

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Ing. Michal KIMÁK

**DESCARTOVO „COGITO“ A JEHO ANTICIPACE U  
SVATÉHO AUGUSTINA**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: Mgr. David Svoboda

PRAHA 2006

Velice rád bych touto cestou velmi srdečně poděkoval především vedoucímu mé diplomové práce, Mgr. Davidu Svobodovi za jeho metodické a odborné vedení, za jeho trpělivost, náročnost i za velmi cenné připomínky a odborné postřehy. Děkuji mu též i za to, že se mi podařilo, s jeho velkým přispěním tuto diplomovou práci zdárně dokončit.

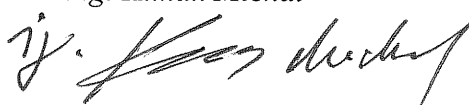
Nemohu samozřejmě opomenout taktéž poděkovat prof. Stanislavu Sousedíkovi, který ve mne naplno vzbudil zájem o filosofické disciplíny a dodával mi potřebnou odvahu k překonávání obtíží, které jsou s filosofií nutně spojeny. Taktéž mu děkuji za jeho cenné podněty a připomínky, které se týkaly této diplomové práce.

Taktéž mé velké díky patří prof. Ludwigu Armbrusterovi, který v obtížných situacích mi dokázal vždy moudře poradit a podpořil mé úsilí k dokončení této práce.

V neposlední řadě bych rád poděkoval i všem těm ostatním pedagogům z katedry filosofie, kteří mne v minulosti jakkoli filosoficky ovlivnili, a také i formovali během mého celého studia na této katolické fakultě.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.*

*V Praze dne 6. 4. 2006*

*ing. Kimák Michal*  




## ÚVOD

Pilátova otázka „*Co je pravda?*“, tváří v tvář poníženému Ježíši,<sup>1</sup> tedy samotné Pravdě, je vyjádřením zásadního postoje, kterému se nevyhne žádný myslící tvor. Každý z nás, v určitých životních situacích, se musí ptát po základních existenciálních otázkách: „*Co je člověk?*“, „*Odkud je?*“, „*Kam jde?*“, „*Co je pravda?*“, „*Lze poznat pravdu a jak?*“. Zároveň Pilátův postoj, ne tolik odmítavý, jako spíše zbabělý, může být obrazem toho, jak se každý jedinec může k pravdě a k jejímu poznání postavit. Dějiny filosofického a teologického myšlení jsou toho nejvěrohodnějším svědkem. A tak můžeme pozorovat na jedné straně příklon k radikálnímu fideismu či dogmatismu, a na druhé straně k vyhraněnému racionalismu či skepticizmu. To jsou samozřejmě extrémní posice.

Základním existenciálním otázkám se tedy nikdo z nás nemůže vyhnout, neboť ony vycházejí ze samé lidské přirozenosti.<sup>2</sup> Odpovědi na tyto otázky pak může dát jak teologie, tak i filosofie. Teologie na ně ovšem odpovídá z hlediska víry, a to na základě nadpřirozeného Zjevení, kdežto filosofie zůstává v mezích poznání přirozeného, tedy snaží se objasnit pravdu jen potud, pokud je pravda poznatelná pouhým lidským rozumem. Je pravdou, že pouze samotná filosofie nemůže poskytnout člověku tolik duševní útěchy a posily jako nadpřirozená víra a Zjevení, které poskytuje pravdy, ke kterým lidský rozum není schopen sám dospět. Je nutno si ovšem přiznat, že lidský duch je také povznášen i pravdami, které poznává přirozenými silami svého rozumu. Pak „pravá“ filosofie může člověka uchránit duševního i duchovního úpadku, a to tím, že jasně a zřetelně zodpoví na některé otázky, po jejichž zodpovězení člověk prahne. Filosofie jasně ukazuje, že člověk, třebaže je ve svém poznání omezen a nedokonalý, je schopen s plnou jistotou poznat nejen sebe, ale i skutečnosti kolem sebe a povznést se i k poznání věčných pravd, včetně Boha. „Pravá“ filosofie vede k Bohu, k nejvyššímu zdroji pravdy, a tím připravuje cestu nadpřirozené víře.<sup>3</sup> Toto ospravedlnění křesťanské

<sup>1</sup> Srov. J 18, 38.

<sup>2</sup> „*Poznání pravdy člověka blaží, vždyť lidský rozum je k pravdě stvořen*“. BENEŠ, J., *Rozumem ke zdroji pravdy*, Praha: Křesťanská akademie, 1996, str. 5.

<sup>3</sup> Můžeme se ovšem ptát, která je to ta „pravá“ křesťanská filosofie. Jsme svědky mnoha filosofických systémů, které si mohou i navzájem odporovat. Za pozornost stojí úvaha George Gottiera: „*Filosofická teze nemůže odporovat pravdě víry a fortiori souboru pravd víry. V tomto smyslu je pravda víry vnějším kritériem, které umožní soudit o správnosti filosofické teze. Víra tedy působí jako soudce*“. GOTTIER, G., *Úloha filosofie v dialogu mezi vědou a vírou*, Teologické texty 3, 2005, str.110.

1) filosofie je mým prvním motivem, proč jsem se rozhodl psát svou diplomovou práci z oboru „křesťanská filosofie“.

Navzdory vůči všemu výše řečenému, jsme dnes svědky teoretického (názorového) i praktického (etického) relativismu ve světě. Důsledky jsou neblahé. Prý neexistuje žádná absolutní pravda, je prý ospravedlnitelné, že každý má svůj vlastní názorový systém a své modely jednání. Tento náboženský a filosofický pluralismus může však vyhoceně vést až k zhoubnému indiferentismu. Výsledek? Všechny filosofické a náboženské systémy mají stejnou vypovídající hodnotu, mohou stát vedle sebe jako alternativy. Kde lze nalézt příčiny dnešního relativismu a skepticizmu? Je to nedůvěra v lidskou racionalitu v oblastech filosofie, ale i v oblasti pozitivních věd. Filosofie a věda prý zklamaly, byly zneužity ve prospěch zla ve světě.

2) Postoj skepticizmu však není charakteristický jen pro naši postmoderní dobu. Prolíná různá historická období, tedy i antiku i renesanci, což nás bude v této práci obzvláště zajímat. „Úplný“ skepticizmus, charakteristický pro tato období, zaujímá postoj, že je nemožné, aby člověk měl o čemkoli jistotu a jakékoli jisté poznání pravdy je pak prý nemožné. Je zřejmé, že tato nauka je sama v sobě rozporná a skeptici sami sebe vyvracejí.<sup>4</sup> Tedy mým druhým motivem, proč jsem právě zvolil takovéto téma mé práce, je jednak poukázat na rozpornost úplného skepticizmu, a na druhé straně poukázat na oprávněnost metodického pochybování, a to u dvou autorů, jimiž jsem byl před několika lety fascinován. Díky jejich životnímu příběhu, a tomu, jak upřímně hledali pravdu.

Jedná se o svatého Augustina a Reného Descarta. Svatý Augustin hledal pravdu nejprve v učení manichejců, pak propadl filosofickému skepticizmu, z něhož se osvobodil díky studiu novoplatónských spisů, ale samotnou pravdu nalézá až po své konverzi v křesťanství. Descartes, zklamaný scholastikou a chaosem renesance, chce vybudovat nový filosofický systém, založený výlučně na autonomii rozumu. Oba zastávali postoj „metodického radikálního pochybování“. Hledali pevný orientační bod ve svém vlastním nitru, v tom, co není pevné, v nejistotě, v pochybování. Dospívají k přesvědčení, že jestliže mohou pochybovat o všem, nemohou ale přece pochybovat o

<sup>4</sup> Tvrdí-li totiž skeptik, že nic jistého není a že o všech věcech pochybuje, sám si v tomto odporuje, neboť svým tvrzením pak přiznává, že ví, že sám existuje a že ví, co je jisté a co ne. Tedy sám přiznává, že v některých věcech má jistotu.

tom, že pochybují. Nemohou tedy pochybovat o tom, že myslí, že jsou myslící bytostí.<sup>5</sup> Odtud ono známé Descartovo „Cogito, ergo sum“ a Augustinovo „Si fallor, sum“. Tím se pro oba autory stává sebejistota myšlení неотředitelným východiskem. Tímto „metodickým postupem, metodou“ každý z nich reaguje na skepticizmus své doby, a to na první pohled zcela shodnou metodou. Díky tomu již v době Descartova života byly slyšet názory, že Descartes svojí zásadu převzal právě od Augustina.

Je pravdou, že oba používají „metodické pochybování“, ale rozdílným způsobem, a proto má „cogito“ jiný dosah než „si fallor“. Pro Augustina totiž „si fallor“ neznamená první a jedinou jistotu, kdežto Descartes své „cogito“ staví jako první jistotu a za základ pravdy. A na tom pak staví celý svůj filosofický systém.

Cílem mé práce je poukázat právě na určitou souvislost, ale i na výše zmíněnou odlišnost mezi autory. Nejprve, v historické části, nastíním život obou myslitelů, a to v kontextu doby, v níž oba žili, včetně filosofických škol a směrů. Ve druhé, naukové části, budou uvedena a rozpracována hlavní díla s příslušnými tezemi, v nichž oba autoři reagují na skepticizmus díky své metodě. Ve třetí, komparativní části, se pokusím o srovnání obou autorů a o vymezení již zmíněných souvislostí a odlišností. I-III

---

<sup>5</sup> Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 167-168.

# 1. HISTORICKO - FILOSOFICKÝ RÁMEC

Dříve, než vymezíme příslušnou „metodologii“ u obou myslitelů, je vhodné, či dokonce nutné, načrtnout historicko-filosofický rámec Augustinova a Descartova života a jejich literární tvorby. To má své oprávnění, neboť jejich metoda i nauka jsou především reakcí na konkrétní dobovou situaci, jak ve společnosti a ve filosofických kruzích, tak i v církvi. Proto bude nejprve poukázáno na politickou, kulturní, filosofickou a náboženskou situaci za doby svatého Augustina, blíže se seznámíme se skepticismem Akademie a posléze bude uvedeno několik slov o osobnosti a životních osudech tohoto církevního učitele z patristické doby. Obdobným způsobem bude posléze vypracován tento rámec i u Reného Descarta.

## 1.1 Život a dílo svatého Augustina a jeho dobová situace

Aurelius Augustinus, světec, je po právu nazýván jedním z největších a nejgeniálnějších myslitelů nejen patristické doby, ale i všech dob vůbec. Dokázal se totiž jedinečným způsobem vyrovnat se všemi tehdejšími filosofickými proudy i s orientálními náboženstvími. Byl geniální právě v tom, že provedl harmonickou syntézu nauky platonismu a křesťanství. Jinak řečeno, tu nauku zjevenou Bohem, která je ve své podstatě přístupná lidskému rozumu, postavil na racionální základ platónského ražení. Tím jeho křesťanská filosofie i teologická nauka podstatně ovlivnily celý další vývoj křesťanského myšlení, zejména ve středověku a za renesance.

### 1.1.1 Společenská situace v době Augustinově

Co se týče politické situace, tak křesťanství té doby již nebylo pronásledováno ani nijak potlačováno. Nebyl důvod se skrývat, ale naopak. Díky Konstantinově ediktu z roku 313 po Kr. bylo křesťanství oficiálně uznáváno státem, a tím velkou měrou začíná mít vliv na celou společnost. Křesťanství bylo dokonce vůči pohanství protěžováno. Řada císařů, jako Gracián, Theodosius či Honorius, zavedla celou řadu zákonů proti pohanství a konečné vítězství křesťanství lze datovat na rok 392, kdy byl vydán všeobecný zákaz pohanských obětí. V této době se tedy křesťanství prosadilo ve všech městech Římské říše.

Tento stav měl však i své negativní stránky a projevy. Císařové totiž stále více zasahovali do otázek teologicko-dogmatického rázu, chtěli si podrobit náboženské otázky a teologická rozhodnutí, často kvůli nastolení politického klidu ve své říši. A toto je asi jeden z velmi důležitých momentů pro pochopení Augustinova přístupu v jeho myšlení, můžeme říci, že jde o "subjektivizaci a psychologizaci teologie". Tato nová, historicko-politická situace ve čtvrtém století „konstantinovské epochy“, kdy dochází k legalizaci církve a k její přímé koalici se světskou mocí, si totiž žádá oživení a znovupoložení některých základních křesťanských otázek. Jde především o poměr křesťana a církve ke světu, ke světské moci, a to na pozadí příslibů evangelijní zvěsti. Právě v kontrastu měnícího se světa a světské moci stojí pořád platné zvěsti evangelia. Bylo proto nutné se vrátit k prazákladům rané křesťanské zvěsti, vždyť díky nové politické situaci byly zpochybňovány jednotlivé křesťanské ideje a přísliby. Bylo tedy nutno něco ze základů křesťanství oživit, něco přehodnotit či jinak interpretovat. A toto byla právě úloha Augustina. On postupuje od vnějších fenoménů do „hlubin lidské duše“, kde chce nalézt a poznat sebe, a tím i Boha.<sup>6</sup> Právě celou filosofii Augustinovu lze shrnout do dvou základních témat. Jde o poznání Boha a o poznání duše. Poznání Boha je cílem a poznání duše je prostředkem, neboť duše je nám v jistém smyslu bezprostředněji známa než samotný Bůh.<sup>7</sup> Výstižně vyjádřil tuto problematiku marxistický filosof Milan Machovec ve své studii o svatém Augustinovi, kde poukazuje na to, že Augustin vnesl do tradiční struktury křesťansko-teologické látky složitost a dynamiku lidského nitra, jeho zvláštní polaritu a rozpornost.<sup>8</sup>

Další významnou politickou událostí té doby, vlastně až do konce patristiky, byl boj barbarů, jak proti Římu, tak i mezi sebou navzájem. Tím docházelo k postupnému rozkladu západořímské říše a nakonec západní Řím podlehl náporu Germánů, jejichž kmeny dobyly Itálii, Gálii, Španělsko a severní Afriku. A tak okolo roku 500 po Kr. byla všechna hlavní území západní říše v germánských rukou. Sám Augustin nakonec umírá právě v době, kdy Vandalové dobyli brány jeho biskupského sídla v městě Hippo.

<sup>6</sup> Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 167.

<sup>7</sup> Srov. MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 59.

<sup>8</sup> „Jestliže církev byla uznána, tedy ve světě zvítězila, tak to sahá k prazákladním otázkám tradice raného křesťanství, onoho eschatologického očekávání příchodu božího království... V čem je smysl Ježíšovy zvěsti, jestliže se naděje v očekávanou parúsií, prokázala v tomto dílčím vítězství ve světě marnou?... Základní, nejvýraznější a po věky působivý rys díla Augustina, plody dynamiky jeho mládí, tkví ve spojení tradiční křesťanské a teologické látky s vnitřním obsahem a dynamikou individuálního lidského vědomí... I ono poznání Boha se naplňuje skrze sebepoznání vlastního nitra“. MACHOVEC, M., *Svatý Augustin*, Praha: Orbis, 1967, str. 68-69.

Z pohledu kulturního žil Augustin v době, kdy pohanská kultura spěla viditelně k zániku. Nic významnějšího nevzniká ani na poli poesie, histografie či divadelnictví. Určitou životaschopnost si udržuje jenom rétorika, jejímuž kouzlu podlehl i sám Augustin. Naopak křesťanská kultura neustále roste. Křesťanská literatura totiž začala převyšovat tu pohanskou jak formou, tak i jazykovým projevem, právě díky používání latinského i řeckého jazyka. Je však nutné si přiznat, že na křesťanské spisovatele velmi působila především forma antického vzdělání. Cicero byl nazýván králem rétorů. Bylo faktem, že z antické vzdělanosti působila hlavně rétorika, která totiž více hleděla na formu než na obsah a toto mělo pro další kulturní vývoj své kladné i negativní důsledky. Vznikala totiž, vedle duchovní literatury, i celá řada krásné literatury světské, a tím se duch Západu nesmírně obohatil.

Z náboženského hlediska musíme konstatovat, že křesťanství patristické doby se muselo vyrovnávat s vnějšími i vnitřními nebezpečími. Jak se postupně rozrůstalo římské světové impérium, s jedním absolutně vládnoucím panovníkem, kterému náležel kult zbožštěného císaře, tak rostla potřeba hluboké osobní religióznosti. Této potřebě odpovídaly, vedle křesťanství, i jiné četné náboženské kultury, které v pozdně římském období pronikly do celého helénistického světa. Jmenujme např. kult staroperského Mitry, uctívání egyptské Isis, kult Adónisův, které se značně rozšířily jak v Římě, tak i k Rýnu a až k britským hranicím. Některé kultury měly značnou podobnost právě s křesťanstvím, především kult Mitry. Křesťanství ale vůči všem těmto „vnějším“ nepřátelům zvítězilo, i díky vědomí své naprosté výlučnosti, převzaté také ze židovství. Křesťané se cítili být Novým Izraelem, tím pravým, vyvoleným lidem. Toto vědomí své vlastní výlučnosti bylo základem pro konsolidovanost a organizovanost církevního společenství.

Mezi „vnitřní“ nepřátele lze počítat různé bludařské „úchylky“ jednotlivých teologů. Byly v církvi od samého počátku, ale své velké intenzity a rozšíření dosáhly právě ve čtvrtém a v první polovině pátého století. Vedle filosoficko-teologických bludařských směrů, jako gnosticismus či manicheismus, můžeme jmenovat teologické bludařské směry, jako arianismus, donatismus, pelagianismus či nestorianismus. Ony přivedly církve do hluboké krize, neboť často tyto bludy měly svůj původ při promýšlení různých teologických tezí či dogmat. Na tyto bludy samozřejmě reagoval i Augustin ve své polemické tvorbě, jak bude dále na toto poukázáno.

Navzdory všemu vnějšímu odporu a vnitřnímu ohrožení dosahovala římská církev v prvních staletích stále větší moci i vnitřní jednoty. A to proto, že stála na dvou základních pilířích. Byla to přísně uspořádaná církevní hierarchie a důslednost a tvrdost při potírání bludů. Církev v době zániku římské říše se stala pevným a konsolidovaným společenstvím. Měla své vlastní vnitřní uspořádání, své vlastní vedení, své vlastní právo, své vlastní zákony. Zformovaný církevní řád odlišoval tedy křesťanské společenství od ostatních náboženských útvarů té doby a umožnil mu, aby je všechny přetrvalo.

### 1.1.2 Filosofická situace v době Augustinově

Již v předchozí podkapitole bylo poukázáno na některé filosofické směry, s kterými se muselo křesťanství v patristické době vyrovnávat. My se nyní zaměříme především na ty filosofické proudy, kterými prošel samotný Augustin a které vlastně „formovaly“ jeho cestu hledání pravdy. K vlastnímu studiu filosofie a k hledání pravdy byl Augustin přiveden četbou Ciceronova *Hortensia* a poté byl přesvědčen, že onu pravdu nalezne v učení manicheismu. K této sektě manichejců patřil bez mála deset let. Poté začal o tomto učení pochybovat a na určitou dobu se přiklonil k filosofickému skepticizmu platónské Akademie. Pak se ovšem setkává s Plótínovými myšlenkami a stává se novoplatonikem. Ale četba Písma svatého, zejména listů svatého apoštola Pavla, nakonec přesvědčila Augustina o tom, že úplná pravda se nenachází ve filosofických knihách, ale v samotném evangeliu Ježíše Krista.

