musí se jeho tři úhly rovnat dvěma pravým, avšak přesto neviděl jsem nic, co by mne přesvědčilo, že existuje ve světě nějaký trojúhelník; a tak vrací se ke zkoumání ideje, již jsem měl o dokonalé Bytosti, shledal jsem, že je její existence v ní zahrnuta, jako je zahrnuto v ideji trojúhelníka, že jeho tři úhly se rovnají dvěma pravým,⁵⁷ anebo v ideji koule, že všechny její body jsou stejně vzdáleny od jejího středu, ne-li ještě zřejměji; a že proto je alespoň stejně jisto, že Bůh, jenž je onou dokonalou Bytostí, jest čili existuje, jako může být jistý jakýkoli geometrický důkaz.

Avšak namlouvají-li si mnozí, že je obtížno poznat jej, a dokonce též poznat, co to je jejich vlastní duše, je to proto, že nikdy nepozvedají svého ducha nad věci smyslům přístupné⁵⁸ a že jsou tou měrou zvyklí pojímat věci toliko představivostí, což je zvláštní způsob myšlení, vyhrazený pro hmotné věci, že vše, co není představitelné, zdá se jim nepochopitelné. To je s dostatek zřejmé z toho, co i filozofové prohlašují ve školách za zásadu, že totiž nic není v intelektu, co by napřed nebylo bývalo ve smyslech, kde ovšem ideje Boha a duše⁵⁹ nikdy nebyly. Zdá se mi pak, že ti, kteří chtějí používat své obrazotvornosti na jejich pochopení, počínají si tak, jako kdyby chtěli ke slyšení zvuků anebo cítění zápachů užívat svých očí: a nadto je ještě ten rozdíl, že smysl zrakový zajišťuje nám stejně pravdivost svých předmětů jako smysl čichový nebo sluchový, kdežto naše představivost ani naše smysly nikdy by nás o ničem neujistily, nezasáhlo-li by tu naše rozumové chápání.

Konečně pak, jsou-li ještě lidé, nepřesvědčení dostatečně o existenci Boha a své duše těmi důvody, jež jsem uvedl, rád bych, aby zvěděli, že všechny ostatní věci, o nichž jsou snad podle svého zdání lépe přesvědčeni, jako že například mají tělo, nebo že existují hvězdy a země a podobné věci, jsou méně jisté.

G O T T F R I E D W I L H E L M L E I B N I Z

(1646-1716)

P l u r a l i s m u s

1. Monada, o které tu budeme mluvit, není nic jiného než jednoduchá substance, z níž se vytvářejí složeniny; nemá tedy žádné části.
2. Protože existují složené substance, musí existovat i substance jednoduchá; složenina je totiž jen nahromaděním čili agregátem jednoduchých substancí.
3. Tam však, kde vůbec nejsou části, není možná ani rozprostraněnost, ani tvar, ani dělitelnost. Monady jsou tudíž skutečnými atomy přírody, zkrátka prvky věcí.
4. Vůbec se u nich nemusíme bát rozkladu a není také žádný pochopitelný přirozený způsob, kterým by jednoduchá substance mohla zaniknout.
5. Z toho důvodu neexistuje ani žádný způsob, kterým by jednoduchá substance mohla přirozeně vzniknout, protože ji nelze utvořit skládáním částí.
6. lze tedy říci, že monady mohou vzniknout nebo zaniknout jenom náhle, tj. mohou vzniknout jenom stvořením a zaniknout jenom zničením, zatímco složenina vzniká a končí po částech.
7. Není také možné vysvětlit, jak by nějaké jiné stvořené bytí mohlo narušit nebo změnit nitro monady, protože v ní není nic, co by se mohlo přemístit, ani si nelze představit nějaký vnitřní pohyb, který by v ní mohl být vyvolán, řízen, zvětšován či zmenšován, jak je tomu u složenin, v nichž dochází ke změnám ve vztazích mezi částmi. Monady nemají okna, jimiž by mohlo do nich něco vstoupit anebo z nich něco vystoupit. Akcidente se nemohou od nich odloučit, ani se nemohou mimo substance pohybovat, jak si to kdysi o smyslových podobách věcí myslili scholastikové. Ani substance, ani nahodilá vlastnost nemohou tedy z vnějšku do monady vstoupit.
8. Avšak monady musí mít nějaké kvality, jinak by vůbec nebyly bytím. A kdyby se jednoduché substance nelišily svými vlastnostmi, nebylo by možné zaznamenat nějakou změnu ve věcech, protože to, co je ve složenině, může pocházet jen z jednoduchých částic; ovšem monady, jsoucí bez částí, by nebylo možné rozlišit, protože kvantitou se neodlišují.
9. Každá monada se musí také lišit od každé jiné. Neboť nikdy v přírodě nejsou dvě bytosti, které by byly dokonale stejné a v nichž by nebylo možné najít buď vnitřní nebo na vnitřní odlišnosti založený rozdíl.
10. Pokládám také za uznávaný názor, že každá stvořená bytost je podrobena změně, a tudíž i stvořená monada, i to, že každá změna v nich je nepřetržitá.
11. Z toho, co jsme právě řekli, vyplývá, že přirozené změny monad pocházejí z vnitřního principu, protože vnější příčina by nemohla působit na jejich nitro.
12. Je však také nutné, aby v nich vedle principu změny existoval i nějaký detail toho, co se mění, který by způsoboval takřka specifikaci a rozrůznění jednoduchých substancí.
13. Tento detail musí zahrnovat mnohost v jednotě či v jednoduchosti. Protože se každá změna děje postupně, něco se mění a něco zůstává; je proto třeba, aby v jednoduché substancí byla mnohost tendencí (affections) a vztahů, i když nemá části.

14. Přejichodný stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě či v jednoduché substancí, není než tím, co nazýváme vnímáním (perception), a které musíme lišit od apercepce čili vědomí, jak uvidíme později. Karteziáni chybovali právě v tom, že nepočítali vůbec s tím, že si neuvědomujeme. To je také přivedlo k domněnce, že monadami jsou pouze duše, a že neexistují ani duše zvířat, ani jiné entelechie. A podle lidového způsobu směšovali dlouhé mdloby s opravdovou smrtí, čímž zase upadali ve scholastický předsudek o duších zcela oddělených; tím pak zase utvrzovali popletené hlavy v domněnce, že duše je smrtelná.

15. Působení vnitřního principu, který vede ke změně či přechodu od jednoho pocitu k druhému, můžeme nazvat pužením (appétition); ovšem pužení nedosáhne vždy celé percepce, k níž směřuje, avšak vždy z ní dostane něco a dojde k novým vjemům.

16. Sami v sobě zakoušíme mnohost v jednoduché substancí, když shledáváme, že nejmenší myšlenka, kterou si uvědomujeme, obsahuje rozmanitost ve svém předmětu. Proto všichni, kdož uznávají, že duše je jednoduchá substance, musí uznat tuto mnohost v monadě. Pan Bayle neměl v tom nacházet nesnáze, jak to činí ve svém slovníku pod heslem Rorarius.

17. Je ostatně třeba přiznat, že vnímání a to, co od něho závisí, není vysvětlitelné pojmy mechaniky, tedy pomocí tvarů a pohybů. Představíme-li si stroj, jehož struktura produkuje myšlení, cítění, vnímání, můžeme si ho pomyslet zvětšený, při zachování daných poměrů, takže bychom mohli do něho vstoupit jako do mlýna. Kdyby tomu tak bylo, našli bychom při jeho prohlídce jen části, které se vzájemně pohánějí, ale nikde bychom nenašli, z čeho vysvětlit vnímání.

Je ho tedy třeba hledat v jednoduché substancí, nikoli v tom, co je složené či ve stroji. Je tu jen to, co lze nalézt v jednoduché substancí, totiž vjemy a jejich změny. Pouze na nich se také mohou zakládat všechny vnitřní činnosti jednoduchých substancí.

18. Všem jednoduchým substancím čili stvořeným monadám bychom mohli dát název entelechie, protože mají jistou dokonalost, soběstačnost, což je činí zdroji jejich vnitřních činností a - abychom tak řekli - nehmotnými automaty.

19. Chceme-li nazývat duší vše, co má vjemy a pužení v obecném smyslu, jak jsme to právě vysvětlili, mohly by být všechny jednoduché substance čili stvořené monady nazvány dušemi. Protože však vědomí je něčím více než prostý vjem, souhlasím s tím, že název monada a entelechie postačí jen jednoduchým substancím, které mají pouze vjemy, a že dušemi budeme nazývat jen ty, jejichž vnímání je více rozlišeno a provázeno pamětí.

20. Sami na sobě zakoušíme stav, v němž si nic nepamatujeme, kdy nemáme žádný jasně rozlišený vjem, např. když omdlíme nebo když upadneme v hluboký, bezesný spánek. V tomto stavu se duše vůbec neliší od jednoduché monady; protože tento stav však dlouho netrvá a duše se z něho probere, je duše přece jenom něčím více.

21. Z toho ovšem neplyne, že by v takovém případě jednoduchá substance byla bez jakéhokoliv vjemu. Není to ani možné z důvodů, které jsme uvedli; nemůže zahynout ani existovat bez jakéhokoliv změny, která není než její percepce. Je-li tu však velké množství malých vjemů, v nichž není nic, čím bychom je mohli rozlišit, omámí nás to, jako když se nepřetržitě otáčíme stejným směrem, dostaneme závrať, ze které můžeme omdlít a v níž nedovedeme nic rozeznat.

JOHN LOCKE

(1632-1704)

O představách substancí

1. Jak vznikají představy substancí. Jak jsme řekli, dostává se duši velkého množství jednoduchých představ, jež jí jsou dodávány smysly, pokud se vyskytnou na vnějších předmětech, nebo vnímáním sebe sama, pokud se týkají vlastních duševních činností. V předpokladu, že tyto představy patří k nějaké věci, a poněvadž se slova přizpůsobují běžnému vnímání a slouží rychlé výměně myšlenek, spojují se jednoduché představy v jediném subjektu a opatřují jménem. Z nepozornosti máme pak sklon o tom mluvit, a to, co ve skutečnosti je spojením mnohých představ, pokládat za jednoduchou představu; neboť, jak jsme řekli, nemůžeme pochopit, jak tyto jednoduché představy mohou samy o sobě existovat. Tak si zvykáme na to, že předpokládáme substrát, v němž existují a z něhož vycházejí. Nazýváme jej proto substancí.

2. Naše představa substance všeobecně. Zkoumá-li někdo všeobecně svůj pojem substance, ukazuje se, že v něm má vůbec jen představu nějakého neznámého nositele takových vlastností, které v nás mohou vyvolávat jednoduché představy. Nazývají se obyčejně akcidence. Kdyby byl někdo otázan, co to je, čemu je vlastní barva nebo tíže, mohl by na to jen odpovědět: jsou to pevné, rozprostrané části. A kdyby byl otázan, čemu je vlastní pevnost a rozprostraněnost, nebyl by na tom lépe než výše zmíněný Ind, který po svém tvrzení, že svět je nesen slonem, byl dále otázan, na čem stojí slon, a odpověděl: na veliké želvě. A když se na něj naléhalo další otázkou, čím je nesená širokohřbetá želva, odpověděl: Něčím, ale nevím čím. Tak zde mluvíme jako ve všech ostatních případech, kde užíváme slov bez jasných a zřetelných představ, podobně jako děti, které na otázku o věci, již neznají, ihned odpovídají: Něco. To neznámá u dětí i u dospělých v takovém případě nic jiného, než že jsou nevědomí a že o věci, kterou miní znát a o níž chtějí mluvit, nemají vůbec žádnou určitou představu, že jí spíše vůbec neznají a tápou v temnotě. Poněvadž naše představa, jíž dáváme všeobecný název "substance", není nic jiného než předpokládaná, ale neznámá opěra oněch vlastností, jež shledáváme jako existující a o nichž věříme, že by nemohly existovat "sine re substantia", tj. bez něčeho, co je nese, nazýváme toho nositele "substantia", což v doslovném překladu znamená "stojící pod" nebo "nescoucí".