Manichejci, žáci perského proroka Máního, se v severní Africe rozšířili od druhé poloviny třetího století a sami se považovali za tu pravou, křesťanskou církev. Katolická strana však v nich viděla protikřesťanskou sektu. Nauka manichejců se totiž od křesťanské nauky liší zejména ve výkladu stvoření světa a člověka. Tato nauka má základ v perském náboženství a je založena především na vyhraněné dualitě dvou soupeřících prapřincipů. Proti sobě bojují Dobro a Zlo, Bůh a Satan, Světlo a Tma. Oba tyto prapřincipy jsou si rovny. Manichejská etika se vyznačuje nejpřísnější askezí a je podobná askezi buddhistické. Je zde totiž odlišení těch vyvolených „věducích“ od pouhých „posluchačů“. „Vědoci“ měli přísný zákaz požívání masa, pohlavních požitků, nízké tělesné práce. „Posluchači“ měli tyto příkazy mírnější. Manicheismus dále zcela zavrhuje Starý zákon a má odlišnou ideu vykoupení od křesťanství. Člověk má, dle Kristova příkladu, své vykoupení uskutečnit sám. Je třeba zdůraznit, že

manicheismus bývá počítán k pohanskému směru gnose. V tomto, gnostickém pojetí je důležitým tématem problematika zla, jak ve světě, tak i uvnitř člověka. Pokud člověk propadne hříchu, není to jeho osobní vina, ale příčinou je to, že duše člověka se stala bojištěm, na kterém se odehrává věčný spor dobrého a zlého principu. Každému člověku má jít o to, ne aby se stal novým znovuzrozeným člověkem, ale aby v sobě boj Dobra a Zla uzřel a poznal. Poznání, gnose tak nastupuje stále více na místo víry. Manichejci pak tvrdí, že lze poznat pravdu a oni ji právě znají, ale ne tu Zjevenou, ale pouze pravdu hmatatelnou a dokazatelnou. Totiž, oba prapřincipy, Dobro a Zlo, Bůh a Satan, Světlo a Temnoty jsou hmotnými substancemi, věčně trvajících, a tedy jako „hmota“ jsou poznatelné.

Je otázkou, proč se zrovna Augustin přiklonil k této nauce a sektě. Mohla to být jeho pýcha a neochota přijmout autoritu Zjevení a Církve. Mohlo ho okouzlit určité „materialistické“ pojetí manicheismu i to, že tento směr dokázal vysvětlit problematiku zla ve světě i v příbězích Starého zákona. A v neposlední řadě to může být i to, že manichejský dualismus přesně odpovídal tehdejšímu Augustinovu vnitřnímu stavu. Augustin v sobě cítil každodenní zkušenost zápasu dobra a zla, světla a temnoty. Poznával, že má jakoby dvě duše, z nichž jedna se ho snaží přivést k Bohu a k moudrosti, a druhá ho vede do neřestí a ctižádostí. Tím se chtěl Augustin zřejmě ospravedlnit a zprostit se pocitu viny.<sup>9</sup>

Nakonec však Augustin pochopil, že manichejská nauka obsahuje tolik rozporů, kolik jich řeší a rozhodl se hledat pravdu jinde.<sup>10</sup> Zřejmě znechucen rozporností manicheismu se uchyluje ke skepticizmu Nové Akademie. Slovo „skepticismus“ je od výrazu „skepsis“, což znamená „bádání“, „výzkum“, „hledání“, ale tento výraz také znamená, že vědomost nespočívá v poznání pravdy, ale v jejím hledání. Skepticismus tedy tvrdí, že člověk zásadně nemůže poznat pravdu a pravé poznání je zásadně nemožné. Člověk tedy může po pravdě jen pátrat, hledat ji, ale nenáleží mu plné poznání pravdy. To náleží jen Bohu. Lidské poznání je pak založeno jen na hledání pravdy a bez možnosti ji poznat. Skeptický filosofický směr se vyvinul v Řecku v období předplatónském a kulminoval v období helénistickém, tedy v období, kdy postupně vznikala oficiální nauka školy Akademie. Důvody toho, že se skepticizmus

<sup>9</sup> Srov. PAPINI, G., *Svatý Augustin*, Praha: Bohuslav Rupp, 1947, str. 41-42.

<sup>10</sup> Více k manicheismu a k Augustinově polemice odkazují na stať Scotta Macdonalda *The divine nature*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 71-90. V českém jazyce je možno se seznámit s touto problematikou v kapitole *Manichejci a Augustin*, in: HOŠEK, R., *Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec*, Praha: Vyšehrad, 2000, str. 58-67.



značně rozšířil jsou podmíněny dobovou situací, kdy byl velký počet rozmanitých filosofických směrů, které učily různým naukám a často byly nekriticky odůvodňovány. Tento stav pak probouzel pochybnosti o filosofickém poznání vůbec.

Skeptikům v antice šlo o to dosáhnout vnitřní harmonie na úrovni společenské i osobní a k tomu byl zvolen prostředek: nesouzení, vzdát se jakéhokoliv soudu. Pak všechny názory mohou koexistovat vedle sebe, neboť jsou stejně hodnotné. Můžeme rozlišit tři periody skeptické filosofie. Zakladatelem staršího směru byl Pyrrhón (360 - 270 př. Kr.). Byl zastáncem radikální formy „praktického skepticizmu“ a vycházel ze zásady, že pro lidské poznání jsou věci ve skutečnosti nepřístupné, a proto jediný a ospravedlnitelný postoj člověka v této věci je zdržet se jakéhokoliv úsudku, a to na úrovni našeho myšlení. Pak se nedá o ničem tvrdit, že je pravdivé či nepravdivé, ani že je správné či nesprávné. Toto „nesouzení“ („epoché“) pak vede k tomu, že vše je pro člověka indiferentní a díky tomu dosáhne člověk vnitřní harmonie a štěstí. Důsledek tohoto postoje je pak ten, že život je založen pouze na úrovni emocionální intuice a žít se má dle toho, jak se zrovna kdo cítí, a to nezávisle na mravních zákonech.

Samozřejmě Pyrrhónovo učení vyvolalo veliký ohlas v Platonově Akademii.<sup>11</sup> Bylo to v období, kdy žáci Akademie opustili teorii o idejích, a tím padla základna, na které byla vybudována Platónova důvěra v lidské poznání. Tím se ovšem otevřela cesta k akademické skepsi, presentovanou Střední a Novou Akademií. Ke střednímu proudu lze přiřadit jména jako Arkesilaos (315 - 241 př. Kr.) a Karneades (214 - 129 př. Kr.). Oba byli představitelé tzv. „probabilistického skepticizmu“ (pravděpodobnostního). Arkesilaos rázně opustil Platónovu filosofii a nastoluje zbraň proti stoikům, a to skepticizmus. Dle něj, rozumové pojmy jsou pouhé stručné souhrny smyslových zkušeností a díky tomu neexistuje žádné abstraktní měřítko pro pravdu. Nelze ničemu dát souhlas, ani Sokratově tezi „vím, že nic nevím“. Není třeba žádné jistoty, stačí pouze „probabilitas“, tedy pravděpodobnost. V praktickém životě se pak má člověk řídit podle tzv. „eulogon“ na úrovni myšlení, tedy řídit se dobrým důvodem, který je potřebný pro nějaké konání, i když je vlastně lhostejné, co člověk koná. Karneades zdokonalil tuto nauku, neboť stanovil tři stupně pravděpodobností. Nejnižší stupeň je na

---

<sup>11</sup> Akademie, slavná filosofická škola, založená a řízená Platónem, se stala symbolem antické vzdělanosti. Antické období vlastně končí roku 529 po Kr., tedy v době, kdy císař Justinian tuto školu zrušil. I zde rozlišujeme troje období, kdy pouze Stará Akademie byla věrná učení svého zakladatele. Pak ve třetím a druhém století před Kristem bylo období Střední Akademie a od roku 80 před Kristem bylo období Nové Akademie. Poslední dvě období Akademie byly vlastně poznamenány skepticizmem.

úrovni samostatných představ, druhý stupeň náleží představám, jež tvoří s jinými představami souvislost a třetí stupeň, blízký jistotě, náleží těm představám, jež jsou jinými představami potvrzovány. Dle tohoto skeptika je vědcem ten, kdo si uvědomuje, že pravda je nedosažitelná, ale přesto ji nepřestává ustavičně hledat a může poznat jen to, co je pravděpodobné. V praktickém jednání se má člověk řídit dle tzv. „pithanon“, tedy dobrého důvodu, ale na úrovni smyslového vjemu, ne na úrovni myšlení.

K Nové Akademii náleží především zakladatel tohoto mladšího směru skepse, Ainesidémos, který žil v době narození Ježíše Krista a také Sextus Empiricus (asi 180 - 220 po Kr.), který podal nejspřádaněji a nejdůsledněji výklad skepticizmu. Ainesidémos, zastánce „dialektického skepticizmu“, proslul svou naukou o tzv. „tropech“. On na všechna tvrzení hledá stejně hodnotná protitvrzení. Ovšem pak neexistuje žádný řád, vše je chaosem a konfúzí a věci jsou indiferentní. Aby obhájil svou skeptickou pozici, tak předkládá svou formulaci „tropů“. Názvem „tropos“ se označují hlediska, která všechna dokazují nepoznatelnost pravdy a Ainesidémos jich uvádí deset. V prvním jde o rozdílnost všech živočichů obecně. Různí živočichové vnímají skutečnost různě a my pak nejsme schopni rozhodnout, kdo vnímá objektivně a kdo ne. Díky tomu nemůžeme objektivně soudit. V druhém tropu jde o rozdílnost lidí. I lidé vnímají skutečnost různě, pak je ovšem pluralita názorů a nejsme schopni rozhodnout, co je vlastně pravdivé. Třetí tropos je zaměřen na odlišnost smyslových lidských orgánů, kdy různé lidské smysly vnímají skutečnost různě a nelze dle smyslů rozhodnout, co je pravdou. Ve čtvrtém tropu jde o rozdílnost subjektivních stavů, např. nálady apod. Pátý tropos je zaměřen na distanci postavení, vzdálenosti a místního okolí objektu, kdy kvantitativní rozměry podmiňují naše poznání tak, že nejsme schopni objektivně poznat pravou distanci. V šestém tropu lze uvést konfúzi, tedy smíšení něčeho s tím, co je jiného druhu. Zde, abychom pochopili co je jedna věc, tak k tomu potřebujeme pochopit i ostatní věci, co nejsou onou věcí. Ale věcí je neomezené množství, jsou spolu v určitém kontextu a nejsme tudíž schopni poznat jednotlivé věci. V sedmém tropu jde o odlišné účinky předmětů podle kvanta a kompozice objektů. V posledních třech tropech se jedná o relativnost všech jevů a vjemů, častost či řídkost dojmů a nakonec různost výchovy, zvyků, mravů, náboženských a filosofických názorů. Ainesidémos zcela jasně popírá, že by mohla vůbec existovat nějaká skutečná a pravdivá věda, neboť neexistuje žádná pravda, ani princip kauzality a ani nejsme schopni překonat různé fenomény.

K „empirickému skepticizmu“ Nové Akademie náleží Sextus Empiricus. Tento představitel skepse mezi lékaři byl zastáncem tzv. „empirické medicíny“.<sup>12</sup> Zastával princip, že „každý důvod může být vyvážen stejně hodnotným protidůvodem“. Vymezuje dva hlavní důvody, které ospravedlňují skepticizmus jako jediný možný filosofický systém. Prvním důvodem je výrazná neshoda mezi filozofy v jakékoliv otázce. Druhý důvod je ten, že nás klamou smysly a tudíž poznání je různé podle podmínek subjektu (např. okolnosti, zdraví), podle podmínek předmětu (např. vzdálenost, poloha, okolí, hmotnost) a podle vztahů (rychlost sledů událostí). U Sexta se skepticizmus uzavírá do světa fenomenologie, do světa jevů. Tím se odstraňuje možnost něco vědět, člověk není schopen poznat věci, jak jsou sami o sobě a poznání je redukováno jen na jevy a na jejich vztahy v oblasti experimentů. Tím je vyloučeno zkoumání věcí transcendentních, které jsou empiricky neověřitelné. Dále tento lékař napadl mimo jiné i Aristotelovy sylogismy, neboť se prý pohybují v logickém kruhu, a tím jakékoliv vyvozování a argumentování nemá smysl.<sup>13</sup> Kromě toho neuznává Sextus objektivní platnost tzv. principu kauzality (příčinnosti). Neexistuje dle něj příčinnost, neboť vztah mezi účinkem a příčinou se prý odehrává jen na úrovni našeho myšlení a nikoliv ve skutečnosti. Příčinnost je pouze na úrovni pojmů, nikoliv objektivně ve skutečnosti. Toto antisyllogistické a antikausální myšlení Sexta pak samozřejmě činí zbytečným jakékoliv metafyzické zkoumání. V praktickém jednání, doporučuje Sextus, se člověk má řídit tím, že volí to, co se jeví jako pravděpodobněji rozumnější.

Po tomto hlubším seznámení se s problematikou skepticizmu je na místě uvést tu skutečnost, že pro Augustinovo poznání skeptické nauky, která byla charakteristická pro střední proud Nové Akademie (pro tzv. „akademickou skepsi“), bylo rozhodující, že se seznámil s dílem *Academica* od M. T. Cicerona (106 - 43 př. Kr.). Svou roli zajisté hrálo i nedochované dílo *Hortensius* od téhož autora, které vlastně vzbudilo u Augustina zájem o filosofii.<sup>14</sup> Jak tedy četba *Hortensia* ovlivnila Augustinův zájem o filosofii, tak

<sup>12</sup> Lékaři, kteří zastávali tento směr, projeví odpor proti tehdejšímu dogmatickému rozumování, přítomnému i v lékařství a tvrdili, že příčiny nemocí nelze nijak poznat. Medicína dle nich nemá teoretické pozadí, je pouze praktická, a proto se musí spokojit pouze s pravděpodobností, která je opřena o zkušenost, pozorování, pokusy a analogie s podobnými případy.

<sup>13</sup> Sextus uvádí tento sylogismus. První premisou je soud, že „každý člověk je smrtelný“. Druhá premisa afirmuje, že „Sokrates je člověk“. Konkluze pak zní, že „Sokrates je smrtelný“. Ale dle Sexta nepoznáváme tímto úsudkem nic nového, neboť smrtelnost Sokrata je už implikována v první premise. Mimo to Sextus pochybuje o první premise, neboť nemůžeme prý vědět, že skutečně všichni lidé jsou smrtelní. Chybí nám totiž zkušenost se smrtelností všech jedinců i se svou vlastní.

<sup>14</sup> Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 159.

dílo *Academica* je impulsem pro Augustinův příklon ke skepticizmu.<sup>15</sup> Je tedy oprávněné v krátkosti nastínit filosofický směr, ke kterému se řadil Marcus Tullius Cicero. Tento umírněný skeptik je stoupencem tzv. „římského eklekticismu“.

Eklekticismus je filosofická metoda, která považuje zkoumání pravdy v jediné systematické formě za neukončitelné, a proto se snaží uspořádat a dát do souladu mezi sebou pravdivé prvky z různých filosofických systémů. Do Římské říše se totiž v alexandrijské době dostávaly různé filosofické systémy z Řecka a vzdělaný Říman k nim přistupoval se sklonem všechny kriticky prozkoumat a vybrat z nich to, co se mu jeví jako správné. Odtud jméno „eklektik“, doslova „vyběrač“. Mimo to, Římané byli velmi praktičtí a pojímali filosofické myšlení jako vhodný prostředek pro praktickou orientaci ve světě a ke správnému jednání, a tak si vybírali jen to, co se pro praktický život dobře hodilo a toto „vybrané“ spojovali v novou jednotu.<sup>16</sup> Na rozdíl od skeptiků, kteří ztratili veškerou důvěru ve schopnosti lidského rozumu dojít k pravdě, eklektici nepovažují za přiměřené a odůvodněné ztratit odvalu, neboť podle nich neshody nejsou znakem neschopnosti rozumu dojít k pravdě, ale znakem neschopnosti rozumu uchopit pravdu jediným pohledem a systémem. Každý filosof zkoumá prý problém jen z jednoho hlediska. Je pak přirozené, že při zkoumání skutečnosti z různých hledisek se dochází i k různým závěrům. Proto, pokud filosof chce adekvátně skutečnost pochopit, nelze se jen spolehnout na jeden filosofický směr, ale je třeba pospojovat závěry nejlepších filosofických škol, tak jak to činili právě eklektici helénistického období.<sup>17</sup>

Právě nejvýznamnějším představitelem eklektického směru v Římě byl Cicero, významný řečník, státník a spisovatel. On ve svých filosofických dílech vysvětluje různé filosofické systémy a obhajuje svůj uhlazený a světaznalý skepticizmus, který spojuje s hlavními myšlenkami různých filosofických škol, hlavně stoické a platónské, nikoliv však epikurejské. Filosofie je pro něho útěchou v bolestech, bránou k absolutnu a mostem k božskému.

<sup>15</sup> Blíže k problematice skepticizmu a k reakci Augustina na něj odkazují na stať od Gerarda O'Daly *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 159-170. Blíže této problematice se též budu věnovat v následující kapitole, kde bude použit tento sekundární pramen. Samozřejmě, na tomto místě nelze neuvést především primární pramen, a to samotné Augustinovo dílo, které je namířeno proti skepticizmu Nové Akademie. Jedná se o trojdílný spis *Contra academicos*, který byl dokončen asi v roce 386 po Kr. In: PL 32, 905-958.

<sup>16</sup> Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 148-149.

<sup>17</sup> Srov. MONDIN, B., *Dějiny filosofie, helénské období*, Kněžský seminář Spišské podhradí, 1994, str. 151.

Nelze upřít, že Cicero měl velký vliv na mladého Augustina, zejména, když Augustin polemizuje s různými tehdejšími filosofickými proudy, a také, když Ciceronova filosofická terminologie posloužila ke vzniku terminologie Augustinovy.<sup>18</sup> Přesto ale Augustinovo myšlení nejvíce ovlivnili novoplatonikové, zejména Plótínos (204 - 270 po Kr.).

K tomuto směru, novoplatonizmu se Augustin obrací těsně před svojí konverzí ke křesťanství. Ke kladům novoplatonizmu lze samozřejmě přičíst to, že jeho představitelé se snažili o návrat k co nejpůvodnějšímu platonizmu, který akademici opustili. Toto období lze datovat od druhého do šestého století našeho letopočtu. Bylo to v době rozmachu křesťanství a v boji proti němu, a tento filosofický systém neuspořádává myšlenky volným eklektickým způsobem, ale systematicky podle jednotných základních principů. Tento směr vznikl z uspořádání myšlenek filosofie Platóna a myšlenek pohanských náboženství Východu a převyšuje stará mytologická náboženství. Božstva starého Řecka považuje za poetické vyjádření božských vlastností a za fantastické výtvořiny lidových představ. Bůh je sám o sobě jediný, a to zcela odlišný od světa, je tak transcendentní, že nelze o něm mluvit v lidských pojmech a obrazech, a není možný jakýkoliv přímý styk mezi Bohem a tvory. Stvoření je tu tedy sice z Boha, ale bez jeho vědomí.<sup>19</sup> Plótínos proslul svými spisy, kterých bylo čtyřiapadesát a které sebral a uspořádal jeho žák Porfýrios. Byly vydány v šesti skupinách po devíti částech, které se nazývají „enneady“. Jsou to spisy etické, o světě, o duši, o idejích, o Dobru. Zastává princip jediného prazákladu, kterým je božská bytost - Jedno, Dobro, Věčné, Předobré. Tato božská bytost stojí „velice vysoko“ a vzdáleně od každého stvoření, takže se stvořením nepřichází do kontaktu. Ona svět a věci netvoří a jakoby sama přetéká, a tím tvoří vše ostatní. Toto „vyzařování“ (emanace) se děje stupňovitě a je tedy určitá hierarchie jednotlivých sfér bytí podle jejich blízkosti k Bohu.<sup>20</sup> Velice zajímavá a důležitá pro pochopení Augustinova postoje je nauka Plótínova o vztahu individuálních duší k Bohu. Bůh je přítomen v každé lidské duši. Nejvyšším cílem člověka je pak sjednocení duše s Bohem, tím, že se člověk ponoří do sebe sama, dovnitř

<sup>18</sup> Blíže viz HOŠEK, R., *Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec*, Praha: Vyšehrad, 2000, str. 54-55.

<sup>19</sup> Srov. MONDIN, B., *Dějiny filosofie, helénské období*, Kněžský seminář Spišské podhradí, 1994, str. 152.