9. Tři druhy představ tvoří složené představy substancí. Představy, které tvoří naše složené představy substancí, jsou trojího druhu. Za prvé představy primárních vlastností věcí, jež zjišťujeme pomocí smyslů a jež v nich existují i tehdy, když je nevnímáme. Patří k nim množství, tvar, počet, poloha a pohyb částí těles, které skutečně v nich jsou, ať je vnímáme nebo ne. Za druhé smyslově vnímatelné sekundární vlastnosti, které jsou na oněch závislé a jsou jen silami, jimiž substance v nás vyvolávají pomocí smyslů různé představy. Tyto představy jsou jen potud ve věcech samotných, jako je něco ve své příčině. Za třetí schopnost pozorovaná u substance, způsobovat nebo utrpět takové změny primárních vlastností, že takto změněná substance v nás vyvolává jiné představy než dříve. Nazýváme je činnými a trpnými silami, a pokud sahá naše znalost, končí všechny v jednoduchých smyslových představách. Ať způsobí např. magnet jakékoliv změny v nejmenších částech železa, přece bychom neměli znalostí o této síle působící na železo, kdyby se neprojevovala smyslově vnímatelným pohybem. A jistě existují tisíce změn na předmětech, které máme denně v ruce, o nichž nic nevíme, poněvadž se nikdy neprojeví smyslově vnímatelnými účinky.

10. Velkou část našich komplexních představ substancí tvoří síly. Kdo by zkoumal své komplexní představy zlata, shledal by, že různé z představ, které je tvoří, jsou pouze síly. Tak je síla roztavit se v ohni, ale nestrávit se, nebo síla rozpustit se v lučavce královské stejně nutná k vytvoření našich komplexních představ jako barva a váha, jež jsou koneckonců také jen různé síly. Neboť žlutá barva není vpravdě nic, co by skutečně bylo ve zlatě, nýbrž jen síla zlata vyvolat v nás tuto představu při náležitém osvětlení. Podobně teplo, jež nutně patří k naší představě slunce, je stejně málo skutečné ve slunci jako

bílá barva, již slunce dává vosku. Obojí jsou síly slunce, jež pohybem a tvarem bezprostředních částí působí na člověka, že dostane představu tepla, a na vosk tak, že nabude schopnosti vyvolávat v člověku představu bělosti.

15. Představa duchovních substancí je stejně jasná jako tělesných. Kromě zmíněných představ hmotných, celkem vnímatelných substancí můžeme vytvořit i komplexní představu nehmotného ducha z jednoduchých představ, jež jsou vzaty z denních činností našeho ducha, jako by koexistovaly v nějaké substancí, např. myšlení, rozumění, chtění, vědění, pohybová síla atd. Spojíme-li představy myšlení, vnímání, svobody a schopnosti pohybovat sebe i jiné věci, dostaneme stejně jasné pojetí a představu o nehmotných substancích, jakou máme o hmotných. Jestliže totiž představy myšlení a chtění nebo síly způsobit a zadržet tělesný pohyb skloubíme a spojíme se "substancí", o níž nemáme žádnou zřetelnou představu, dostaneme představu nehmotného ducha. A když skloubíme představy souvislých pevných částí a schopnosti být pohybován a spojíme je se "substancí", o níž ani v tomto případě nemáme pozitivní představu, dostaneme představu hmoty. Jedna je stejně jasná jako druhá, neboť představy myšlení a schopnosti pohybovat jsou stejně jasné a zřetelné jako představy prostorovosti, pevnosti a trpného pohybu. Naše představa substance je totiž v obou případech stejně temná nebo vůbec žádná, je to něco neznámého, co se jenom předpokládá, aby to mohlo nést představy, jež nazýváme akcidence. Je to z nedostatku přemýšlení, máme-li sklon věřit, že nám naše smysly ukazují jen hmotné věci. Spíše nám každý akt smyslového vnímání dává při správném pozorování stejný vhled do obou stránek přírody, do tělesné i duchovní. Jestliže totiž viděním nebo slyšením atd. poznávám, že vedle mne existuje tělesná věc, předmět onoho smyslového vnímání, poznávám ještě s větší jistotou, že ve mně existuje duchová bytost, která vidí a slyší. To zajiště nemůže být jen činnost pouhé necitlivé hmoty; nemohlo by to nikdy nastat bez nehmotné myslící bytosti.

George Berkeley: Pojednání o základech lidského poznání

GEORGE BERKELEY

(1684-1753)

I. Předměty lidského poznání. Každému, kdo přehlídí předměty lidského poznání, je zřejmé, že to jsou buď 1. ideje vtiskované právě smyslům, nebo 2. takové ideje, které vnímáme při pozorování trpných a činných stavů mysli, anebo konečně 3. ideje, vytvářené pomocí paměti a obrazivosti, buď skládáním nebo rozdělováním nebo pouhým přemísťováním těch idejí, které jsme původně postřehli dříve uvedeným způsobem. Zrakem získáváme ideje světla a barev s několika jejich stupni a variacemi. Hmatem například vnímám tvrdost i měkkost, horko i chladno, pohyb i odpor, a to vše více nebo méně co do kvantity, nebo stupně. Čich mi zjedná pachy, chuť různé pocity chuťové; a sluch nám zjednává zvuky se vši jejich rozmanitostí tónů i složení. A poněvadž pozorujeme u některých z nich, že se vyskytují pohromadě, označí se jedním jménem a začnou se považovat za jedinou věc.

Tak například poněvadž se zjistilo, že se vyskytuje pohromadě jistá barva, chuť, vůně, tvar a pevnost, považuje se to vše za jedinou určitou věc, označenou jménem jablko. Jiné skupiny idejí ustavují kámen, strom, knihu a podobné smyslové věci; a ty vzněcují lásku, nenávisť, radost, žal atd. podle toho, jsou-li libé nebo nelibé.

II. Mysl - duch - duše. Ale mimo nekonečné množství různých idejí nebo předmětů poznání existuje ještě něco, co je poznává nebo vnímá, a vykonává různé činnosti jako chtění, obrazivost a vzpomínání na ně. Tuto vnímající a činnou bytost nazýváme myslí, duchem, duší nebo já. Ale tím neoznačují žádnou ze svých idejí, nýbrž věc od nich zcela odlišnou, v níž existují, anebo - což je totéž - již jsou vnímány, neboť existence ideje záleží v tom, že ji vnímáme.

III. Pokud je možné připustit souhlas obecného mínění. Každý uzná, že ani naše myšlenky, ani vášně, ani ideje vytvořené obrazovostí, neexistují mimo mysl. A mně se zdá stejně samozřejmé, že všechny různé sensace (vjemy) nebo ideje, vtiskované ve smysly, ať jsou sebesložitější nebo sebetěsněji spojeny (tzn. ať tvoří jakékoli objekty), nemohou existovat jinak než v myslí, která je vnímá. Myslím, že každý, kdo si uvědomí smysl výrazu "existovat", užívá-li se ho o smyslových věcech, může o tom dosáhnout intuitivního vědění. Říkám-li, že stůl, na kterém píši, existuje, znamená to, že jej vidím a cítím, a kdybych byl mimo svou pracovnu, řekl bych, že existuje, a myslil bych tím, že bych jej mohl vnímat, kdybych byl ve své pracovně, anebo že nějaký jiný duch jej právě vnímá. Existovala vůně, to znamená, že byla čichána; existoval zvuk, to znamená, že byl slyšen; barva nebo tvar - byly vnímány zrakem nebo hmatem. Tyto a podobné výrazy mohou chápat jen v tom smyslu. Zdá se mi totiž naprosto nepochopitelné, co se říká o absolutní existenci nemyslicích věcí bez vztahu k tomu,

jsou-li vnímány či ne. Jejich esse se rovná percipi, a je naprosto vyloučeno, aby měly nějakou existenci mimo mysl nebo mimo myslící věci (bytosti), které je vnímají.

IV. Obecné mínění v sobě obsahuje spor. Ku podivu převládá u lidí názor, že domy, hory, řeky, zkrátka všechny vnímatelné předměty mají existenci, přirozenou nebo skutečnou, odlišnou od způsobu, jakým je vnímá rozum. Ale ať tento princip hájí na světě se sebevětší jistotou a souhlasem, kdo se o tom odváží zapochybovat, zjistí určitě, že tento princip v sobě obsahuje zřejmý rozpor. (Co jiného jsou totiž dříve uvedené předměty než věci, které vnímáme smysly, a co jiného vnímáme, než své vlastní ideje nebo sensace, a zda i to si zřejmě neodporuje, že by existoval některý z nich nebo nějaká jejich kombinace, aniž by byly vnímány?)

V. Příčina tohoto rozšířeného omylu. Zkoumáme-li důkladně tento předpoklad, zjistíme snad, že v základě závisí na učení o abstraktních idejích. Což může být intenzivnější abstrakce, než rozlišuje-li se existence smyslových předmětů od jejich vnímání, takže si je představujeme jako existující, aniž jsou vnímány? Světlo a barvy, horko a chlad, rozloha a tvary, zkrátka věci, které vidíme a cítíme, zda to je něco jiného než zrovna tolik sensací, pojmů, idejí nebo smyslových dojmů; a můžeme, třeba jen v myšlenkách, oddělit některou z nich od vnímání? Pokud mne se týče, odděloval bych asi zrovna tak snadno nějakou věc od ní samé. Opravdu mohu ve svých myšlenkách oddělit nebo jako navzájem oddělené chápat věci, které jsem snad nikdy svými smysly nevnímal tak rozdělené. Tak si například představím lidský trup bez okončetin, anebo vůni růže, aniž myslím na růži samu. Potud jistě dovedu abstrahovat, lze-li ovšem dobře nazvat abstrakcí to, že si jen představím odděleně takové předměty, které mohou existovat zvláště nebo být skutečně aktuálně vnímány. Ale moje chápavost nebo obrazivost nepřesahuje možnost skutečné existence nebo vnímání. A proto jako je pro mě nemožné, abych cokoli věděl nebo cítil bez aktuálního vjemu té věci, zrovna tak je pro mě nemožné, abych si ve svých myšlenkách představil jakoukoli smyslovou věc nebo jakýkoli předmět odlišný od příslušného vjemu či percepce.

VI. Některé pravdy jsou tak blízké a samozřejmé duchu, že stačí otevřít oči a uvidíme je. Za takovou považuji tu důležitou pravdu, že vše na nebi i na zemi, všechen ten nebeský kůr a výbava pozemská, zkrátka všechna ta tělesa, z nichž se skládá náš rozsáhlý vesmír, neexistují vůbec mimo ducha; že jejich bytí (esse) rovná se být vnímán nebo poznán, že tedy pokud nejsou mnou skutečně vnímány nebo neexistují v mysli kteréhokoli stvořeného ducha, nutně buď vůbec neexistují nebo existují v mysli nějakého věčného ducha: neboť je naprosto nepochopitelné a vede ke všem absurdnostem abstrakce, přisoudíme-li kterékoli jejich částí existenci nezávislou na duchu. Aby se o tom čtenář přesvědčil, ať jen uvažuje a pokusí se ve svých myšlenkách oddělit existenci nějaké smyslové věci od jejího uvědomění.