<sup>20</sup> „První emanace, ale nikoliv časově první, nýbrž jen co do úrovně, neboť celý proces se odehrává mimo čas, je duch. Božský duch tedy, stejně jako u Filóna, není samotným Bohem. Ten stojí ještě mimo něj. Duch je souhrnem všech idejí v Platonově smyslu. Další emanace je duše světa, svět duševna. Mezi ním a světem hmoty, která je prohlášena za nejméně dokonalou, od boha nejvzdálenější jevovou formu božského, ba vůbec za temnotu a zlo, stojí jako další mezičleny jednotlivé duše lidí“. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 151.

svého nitra, do toho božského, které je v nás. Toto sebezapomínající odevzdání se Bohu, mystické spojení s Ním, je stupněm nejvyššího poznání.

Ke kladům Plótínova učení lze přičíst překonání manichejského dualismu, který viděl ve zle podobný prvotní princip jako v dobru. Plótínos vidí v materii sice také kořen zla, ale ne jako princip, neboť ona má svůj původ v Jednom, v Absolutnu. Dále tento filosof překonal epistemologický dualismus, který mezi filosofií a náboženstvím vložil nepřekonatelnou propast. Zásada souladu mezi vírou a rozumem je východiskem pro to, aby Plótínos obohatil řeckou filosofickou tradici velmi bohatou náboženskou zkušeností. To mělo velký dosah zejména pro jeho etiku, která již není naturalistická, či stoická, ale nadpozemská a transcendentní. Cílem každého člověka je v posledku Bůh. Určitým negativním prvkem je však Plótínovo chápání člověka, kdy navazuje na platónský dualismus. Člověk se sice skládá z duše a těla, ale duše je rozdílná od těla a existuje již před ním, protože je emanací vyššího stupně. Duše se nachází mezi dvěma krajnostmi, mezi Jedním, který je zdrojem života a mezi materií, která je iracionálním základem smyslových jevů. Duše je jaksi souhrnem celého světa a bojištěm, na kterém se rozhoduje o jejím osudu.<sup>21</sup> Právě toto pojetí mělo velký vliv na Augustinovu antropologii, kde vidíme určitý dualismus, tedy tělo a duše jsou dvě oddělené substance, které netvoří substanciální jednotu, ale jsou spojeny jen vzájemným působením.<sup>22</sup>

Až doposud bylo nastíněno určité dobové prostředí a bylo poukázáno na společenskou a filosofickou atmosféru, která spoluutvářela a doprovázela celý životní příběh Aurelia Augustina i jeho významná životní díla. Nyní několik údajů k životu a k dílu tohoto myslitele.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Srov. MONDIN, B., *Dějiny filosofie, helénské období*, Kněžský seminář Spišské podhradí, 1994, str. 155-156.

<sup>22</sup> Srov. CORETH, E., *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996, str. 27-28. V novověkém učení toto učení opět přejímá Descartes a ještě ho vyhrcojuje, jak dále uvidíme. Díky němu pak toto učení závažně působí i v novověku.

<sup>23</sup> Zde též odkazují na stať Jamese O'Donnella *Augustine: his time and lives*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 8-26. Z další literatury, tentokrát v českém jazyce lze doporučit: DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha: KTF UK, 1994, str. 203-227; HOŠEK, R., *Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec*, Praha: Vyšehrad, 2000, str. 10-33; STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 165-166; MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 13-47. Samozřejmě základním pramenem je autobiografické dílo samotného Augustina *Confessiones (Vyznání)*, které bylo několikrát přeloženo do českého jazyka. Nadále bude použit překlad Mikuláše Levého s vydáním Ladislava Kuncíře z roku 1926. Jeho přetisk je pak dílem Lenky Karfíkové a Václava Ventury, vydalo nakladatelství Kalich, jako čtvrté vydání roku 1999.



### 1.1.3 Augustinův život a dílo

Svatý Augustin se narodil 13. listopadu 354 po Kr. v Thagastu, v malém numidském městě severní Afriky. Byl tedy africkým Římanem. Jeho otec Patricius byl pohanem a ke konci svého života se nechal pokřtít, jak tehdy bylo běžné. Jeho matka Monika byla křesťankou a díky ní byl Augustin také křesťansky vychováván. Ale stejně jako jeho otec čekal se křtem až na pozdější dobu. Jeho křesťanský život však byl velmi povrchní. Základnímu vzdělání se mu dostalo v rodném městě, ve studiích pak pokračoval v sousední Madaure a svá vysokoškolská studia dokončil v Karthagu. Jeho školská výchova byla přísně humanistická a sestávala se ze studia gramatiky a rétoriky.

Město Karthago mělo na mladého Augustina veliký vliv. Nejenže se zde seznámil se ženou, s kterou pak žil po mnoho let a s kterou měl i nemanželského syna Adeodata, ale především se zde setkává s již zmíněným Ciceronovým spisem *Hortensius* a začíná projevovat zájem o filosofii.<sup>24</sup> Protože v Karthagu převládal manicheizmus, přidal se asi kolem roku 373 k této sektě. Mezitím získal určité tituly, které ho opravňovaly vyučovat jako profesora. Jako profesor řečnictví vyučuje nejprve v Thagastu<sup>25</sup> a pak v Karthagu.<sup>26</sup> Prvním přelomovým rokem může být rok 383, kdy nejenže opouští učení manichejců, ale též i Afriku a odchází do Říma,<sup>27</sup> kde opět vyučuje řečnictví. Zde se však již definitivně rozloučil se sektou manichejců a propadá určitému skepticizmu Nové Akademie a jejímu „probabilismu“. Rok na to nastupuje jako profesor rétoriky v Miláně<sup>28</sup> a právě zde dochází k jeho podstatnému obratu, který vyvrcholil právě jeho konverzí, nebo lépe řečeno, návratem ke křesťanství.<sup>29</sup>

Prvotním impulsem bylo kázání tamního biskupa Ambrože, které v něm vyvolalo nechuť ke světáctví. V Miláně se také ale setkává s Plótinovými filosofickými tezemi a velmi ho zaujalo učení o netělesnosti Boha a o nesmrtelnosti duše. Opouští skepticizmus a stává se novoplatonikem. V touze po samotě se uchyluje na podzim roku

<sup>24</sup> „Všechna marná naděje se mě rázem znechutila a s neuvěřitelným zápalem srdce jsem vzplanul touhou po nesmrtelné moudrosti, takže jsem povstal, abych se vrátil k tobě“. AUGUSTINUS, A., *Confess.*, III, 4, 7. Ve své knize Cicero požaduje aby ten, kdo usiluje o moudrost, musel se z lásky k ní zřítí touhy po bohatství, cti a uspokojení tělesných potřeb. Od tohoto okamžiku se Augustinovo nitro začíná otevírat nové životní perspektivě a rozezněla se jedna struna jeho duše, kterou již nemohl umlčet.

<sup>25</sup> Srov. *Ibid.*, IV, 1, 1.

<sup>26</sup> Srov. *Ibid.*, VII, 7, 12.

<sup>27</sup> Srov. *Ibid.*, V, 8, 14.

<sup>28</sup> Srov. *Ibid.*, V, 13, 23.

<sup>29</sup> Srov. *Ibid.*, X, 27, 38.

386 do Cassiciacu,<sup>30</sup> spolu s několika svými přáteli a se svojí matkou. Tím rezignuje na post rétora, píše zde své první filosofické spisy a dochází k přesvědčení, že má-li člověk dobrou vůli, je schopen poznat pravdu. Po návratu do Milána a po setkání s milánským arcibiskupem Ambrožem vnitřně konvertoval ke křesťanství a na jaře roku 387 se dal od arcibiskupa pokřtít, též i se svým synem. V té době začíná jeho literární boj proti učení manicheismu, trvající asi až do roku 400. Krátce po svém křtu se rozhodl vrátit zpět do Afriky, ale jeho matka mezitím v Ostii umírá,<sup>31</sup> tak až po krátkém pobytu v Římě na podzim roku 388 se vrací do Afriky. Zdržoval se především v Tagastu, kde se rozhodl žít s některými přáteli způsobem mnišského života. Další ránu utrpěl roku 390, kdy zemřel jeho syn Adeodatus a blízký přítel Nebridius.

Rok na to odchází do Hippo, aby zde založil klášter. Přijímá však zde kněžské svěcení z rukou hipponského biskupa Valeria a roku 395 byl vysvěcen na biskupa jako nástupce Valeriův. Úřadu se ujímá dva roky poté. Od této doby se jeho život začíná prolínat s jeho spisy. Jsou to kázání, polemické spisy, listy, teologické traktáty. Velmi se věnoval pastýřské službě a vedení duchovenstva v Hippo, které žilo společně se svým biskupem. V této době svého biskupského úřadu vede polemiku jak proti manichejcům, tak i donatistům a pelagiánům. Stal se tak svědkem trvalého boje za zachování čistoty katolické nauky. Roku 430, kdy Augustinovi bylo 76 let, Vandalové obléhali město Hippo a vyplenili Numidii. Během třetího měsíce obležení Augustin dne 28. srpna roku 430 umírá a téhož dne je pohřben.

Pokud bychom chtěli zmapovat celé Augustinovo dílo i jeho přesné datování, je to velmi obtížná věc. Pozoruhodný rozsah tohoto díla,<sup>32</sup> ale i jeho rozmanitost totiž znesnadňuje jeho souborný popis. Kvůli určitému přehledu je možno seřadit spisy do následujících skupin. Jsou to spisy autobiografické, filosofické spisy, spisy apologetické, spisy dogmatické, spisy proti bludařům, spisy exegetické, morální spisy, listy a řeči.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Srov. *Ibid.*, IX, 2, 2.

<sup>31</sup> Srov. *Ibid.*, IX, 7, 8.

<sup>32</sup> Nejprístupnější vydání spisů svatého Augustina in: MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina XXXII-XLVII*, Paris: 1861-1862. (dále jen PL).

<sup>33</sup> Odkazují zde též na chronologický přehled spisů Augustina in: AUGUSTINUS, A., *Vyznání*, Praha: Kalich, 1999, str. 553-559.



Ke spisům autobiografickým lze uvést mimo *Retractationes*<sup>34</sup> především jeho *Confessiones*,<sup>35</sup> sepsané kolem roku 397 - 398. Dělí se na třináct knih a je to vlastně duchovní autobiografie od dětství až po biskupský úřad. Vše je však popisováno pod teologickým zorným úhlem. Dílo se dělí na dvě části. První část má deset knih a končí obrácením a smrtí Moniky, včetně návratu do Afriky, druhá část je vlastním zamyšlením nad dílem stvoření a nad slávou Boží. Celým dílem se nese oslava Boží a chvála nad tím, jak milost Boží zapůsobila na Augustinovu duši a jak ji proměnila.

Nás budou samozřejmě nejvíce zajímat filosofické spisy, resp. filosoficko-dogmatické. Ty lze rozčlenit na ty, které Augustin sepsal před a po svém obrácení. K první kategorii lze především přičíst spis *Contra academicos*.<sup>36</sup> Je to polemické dílo namířené proti již zmíněné skepsi Nové Akademie. Je sepsáno v letech 386 - 387 v ústraní v Cassiciacu a je rozděleno na tři knihy. V první knize je rozebírána otázka lidského štěstí, které nespočívá v hledání pravdy, ale v jejím dosažení. Ve druhé a třetí knize Augustin poukazuje na to, že duše člověka se může a má snažit o poznání jistoty a nemá se spokojovat s „probabilismem“ (pravděpodobností).

Dále můžeme uvést dílo *De vita beata*.<sup>37</sup> Zde svatý Augustin ukazuje, že pravé štěstí člověka nemůže spočívat na ničem jiném než na poznání Boha. Rolí zla v Božím plánu se zabývá dílo *De ordine*,<sup>38</sup> v základu je otázka o původu zla.

Ke druhé kategorii, tedy k filosofickým dílům, které sepsal po svém obrácení lze uvést *De immortalitate animae*,<sup>39</sup> kde se Augustin zabývá nesmrtelností duše, jejímž základem je nesmrtelnost pravdy. Tématem pravdy je prochnuto i dílo *De magistro*,<sup>40</sup> kde jde autorovi o vnitřní osvětlení, neboť pravda přebývá v nitru člověka a jediným skutečným a pravým učitelem je samotný Bůh, neboť jen on může působit z nitra a vdechnout lidské mysli nutné světlo k rozlišování mezi pravdou a omylem. K obraně pravého náboženství, kterým je katolická víra sloužil spis *De vera religione*,<sup>41</sup> který je zaměřen především proti dvěma prapřincipům, které hájili manichejci. Úcta pouze jedinému a pravému Bohu se musí shodovat s životem každého křesťana.

---

<sup>34</sup> In: PL 32, 583-656.

<sup>35</sup> In: PL 32, 659-868.

<sup>36</sup> In: PL 32, 905-958.

<sup>37</sup> In: PL 32, 959-976.

<sup>38</sup> In: PL 32, 977-1020.

<sup>39</sup> In: PL 32, 1021-1034.

<sup>40</sup> In: PL 32, 1193-1220.

<sup>41</sup> In: PL 34, 121-172.

Není účelné zde vyjmenovávat další Augustinova díla,<sup>42</sup> neboť nesouvisí s námi řešenou problematikou, přesto ještě krátce budou uvedena tři díla, která patří k hlavním spisům svatého Augustina a ve kterých jsou příslušné teze poukazující právě na Augustinovo „cogito“. V první řadě je to spis *De libero arbitrio*.<sup>43</sup> Spis obsahuje tři knihy, kde první kniha, sepsaná kolem roku 388, pojednává o antropologii člověka v tom smyslu, že vášně podrobují člověka hmotným věcem, mysl je však překonává a vůle může uskutečnit nadvládu mysli a v tomto mechanismu spočívá svobodné rozhodování. Ve druhé knize se Augustin již nevěnuje hmotné skutečnosti, nýbrž od člověka přechází k Bohu a dokazuje jeho existenci a prozřetelnost. Ve třetí knize se dotýká problematiky vůle, která jediná je schopna vytvářet hodnoty či nehodnoty vzhledem k životu člověka. Druhou a třetí knihu Augustin píše mezi roky 391 - 395.

Druhým podstatným dílem je *De Trinitate*,<sup>44</sup> které bylo sepsáno mezi roky 400 - 416. Neřeší se v něm již otázka ariánského bludu, ale otázky, na které ještě vyčerpávající odpověď scházela, totiž problematika skutečné podstaty třetí božské Osoby, Ducha svatého, a také problematika vzájemných vztahů božských Osob. V prvních čtyřech knihách tohoto spisu se Augustin snaží objasnit základ katolické víry, tedy že jediný Bůh je ve třech Osobách. Zbytek spisu je čistě spekulativní, kdy tajemství se snaží proniknout rozumem, nakolik je to ovšem možné lidskému uvažování. V páté až sedmé knize je uvedena terminologie, jíž se užívá ve vztahu k tajemství Trojice. Od osmé až po patnáctou knihu je hlavním tématem pojednání o vztazích mezi jednotlivými Osobami Trojice, dále se Augustin snaží odhalit určité analogie mezi životem tvorů, resp. lidskou duší a tajemstvím vnitřního života Boha.<sup>45</sup>

Za vlastní stěžejní dílo svatého Augustina bývá považováno *De civitate Dei*,<sup>46</sup> které bylo sepsáno v letech 413 - 426 a podnětem k jeho sepsání bylo vyplenění města Říma gótským vojskem v roce 410 a obvinění křesťanů z toho, že se Řím musel vzdát úcty ke svým starým bohům. Proti tomu však polemizuje Augustin a v prvních pěti knihách tohoto díla poukazuje na to, že Řím padl svým sobectvím a nemravností. V dalších pěti

<sup>42</sup> K určité přehledné bibliografii svatého Augustina se stručnou charakteristikou obsahu jednotlivých knih odkazují na: DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha: KTF UK, 1994, str. 205-225. Z tohoto skriptu jsem čerpal i předešlé informace.

<sup>43</sup> In: PL 32, 1221-1310.

<sup>44</sup> In: PL 42, 819-1098.

<sup>45</sup> „... vycházejí ze zásady, že člověk byl stvořen k obrazu a podobnosti Božímu, autor vidí tyto obrazy Boží přirozenosti v hloubce lidské duše: esse, nosse, velle (být, poznávat, chtít)“. DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha: KTF UK, 1994, str. 210.

<sup>46</sup> In: PL 41, 13-804.

knihách je probírána otázka rozpornosti staré filosofie, od před Sokratiků až po Platóna a novoplatoniky, a také je zde důrazně zavrženo pohanství. Tímto končí část negativní, polemická a ve zbývajících dvanácti knihách je kladen důraz na aspekt dogmatický a pozitivní. Svatý Augustin kontrastuje dvě obce, světskou, pozemskou obec a obec Boží, která je ztělesněna v Kristově církvi. Hranice mezi oběma obcemi je těžko rozlišitelná a teprve konečný soud odhalí skutečné hranice obou obcí.<sup>47</sup> Lze říci, že právě toto dílo poukazuje plnou měrou na Augustinovu osobnost a na jeho charisma. Lze v něm vidět exegetu, filosofa, psychologa, teologa a politického myslitele. V tomto díle se střetávají všechny veliké pohnutky, jež ho inspirovaly k sepsání všech předešlých děl.

Augustin neměl v úmyslu vypracovat úplný filosofický systém,<sup>48</sup> ale geniálním způsobem se mu podařilo vybudovat na racionálním základu platónského charakteru všechny nauky, které odhalilo křesťanství a které jsou přístupné i pro rozum. Vliv Augustina a jeho myšlenek měl neobyčejný dosah na celé učení středověku. Můžeme připomenout, že v období raného středověku se skoro veškerá pozornost soustředila na náboženskou problematiku a na její dva póly, tedy na Boha a na duši, a tak pro světskou kulturu a vědu zbylo málo místa. Jediným cílem pro Augustina je totiž poznání Boha a láska k němu a k tomu má směřovat veškeré úsilí ducha. Vliv Augustina je samozřejmě velice patrný i v době scholastiky, reformace a humanismu, dále velmi ovlivnil myšlenkový styl 17. století ve Francii a sahá zajisté až do dnešní doby.<sup>49</sup> Protože v této práci jde také o to postihnout úlohu, jakou hrál augustinismus ve vývoji kartesianismu, tudíž i v samotné reakci na dobový skepticizmus, budeme se v další podkapitole nyní věnovat situaci v 17. století, a osobě a dílu zakladatele novověkého myšlení, francouzského myslitele René Descarta.

## **1.2 Život a dílo René Descarta a jeho dobová situace**

O svatém Augustinovi můžeme říci, že působil ve vyhrocené době za rozpadu Římského impéria, v určité přechodné době, směřující od staré k nové dějinné epoše,

<sup>47</sup> Srov. DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha: KTF UK, 1994, str.208; STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 166. V neposlední řadě však český překlad od J. Novákové: AUGUSTINUS, A., *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad, 1950, str. 7-8.

<sup>48</sup> „Na druhé straně je charakteristické pro Augustinova genia, že se vymyká rozdělení do zcela přesných oblastí. Není vždy snadné rozeznat, kde u něho končí filosofie a kde začíná teologie, a kdy z obou přechází do mystiky“. MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 43.

<sup>49</sup> K vlivu svatého Augustina na celé evropské myšlení během patnácti století odkazují na: MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 117-141.

tedy od antiky ke středověku. Tento přechod ke středověku „uskutečnil“ Augustin i svým duchovním vývojem, a to od manicheismu ke křesťanství. Právě na pozadí vztahu antiky a křesťanství se Augustin snažil o maximální harmonii dvou prvků, rozumu a víry. Oblastí, kde se stýkají rozum a víra, je podle Augustina oblast vůle. Tím Augustin připravil cestu budoucím scholastikům.<sup>50</sup> Analogicky něco obdobného můžeme tvrdit i o „otci moderní filosofie“, francouzském filosofovi, matematikovi a fyzikovi, René Descartovi.