VII. Druhý důvod. Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že jedinou substancí je duch, anebo to, co vnímá. Abychom to dokázali přesněji, považujeme za smyslové vlastnosti barvu, tvar, pohyb, pach, chuť a podobné věci, totiž ideje vnímané smysly. Ale je zřejmá kontradikcí, aby nějaká idea existovala v nevnímající věci; mítí ideu znamená totiž úplně totéž jako vnímat: musí tedy barvu, tvar a

podobné vlastnosti vnímat to, v čem existují; z toho jasně vyplývá, že nemůže existovat nemyslicí substance neboli substrát těch idejí.

IX. Filozofický pojem hmoty obsahuje v sobě spor. Někdo dělá rozdíl mezi primárními a sekundárními kvalitami; prvními myslí rozlohu, tvar, pohyb, klid, pevnost nebo neproniknutelnost a číslo; za druhé považuje všechny ostatní smyslové kvality, jako barvy, zvuky, chutě atd. O jejich idejích neprohlašuje sice, že se podobají něčemu, co existuje mimo mysl nebo nepostřehnutelně, ale považuje naše ideje primárních kvalit za vzorky nebo obrazy věcí, jež existují mimo mysl v nemyslicí substancí, které říkají hmotu. Za hmotu tedy máme považovat nečinnou, nevnímající substancí, v níž aktuálně existují rozloha, tvar a pohyb. Ale z toho, co jsme již ukázali, vyplývá jasně, že rozloha, tvar a pohyb jsou jen ideje, a že tedy ani ony jejich pravzory nemohou existovat v nějaké nevnímající substancí! Z toho jasně vyplývá, že už sám pojem tak zvané hmoty nebo hmotné substance zahrnuje v sobě spor.

DAVID HUME

(1711-1776)

Příčina a účinek

12. Dělíme všechny duševní jevy na dvě třídy či druhy podle stupně síly a živosti. Těm méně silným a živým říkáme obvykle myšlenky nebo ideje (představou). Pro ty druhé nemáme v angličtině a většinou ani v jiných jazycích vhodný výraz, patrně proto, že je nebylo třeba, kromě filozofických účelů, zahrnovat pod nějaký obecný termín nebo název. Říkejme jim tedy dojmy, ovšem v poněkud jiném smyslu toho slova, než na jaký jsme zvyklí. Slovem dojem rozumíme všechny živější vjemy, když slyšíme, vidíme, cítíme, nenávidíme, toužíme nebo chceme. Dojmy se liší od idejí, což jsou méně živé vjemy, které si uvědomujeme, když si vzpomínáme na některý ze zmíněných zážitků nebo vznětů.

17. ... Všechny ideje, hlavně abstraktní, jsou svou povahou nejasné a temné, duch si s nimi tuze neví rady, rády se pletou s jinými podobnými ideami, a když dlouho užíváme nějakého výrazu, třebaš bez určitého významu, jsme ochotni se domnívat, že je spojen s určitou ideou. Naproti tomu všechny dojmy, tj. zážitky vnitřní nebo vnější, jsou silné a živé, hranice mezi nimi jsou přesnější a je těžké se v nich zmylit. Máme-li tedy podezření, že filozofického termínu se užívá bez ideje nebo významu (jak se velmi často stává), stačí se zeptat, z jakého dojmu je ona idea odvozena. A nemůžeme-li ten dojem najít, naše podezření se tím potvrzuje. Když takto jasně osvětlíme ideje, můžeme právem doufat, že odstraníme každý spor, který se týká jejich přirozenosti a skutečnosti.

19. Ačkoli naprosto nemůže uniknout pozornosti, že různé představy (ideje) jsou spojeny, nevím, že by se byl nějaký filozof pokusil vyjmenovat nebo utřídit všechny zásady asociace. A byla by to práce pozoruhodná. Já vidím pouze tři zásady, podle nichž se představy sdružují: podobnost, shoda místa nebo času, příčina a účinek ...

20. Všechny předměty lidského rozumu nebo zkoumání se dají rozdělit na dva druhy: na vztahy ^{idejí} a věci skutečné. K prvnímu počítáme vědy: geometrii, algebru a aritmetiku; zkrátka, každé tvrzení, k němuž docházíme intuitivně nebo důkazem. Věta "čtverec na přeponě se rovná čtvercům na odvěsnách" vyjadřuje vztah mezi těmito obrazci ... Na poučku tohoto druhu přijdeme pouhým úkonem myšlení, nezávisle na existujících věcech. Pravdy dokázané Euklidem by platily i tenkrát, kdyby v přírodě neexistoval kruh nebo trojúhelník.

21. Skutečné věci jsou poznávány jinak: naše jistota o jejich pravdě je sice velká, ale ne tak velká jako ta první. Opak takové skutečné věci je vždy možný, ten totiž nemůže obsahovat spor a lze si jej představit stejně snadno a zřetelně, jako by odpovídal skutečnosti. Věta "Slunce zítra nevyjde" není méně srozumitelná a neobsahuje větší spor než tvrzení, že vyjde. Marně bychom se tedy

snazili dokazovat jeho nepravdivost. Kdyby bylo prokazatelně nepravdivé, obsahovalo by spor, a nemohli bychom si je jasně představit. Stojí tedy za námahu zkoumat, jaké povahy je onen důkaz, kromě svědectví našich smyslů nebo záznamu naší paměti, který nás ujišťuje o nějaké reálné existenci a skutečné věci. Je vidět, že tento díl filozofie byl málo pěstován, přehlíželi ho myslitelé staří i noví, jsou proto naše pochybnosti a omyly v tomto důležitém zkoumání omluvitelné, vždyť po těchto nesnadných cestách kráčíme bez průvodce a návodu ...

22. Zdá se, že každá rozumová spekulace týkající se nějaké skutečné věci vychází ze vztahu příčiny a účinku. Jenom pomocí tohoto vztahu jsme s to překročit svědectví paměti a smyslů ...

28. Tážeme-li se, jakou povahu mají všechny naše rozumové spekulace o věcech, bude správná odpověď asi znít, že vycházejí ze vztahu příčiny a účinku. Zeptáme-li se dál, z čeho vycházejí všechny naše rozumové spekulace a závěry o tomto vztahu, odpovíme dvěma slovy: ze zkušenosti. Máme-li ještě náladu zkoumat dál a zeptáme se, z čeho vycházejí všechny naše zkušenostní závěry, dojdeme k nové otázce, zodpověditelné a vysvětlitelné ještě hůře...

29. Musíme uznat, že příroda nás staví hodně daleko od svých tajemství a dopřává nám poznání jen několika vedlejších vlastností předmětu, kdežto ony síly a principy, na nichž plně závisí působení těchto předmětů, před námi tají ... Všeobecně se uznává, že souvislost smyslových vlastností a tajemných sil neznáme, že tedy rozum neví nic o jejich povaze, aby si mohl vytvořit závěr o jejich trvalém a správném spojení. O minulé zkušenosti můžeme říci, že nám dává přímou a přesnou informaci jen o těch určitých předmětech a o tom určitém časovém období, jež poznala. Proč se však má tato zkušenost vztahovat na budoucnost a na jiné předměty, které jak víme se mohou podobat jen vzhledově, je hlavní otázka, o níž mi jde. Chléb, který jsem snědl, mě nasýtil; hmota určitých smyslových vlastností byla v určité době obdařena určitými silami, plyne však z toho, že jiný chléb mě v jiné době nasýtí také a že podobné smyslové vlastnosti budou provázeny podobnými tajemnými silami? Tento důsledek není patrně nijak nutný. Musíme aspoň uznat, že tu jde o výsledek vytvořený rozumem, že tu jde o určitý postup, o myšlenkový proces, úsudek, který vyžaduje vysvětlení. Dvě následující věty jsou naprosto různé: (1) Zjistil jsem, že určitý předmět je vždycky doprovázen určitým účinkem a (2) Předpokládám, že jiné předměty, vzhledově podobné, budou provázeny podobnými účinky. Přiznávám, chcete-li, že jedna věta se vyvozuje z druhé, a vím, že tomu tak bývá vždycky. Tvrdíte-li však, že toto usuzování se děje rozumovým postupem, pak žádám, abyste mi tento postup ukázali. Spojení těchto vět není dáno bezprostředně. Je však třeba media, středního členu, který uschopňuje rozum, aby tento úsudek provedl, má-li být vyvození opravdu provedeno myšlenkovými postupy a zdůvodněním. Musím se však přiznat, že odpověď na otázku, jaké povahy tento medius je, přesahuje mé chápání a měli by je vysvětlit ti, co tvrdí, že skutečně existuje, a že z něho vycházejí všechny naše závěry a všech věcech.

31. Ve skutečnosti všechny důkazy plynoucí ze zkušenosti vycházejí z podobnosti, kterou nacházíme u přírodních předmětů a která nás vede k tomu, abychom očeká-

vali účinky podobné těm, které jsme u těchto předmětů zjistili. Třebas jen blázen a pomatenec může pochybovat o převaze zkušenosti nebo tohoto velkého vůdce lidského života vůbec odmítat, budiž filozofovi dovoleno tolik zvědavosti, aby alespoň zkoumal ten princip lidské přirozenosti, který dává zkušenosti tuto novou převahu a učí nás těžit z podobnosti, kterou příroda různým věcem dala. U podobných příčin očekáváme podobné účinky. To je obecná zásada všech našich zkušenostních závěrů. Tento závěr by patrně byl stejně dokonalý v jednom případě, kdyby byl vytvořen rozumem, jako v dlouhé řadě zkušenostních případů. Ale věc se má zcela jinak. Nic se sobě nepodobá jako vejce, a přece nikdo při vši této podobnosti nečeká, že všechna vejce chutnají stejně. Teprve po dlouhé řadě stejných zkušeností s nějakou věcí máme o ní spolehlivou jistotu. Kde je ten myšlenkový postup, který dělá z jednoho případu závěr tak rozdílný od onoho závěru, vyvozeného ze sta případů, které jsou naprosto stejné jako ten jeden?

36. Tento princip je zvyk neboli obyčej. Kde totiž opakování nějaké činnosti nebo děje navozuje sklon obnovovat tutéž činnost, týž děj, aniž jsme k tomu nuceni rozumovým postupem, říkáme, že tato náklonnost je způsobena zvykem. Tímto slovem nevyjadřujeme poslední příčinu této náklonnosti. Poukazujeme pouze na princip lidské přirozenosti, který je všeobecně uznáván a svými účinky znám. **Možná, že ve svém zkoumání ani nemůžeme jít dále a nemůžeme zjistit příčinu**

této příčiny, nýbrž se s ním musíme spokojit jako s posledním stanovitelným principem všech svých úsudků ze zkušenosti. Je to dostatečná satisfakce, že můžeme jít tak daleko a není třeba reptat na omezenost našich schopností, které nás nemohou zavést dále. Je jisté, že tu vyslovujeme větu aspoň velmi srozumitelnou, ne-li pravdivou, když tvrdíme, že při stálém spojení dvou věcí - tepla a plamene, tíže a hmotnosti - jsme samotným zvykem přivádění k tomu, že čekáme existenci jednoho z existence druhého. Tohle je patrně jediná hypotéza, která vysvětluje problém, proč odvozujeme z tisíců případů závěr, který nejsme s to odvodit z jednoho případu od těch tisíců se v žádném ohledu nelišícího. Rozum je neschopen takové různosti. Závěry, které rozum činí o jednom kruhu, jsou stejné, jako kdyby je dělal o všech kruzích na světě. Ale žádný člověk, který viděl jedno těleso, jak se pohybuje na popud druhého, by nemohl usuzovat, že každé těleso by se na podobný popud dostalo do pohybu. Všechny závěry odvozené ze zkušenosti jsou tedy následky zvyku, nikoli rozumové úvahy.