Počátek jeho působení lze datovat ke konci určitého přechodného období, ohraničeného na jedné straně znatelným rozkladem pozdní scholastiky a nástupem renesančního humanismu, vrcholícím v 15. století, který začíná opět objevovat svět pohanské antiky, a na druhé straně filosofií 17. století, která se chtěla vyrovnat s intelektuálním a mravním chaosem renesance, a tím i s antikou a středověkem. Je to období dějinného obratu od středověku k novověku. Descartes, jako již první představitel novověké filosofie, však na rozdíl od Augustina, preferoval absolutní autonomii a nadvládu pouhého rozumu a díky tomu ho řadíme mezi tzv. „racionalisty“. Na základě tohoto jeho postoje a jeho následkům ve filosofickém a teologickém myšlení bývá dnes Descartes často buď démonizován a viněn ze všeho nedobrého, co se od jeho doby ve filosofii a teologii objevilo, a nebo na druhé straně až příliš glorifikován.<sup>51</sup> Abychom získali co nejobjektivnější pohled na myšlení Descarta, je tedy nutné, stejně jako u svatého Augustina, nastínit dobovou situaci, která předcházela a zároveň doprovázela celý Descartův život a jeho filosofické dílo.

Čím tedy byla tato doba charakteristická? Nejedná se jen o sociální a politické převraty na prahu novověku, ale i o nové technické objevy, dále o objevy v přírodovědě

<sup>50</sup> Srov. MACHOVEC, M., *Svatý Augustin*, Praha: Orbis, 1967, str. 91.

<sup>51</sup> Pro zajímavost zde mohu uvést pár vět z doslovu od Jana Patočky k českému překladu Descartova díla *Rozprava o metodě*: „Každé velké dílo filosofické působí obrat v lidské existenci. Je však málo filosofických děl tak pronikavého a trvalého vlivu, jako právě *Rozprava o metodě*... dnes nám uniká revoluční smysl karteziánské revoluce, kterou zahájil Descartes, která se zdařila v určitém ohledu až příliš dokonale... Descartes byl proto osvobozením, protože postavil nový metafyzický systém, že se vyrovnal s antikou a středověkem vskutku ve velkém, na všech polích vědecké práce, kde předchozí doba vypracovávaly koncepci světa... Descartes je geniální filozof, který přecenil matematiku a přírodovědu, ale který tak učinil z historické a filozofické nutnosti, jeho filozofie je pravá, veliká filozofie, která učí filozofovat, tj. pátrat po podstatných věcech, a právě proto byl Descartes spasitelem své doby“. Doslov od Patočky Jana in: DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda, 1992, str. 65–68. Jako velice korektní oponenturu proti Descartovi lze uvést přístup dr. Jaroslava Beneše, tomisty, který se francouzskému filosofovi obzvláště věnoval, a to bez nejmenší stranické zaujatosti a se značnou úctou, jak je např. patrné v Benešových studiích: *René Descartes či Tomáš Akvinský* (1935) či *Rozumem ke zdroji pravdy* (1939).

a samozřejmě i o pokusy navrátit myšlenky antické filosofie, samozřejmě včetně skepticizmu.

### 1.2.1 Společenská situace v době René Descarta

Abychom dobře pochopili již zmíněné přechodné období, za které lze označit 15. a 16. století, je třeba na něj poukázat z několika možných hledisek. V první řadě to jsou nové technické vynálezy a objevy. Zde můžeme vyjmenovat na jedné straně vynález kompasu, střelného prachu či knihtisku, a na druhé straně je to řada nových zeměpisných objevů,<sup>52</sup> kterými začala expanze evropského vlivu do celého světa, a tak se centrum hospodářské, kulturní, duchovní a politické moci přesouvalo více do států, které ležely poblíž Atlantického oceánu. Tato evropská expanze se týkala také oblasti přírodních věd. Zde nelze opomenout dílo polského astronoma Mikuláše Koperníka (1473 - 1543) a jeho vyloučení geocentrismu a příklon k heliocentrickému modelu, či Johanna Keplera (1571 - 1630), který na Koperníka navázal a vypracoval matematické formulace zákonů pohybu planet. Velký přínos Keplera a jeho impuls pro Descartovo myšlení je právě v tom, že formuloval poprvé v dějinách matematický ideál poznání.<sup>53</sup> Avšak vítězné tažení evropské přírodovědy zahájil Galileo Galilei (1564 - 1642), preferující exaktní založení přírodovědy. Tento „otec dnešní přírodovědy“ vytvořil základy mechaniky.<sup>54</sup>

Nelze ani nezmínit všechny sociální a politické převraty, které samozřejmě utvářely duchovní a filosofické povědomí tehdejší společnosti. Vliv rytířstva slábl a rostla moc měšťanstva a samotných měst. Právě měšťanstvo se stávalo nositelem nového směnného hospodářství a začal převládat vliv raně kapitalistického způsobu výroby. Města se také stávala centrem nové světské kultury. To, co rozbilo středověký řád je v první řadě fenomén selských bouří, především za období reformace v Německu. Nejvíce však ze selských bouří vytěžila knížata, jejichž knížecí absolutismus se stal určující státní formou epochy, která následovala po renesanci a reformaci. K rozbití

<sup>52</sup> „Kolumbus objevil za Atlantikem Nový svět. Vasco da Gama našel námořní cestu do Indie, kterou vlastně hledal Kolumbus. Magalhaes poprvé obeplul Zemi“. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 205.

<sup>53</sup> Srov. *Ibid.*, str. 205-206.

<sup>54</sup> Velký význam mají jeho výzkumy s volným pádem. Galilei se již neptá, „proč tělesa padají“, ale „jak tělesa padají“. Tím objevuje přírodní zákon, který redukuje na matematickou formuli, která proces pádu nevysvětluje v jeho „podstatě“, nýbrž exaktně popisuje jeho průběh. Tím je vlastně ospravedlněno exaktní poznávání i ovládnutí přírody člověkem. Neboť přírodní procesy jsou kvantitativní a tudíž matematicky měřitelné. Toto upřednostnění matematiky vidíme u všech významných filosofů přinejmenším do 18. století. Srov. *Ibid.*, str. 206-207.



středověkého systému podstatně také přispělo i vzrůstající národní vědomí evropských národů. Vznikaly národní státy, které si činily nárok na svojí autonomii, a tím vznikaly jednotlivé národní kultury, nejprve v Anglii a Francii. Středověká idea univerzální církve padla, a tím i idea jedné univerzální říše křesťanstva. To mělo za následek, že duchovní a světská moc se stále více rozcházely, na což reagovala řada vynikajících filosofických a politických myslitelů.<sup>55</sup>

Výše uvedená politická, sociální a kulturní situace přechodného období však velmi úzce souvisí s jevem, který velmi ovlivnil tehdejší náboženský svět. Je to nástup a rozvoj protestantské reformace. Vznik reformace úzce souvisí s humanistickým hnutím, které preferovalo oživení klasické minulosti, tedy především návrat k řeckým a pohanským klasikům, a také návrat ke křesťanským otcům patristiky a k hebrejské a řecké Bibli. Toto hnutí si uvědomovalo potřebu církevní reformy a chtělo ji prosadit zevnitř, pokojnou cestou, bez jakékoliv roztržky s tradicí. Ale nemohlo zároveň uspokojit vzrůstající náboženskou potřebu lidových mas, a tím se otevřela cesta násilnému řešení, rozvoji reformace, a tím dochází k rozdělení západního křesťanstva. Protestantská reformace je úzce spjata se jménem německého augustiniánského mnicha Martina Luthera (1483 - 1546). Byl odhodlán rázně se postavit proti veškeré moci římské církve. Zavrhuje nárok církve být jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem. Zamítá církev jako organizaci a na místo viditelné církve staví církev neviditelnou, tedy jako společenství těch, kteří jsou v Boží milosti. Luther nebyl žádný systematický filosof, přesto byl ovlivněn nominalismem, mystikou a učením svatého Augustina. V jeho učení lze nalézt akcent na osvobození individua, příklon k subjektivismu, který provedlo již renesanční hnutí, avšak s tím rozdílem, že Luther neopouští náboženskou rovinu, ale je zatížen tíživým pocitem viny a hříchu, a tím pociťuje svojí velkou bezmocnost a nutnost vykoupení člověka. Toto vykoupení je pak možné jen díky víře v Písmo svaté.<sup>56</sup> Tato Lutherova preference Božího slova jako zjevené pravdy, stojí v ostrém protikladu k rozumu, který Luther zavrhuje jako ďáblovu dílo. Toto radikální Lutherovo rozdělení rozumu a víry, teologie a filosofie, vedlo k ostrému zamítnutí aristotelismu a scholastiky.

<sup>55</sup> Z těchto myslitelů, promýšlejících právní a státnické otázky, můžeme uvést: Niccolo Machiavelli (1469 - 1527), Hugo Grotius (1583 - 1645), Thomas Hobbes (1588 - 1679) a Thomas Morus (1478 - 1535). Srov. *Ibid.*, str. 211-215. Odkazují též na souhrnný orientační přehled filosofických dějin viz BRUGGER, W., *Filosofický slovník*, Praha: Naše vojsko, 1994, str. 546-549.

<sup>56</sup> Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 209.

Avšak tento postoj nenašel v dalším vývoji reformace jednotnou odezvu. Již spolupracovník Luthera, Filip Melanchton (1497 - 1560), se snažil vybrat nějakou vhodnou filosofii a opět se přiklání k Aristotelovi, ovšem „očištěnému a vylepšenému“ humanistickou kritikou. Tak se v období protestantismu filosofie opět stává služebnicí teologie, záhy vzniká ustrnulá dogmatika, kterou můžeme označit za protestantskou scholastiku.<sup>57</sup>

Luterství ovšem nebylo jediným protestantským směrem. Další směr zaujímali současníci Martina Luthera, Ulrich Zwingli (1484 - 1536) a Johannes Kalvín (1509 - 1564). Tím došlo k rozštěpení protestantského směru na dva proudy, a to na luterský a reformovaný (švýcarský) protestantismus. Mezi oběma proudy byly sice určité věroučné distinkce, přesto však protestantismus jako celek rázným způsobem přispěl k tomu, že ve všech oblastech duchovního života byla zlomena středověká nadvláda církve a úlohu začínal hrát stát. Tím byl položen základ sekularizace.<sup>58</sup>

Reformační hnutí sice způsobilo otřes uvnitř katolicismu, ale ne destruktivní. Došlo k hluboké reflexi, vnitřní očistě katolické církve a k ráznému protireformačnímu postoji. V polovině 16. století byl svolán Tridentský koncil, aby vymezil nauku římskokatolické církve oproti učení protestantismu, a aby zavedl program katolické reformy.<sup>59</sup>

Luther i Zwingli byli „magisteriálními“ reformátory, určitým umírněným směrem. Nechtěli založit novou církev, ale starou pouze reformovat, a to ve spolupráci s výkonnou či vládní mocí. Bylo však i radikální reformační křídlo s několika proudy. Zde někteří zpochybňovali základy křesťanského učení („racionalisté“), další pohrdali Biblií a preferovali pouze působení Ducha svatého v každé lidské duši („spiritualisté“). „Revolucionáři“ zastávali eschatologický boj, kdy má být ustanoveno Boží království násilně, ale nejvlivnějším proudem byli „evangelikálové“, kteří chtěli důslednou reformu pouze ve světle Bible a odmítali ideu státní církve a křest nemluvnat.<sup>60</sup> Tím se dostáváme k filosofickému klimatu předkateziánské a kateziánské éry.

<sup>57</sup> Srov. *Ibid.*, str. 210.

<sup>58</sup> „Vzdělávací ústavy byly vyňaty z područí církve a zesvětštěny, aby se ovšem vzápětí ocitly pod vládou státu. Protestantismus také založil svobodu svědomí, to je zmnožení svobody, jehož rubem je ztráta formy a tradice“. *Ibid.*, str. 211.

<sup>59</sup> Srov. LANE, T., *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 1999, str. 135.

<sup>60</sup> Srov. *Ibid.*, str. 134-135.

## 1.2.2 Filosofická situace v době René Descarta

V období vrcholné scholastiky byl veškerý pohled zaměřen pouze na Boha a jeho záměry, a tak pohled na člověka byl vždy jen součástí tohoto pohledu k věčnému cíli člověka. V pozdní scholastice (14. - 15. století) se již objevují první známky vyššího oceňování všeho individuálního. Bylo to způsobeno i vlivem nominalistické filosofie, jejíž požadavek na studium starých jazyků je základem pro růst humanistického hnutí, které vedlo k novému a prohloubenému pronikání evropského ducha a jeho antických zdrojů. Bylo zpřetrháno středověké pouto mezi vírou a věděním, a tím byly vytvořeny podmínky pro existenci myšlení renesančního humanismu. O jaké podmínky se jednalo? V první řadě je to prvek „individualismu“ jako vysoké ohodnocení svobodné osobnosti lidského jedince, dalším prvkem je svobodné studium antiky s vyloučením všech teologických vazeb, dále pak „světскost“, tedy neduchovní charakter myšlení a v neposlední řadě velký důraz na vědní obory, které stojí na základech buď samotného rozumu (racionalismus) či zkušenosti (empirismus).<sup>61</sup>

Humanismus jako směr vzdělání čistě „lidského“ a ne teologického, zcela novým způsobem prohloubil zájem o antické vzdělání a antickou literaturu, shromažďují se klasická antická díla a nově se vykládají. Humanismus se ale neomezuje jen na literární oblast a zasahuje také do všech oblastí duchovního života. Humanističtí filosofové, jako Erasmus Rotterdamský (1467 - 1536), Johannes Reuchlin (1455 - 1522) či Ulrich von Hutten, usilovali o probuzení antických filosofických systémů v jejich pravé, scholastikou neovlivněné podobě. Především tu byla snaha navázat na dílo a myšlení Platóna<sup>62</sup> a také Cicerona.<sup>63</sup> Byly také dva směry, které se snažily navázat na Aristotela, alexandristé a averroisté, ale s malým vlivem, asi právě pro jejich vzájemný a nesmiřitelný věroučný boj. Stranou nezůstaly ani snahy aktualizovat skeptický antický směr ve spojení se stoickou filosofií, jak bude o tom zanedlouho pojednáno.

Z humanismu, který v podstatě zůstával záležitostí jen učenců, vyrostla renesance, která ovšem zasáhla všechny oblasti, jako vědu, lékařství, techniku, práva, obchodnictví

<sup>61</sup> Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 204.

<sup>62</sup> Dokonce byla idea založit ve Florencii platónskou Akadémií, která měla být určitým pokračováním staré athénské Akademie. Odtud také vzešel Marsilius Ficinus, který obdivuhodně přeložil do latiny díla Platóna i Plótína. Srov. *Ibid.*, str. 207.

<sup>63</sup> „...*Laurentius Valla a další se zasadili o znovuoživení klasického duchovního vzdělání, jehož ztělesněním jim byla Ciceronova díla*“. *Ibid.*, str. 207.



a především výtvarné umění.<sup>64</sup> Renesanci, jako již zmíněné přechodné období mezi středověkým a novověkým myšlením nelze přesně časově vymezit, neboť nastupovala různě v různých krajinách, ale přesto ji můžeme vymezit podle některých společných znaků.<sup>65</sup> Nejzákladnějším jejím znakem je odklon od teologického myšlení k myšlení světskému. Renesance se odklání od nábožensko-dogmatické autority a co nejdůsledněji se hlásí ke zkušenosti a o ní opírající se rozumové poznání. Je to příklon k subjektu, k člověku, který je ve středu všeho zájmu. Pohled na Boha je nyní poněkud stranou zájmu. Je to člověk veskrze pozemský, křehký a nestálý, neustále zmítaný důsledky své svobody. Nad neviditelným světem začíná mít převahu svět všeho viditelného a smyslového, a tím je dokonán odklon od všeho absolutního pouze k relativnímu, od podstat k jevům, od pojmového myšlení směrem k představovým asociacím a pocitům. Autoritu již nemá Boží zjevení, ale pouze lidský rozum, který člověka vede a jen jemu, a také rozumem poznané pravdě je lidský jedinec zodpovědný. Filozofové té doby již nechtějí být svázáni církevní autoritou a chtějí sloužit pouze člověku a ne církvi. Nositeli vědeckého a filosofického bádání už přestávají být klerici, ale stávají se jimi světští vědci a filozofové, jejichž vědecká činnost je velmi úzce spojena se společenskými, hospodářskými, politickými a kulturními předpoklady.<sup>66</sup>

Ještě dříve, než nastíníme filosofické pozadí doby raného baroka, tedy doby působení René Descarta, trochu blíže se seznámíme, podobně jako u svatého Augustina, se skepticizmem renesanční doby. Nejprve, díky působení humanismu, se koncem 16. století opět objevily stoické myšlenky. Toto stoické hnutí de facto začalo ve Francii kolem roku 1560 překladem Epikteta a od té doby začalo nabývat velkého vlivu, zvláště poté, kdy se k němu brzy připojil skepticizmus, jenž v době renesance dospěl k velkému rozmachu takřka ve všech zemích Evropy. Byly opět překládány spisy Sexta Empirika a vydávány i nové skeptické spisy, a to od dvou autorů, kteří nejvýznamněji ovlivnili expanzi tohoto hnutí. Byli to jmenovitě Michael Montaigne (1533 - 1592) a Pierre Charron (1541 - 1603), kteří s myšlenkami stoicismu spojili právě skepticizmus.

Montaigne je typickým aristokratickým synem své doby. Je světského ducha, kritický, skeptický, osvobozený od jakýchkoliv předsudků. V centru jeho myšlení stojí jen člověk renesance, svobodný a vědomý si netušených možností a tázající se, co je to

<sup>64</sup> „V 15. a 16. století bylo lidstvo obdařeno jedinečnou řadou tvůrčích génů. Vedle již uvedených přírodních badatelů a objevitelů jsou to především italští malíři Botticelli, Rafael, Tizian, malíř, sochař a stavitel Michelangelo, univerzální genius Leonardo da Vinci...“. *Ibid.*, str. 208.

<sup>65</sup> Srov. LEGOWICZ, J., *Prehľad dejín filozofie*, Bratislava: Obzor, 1973, str. 359.

<sup>66</sup> Srov. *Ibid.*, str. 359.

vlastně člověk a jeho život. Život a smrt, dle něj, patří nutně k sobě.<sup>67</sup> Roku 1580 píše spis *Essais*,<sup>68</sup> kde popírá možnost mít a nabýt skutečnou jistotu. V jakýchkoliv vědách nelze nic jistého vědět, a ani rozum, a ani smysly nejsou zárukou jistoty. Tedy absolutní pravdy nemohou být a nelze s nimi počítat. V praktickém životě se má člověk řídit svobodou požitku a jediným zákonem je pak „přirozenost“, která ovšem není přesně definována a lidem uložena, nýbrž má odpovídat názorům ušlechtilé společnosti.<sup>69</sup> Podobně i Charron ve svém spise *La Sagesse* se snažil nauku stoika Epikteta doplnit naukou skeptika Pyrrhona. Zastává názor, že jedině skepticizmus může rozptýlit veškeré předsudky a přeludy, které zneklidňují lidskou duši.<sup>70</sup> Tyto skeptické myšlenky našly svou úrodnou půdu nejen na náboženském poli, ale i na poli vědeckého bádání. Není proto divu, že proti těmto myšlenkám ostře vystoupili ti myslitelé, kteří ve skepticizmu viděli velké nebezpečí pro stát a pro celou společnost.<sup>71</sup>

Koncem 16. století se renesanční éra se svým přílišným akcentem na pozemský život pomalu začíná stávat minulostí a nastává doba baroka, kterou je možno charakterizovat určitým specifickým hledáním Boží pomoci pro pozemské starosti a těžkosti. Na jejím počátku stojí právě René Descartes, který byl ovlivněn jak reformací a renesančním humanismem,<sup>72</sup> tak i filosofickým a vědeckým prostředím své doby. Evropská filosofie v 17. století je charakteristická tím, že řada vědců a filosofů se potýká de facto se

<sup>67</sup> „Neboť smrt se mu jeví jako podmínka a součást naší bytosti, naše existence jako společné vlastnictví smrti a života. Dílo našeho života je budování smrti. To jsou myšlenky připomínající současnou filosofii, již se existence člověka jeví jako 'bytí ke smrti'“. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 208-209.