60. Dá se uvést výmluvnější případ překvapující neznalosti a slabosti lidského rozumu než tento? Neboť opravdu, je-li mezi věcmi nějaký vztah, který bychom měli dokonale znát, je to vztah příčiny a účinku. Na něm spočívají všechny rozumové spekulace o skutečnosti neboli existenci. Jen skrze něj dostáváme jistotu o věcech, jež nejsou očitě vystaveny našemu myšlení a smyslu. Jediná přímá užitečnost všech věd je v tom, že nás učí, jak máme ovládat a řídit budoucí děje jejich příčinami. Naše myšlení a zkoumání se stále zabývá jenom tímto vztahem a přece naše představy o něm jsou tak nedokonalé, že nejsme schopni podat správnou definici příčiny, leda že čerpáme z něčeho vedlejšího a cizího. Podobné věci jsou vždy sdruženy s podobnými. To víme ze zkušenosti. Podle ní můžeme definovat příčinu jako věc, po níž následuje druhá a kde ve všech věcech podobných první následují věci podobné druhé. Nebo jinými slovy: kde nebýt první věci, neexistovala by druhá. Jakmile se objeví příčina, vždy to obvyklým způsobem vede rozum k ideji účinku. I to víme ze zkušenosti. A podle této zkušenosti můžeme vytvořit jinou definici příčiny jako věci, po níž následuje jiná, a jejíž existence vždy vede myšlení k věci druhé. Ačkoli jsou tyto definice odvozeny z okolností, jež jsou samotné příčině cizí, nedovedeme se této nepřesnosti vyhnout a najít definici přesnější, aby v příčině vyzvedla onu okolnost, která ji spojuje s účinkem. O tomto spojení nemáme žádnou představu, ani jasný pojem toho, co se chceme dovědět, když se jí pokoušíme zachytit. Říkáme např., že chvění této struny je příčinou tohoto určitého tónu. Co však tímto tvrzením říkáme? Buď že po tomto chvění následuje tento tón, a že po všech podobných vibracích následují podobné tóny, nebo že po této vibraci následuje tento tón a jakmile se objeví vibrace, duch předbíná smysly a ihned si vytvoří představu tónu.

Immanuel Kant : Kritika čistého rozumu

IMMANUEL KANT

(1724-1804)

Východisko kritické filozofie

1. (Kopernikánský obrat kritické filozofie.) Metafyzice - zcela izolovanému spekulativnímu rozumovému poznání, které se úplně povznáší nad poučování zkušeností a pracuje s pouhými pojmy (nikoli jako matematika, jež je aplikuje na názory), kde tedy rozum má být svým vlastním žákem - nepřál až dosud tak, aby se mohla dostat na bezpečnou cestu vědy, ačkoliv je starší než všechny ostatní disciplíny a ačkoliv by zůstala, i kdyby všechny ostatní vědy měly být pohlceny v jícnu nějakého ničivého barbarství. V ní se totiž rozum neustále dostává do rozpaků, zejména když se chce, jak si namlouvá, ujistit apriori o zákonech, které se potvrzují praobyčejnou zkušeností. V metafyzice musíme se bezpočtukrát vracet zpět, protože poznáváme, že nastoupená cesta nevede tam, kam se chceme dostat. A pokud jde o shodu mezi jejími pěstiteli, ta je od ní ještě tak vzdálená, že je metafyzika spíše bojištěm, jež se zdá být určeno ke cvičením ve zbrani a kde si ještě žádný zápasník nevybojoval ani nejmenší místečko a na svém vítězství nezaložil trvalý majetek. Nelze tedy pochybovat o tom, že její postup byl pouhým tápáním, a to, což je přitom nejhorší, tápáním mezi pouhými pojmy. (...)

Domnívám se, že příklad matematiky a přírodovědy, které se náhlou revolucí staly tím, čím jsou, je dost významný, aby nás podnítil uvažovat o podstatě obratu myšlení, který jim byl tak prospěšný, aby nás vedl, pokud to analogie mezi metafyzikou a jimi jakožto poznáními rozumovými dovoluje, k pokusu o následování. Dosud bylo mínění, že se všechno naše poznávání musí řídit podle předmětů; za tohoto předpokladu ztroskotaly však všechny pokusy dopracovat se prostřednictvím pojmů a priori nějakého vědění o předmětech, čímž by se naše poznání rozhojnilo. Nechtě se tedy jednou zkusí, zda se nám s metafyzickými problémy nepovede lépe, přijmeme-li, že se věci musí řídit naším poznáním, což už lépe souhlasí se žádanou možností jejich apriorního poznání, které má o předmětech povědět něco určitého ještě dříve, než jsou nám dány. Je to stejné jako s prvními myšlenkami Koperníkovými, který, když už nebyl s to vysvětlovat pohyby nebeské za předpokladu, že se celý zástup hvězd točí okolo pozorovatele, učinil pokus, zda by to nešlo lépe, kdyby nechal hvězdy stát a otáčel se pozorovatel. Podobně to lze v metafyzice zkusit s nazíráním předmětů. [Kdyby se nazírání muselo řídit povahou předmětů, pak nevím, jak bychom se o ní mohli dovědět A apriori; řídí-li se však předmět (jakožto objekt smyslů) povahou naší nazírací mohutnosti, pak si to mohu představit docela dobře.] Mají-li se však tyto názory stát poznáním, nemohu se s nimi spokojit, ale musím je jako představy vztáhnout k něčemu jakožto předmětu, a ten s jejich pomocí určit. Pak mohu buďto mít za to, že pojmy, kterými předmět určíme, se rovněž řídí podle předmětů, a pak se octnu v týchž rozpacích stran jejich apriorního poznání, anebo přijmu, že předměty či zkušenost (což je jedno a totéž, protože jenom v ní se poznávají jakožto dané) se řídí těmito pojmy. [Potom hned vidím snadnější východisko, poněvadž zkušenost sama je druhem poznání, jak je vyžaduje rozum, jehož pravidla B si musíme uvědomit ještě dříve, než jsou mně předměty dány, tudíž a priori, a vyjádřit je apriorními pojmy, podle nichž se všechny předměty ve zkušenosti nutně řídí a s nimiž musí souhlasit.] Pokud jde o předměty, které si myslí rozum, a to nutně, které však (alespoň tak, jak je rozum myslí) ve zkušenosti nejsou vůbec dány, budou pokusy myslet si je (protože musí se přece dát myslet) skvostným zkušebním kamenem naší změněné metody myšlení, že totiž [o věcech apriorně po- C znáváme pouze to, co jsme do nich sami vložili.]

3. (Potřeba zkoumání možností, principů a rozsahu všeho apriorního poznání.) Určité poznatky přesahují oblast všech možných zkušeností a prostřednictvím pojmů, kterým nikde ve zkušenosti nemůže být nalezen příslušný předmět, zdánlivě rozšiřují rozsah našich soudů daleko za její hranice.

A právě těmito poznatky, jež přesahují náš smyslový svět, kde zkušenost nemůže už nic vést ani opravovat, se zabývájí zkoumání našeho rozumu. Pokládáme je za důležitější a jejich konečný cíl za mnohem vznešenější než vše, čemu se rozvažovací schopnost může naučit v oblasti jevů, přičemž se i přes nebezpečí omylu spíše všeho odvážíme, než abychom se tak důležitých zkoumání vzdali z nějakých rozpaků, podceňování či lhostejnosti. Těmito neodbytnými úkoly čistého rozumu jsou bůh, svoboda a nesmrtelnost. Věda, jež svůj konečný cíl s celou svou výzbrojí zaměřuje na jejich řešení, nazývá se metafyzika; její postup je zpočátku dogmatický, tj. bez předchozího zkoumání schopnosti nebo neschopnosti rozumu provést věrohodně tak velký úkol.

Zdá se sice přirozené, že jakmile opustíme půdu zkušenosti, nebudeme hned s poznatky, jež jsme získali neznámo odkud, a s důvěrou v principy neznámého původu, stavět budovu, a přitom si napřed pečlivým zkoumáním nezabezpečili její základy, ale položíme si nejdříve otázku, jak může rozum dospět k takovému apriornímu poznání a jaký může být rozsah, platnost a hodnota tohoto poznání.

P o z n á n í e m p i r i c k é a č i s t é

Není pochyb, že všechno naše poznání vychází od zkušenosti, neboť čím by měla být naše poznávací schopnost povzbuzena k činnosti, kdyby se to nedálo předměty působícími na naše smysly, které jednak samy vyvolávají představy, jednak podněcují naši rozvažovací schopnost, aby představy srovnávala, spojovala nebo rozlučovala a tak zpracovávala surovinu látky smyslových pojmů na poznání předmětů, kteréžto poznání nazýváme zkušeností? Co do času tedy žádné poznání nepředchází zkušenost a všechno poznání začíná s ní.

I když všechno naše poznání začíná zkušeností, přece to neznamená, že by všechno pocházelo ze zkušenosti. Neboť mohlo by tomu být také tak, že i naše zkušenostní poznání je složené z toho, co dostáváme prostřednictvím dojmů, a z toho, co nám sama ze sebe podává (pouze na popud smyslových dojmů) naše vlastní poznávací schopnost, kterýžto přídavek nedovedeme od oné základní látky odlišit dříve, dokud nejsme na něho dlouhým cvikem upozorněni a dokud ho nejsme schopni odlišit.

Je tedy přinejmenším otázka, která vyžaduje bližší zkoumání a která se nedá na první ráz hned odmítnout, jestli totiž skutečně existuje poznání nezávislé na zkušenosti a všech smyslových dojmech? Takové poznatky se nazývají apriorní a rozlišují se od empirických, jež mají svůj zdroj aposteriori, totiž ze zkušenosti.

Onen výraz není však ještě dost určitý, aby přiměřeně označil celý smysl nadhrozené otázky. O nejednom poznatku, odvozeném ze zkušenostních zdrojů, přece říkáme, že jsme schopni k němu dospět, nebo že je nám dán apriorně, poněvadž ho neodvozujeme bezprostředně ze zkušenosti, nýbrž z nějakého obecného pravidla, které jsme však přece jenom vzali ze zkušenosti. Tak např. řekneme o někom, kdo si podkopával základy svého domu, že mohl vědět apriori, že dům spadne, že nemusel čekat na zkušenost, až dům doopravdy spadne. Avšak úplně apriori to přece jenom nemohl vědět; ze zkušenosti musel vědět dopředu, že tělesa jsou těžká a že proto padají, vezme-li se jim opora.

My tedy v následujícím nebudeme apriorními poznatky rozumět ty, kterých nabýváme nezávisle na té či oné zkušenosti, nýbrž na veškeré zkušenosti všobec. Proti nim stojí empirické poznatky, tj. takové, které jsou možné jen aposteriori, tedy na základě zkušenosti. Z apriorních poznatků se ty, k nimž není přimíseno nic ze zkušenosti, nazývají čisté. Např. věta: Každá změna má svou příčinu, je apriori, není však čistá, protože pojem změny může být vyvozen pouze ze zkušenosti.