<sup>68</sup> První uveřejnění *Esejů: Essais de Messire de Michel Seigneur de Montaigne. Livre premier et second*. Bordeaux, 1580. Pak bylo několik dalších vydání. Páté vydání je rozšířeno o třetí knihu a o dodatky ke dvěma prvním knihám. V českém jazyce je pořízen překlad od V. Černého in: MONTAIGNE, M., *Eseje*, Praha: ERM, 1995.

<sup>69</sup> Srov. RÁDL, E., *Dějiny filosofie II – novověk*, Praha: Votobia, 1999, str. 81-82.

<sup>70</sup> Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 14.

<sup>71</sup> Z těchto učenců můžeme třeba jmenovat jezuitu P. Garasse, který v roce 1623 vydal apologetické dílo, v němž velmi ostře potíral tehdejší skeptické nálady. Podobně i Descartův přítel P. Marsenne, resp. jezuita A. Sirmond. Srov. *Ibid.*, str. 15.

<sup>72</sup> Zde ještě pro úplnost můžeme uvést několik filosofů přechodného období, kteří svým způsobem měli vliv na Descartovy postoje. Byl to německý myslitel Nicolaus Cusanus (1407 - 1464), který proslul svým výrokem „o vědomé, učené nevědomosti“. Boha nelze poznat, můžeme mít o něm jenom nevěděni, ale učené, neboť Boha jako absolutní nekonečno můžeme popsat matematickými principy a pojmy. Prosazuje tedy matematiku a hodnotu lidské individuality. Na něj navázal italský myslitel Giordano Bruno (1548 - 1600), který kromě námi nepřijatelné nauky o věčné přírodě, také ztotožňuje přírodu s Bohem a zakládá tak podmínky pro panteismus. Angličan Francis Bacon (1561 - 1626) chce vymezit vědeckou metodu, která má vést k jedinému cíli a to k ovládnutí přírody člověkem. A příroda se může ovládnout jen tím, že člověk poslouchá a zná její zákony, nalezené vědou. Aby člověk dospěl ke správné metodě, je třeba dvou kroků: očistit myšlení od všech předsudků a tradovaných omylů a pak znát a používat správný způsob myšlení a bádání. Pravá metoda má být založena na zkušenosti, na dotazování se samotné přírody díky experimentům (indukce) a poté následuje vyvození důsledků a formulace obecných vět a následné ověření těchto vět novými experimenty. Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 215-223.

stejnými problémy a jednotlivá řešení na sebe navazují a reagují. Právě příhodnou půdu připravilo renesanční myšlení o svéprávnosti a autonomii rozumu a o ideálu veškerého poznání, kterým se stala matematika. Matematika jako věda, která není svázána národnostními a individuálními pouty, ale která je každému přístupná a pro každého pochopitelná, a tak má všeobecnou platnost. Matematická metoda se má stát vzorem filosofického myšlení,<sup>73</sup> a proto v této době nelze oddělit matematiku od filosofie, a tak není divu, že řada významných filozofů byla zároveň i geniálními matematiky.

Pro filosofii novověku je charakteristický ještě jeden významný moment. Na rozdíl od starověké a středověké filosofie má filosofie v Descartově době jiné zaměření. Nejde zde primárně o to, „co poznáváme“, ale spíše o to, „jak poznáváme“, a to zejména ve vědě. Jinak řečeno, před ontologickým hlediskem hraje velmi důležitou roli noetické hledisko.<sup>74</sup> Ohledně vyřešení problému, zda člověk může poznat pravdu, a jak jí poznat, se počátkem novověku zastávala dvě přístupová hlediska. Nad prvním hlediskem uvažovali tzv. „racionalisté“, kteří hájili platnost rozumového poznání a považovali ho za schopné říci vše podstatné o všech základních, metafyzických otázkách, které se týkaly člověka, světa a Boha. Mezi tyto filosofy můžeme počítat René Descarta, Benedikta Spinozu (1632 - 1677) a Gottfrieda Wilhelma Leibnize (1646 - 1716). Naproti tomu, tzv. „empiristé“ popírali platnost rozumového poznání, a tím není lidský rozum schopen ničeho v oblastech metafyziky, morálky a náboženství. Hlavní roli pak hraje smyslová zkušenost, díky níž lze dojít k bezpečnému poznání. Tento postoj zaujímal angličtí filosofové, především již zmíněný Francis Bacon.

Do tohoto kontextu právě popsané společenské, náboženské a filosofické situace, která převládala za renesančního období a také počátkem barokního období, tedy

---

<sup>73</sup> „Jestliže máme v matematice metodu neotřesitelných důkazů, pak vznikla otázka, proč by nebylo možné založit podobným způsobem veškeré lidské vědění, tedy všechny vědy, a především také filozofii... Tyto společné rysy, tedy matematický ideál poznání, snaha nalézt pro filozofii obdobnou, všeobecně platnou a jistou metodu poznání, převaha rozumu a konečně usilování o vyvážený filozofický systém, spočívající na několika málo jistých základních pojmech, nalézáme především ve třech nejvýznamnějších filozofických systémech období baroka“. *Ibid.*, str. 227.

<sup>74</sup> Před nástupem novověku vše bylo zaměřeno na ontologii, zkoumaly se poslední příčiny věcí a problém poznání se řešil jen ve vztahu k ontologii, především v klasické křesťanské filosofii, která navazovala na odkazy takových myslitelů, jakými byli Sokrates, Platón, Aristoteles, svatý Augustin či Tomáš Akvinský. Naproti tomu novověká filosofie však řeší problém poznání ve vztahu k jednotlivým vědám a k jejich původu. Je tedy nutné kritické zaměření filosofického zkoumání, vždyť pokud nemáme jistotu o tom, že člověk svými poznávacími schopnostmi může nalézt pravdu, pak se může celá vědecká a filosofická konstrukce zhroutit do pochybností. Až pokud se dokáže, že člověk je s jistotou schopen dosáhnout pravdy o věcech, může následně ontologické zkoumání bezpečně pokračovat. Srov. MONDIN, B., *Dějiny filozofie, novověk*, Kněžský seminář Spišské podhradí, 1994, str. 104.

především v období, které datujeme do sedmnáctého století, nyní můžeme zařadit popis života tohoto velkého a geniálního francouzského myslitele, filosofa a matematika René Descarta<sup>75</sup> a jeho dílo.

### 1.2.3 Descartův život a dílo

Descartes se narodil roku 1596 ve Francii, a to v La Haye, tourainské provincii. Při křtu dostal jméno René. Na svých pozdějších dílech se podepisoval jako M. Des Cartes a odtud se později začalo psát Descartes. Později bylo jeho příjmení latinizováno a byl nazýván Renatus Cartesius.<sup>76</sup> Pocházel ze šlechtické rodiny, velice brzy ztratil svou matku a tak jako jednoroční chlapec byl svěřen na výchovu ke své babičce a chůvě.<sup>77</sup> Asi ve věku osmi let byl poslán do jezuitské koleje v La Fléche v Anjou. Zde získal vztah ke klasické literatuře, k latinskému jazyku a také k matematice. Osvojil si zde též kritické myšlení k dosavadní filosofii, pocítil veškerou plytkost běžných vědeckých nauk a též se seznámil s novými astronomickými objevy Galilea.<sup>78</sup> Studoval zde asi osm let.

O tom, co konal mezi roky 1612 - 1619 máme málo informací. Do roku 1616 studoval lékařství a právo v Poitiers, kde také získal doktorát. Roku 1618 vstoupil dobrovolně do holandské armády, ale spíše proto, aby mohl více cestovat než bojovat. Avšak již rok poté Descartes opouští Holandsko a pravděpodobně se dává do služeb

---

<sup>75</sup> Primárním pramenem k vyličení života a díla René Descarta je především kritické vydání díla, jež napsal a uspořádal Ch. Adam, který spolu s P. Tannerym vydal v jedenácti svazcích Descartovy spisy. In: *Oeuvres complètes de Descartes*, Paris: Vrin, 1897-1910. Dále toto dílo bude uváděno jen pod zkratkou AT, s příslušným uvedením svazku, resp. číslem stránky. Toto bylo první vydání, pak následovalo několik dalších, poslední je z roku 1996. Jako dvanáctý svazek této sbírky vydal Ch. Adam život Descarta. In: *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910. Např. prvními svazky tohoto kritického vydání jsou Descartovy *Correspondance*, šestým je *Discours de la méthode*, sedmým svazkem je dílo *Meditationes de prima philosophia* a osmým svazkem *Principia philosophiae*. Samozřejmě, dále byla vydána celá řada dalších děl, která pojednávala o životě René Descarta, ale nepřinesla nic nového, co by již změnilo pohled na Descartesův život. Jako sekundární pramen uvádím studii od Genevieve Rodis-Lewis *Descartes' life and the development of his philosophy*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 21-58. Lze zmínit též kritickou studii profesora Oxfordské univerzity Anthony Kennyho a jeho úvodní stať *Life and work*, in: KENNY, A., *Descartes, a study of his philosophy*, Bristol: Thoemmes Press, 1995. Pro úplnost v českém jazyce odkazují především na dílo tomisty dr. Jaroslava Beneše, který popisuje podrobně a funkčně dobu a život René Descarta, in: BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 7-32. Již velice orientační popis života Descarta je dále uveden in: BENEŠ, J., *Rozumem ke zdroji pravdy*, Řím: Křesťanská akademie, 1996, str. 86-89; resp. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str.228. Dále se budu ve vyličení Descartova života a jeho díla především opírat o dílo Jaroslava Beneše.

<sup>76</sup> Odtud je pak také nazván filosofický směr pocházející od Descarta: „kartesianismus“.

<sup>77</sup> Srov. ADAM, Ch., *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910, str. 1-15.

<sup>78</sup> Srov. *Ibid.*, str. 19-30.

bavorské armády. Zde se také uchyluje do samoty a v odloučenosti se oddává studiu.<sup>79</sup> Je otázkou, zda se aktivně zúčastnil jako voják také bitvy na Bílé Hoře roku 1620. Názory historiků nejsou jednotné, ale jisté je, že se Descartes několik dnů v Praze zdržel.

Od roku 1622 podnikal veliké cesty. Nejprve do Francie, pak do Itálie a od roku 1625 zůstává čtyři roky ve Francii, kde se věnuje matematice a fyzice.<sup>80</sup> Na podzim roku 1628 odjíždí Descartes do Holandska, kde strávil bezmála dvacet let svého života. Sem odešel proto, aby zde našel klidné místo pro své studie. Nalezl zde též řadu přátel z řad matematiků, lékařů, filozofů a fyziků.<sup>81</sup> V Holandsku se Descartes věnuje studiu matematiky, fyziky a filosofie. Zde píše svá nejdůležitější filosofická díla. Ale požadovaný vnitřní a vnější klid zde nenašel. Byl za svou nauku dokonce obviněn z pelagianismu a rouhání. Velice bouřlivé období prožil mezi roky 1645 - 1647, kdy vede vášnivé spory s protestantskými teology v Holandsku a zároveň také cestuje po Francii a neví, kde by našel příhodné a klidné místo pro pobyt.

Je zajímavostí, že vedl velice čilou korespondenci s falckou hraběnkou Alžbětou, kterou poznal v holandském exilu, a tím vznikl mezi oběma velice důvěrný vztah. Dokonce princezně věnuje i jeden ze svých spisů.

Roku 1649 se Descartes odebral do Švédska, do Stockholmu, a to na pozvání královny Kristiny. Ta si přála, aby zde Descartes založil Akademii věd. Avšak místní pobyt Descartes nesl velice těžce. Neměl zde žádné přátele, až na duchovního správce francouzského vyslanectví P. Viogué. Vedli spolu dlouhé a plodné filosoficko-teologické disputace. Královna Kristina si přála, aby ji Descartes vyučoval ve filosofii, a to třikrát do týdne a ještě v pět hodin ráno. Toto však pro stárnoucího filosofa, včetně drsného a chladného severského podnebí, bylo velmi velkou zátěží. Descartes se nachladil, dostal zápal plic a počátkem roku 1650 umírá. Ti, kdo byli přítomni u jeho smrtelného lůžka dosvědčili, že zemřel jako upřímný katolík. Byl sice pohřben v Holandsku, ale později bylo jeho tělo převezeno do Francie a uloženo v pařížském chrámě sv. Genovefy dne 24. června 1667.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Srov. *Ibid.*, str. 34-42.

<sup>80</sup> Srov. *Ibid.*, str. 61-74.

<sup>81</sup> Srov. *Ibid.*, str. 97-106.

<sup>82</sup> Srov. *Ibid.*, str. 511-554.



Descartes si získal veliké zásluhy v oboru matematiky, fyziky, přírodních věd a filosofie. Jako matematikovi se mu dostalo velikého uznání, neboť jeden z jeho největších objevů je zcela jistě analytická geometrie se souřadnicovým systémem, která úzce souvisí s jeho filosofickým pojetím ideálu poznání a s jeho pojetím prostoru. Matematika je pro Descarta nejjistější vědou, neboť je to plod pouhého rozumu. Exaktní přírodověda je pak jen užitou matematikou, neboť právě matematika je základem astronomie, optiky, mechaniky, akustiky, tedy všech věd, které studují jen matematické vztahy daných fenoménů. Axiomatické základy matematiky prý chápeme intuitivně, postihujeme prostě jejich správnost a z nich dedukcí vyplývají jasné důsledky.

Nás ale nyní bude zajímat především Descartovo filosofické dílo a jeho myšlení. Všechna jeho podstatná filosofická díla byla sepsána během jeho dlouhého pobytu v Holandsku. Roku 1628 vznikla definitivní podoba jeho prvního filosofického díla *Regulae ad directionem ingenii*.<sup>83</sup> Zanedlouho dokončil další své dílo *Traité du monde*, ve kterém předkládá nové vědecké teorie. Ale roku 1633 se dozvěděl o odsouzení Galileiho a ze strachu z odsouzení raději svůj spis ničí, aniž by ho dal do tisku. Některé pasáže tohoto spisu se ovšem později objevují v jeho dalších spisech.

Avšak svou filosofickou metodu vykládá Descartes především ve svém díle *Discours de la Méthode*,<sup>84</sup> které vydal v roce 1637. Tento spis je původně pouhou předmluvou napsanou ke třem velkým vědeckým pojednáním, která představují aplikaci této nové metody. Jedná se o traktáty *La Dioptrique*, *les Météores*, *la Géométrie*, ve kterých se pojednává o fyzikálních a matematických problémech. V *Discours de la Méthode* chce Descartes vysvětlit a obhájit svou filosofickou a vědeckou metodu, tedy „jak správně vést svůj rozum a hledat pravdu ve vědách“.<sup>85</sup> Toto dílo bylo nejprve vydáno anonymně a bylo původně sepsáno ve francouzštině. Je to spis ne příliš rozsáhlý, ale bohatý svým obsahem. Probírají se v něm všechny základní filosofické problémy, od logických přes etické, metafyzické, teologické, kosmologické, až po antropologické.

<sup>83</sup> Dílo však tiskem bylo vydáno až po smrti Descarta roku 1711 v Amsterdamu. Kritické vydání in: AT X. V českém jazyce je překlad od V. Balíka in: DESCARTES, R., *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha: Oikúmené, 2000.

<sup>84</sup> Tento spis byl nejprve vydán ve francouzštině roku 1637 v městě Leydenu u Jana Maire. Pak byl přeložen do latiny a vydán roku 1644 v Amsterdamu u Ludvíka Elzeviera. Kritické vydání in: AT VI, str. 1-76 (ve francouzštině). V tomto šestém svazku je i latinská verze. V českém jazyce je poslední překlad od V. Szathmáryové-Vlčkové in: DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda, 1992.

<sup>85</sup> „Podotýkáme, že v tomto spisu Descartes podává z části svůj životopis, vypravuje, jakým způsobem se snažil řídit svůj rozum, třebaže nechce tím dávatí návod, podle něhož by měl každý svůj vlastní rozum řídit“. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 17. Též srov. ADAM, Ch., *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910, str. 226.

V tomto již spatřujeme základní rozdělení knihy do šesti částí. V první kapitole jsou popisovány různé úvahy o vědách a je zde vlastně verifikována víra v lidského ducha a rozum, který je ovšem třeba vést správnou metodou, aby se dosáhlo žádaných plodů. Druhá část, která vychází z matematického dokazování prezentuje čtyři základní pravidla metody, kterými jsou evidence, analýza, syntéza a výčet. Než se však dopracujeme k požadované pravdě, je třeba dobře žít. Dokud nebude nastolena definitivní morálka, která bude pokračováním vědeckého postupu, je nutno stanovit zásadní pravidla prozatímní morálky. Toto je obsahem třetí části. Čtvrtá kapitola je zaměřena na shrnutí karteziánské metafyziky, která jde od radikální pochybnosti k rehabilitaci vnějšího světa a dokazuje se zde existence Boha a lidské duše. Pátá kapitola pojednává o zásadách fyziky a zvláště o mechanické koncepci tělesného světa a konečně šestá část zdůrazňuje nutnost vědeckého pokroku v přírodovědeckém bádání, zvláště pak v medicíně. Z uvedeného členění lze vytušit hlavní myšlenkový proud tohoto spisu, tedy dokázat, že jediným pramenem poznání je čistý rozum a nezaujaté pozorování přírody. K dosažení tohoto ideálu je nutno najít vhodnou vědeckou „metodu“, která je rozhodující pro celou filosofii, pro vědní obory a pro celý, mravně uspořádaný život.<sup>86</sup>

Jak bylo již výše řečeno, Descartes vydal spis nejprve ve francouzštině,<sup>87</sup> ale přál si též, aby dílo bylo vydáno v latinském jazyce, který byl jazykem vědeckým, včetně zaslaných námitek proti jeho spisu a také odpovědí na ně. Dílo latinsky nakonec vydáno bylo, ale bez příslušných námitek.

Námítky oponentů a odpovědi Descarta však již obsahuje další velké dílo, ve kterém Descartes rozvíjí své metafyzické otázky, jejichž zásady v předešlém spise pouze naznačil. Toto jeho hlavní filosofické dílo, *Meditationes de prima philosophia* bylo vydáno nejprve v latině na podzim roku 1641.<sup>88</sup> Není určeno pro každého, jen pro úzký okruh filosofů, tedy jen pro ty, kdo byli považováni za skutečné odborníky. Tomu odpovídá i použitý slovník jeho argumentací, které jsou velmi precizní a odborné.

<sup>86</sup> Vlastním předmětem *Discours de la Méthode* a hlavním tématem Descartovy filosofie je tedy jednota vědy, která se definuje matematickou metodou a může ji principiálně vybudovat jedině lidský duch, rozum cestou správné metody. Srov. DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda, 1992, str. 57, pozn. č. 16.

<sup>87</sup> Dílo v národním jazyce prý vydal úmyslně, aby i ženy něčemu v něm mohly porozumět. Srov. ADAM, Ch., *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910, str. 236.

<sup>88</sup> Latinský originál byl poprvé vydán v Paříži u nakladatele Michela Solyho v roce 1641. Francouzský překlad, jako třetí vydání tohoto díla, byl pořízen roku 1647 od vévody de Luynes. Kritické vydání in: AT VII (latinská verze), resp. AT IX-1 (francouzská verze). V českém jazyce je pořízen překlad od P. Glombíčka a T. Marvana in: DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikúmené, 2001.

Přílohu tohoto díla tvoří již zmíněné námítky a odpovědi,<sup>89</sup> které měly také přispět k tomu, aby celé dílo bylo schváleno teologickou fakultou pařížské univerzity. Skutečného schválení od Sorbonny však Descartes nikdy neobdržel a dokonce byl obviněn z ateizmu rektorem univerzity v Utrechtu.

Obsahem tohoto pozoruhodného díla je šest „meditací“, které se týkají dvou základních témat Descartovy filosofie. Je to důkaz Boží existence a podstata lidské duše. V první meditaci je zdůvodnění toho, proč můžeme pochybovat o všech, zvláště materiálních věcech. Jen toto metodické pochybování vede k poznání pravdy, k poznání sebe jako myslícího subjektu, jak zjišťujeme ve druhé meditaci. Třetí meditace poskytuje dvojí důkaz o existenci Boha. Ve čtvrté meditaci se klade otázka o původu omylu, který nemůže pocházet od takové dokonalé bytosti jakou je Bůh, ale pouze z lidské vůle. V páté meditaci je uveden již třetí důkaz o existenci Boha, a též pojednání o esenci materiálních věcí. O existenci těchto věcí pojednává poslední meditace, včetně zdůraznění reálné odlišnosti lidské mysli od těla.

Roku 1644 vydal Descartes systematický výklad všech svých filosofických a vědeckých myšlenek, který také věnoval již zmíněné hraběnce Alžbětě. Toto dílo vyšlo pod názvem *Principia philosophiae*.<sup>90</sup> Toto dílo, jako „univerzitní učebnice“, ale s malou odezvou u odborné veřejnosti, je rozčleněno do čtyřech částí, z nichž každá je pro přehlednost dělena na řadu článků. První část pojednává o principech lidského poznání a jsou zde vyložena metafyzická témata, o nichž již Descartes pojednával v obou předchozích dílech. Základy karteziánské fyziky jsou nastíněny ve druhé části, kde se mluví o principech materiálních věcí, především o místním pohybu. Třetí část pojednává o viditelném světě a vesmíru kolem nás, tedy o otázkách přírodovědeckých, zejména astronomických. Poslední část pojednává především o naší Zemi a o jejím stvoření, o podstatě pozemských těles apod.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Descartův přítel, pater Marin Mersenne (1588 - 1648) si přál, aby myšlenky tohoto díla byly dále šířeny, a proto toto dílo rozeslal většině tehdejších filosofických, teologických a jiných vědeckých myslitelů a požádal je o kritické posouzení a připomínky. Je celkem sedm řad připomínek a za zmínku stojí zejména připomínky od jansenisty A. Arnauda, odpůrce aristotelismu P. Gassenda či protestanta Hobbese. Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 17-24.

<sup>90</sup> Dílo bylo sepsáno v latinském jazyce a vydáno roku 1644 v Amsterdamu u Ludvíka Elzevieria. Roku 1647 spis vyšel také ve francouzském překladu od patera C. Picota. Kritické vydání in: AT VIII-1 (latinská verze), resp. AT IX-2 (francouzská verze). V českém jazyce je pořízen překlad od P. Glombíčka a T. Marvana in: DESCARTES, R., *Principy filosofie*, Praha: Filosofie, 1998.

<sup>91</sup> Srov. ADAM, Ch., *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910, str. 354-399.



Posledním velkým dílem, které Descartes vydal, byl spis *Les passions de l'ame*.<sup>92</sup> Zde se popisuje způsob spojení duše s tělem a problematika lidských vášní. V tomto díle lze pak vidět počátek moderní psychofyziologie, která měla další pokračování ve filosofických systémech postkarteziánských myslitelů.

Pro úplnost lze dodat, že některá Descartova díla byla vydána až po jeho smrti.<sup>93</sup> René Descartes, zakladatel racionalismu, otec moderní filosofie a prorok novodobé víry v rozum, rozhodně zanechal veliký a obdivuhodný odkaz. Nejen svým tehdejšími současníkům a bezprostředním následovníkům, jak z řad filosofů, teologů či vědců, ale i z řad duchovenstva a stejně tak i dnešním postmoderním myslitelům.<sup>94</sup> Základním problémem jeho filosofie je problém spolehlivého poznání a vhodné metody, která zaručí jeho dosažení. Charakteristický směr moderní filosofie je její zaměřenost na epistemologii (noetiku) a toto má svůj původ právě v kartezianismu. Descartes jako první rozpoznal, že epistemologický problém, problém platnosti poznání, má prioritní postavení.<sup>95</sup> Jeho přínosem není jen upřednostnění epistemologie, ale též snaha zachránit klasickou filosofii tím, že ji chtěl vybudovat na základech nové vědecké metody.<sup>96</sup>

Všechno to, co bylo zatím obecně řečeno, odkazuje k tomu, abychom skutečně pochopili, proč je Descartes nazýván „otcem moderní filosofie“. Jeho myšlení a nauka totiž daly podnět ke vzniku a rozvoji nového filosofického směru, který bývá také označován jako „filosofie vědomí“. Tato filosofie ve své době znamenala základní přelom a obrat ve filosofickém myšlení. O co konkrétně šlo, můžeme pochopit na

<sup>92</sup> Toto dílo bylo vydáno nejprve ve francouzštině v Paříži roku 1649 a v latinském překladu o rok později v Amsterdamu. Kritické vydání in: AT XI (francouzská verze). V českém jazyce je pořízen překlad od O. Švece in: DESCARTES, R., *Vášně duše*, Praha: Mladá fronta, 2002.

<sup>93</sup> Dopisů se nám dochovalo třiatřicet. V nich Descartes popisuje ožehavý problém vzájemného působení duše a těla, ale také píše na Alžbětinu žádost o problémech morálky. Nevyhýbá se ani tématům politické filosofie. Korespondence v kritickém vydání in: AT I – AT V.

Z dalších děl můžeme jmenovat dílo *Veritatis inquisitio lumine naturale*, které bylo vydáno v Amsterdamu roku 1711. Kritické vydání in: AT X, str. 495-532. Byl též pořízen český překlad od T. Marvana a P. Glombička in: DESCARTES, R., *Hledání pravdy*, Filosofický časopis 5, 2003, str. 855-872. Roku 1664 bylo též vydáno antropologické dvojdílo *Traité de l'Homme* a *La Description du corps humaine*.

<sup>94</sup> Blíže k přijetí a rozvíjení karteziánské nauky odkazují na stať od Nicholase Jolleyho *The reception of Descartes' philosophy*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 393-423.

<sup>95</sup> Řada filosofů se po Descartovi zabývala převážně epistemologickými otázkami, např. J. Locke, D. Hume, I. Kant, G. Hegel.

<sup>96</sup> Samozřejmě tato metoda má i svá negativa, což se projevilo negativně v dalším filosofickém myšlení. Descartovo zbožšťování všeho racionálního jako základ všeho, mělo svůj vyhocený extrém v 18. století, kdy se popíralo vše zjevené, nadpřirozené a nakonec i samotná tradice. Přirozeným vyústěním karteziánského racionalismu se pak stalo osvícenství.

základě vymezení a srovnání aristotelsko-scholastické filosofie s filosofií karteziánskou.<sup>97</sup> V době před Descartem bylo „myšlení, vědomí“ podřízeno „bytí“ (tedy „cogito“ bylo podřízeno „esse“) a toto „bytí“ bylo tudíž považováno za něco prvotního. Od doby Descartovy se ovšem „bytí“ („esse“) jeví jako něco druhořadého, zatímco „myšlení, vědomí“ („cogito“) je považováno za prvotní. Je zde zjevný novověký obrat k subjektu. Jinak řečeno, je to zásadní obrat od „filosofie bytí“ k „filosofii vědomí“, kdy se filosofie primárně zabývá obsahy vědomí, vědomím samotným. V době předkarteziánské bylo vše vysvětlováno z hlediska „bytí“ („esse“) a pro všechno se hledalo vysvětlení podle tohoto hlediska. Bůh jako nejvyšší a subsistující Bytí byl považován za nezbytnou oporu pro každou stvořenou bytost, a tedy i pro člověka. Descartovo „cogito“ však znamená průlom v této linii myšlení. V tomto pojetí všechno, co je „bytí“ („esse“), tedy stvořený svět i sám Stvořitel, zůstává jako obsah lidského vědomí. Shrnuto, karteziánská a postkarteziánská filosofie se primárně zabývá jsoucný jako obsahy lidského vědomí, a teprve sekundárně se zabývá jsoucný, která existují mimo lidské vědomí.

---

<sup>97</sup> K přesnějšímu terminologickému vyjádření zde nyní odkazuji k následující druhé kapitole této práce, kde bude uvedeno, alespoň ve zkratce, terminologické vymezení některých důležitých filosofických pojmů, bez kterých se v této práci nelze obejít.

## 2. METODOLOGIE AUGUSTINISMU A KARTESIANISMU<sup>98</sup>

Tato kapitola v této druhé, naukové části této práce bude věnována již výše zmíněné problematice „metody“, jako reakci na dobový skepticismus, který ovlivňoval a doprovázel myšlení obou velkých myslitelů, svatého Augustina a René Descarta.

Na úvod je vhodné si opět připomenout základní myšlenkovou linii, kterou v této práci sledujeme. Jde zde obecně o posouzení toho, jakou úlohu hrál směr augustinismu ve vývoji kartesianismu a konkrétně o to, vymezit určité souvislosti či odlišnosti mezi svatým Augustinem a René Descartem, a to z perspektivy jejich „metody“ a zásady „cogito“.

### 2.1 Uvedení do augustiniánsko-kartesiánské problematiky

Jako nutnou prerekvizitu ke zpracování příslušného tématu bylo třeba uvést historicko-filosofický rámec v první kapitole, kde jsme nastínili určitou „historickou anticipaci“, tedy historicky podmíněné souvislosti mezi životem a filosofickým dílem svatého Augustina na jedné straně a René Descarta na straně druhé. Můžeme nyní shrnout tyto souvislosti do několika základních bodů. V první řadě je to skutečnost, že oba autoři působili v přelomovém období dějin. Augustin na přelomu antiky a raného středověku, Descartes na přelomu renesance a novověku. Dále, v obou těchto obdobích katolická církev musela obhajovat a radikálně vymezovat svojí nauku, ať proti různým trinitárním a christologickým bludům čtvrtého a pátého století, či jako protireformační postoj v 16. století. V neposlední řadě je to pak obdobná reakce obou autorů na „úplný“ skepticismus antického období, jehož myšlenky měly opět svojí renesanci v době předkarteziánské.

Není pak divu, že řada moderních filosofů obrátila svou pozornost právě k Descartovi a k jeho nauce, která se chtěla vyrovnat s již tehdy nedůvěryhodnou aristotelskou naukou, a také neúspěšnou filosofií renesance. Především však ve Francii, která byla zasvěcena intenzivnímu studiu svého národního hrdiny, se učenci věnovali zkoumání kontinuity a diskontinuity Descartových myšlenek s ranější filosofií, zejména se scholastickou a augustiniánskou tradicí. A právě augustinismus a aristotelský

<sup>98</sup> V tomto případě je konkrétně míněn metodologický postup svatého Augustina a René Descarta, nikoli nauka jejich žáků a následovníků.

scholasticismus měly největší vliv na Descartovy myšlenky. I když se oba středověké proudy překrývají, Descartův vztah k augustinismu je zcela odlišný od jeho vztahu ke scholastice. Descartův přístup ke scholastice je totiž dosti nepřátelský<sup>99</sup> a pro vypracování své ucelené filosofie si vypůjčuje řadu různých tezí od scholastických oponentů.

Jinak je tomu ovšem s recepcí Augustinových myšlenek. Především v 16. a 17. století byl Augustin ústřední autoritou a vzorem mnoha křesťanským myslitelům, kteří byli k myšlení Aristotela indiferentní či i nepřátelští. Jedním z nich byl také Descartes a tak jeho filosofie nese mnoho podobností s Augustinovou filosofií. Právě tyto podobnosti vyvolaly veliký zájem ze strany filosofických přívrženců či oponentů Descarta, aby se podrobněji o Descarta začali zajímat a na jeho určitou shodu s Augustinem také Descarta upozornili.<sup>100</sup> Zvláštní místo mezi těmito filosofy zaujímá jansenista Antoine Arnauld (1612 - 1694),<sup>101</sup> který byl silně ovlivňován Descartovou filosofií, a to především pro spojitost, kterou viděl mezi ním a Augustinem. Arnauld stál na počátku celé dlouhé řady filosofů,<sup>102</sup> kteří pojímali kartesianismus jako pokračovatele augustinismu.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Descartes například obviňuje scholastické filosofy z toho, že jejich sylogismy nejsou k ničemu dobré, jenom k tomu, aby se hovořilo o otázkách, které lidé neznají. Srov. NEFF, V., *Filosofický slovník pro samouky*, Praha: Družstevní práce, 1948, str. 85. K vymezení naukových distinkcí mezi aristotelsko-scholastickou a karteziánskou filosofií viz BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991.

<sup>100</sup> Je otázkou, zda Descartes znal texty Augustina či ne. To je otázka pro historiky, kteří nejsou v tomto za jedno. Avšak samotný Descartes odmítá toto „výhodné spojenectví“ mezi ním a Augustinem a řeší tuto problematiku s velkorysostí jemu vlastní, jak je patrné z některých jeho dopisů. „*Jsem Vám velmi zavázán za to, že jste mne upozornil na místa ze svatého Augustina, který by mohl podepřít mé názory. Jiní z mých přátel již učinili totéž a nadmíru mne uspokojuje, že mé myšlenky souhlasí s myšlenkami tak svatě a význačně osobnosti*“. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT IV, str. 113 (Dopis Meslandovi z 2. května 1644). Viz také dopis neznámému adresátovi z listopadu roku 1640: „...*nepřestává mne těšit, že se shodují se svatým Augustinem, i kdyby to mělo jen zavřít ústa nízkým duchům, kteří se pokoušeli tento princip napadat*“. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 248.

<sup>101</sup> Antoine Arnauld byl jako kněz přijat též na Sorbonnu, ale pro své jansenistické smýšlení byl později z univerzity vyloučen. Byl přívržencem Descartovy nauky, kterou se snažil vysvětlovat ve světle augustinismu. Byl též autorem čtvrté řady námitek k Descartovým *Meditacím*, kde popisuje pozoruhodný vztah obou myslitelů.

<sup>102</sup> Můžeme jmenovat např. velkého Descartova přítele, matematika, filosofa a teologa Marina Mersenneho (1588 - 1648), který po přečtení rukopisu *Discours de la Méthode* upozornil Descarta na „...*pasáž ze svatého Augustina*“. Descartova odpověď Mersennovi in: DESCARTES, R., *Correspondance*, AT I, str. 376; resp. *Correspondance*, AT III, str. 261.

<sup>103</sup> „*Je třeba ostatně zdůraznit, že četba Descarta naopak zase hluboce a trvale ovlivnila chápání svatého Augustina. Nabízí se otázka, zda 17. století až do té doby nevidělo v biskupovi z Hippo především jen Učitele církve a mistra duchovního života. Ve spojení s Descartem je ve svatém Augustinu objeven člověk vynikajícího ducha a jedinečný učitel nejen na poli teologie ale i lidské filosofie... A nejen to, k objevení augustinského myšlení se často dochází teprve kartesiánským prizmatem...*“. MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 135.

V čem tedy tkví tato spojitost a následnost obou těchto filosofických systémů? Snad nejběžnější tématikou ve srovnání obou systémů je otázka, která je vlastním předmětem této práce. Je to problematika „anticipace Descartova cogito u svatého Augustina“, o které se zmiňoval již Arnauld. Avšak „cogito“ je pouze jedním z mnoha společných bodů obou systémů a často se používá jako výchozí bod pro vyjádření mnohem širší shody v metafyzických postojích René Descarta a svatého Augustina. René Descartes totiž svojí filosofii zakotvil ve stejném bodě jako svatý Augustin a tento bod je pak výchozím bodem pro poznání Boha, člověka i světa.<sup>104</sup>

Abychom tedy porozuměli určitým souvislostem mezi augustinismem a kartesianismem, musíme nejprve vědět, čím vlastně byl samotný augustinismus jako filosofický směr ve své podstatě, konkrétně jakým směrem se ubíralo Augustinovo myšlení. Obdobné zhodnocení pak je nutné provést i u René Descarta. Posléze je třeba uvést různé interpretace myšlenek obou filosofů, konkrétně „cogito“ a nakonec kriticky zhodnotit, co znamená, pokud ovšem vůbec existuje, augustinánský vliv na Descartovo „cogito“ a jeho filosofii. Descartes je totiž ten, který tvrdí, že vytvoří novou filosofii, a to pouze s pomocí vlastního rozumu i bez jakéhokoli dovolávání se nějaké významné autority.

V této kapitole se tedy nyní budeme zabývat právě již výše zmíněným myšlením a reakcí obou myslitelů na skepticismus jejich doby, tedy jak díky své „metodě“ se snaží vyrovnat s problémem skepticismu. Ještě než přistoupíme k vymezení jejich metodologie a nauky, pokusíme se krátce vysvětlit některé filosofické pojmy, které jsou důležité pro pochopení a srozumitelnost dané problematiky.<sup>105</sup>

## **2.2 Terminologické vymezení základních pojmů**

V historické části jsme se setkali s pojmy jako *gnoseologie*, *epistemologie*, *noetika*, *filosofie bytí* či *filosofie vědomí*. V Augustinově a Descartově metodologii hrají

<sup>104</sup> Srov. MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998, str. 5. Descartes stejně jako Augustin věří, že metafyzické poznání je nezávislé na svědectví smyslů a je často v opozici k tomu, co smysly pojmají. Toto poznání pak bude mít vztah k Bohu a k lidské duši. Lidská duše je pak posuzována jako věc, která myslí a Bůh je nejvyšší objekt našich myšlenek. Důvody božského i lidského jednání závisí především na vůli.

<sup>105</sup> Nelze taxativně vymezit všechny pojmy, ani co do jejich počtu a ani obsahu, neboť primárně to není hlavním smyslem této práce, a za druhé, výčet a vysvětlení by bylo tak rozsáhlé, že by tato problematika mohla být vlastním obsahem další samostatné práce. Ovšem na význam některých pojmů, na které na tomto místě poukázáno nebude, upozorníme během dalšího systematického zpracování dané problematiky v této práci.



důležitou úlohu některé další pojmy, např. *pravda, jistota, pochybnost*.<sup>106</sup> Pokusíme se nyní tyto základní pojmy terminologicky vymežit a vysvětlit.

Jak již bylo v minulé kapitole řečeno, při řešení problematiky Descartova „*cogito*“ se pohybujeme v oblasti filosofického systému, který se zabývá problémem poznání. Jak uvádí Jaroslav Beneš ve své, již zmíněné monografii *René Descartes či Tomáš Akvinský*, je dvojí hlavní problém filosofie.<sup>107</sup> Na jedné straně je to „problém bytí“, kdy je důraz našeho zájmu kladen na samotné jakékoliv jsoucnost. Na straně druhé, při řešení „problému poznání“ se snažíme odpovědět na otázku, zda jsme schopni vůbec něco poznat s jistotou a zda je toto poznání také objektivní.<sup>108</sup> Tyto dva zmíněné filosofické systémy pak spolu velmi úzce souvisí, neboť vyřešení „problematiky bytí“ závisí na tom, jak je rozřešena „problematika poznání.“<sup>109</sup> „Problém poznání“ však v sobě obsahuje další dva problémy, a to „problém skeptický“ a „problém idealistický“.<sup>110</sup>

Je tedy patrné, že *filosofická teorie poznání* je nejdůležitější, a to přípravnou filosofickou disciplínou, která soustřeďuje do sebe celkové zpracování problematiky lidského poznání a na jejímž základě musíme obhájit to, že naše lidské poznání je pravdivé a objektivní. Tedy materiálním předmětem této disciplíny je lidské myšlení a formálním předmětem je zajištění pravdivosti a objektivnosti lidského myšlení.<sup>111</sup> I když

<sup>106</sup> Samozřejmě můžeme uvést i další pojmy jako *cogito, cogitatio, sum, ideje, intuice, inference* apod. Vymezení některých těchto pojmů a jejich různé interpretace budou případně uvedeny v dalších oddílech této práce.

<sup>107</sup> Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 33.

<sup>108</sup> Z hlediska klasické filosofie jsou následující znaky nutné pro pravé poznání. Je to *jistota, univerzalita, nutnost*. Pokud splňuje poznání tyto požadavky, pak je objektivní. Jinak řečeno, poznání pak má svoji autonomii, je nezávislé na subjektu poznání a když tedy poznáváme objektivně, pak poznáváme jsoucnost tak, jak jsou sama o sobě, a to nezávisle na našem poznání.

<sup>109</sup> „*Neboť dojde-li kdo v řešení problému poznání k závěru, že není možno poznávat věci tak, jak jsou, pak ovšem již není možno mluvit o jsoucnosti tak, jak jest nezávisle na našem poznání, a tím vlastně celý problém bytí stává se zbytečným... Je ovšem pravda, že věci neexistují proto, že my je poznáváme, nýbrž my je poznáváme proto, že ony existují. Proto samo o sobě logicky napřed je bytí a potom teprve poznání. Avšak ve filosofii napřed je nutno jednat o problému poznání, poněvadž jeho správným rozluštěním si takřka otvíráme bránu k samému bytí*“. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 33.

<sup>110</sup> „*Řešíc problém skeptický, zabýváme se především otázkou: Je možno mít nějaké poznání jisté? Řešíc pak problém idealistický, odpovídáme na otázku: Je to, co poznáváme, něčím nezávislým na poznání, či je to pouhý výtvor poznání tak, že svým poznáním si předměty svého poznání sami tvoříme? ... Poněvadž Descartes přesně nerozlišuje pojmy jistoty a pravdy, nedovede rozlišit ani problém skeptický od problému idealistického... Neví, že ve skutečnosti předkládá a řeší problém poznání neúplně, poněvadž má na mysli jediné problém skeptický, kdežto problému idealistického se v nejdůležitějších otázkách vůbec nedotýká*“. *Ibid.*, str. 39-40.

<sup>111</sup> „*Teorie poznání zkoumá lidské poznání jako informátora (v aspektu pravdivosti), který cílí k dosažení konečných důvodů kvalifikace hodnoty tohoto poznání a k získání základů (kriterií) hodnoty jeho faktických výsledků plně kritickým a nedogmatickým způsobem. Pramenem problematiky teorie poznání je výskyt přeludů a omylů a dogmatickosti věd... Teorie poznání se pak zabývá pravdivostí a právoplatností (princiálníostí) lidského poznání*“. STEPIEN, A., *Úvod do filosofie*, Praha: KTF UK,



tato témata byla v rámci filosofie samozřejmě probírána i dřívějších dobách, teprve novověk přinesl oddělení teorie poznání od jiných filosofických věd a přiznal ji své osobité názvy jako *gnoseologie* (učení o poznání), *epistemologie* (učení o vědě), resp. *noetika* (učení o myšlení).<sup>112</sup>

V předcházející kapitole byla otevřena problematika *filosofie bytí* a *filosofie vědomí* a nyní je prostor tyto pojmy precizovat. U *filosofie bytí* je postup myšlení takový, že se vychází z daných fenoménů a ptáme se pak na bytí, které je základem těchto fenoménů. Filosofování je zde v oblasti „ne-Já“ a je tedy zásadně orientováno ontologicky. Ptá se tudíž na pravé bytí jsoucna a snaží se porozumět jsoucnu na základě posledních důvodů bytí.<sup>113</sup> Toto je klasický postoj aristotelsko-scholastické filosofie, kdy lidská mysl svou povahou směřuje primárně k poznání jsoucna hmotného universa a teprve až druhotně poznává sebe sama. Toto sebepoznání či sebevědomí není nic výhradně duševního, neboť vedle myšlení a chtění, jako nemateriálních skutečností, k němu také náleží jevy tělesné a rozlehlé povahy, jako např. smyslové vnímání, vědomí bolesti a slasti.<sup>114</sup>

Naproti tomu, *filosofie vědomí* (resp. *filosofie Já*) postupuje opačným směrem. Začíná otázkou po „Já“ jako subjektu veškeré zkušenosti. Filosofování je zde pak v oblasti „Já“, v oblasti subjektu.<sup>115</sup> „Já“, čili lidská duše v tomto systému zná lépe sama sebe než jsoucna okolního světa, dokonce i lépe než své vlastní tělo, které je jen nevědomý stroj. Lidská duše je prozářena světlem svého vědomí, které je esencí či přirozeností „Já“. Myšlenkový postup zde tedy nezačíná u jsoucna hmotného universa, ale jeho východiskem musí být jistota, kterou má o své existenci sebevědomé „Já“ (lidská duše).<sup>116</sup>

Uvidíme v metodologii Descarta, že ne přesně rozlišuje pojem pravdy od pojmu jistoty. Toto nepřesné rozlišování (konfúze pravdy a jistoty) či i zaměňování obou

---

1992, str. 28. Více k této problematice, kromě již citovaného díla také viz BRUGGER, W., *Filosofický slovník*, Praha: Naše vojsko, 1994, str. 447-449.

<sup>112</sup> Stojí však za zmínku, že v rámci teorie poznání musíme rozlišit dva aspekty. Je to aspekt *noetický* a *psychologický*. Noetický směr se zajímá o hodnotu a platnost lidského poznání, zjišťuje zde a do jaké míry můžeme postihnout realitu, která není subjektivním výtvozem poznání. Poznání však má kromě své noetické stránky i své struktury, svůj způsob vzniku a průběhu, což spadá do oblasti psychologického zkoumání. Můžeme zde snad jen konstatovat, i když zkušenost z postmoderny je jiná, že je nerozumné a zavádějící začínat jakékoliv filosofické zkoumání na základě psychologických rozborů poznání a měli bychom tedy upřednostnit noetický aspekt.

<sup>113</sup> Srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do filozofie*, Praha: SPN, 1990, str. 45.

<sup>114</sup> Srov. SOUSEDÍK, S., *René Descartes a české baroko*, Praha: Filosofie, 1996, str. 43.

<sup>115</sup> Srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do filozofie*, Praha: SPN, 1990, str. 46.

<sup>116</sup> Srov. SOUSEDÍK, S., *René Descartes a české baroko*, Praha: Filosofie, 1996, str. 43.

pojmu má pak za následek Descartův příklon k subjektivismu. Je zde proto na místě, abychom již předem objasnili pojem *pravdy, jistoty a pochybnosti*.

Názory na to, co je *pravda* jsou různé a tak se postupně vytvořilo několik teorií či definic pravdy. Mezi klasické definice můžeme počítat *korespondenční teorii pravdy* (tzv. *logická pravda*) a *ontologické pojetí pravdy*. K druhé kategorii, k neklasickým definicím pravdy náleží jednak *koherenční teorie pravdy* a také *pragmatická teorie pravdy*.

*Ontologická pravda* je chápána jako stav jsoucna, které nijak nesouvisí s našimi poznávacími aktivitami. Tato pravda tedy spočívá ve svébytnosti jsoucna, které má být ve shodě s vlastní přirozenou povahou nebo se vzorem. Být pravdivý znamená být „pravý“, tedy být tím, čím je třeba nutno být, být úplně nebo dokonale (např. „pravé“ či „falešné“ zlato).<sup>117</sup>

*Logická pravda (korespondenční)* již nějak předpokládá naše poznávací aktivity a tak označení „pravdivý“ může příslušet jedině vztahu našich poznávacích aktivit k realitě. Vlastnost „být pravdivý“ přísluší něčemu, co není zcela závislé pouze na našich poznávacích aktivitách, i když ani ne jen samotnému jsoucnu. Klasickou formulaci korespondenční teorie uvedl již svatý Tomáš Akvinský. Dle něj je logická pravda definována jako „shoda rozumu a poznávané věci“, tedy shoda poznání se skutečností.<sup>118</sup> Pravdivost je tedy shoda mezi obsahem daného poznání a určitou stránkou jeho předmětu, právě tou, kterou se poznání zabývá.<sup>119</sup>

Při *koherenční teorii pravdy* platí, že kritériem pravdivosti výroku je jeho souhlas, nebo-li koherence, se všemi ostatními výroky. Proprieta „být pravdivý“ tentokrát náleží pouze výrokům, a to jenom těm, které nejsou v logickém sporu s ostatními výroky.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> „Pravda věcí je nazvána pravdou ontologickou a jednáme o ní především v metafyzice. Ovšem pravdou ontologickou nemyslíme toliko shodu věcí s poznáním lidským, nýbrž především shodu věcí s poznáním Božím. Všechny věci stvořené závisí na poznání Božím, poněvadž jsou takovými, jakými jsou, proto, že Bůh je tak poznává. Naproti tomu poznání naše závisí na věcech, poněvadž poznáváme věci podle toho, jak jsou“. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 38, pozn. č. 62.

<sup>118</sup> „Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est“. AKVINSKÝ, T., *Summa contra Gentiles*, I, 59.

<sup>119</sup> Při řešení Descartovy metodologie nám však nejde o pravdu ontologickou či morální, ale především o pravdu poznání, tedy o pravdu logickou. O logické pravdě jednáme především v noetice. Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 38, pozn. č. 62.

<sup>120</sup> „Koherenční definice pravdy vede k uznání každého nesporného, logicky spojeného stvrzení za pravdu a takových tvrzení na stejné téma může být několik. Někteří proto žádají, aby se za pravdivou uznala teorie nejen nesporná, ale i shodná s danými faktickými zkušenostmi. Tímto způsobem se však rezignuje na koherenční definici pravdy a nechává se stranou otázka, proč ta a ta zkušenost má být kritériem pravdy. Není to pak návrat ke klasické definici?“. STEPIEN, A., *Úvod do filosofie*, Praha: KTF UK, 1992, str. 70.

*Pragmatické teorii pravdy* se někdy říká též *konsenzuální teorie*. Získání pravdivého poznání i pochopení, co je pravda, předpokládá pochopit cíl poznání, vztah poznání k našim praktickým cílům a také úlohy věd při poznání. Pak „pravdivý“ je takový poznatek, který je uznán a potvrzen touto množinou různých objektů, pravdivost myšlení pak tedy spočívá v jeho užitečnosti při jednání, v tom, že je nástrojem správného a účinného jednání.<sup>121</sup>

Po vymezení *pravdy*, která je něčím objektivním, jako shoda poznání s objektivní skutečností, musíme nyní od ní odlišit a vymežit pojem *jistoty*, která je především něčím subjektivním, protože je stavem poznávajícího subjektu.

*Jistota (certitudo)* je takový subjektivní stav mysli vzhledem k poznání nějaké věci, že pokud soudím o nějaké věci a bez jakékoli pochybnosti daný poznatek přijímám, a tím zároveň vylučuji každý protikladný soud o této věci, pak je pro mne takový poznatek jistý. To implikuje fakt, že takové poznání, které nevyloučilo všechny ostatní alternativy, nemůže být jisté. Ale ze zkušenosti víme, že někteří lidé mají za jisté takové poznatky, které nejsou ve skutečnosti pravdivé. Pravda a jistota pak ovšem není totéž, jisté poznání není ještě samo sebou pravdivé.

*Pochybnost (dubium)* je takový subjektivní stav mysli, v němž mysl má sice nějaké poznání o věci, avšak kolísá mezi dvěma protikladnými soudy, poněvadž buď pro žádný z obou kontradiktorních soudů nemá své důvody, či důvody svědčící pro oba soudy jsou stejně závažné, takže se mysl nemůže rozhodnout pro některý ze soudů.

*Domněnka (opinio)* je takový subjektivní stav mysli, kdy se mysl přidrží na straně jednoho soudu, avšak s obavou, že snad opak je pravdivý.<sup>122</sup>

Na závěr můžeme ještě ozřejmit dva pojmy, které stojí na pozadí Augustinovy a Descartovy metody. V nauce *úplného, všeobecného skepticismu* je obsaženo to, že jakákoliv jistota lidského poznání je nemožná, nelze tedy dospět k jistotě poznání a k pravdě. Tato nauka je sama v sobě však kontradiktorní a úplný skeptik sám sebe vyvrací.<sup>123</sup> Naproti tomu nauka *metodického pochybování* zastává názor, že metodicky pochybovat znamená odezírat od jistoty, kterou o nějaké pravdě ve skutečnosti máme,

<sup>121</sup> Podrobnější precizace problematiky pravdy viz *ibid.*, str. 69-73. Dále také viz BRUGGER, W., *Filosofický slovník*, Praha: Naše vojsko, 1994, str. 326-328; resp. NEFF, V., *Filosofický slovník pro samouky*, Praha: Družstevní práce, 1948, str. 345-354. Taktéž viz CORETH, E., *Základy metafyziky*, Svitavy: Trinitas, 2000, str. 118-128.

<sup>122</sup> Jaroslav Beneš, kromě již uvedené *jistoty, pochybnosti a domněnky*, uvádí ještě další stavy naší mysli vzhledem k poznání nějaké věci. Jsou to *nevědomost, ignorance, klam, tušení*. Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 38-39.

<sup>123</sup> Důvody kontradiktorních pozic úplného skepticismu viz *ibid.*, str. 41-42.

abychom ji posléze mohli vědecky přezkoumat. Otázkou však je, zda tato metodická pochybnost má být naprosto všeobecná a má se vztahovat tedy na jakoukoliv pravdu. Tím bychom pak nepřipustili žádné pravdy jako jisté, dokud nebudou metodicky dokázány. Ale taková všeobecná metodická pochybnost pak v posledku zase vede jen ke skutečnému „úplnému“ skepticizmu.<sup>124</sup> Obecně se má za to, že Augustinův i Descartův myšlenkový postup je založen na metodickém pochybování. Jsou však i ti myslitelé, kteří jsou toho názoru, že Descartovo pochybování je úplné, všeobecné. Odkazují na ty pasáže, kde Descartes o svém pochybování mluví a na základě této skutečnosti lze prý usoudit, že jeho pochybování je úplné.<sup>125</sup> Ale na druhé straně je zřejmé, že Descartes výslovně říká, že nechce svou metodou dospět k úplnému skepticizmu, nýbrž jen ke skutečné jistotě.<sup>126</sup>

Nyní tedy můžeme přistoupit k precizaci metody u svatého Augustina a René Descarta, metody jako odpovědi na úplný skepticizmus.

### **2.3 Augustinovo řešení epistemologického problému**

Ještě dříve než bude podrobněji vysvětleno to, jak svatý Augustin řešil po své konverzi<sup>127</sup> epistemologický problém, tedy tu problematiku „zda a jak poznáváme pravdu“, je vhodné na tomto místě uvést, jaká vlastně byla koncepce a úloha filosofie u tohoto patristického myslitele.

#### **2.3.1 Koncepce a poslání filosofie u svatého Augustina**

Můžeme tuto problematiku shrnout asi do těchto základních tří bodů: *převažující vliv platónské filosofie na filosofii Augustinovu, úzká spojitost mezi vírou a rozumem, mezi filosofií a teologií, a konečně důraz na lidského jedince a Boha.* U Augustina

<sup>124</sup> Srov. *Ibid.*, str. 42-43.

<sup>125</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 17; *Principia philosophiae*, I, § I, AT VIII-1, str. 5; *Discours de la methode*, AT VI, str. 547.

<sup>126</sup> „*Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitant, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram ut aliquid certi reperirem*“. DESCARTES, R., *Discours de la methode*, AT VI, str. 556.

<sup>127</sup> Často se zdůrazňuje, že Augustin konvertoval „dvakrát“. Poprvé k novoplatónskému spiritualismu, a to roku 386 po Kr., kdy definitivně zavrhl manichejský materialismus a nauku skepticizmu, a tak tato konverze měla tedy filosofický ráz. Druhá konverze o rok později byla již ke křesťanství. Ale je nutno zdůraznit fakt, že vývoj u svatého Augustina byl veskrze křesťanský a veskrze filosofický zároveň. Blíže k tomuto tématu viz MADEC, G., *Aurelius Augustinus – křesťanství jako naplnění platonismu*, in: *Křesťanství a filosofie – postavy latinské tradice*, edd. Karfík, F. a kol., Praha: ČKA, 1994, str. 9-26.

spatřujeme jeho silný akcent na vyjádření hodnoty a důstojnosti člověka, jeho individuální jedinečnosti, na jeho povolání Bohem a jeho svobodné rozhodování pro věčnou spásu. Pojem lidské „osoby“ má u Augustina čistě teologický původ a na daného lidského jedince, jakožto i na všechna ostatní jednotlivá jsoucna musí být nahlíženo z perspektivy jejich úzké vztaženosti k Nejvyššímu bytí, k Bohu. Tím je pak u Augustina vyloučen jakýkoli striktní subjektivismus.

Pokud budeme chtít upřesnit obsah Augustinova myšlení a jeho metodu, musíme mít na zřeteli to, že po celý svůj život zůstával věrný svému programu, který si po svém obrácení vytýčil. Jde mu o poznání Boha a o poznání lidské duše.<sup>128</sup> Nic jiného než Boha a duši si nepřeje Augustin poznat a nejde mu ani tolik o poznání přírody a světa.<sup>129</sup> Postoj Augustina ke všemu tomu poznání, které nesměruje naprosto bezprostředně k nejvyššímu a jedinému cíli člověka, k věčné spáse, k Bohu, je poněkud nedůvěřivý, snad až negativní.<sup>130</sup> Poznání Boha se u Augustina naplňuje skrze sebezpoznání vlastního nitra, člověk musí sestoupit do hlubin vlastního nitra, do své duše, aby porozuměl sobě samému. Toto pravé poznání svého „Já“ pak vede k Bytosti, která je „mimo lidskou osobu“, tedy k Bohu, který je v lidském jedinci hlouběji, než jeho nejvnitřnější nitro, k Bohu, který je „vyšší“ než to „nejvyšší“ v daném lidském jedinci.<sup>131</sup>

Augustin si je však velmi dobře vědom určitých mezí, které lidská přirozenost klade takovému rozumovému hledání Boha a dospěl k názoru, že vědění o Bohu může být nanejvýš negativní, tzv. „docta ignorantia“ (učená nevědomost), tedy vědomí o tom, co Bůh spíše není, než je. Nijak ovšem na tuto rozumovou omezenost nerezignuje, neboť i ona je jisté bohatství, které nelze zcela vyčerpat a v němž lidský duch nepostižitelným způsobem postupuje od světla ke světlu, je tedy na cestě stále většího a hlubšího chápání některých skutečností, které ovšem nikdy v tomto pozemském životě zcela nepochopí a nepronikne.<sup>132</sup>

<sup>128</sup> „Ó, věčný Bože, kéž bych mohl vědět, kdo jsem já a kdo jsi ty!“ AUGUSTINUS, A., *Solil.*, II, 1, 1.

<sup>129</sup> „Bůh a duše. Nic jiného? Ne, nic!“ *Ibid.*, I, 2, 7.

<sup>130</sup> „Ó, Pane, Bože Pravdy, líbil by se ti někdo proto, že by znal všechny tyto věci? ...Šťasten ten, kdo zná Tebe, i kdyžby je neznal. Protože ten, kdo zná Tebe i je, není o nic šťastnější tím, že zná také je“.  
AUGUSTINUS, A., *Confess.*, V, 4, 7.

<sup>131</sup> Srov. *Ibid.*, III, 6, 11.

<sup>132</sup> Srov. MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 59. V této souvislosti lze uvést i krásný výrok z knihy *De Trinitate*: „...budeme hledat tedy tak, jako kdybychom měli nalézt, a budeme nalézat tak, jako kdybychom měli stále pokračovat v hledání...“. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, IX, 1, 1.



Právě v této perspektivě naší rozumové omezenosti se Augustin obrací ke druhému zdroji našeho poznání, k víře. *Auctoritas et ratio*, poznání vírou a poznání rozumem, to jsou dvě základní kategorie systému vlastního augustinského myšlení. Augustinovo myšlení je hluboce „vnořeno“ do tohoto světa a do jeho osobního života, do reality žité zkušenosti, ze které on moc dobře ví, jak dlouho může člověk vlastní vinou bloudit daleko od Boha. Proto vyžaduje na člověku ihned od počátku víru, a to v Kristově církvi a jejím prostřednictvím. Jen v této církvi člověk může prakticky získat poznání Boha, které je nutné pro spásu. Avšak Augustinův důraz na nadvládu víry neznamena žádné snížení, podcenění či odstranění rozumu. Poznání ve víře totiž předpokládá součinnost rozumu, víra objasňuje a řídí činnost rozumu a pokud tato víra hledá, potom rozum nalézá.<sup>133</sup> Víra pro Augustina je dar Boží a je to zároveň i důvěra, s níž se lidská vůle obrací k božské autoritě.<sup>134</sup> Dle Augustinova názoru má filosofie sloužit víře, jinak bez víry je pak bezcenná.<sup>135</sup>

Vliv platónské filosofie na Augustinovu filosofii byl velmi značný, a to z prostého důvodu. Neboť právě ona jediná, ze všech možných filosofických systémů se nejvíce přibližuje k Písmu svatému, a tím i ke křesťanské víře. Platónští filosofové totiž věří v jediného a pravého Boha, který je příčinou veškerého bytí, který je principem intelektuálního náhledu a nejvyšším pravidlem života.<sup>136</sup> Podle Augustina se pravá filosofie musí ztotožňovat s náboženstvím, a to zejména s náboženstvím křesťanským. A právě tomuto aspektu nejvíce odpovídá filosofování platoniků.<sup>137</sup> Do své novoplatónsko-křesťanské filosofické syntézy<sup>138</sup> Augustin uzavírá všechny prvky řecké

<sup>133</sup> „*fides quaerit, intellectus invenit*“. *Ibid.*, XV, 2, 2.

<sup>134</sup> Srov. MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 56-60.

<sup>135</sup> Můžeme zde, snad i předčasně, poukázat na názor Stephena Menna, který upozorňuje na skutečnost, že vztahy mezi vírou a rozumem jsou rozhodující v otázce Descartova augustinismu. Augustinismus se chápe více jako „duch“ než jako nějaký systém, právě pro spojení rozumu a víry. Descartes pak pod nátlakem vědecké metody nemůže sloučit víru a rozum a nechává je spíše oddělené. Tím i prý ničí ducha augustiniánské metafyziky a tak jeho myšlení je přísně antiaugustiniánské. Srov. MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998, str. 7-8.

<sup>136</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, VIII, 4, 5, 9-10.

<sup>137</sup> „*Augustin později prohlásil: „Platónici viděli sice pravdu a to nehybnou, pevnou a neproměnnou, obsahující praformy všech stvořených věcí, ale viděli ji jenom zdálky, a proto nemohli nalézt cestu, jež by je k tak velikému, nevýslovně oblažujícímu vlastnictví přivedla*““. Cit. dle: STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 165.

<sup>138</sup> „*Vidíme tedy, že vliv platonismu na Augustinovo myšlení a na Augustina osobně zůstává velmi významný: v jeho konverzi i ve způsobu, jímž ji pochopil, v jeho reflexi o Bohu a duši či o svobodných uměních a filosofii, v jeho nauce o stvoření, v níž, jak se zdá, se pokusil o přerozdělení funkcí druhé hypostase mezi Slovo a anděly, ve svém pojetí Kristova prostřednictví, které v něm znovu a znovu vyvolává otázku obrácení platoniků... Ale vždy jde o svobodné využití novoplatónských témat, podpořené přesvědčením, že dokonalou pravdou platonismu je křesťanství. A je naopak omylem si představovat, že by kdy Augustin usiloval o plótínovské porozumění křesťanské víře*““. MADEC, G., *Aurelius Augustinus – křesťanství jako naplnění platonismu*, in: *Křesťanství a filosofie – postavy latinské tradice*, edd. Karfík, F. a kol., Praha: ČKA, 1994, str. 16.



filosofie, která je dle něj historií lidského myšlení, které hledá Boha, a jako taková byla úvodem ke křesťanskému poznání.

### 2.3.2 Výchozí Augustinovy textové podklady

Základní rozsah těch relevantních textů, které nám poslouží k vymezení a posouzení Augustinova principu „cogito“, a k jeho následnému srovnání s Descartovým prvním principem kartesiánské filosofie, máme poměrně jednoznačně dán. Současníci René Descarta, když poukazovali na významnou a obdivuhodnou shodu mezi učením svatého Augustina a mezi myšlenkami René Descarta, nejčastěji citovali a prodiskutovali následující tři Augustinovy texty, které nejvíce poukazují na určitou shodu v argumentaci obou myslitelů.<sup>139</sup>

Jedním z vůbec nejznámějších takových textů je text ze třetí kapitoly druhé knihy spisu *De libero arbitrio*, kde Augustin diskutuje s Euodiem a snaží se dokázat existenci Boží. Začíná svojí argumentaci tím, že především poukazuje na to, co je nejzřejmější. A to je existence myslícího subjektu a nelze, tvrdí Augustin, o této existenci žádným způsobem pochybovat.<sup>140</sup> Podívejme se na Augustinovu argumentaci:

*„Augustinus: Ptejme se tedy, prosím, v tomto pořadí: za prvé, jakým způsobem je zřejmé, že existuje Bůh; za druhé, zda od něho pochází veškeré dobro, ať je jakékoli, a na kolik je dobrem; za třetí, zda je třeba počítat mezi veškeré dobro svobodnou vůlí. Když tohle zjistíme, bude snad dostatečně jasné, zda bylo správné dát člověku svobodnou vůli.*

*Abychom tedy začali od věcí naprosto zřejmých, nejprve se tě zeptám, zda ty sám existuješ. Bojíš se snad, aby ses v této otázce nezmýlil, ačkoli by ses přece ani nemohl zmýlit, kdybys neexistoval?*

*Euodius: Raději pokračuj.*

*Augustinus: Ježto je tedy zřejmé, že existuješ, což by ti zřejmé nebylo, pokud bys nežil, je zřejmé i to, že jsi naživu; chápeš, že tato dvě tvrzení jsou zcela a naprosto pravdivá?*

<sup>139</sup> Mimo tyto tři základní texty je Augustinovo „cogito“ vyjádřeno také např. ve spisech:

AUGUSTINUS, A., *De b. vita*, 2, 7; *Solil.*, II, 1, 1; *De vera relig.*, 39, 73; *De Trinit.*, XV, 12, 21.

<sup>140</sup> Na tento text poukazoval již zmíněný Antoine Arnauld, když podal své „čtvrté námitky“ Descartovi a podivoval se tomu, že Descartes stanovil totéž za základ své filosofie, co kdysi stanovil Augustin. Arnauld se však domnívá, že mluvčím není Augustin, ale jeho přítel Alipius. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 197-198.

Euodius: *To plně chápu.*

Augustinus: *Je tedy také zřejmé i to třetí, tj., že chápeš.*

Euodius: *Ano, to je zřejmé.*

Augustinus: *Co myslíš, že mezi těmi třemi případy vyniká?*

Euodius: *Chápání.*

Augustinus: *Proč si myslíš právě toto?*

Euodius: *Z tohoto důvodu: jsou-li zde tyto tři věci – být, žít, chápat, potom existuje i kámen a žije i zvíře, a přece si nemyslím o kameni, že žije, anebo že zvíře může chápat; ale o tom, kdo chápe, je zcela jisté, že zároveň existuje i žije; proto neváhám soudit, že to, co obsahuje všechny tři věci, vyniká nad to, čemu jedna nebo dvě z nich chybí. Vždyť co žije, to také jistě existuje, ale nevyplývá z toho, že to také chápe: o takovém životě si myslím, že patří zvířeti. Z toho, že něco existuje, nijak neplyne, že to také žije a chápe. Vždyť mohu konstatovat, že existují mrtvoly, ale nikdo neřekne, že žijí. A to, co nežije, to jistě na žádný pád nechápe.*

Augustinus: *Jsmo tedy toho názoru, že z oněch tří věcí chybí mrtvole dvě, zvířeti jedna, člověku žádná.*

Euodius: *To je pravda.*

Augustinus: *Zastáváme dále i názor, že v této trojici věcí vyniká více to, co má člověk spolu s ostatními dvěma, tj. schopnost chápat, protože z toho vyplývá, že ten, kdo ji má, rovněž existuje a žije.*

Euodius: *Takový názor skutečně zastáváme“.*<sup>141</sup>

<sup>141</sup> AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7. Český překlad přebírám z: HOŠEK, R., *Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec*, Praha: Vyšehrad, 2000, str. 156-157; „A: *Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est Deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit voluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?* E: *Perge potius ad caetera.* A: *Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima?* E: *Prorsus intellego.* A: *Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te.* E: *Manifestum.* A: *Quid in his tribus tibi videtur excellere?* E: *Intellegentia.* A: *Cur tibi hoc videtur?* E: *Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intellegere; et lapis est, et pecus vivis, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimus est: quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intellegat: qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est ut et vivat et intellegat: nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Iamvero quod non vivit, multo minus intellegit.* A: *Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini.* E: *Verum est.* A: *Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et vivere.* E: *Tenemus sane“.* PL 32, 1243-1244.

Již vedle zmíněné nezpochybnitelnosti vlastní existence, jako první zřejmé pravdy, Augustin v tomto odstavci poukazuje na určitý hierarchický řád stvoření, v němž po jednotlivých stupních je možno vystupovat až k Bohu. Musíme však nastínit, v jakém kontextu se nachází tento sedmý odstavec druhé knihy. V první knize se Augustin zamýšlí nad povahou hříchu a nad tím, odkud tento hřích pochází, zda od Boha či ze svobodného rozhodování člověka. Když Augustin dokáže, že hřích pochází pouze ze svobodného rozhodování, ptá se, ve druhé knize, zda toto rozhodování také pochází od Boha. Snaží se tudíž dokázat Boží existenci i to, že od Boha pochází všechno dobro, tedy i svobodné rozhodování. Ve třetí knize je zdůrazněna úloha lidské vůle, která se může díky svobodnému lidskému rozhodnutí odvrátit od Boha, ale přesto tento hřích nijak nemůže narušit universální řád stvoření a vždy tento hřích zůstává podřízen Boží prozřetelnosti.

Svatý Augustin je zde zjevně ovlivněn knihami novoplatoniků a jejich „metodou“ výstupu k Bohu. Je inspirován novoplatónskou teorií o hierarchii jsoucen a nejvýš klade Boha, dokonalou bytost, která stvořila nedokonalý svět, svět hmotných živých i neživých jsoucen. Nejprve tedy Augustin ve své metodě „podniká cestu do hlubin své duše“, aby v zápětí uskutečnil „výstup této duše k Bohu“. Řád universa zahrnuje v sobě všechno stvořené a tento řád je uspořádán „trojičně“. Nacházíme zde řád *bytí (esse)*, *života (vivere)*, *rozumu (intellegere)*.<sup>142</sup> Člověk, právě proto, že obsahuje v sobě všechny tyto tři prvky, je jakýsi skutečný „vesmír, universum v malém“.<sup>143</sup> A tak tento jedinec vystupuje k Bohu tím, že postupuje od skutečností tělesných ke skutečnostem netělesným (*per corporalia...ad incorporalia*).<sup>144</sup> Pod vedením rozumu se má odpoutat od všeho tělesného i od tělesných smyslů a má se poté sjednotit s Bohem, a to skrze

<sup>142</sup> „Pozorujeme konkrétně, co nám zkušenost ukazuje jako jsoucí. Bije do očí, že ne všechno, co jest, má tytéž vlastnosti, týž stupeň bytí a že je lze třídit podle hmotné hodnoty, z níž jeho bytí pozůstává. Na nejvyšší místo postavíme Bytost, která jediná je skutečně jsoucí, která je na nejvyšším stupni - *qui vere est, qui summe est* - a touto Bytostí je Bůh, v němž je veškerá plnost bytí. Ostatní stvořené věci a bytosti...jsou utvořeny z bytí a z nedostatku, z nepřítomnosti bytí“. MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979, str. 60-61.

<sup>143</sup> Kámen (neživá věc) totiž má pouze bytí, ale nemá život, ani nemá chápání tohoto bytí. Stejně tak zvíře (to živé) má bytí i život, ale tyto dvě skutečnosti nijak nechápe. Teprve pak je člověk (bytost poznávající a myslící), který má rozum a díky tomu plně chápe své bytí a žití. Je schopen myšlení a sebereflexe, pohledu do svého nitra. A tak můžeme právě v této skutečnosti spatřovat člověka jako vrchol stvoření, jako střed samotného vesmíru.

<sup>144</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Retract.*, I, 6, 7. Tyto *corporalia*, nebo-li běžné zkušenostní danosti, nemusí být nutně skutečnosti hmotné. Může to být např. látka literárních či matematických disciplín, dále jazyk, obsah paměti, čas, atp. Srov. MADEC, G., *Aurelius Augustinus – křesťanství jako naplnění platonismu*, in: *Křesťanství a filosofie – postavy latinské tradice*, edd. Karfik, F. a kol., Praha: ČKA, 1994, str. 17.

lásku k neměnné Pravdě. Tento Bůh je plností pravdy, neměnnou a věčnou Pravdou, Pánem všech věcí a bezprostředním „představeným“ lidské mysli.<sup>145</sup>

Můžeme se nyní podívat na další formulace „cogito“ v Augustinových publikovaných textech. V jedenácté knize svého apologetického spisu *De civitate Dei* Augustin výslovně uvádí:

*„I my v sobě poznáváme obraz Boha, tj. jeho svrchované Trojice, obraz sice ne jemu rovný, ba dokonce náramně a daleko vzdálený, ani jemu souvěčný, a krátce řečeno, ne téže podstaty, které jest Bůh, ale přesto takový, že nad něj není svou přirozeností nic Bohu bližšího ve věcech jím stvořených – obraz, který ještě potřebuje nápravy a zdokonalení, aby mu byl i svou podobností nejbližší. Neboť jednak jsme, jednak víme, že jsme, a jednak to bytí i vědění milujeme.*

*Leč v těchto třech bodech, které jsem uvedl, nás neuvádí v omyl žádný klam, podobný pravdě. Jich se totiž nedotýkáme žádným tělesným smyslem, jako věci vnějších, na příklad když barvy vnímáme zrakem, zvuky sluchem, pachy čichem, chuti ochutnáváním, tvrdé a měkké předměty hmatem – z kterýchžto vjemů vznikají také obrazy, jim zcela podobné a už nehmotné, které v myšlenkách přemítáme, v paměti chováme a kterými jsme ponoukáni k touze po těch věcech; ale že jsem a že to vím a miluji, tím jsem si naprosto jist bez jakékoliv šalebné obraznosti představ nebo fantasmat. Při těchto pravdách není se co bát argumentování Akademiků: ‚Což jestli se mýlím?‘ Neboť mýlím-li se, jsem. Vždyť ten, kdo není, nemůže se jistě ani mýlit; a tudíž, jestliže se mýlím, jsem. Jestliže tedy jsem, mýlím-li se: jak se mohu mýlit v tom, že jsem, když je jisté, že jsem, jakmile se mýlím? Protože bych tedy byl tím, který by se mýlil, tu i kdybych se mýlil, bezpochyby se nemýlím v tom, že vím o svém bytí. Neboť právě jako vím, že jsem, tak vím také právě to, že to vím.*

*A protože tyto dvě věci miluji, připojuji k těm věcem, které vím, také tuto lásku jako něco třetího a stejně důležitého. Nemýlím se totiž v tom, že miluji, když se nemýlím o těchto věcech, které miluji – ačkoliv i kdyby ony nebyly pravdivé, bylo by pravda, že miluji nepravdivé věci. Neboť jakým právem bych mohl být kárán a jakým právem by se mi bránilo v lásce*

<sup>145</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De musica*, VI, 1, 1.



*k nepravdivému, kdyby nebylo pravda, že je miluji? Když však i ony věci jsou pravdivé a jisté, kdo by pochyboval, že i ta láska k nim, když jsou milovány, je pravdivá a jistá? A dále: není nikoho, kdo by nechtěl být, zrovna jako není nikoho, kdo by nechtěl být blažen. Vždyť jak by mohl být blažen, když by nic nebylo?“<sup>146</sup>*

Do jakého celkového kontextu tohoto spisu je zasazena Augustinova teze z jedenácté knihy, „si fallor, sum“? V desáté knize se uzavírá první část spisu, a to konfrontace pohanství a křesťanství, která vrcholí slavnostním prohlášením křesťanského náboženství za univerzální cestu spásy. Počínaje jedenáctou knihou začíná druhá část tohoto spisu, pojednávající o dvou obcích. Kdo chce být křesťanem, musí být poučen o dějinách Boží obce, o dějinách pravého náboženství. Protiklad mezi oběma obcemi pochází ze základní volby, před níž je postaveno každé duchovní stvoření, anděl či člověk, je to volba mezi sjednocením se s Bohem či odvrácením se od něho, jeho odmítnutím. Augustin se nejprve obrací na počátek stvoření andělů a zde rozlišuje mezi anděly věrnými a vzpurnými, jejichž postoj dal příčinu vzniku dvou obcí, obci Boží a obci pozemské, které jsou ve vzájemném rozporu. Dalším negativním důsledkem postoje vzpurných andělů je to, že mezi lidmi je přítomno zlo, smrt a dědičný hřích. Konečný soud však nakonec zcela definitivně oddělí obě obce.

K poznání Boží obce je nutné poznání pravdy a jediným garantem poznání je Bůh. Proto Augustin ve výše citované šestadvacáté kapitole spekuluje o obrazu Boží Trojice,

<sup>146</sup> AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26. Český překlad přebírám z: AUGUSTINUS, A., *O Boží obci knih XXII*, (český překlad Dr. Nováková J.), Praha: Vyšehrad, 1950, svazek I., str. 581-582; „*Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat. Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapes gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamus; sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallor. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?“ PL 41, 339-340.*

který se analogicky nalézá i v přirozenosti každého člověka. Pro mysl (přirozenost) člověka je totiž opět charakteristické jisté „trojiční“ uspořádání. V mysli je přítomno *bytí (esse), poznání či vědění (nosse)* tohoto bytí a *chtění či milování (velle)* onoho bytí, které spolu tvoří jednotu.<sup>147</sup> Augustin následně logicky argumentuje, že si je jistý vždy svou existencí, a to i když se mylí či nikoliv, vždy on existuje. Na základě tohoto on ví o svém bytí, a navíc ví o tomto svém vědění své existence. A protože miluje své bytí i vědění, které jsou jisté a pravdivé, tudíž i milování je jisté a pravdivé. O této „trojičnosti“ pak nelze nijak pochybovat, neboť je jistá a pravdivá.

Tím třetím a posledním relevantním Augustinovým textem, který bychom měli uvést pro objasnění námi řešené problematiky, je formulace z desáté knihy jeho dogmatického spisu *De Trinitate*:

*„Protože jde však o přirozenost mysli, ponechme stranou našeho zkoumání poznatky, které získáváme zvnějšku prostřednictvím tělesných smyslů a obraťme trpělivě pozornost k tomu, co jsme stanovili: že všechny duše znají samy sebe a že jsou si tím jisty. Neboť o tom, zda má vzduch schopnost žít, vzpomínat, rozumět, chtít, přemýšlet, vědět, soudit, nebo zda má takovou schopnost oheň, mozek, krev, atomy nebo kdoví jaký pátý živel či zda je něco takového schopna vyvolávat soudržnost či rovnováha samotného našeho těla, o tom lidé pochybovali a jeden se snažil tvrdit to, kdežto druhý ono. Ale kdo by pochyboval o tom, že sám žije, že si vzpomíná, že rozumí, že chce, že přemýšlí, že ví, že soudí? Vždyť přece i když pochybuje, žije; a jestliže pochybuje o tom, proč vlastně pochybuje, vzpomíná; jestliže pochybuje, rozumí tomu, že pochybuje; jestliže pochybuje, chce mít jistotu; jestliže pochybuje, přemýšlí; jestliže pochybuje, ví, že neví; jestliže pochybuje, soudí, že není možné jen tak souhlasit. Kdokoli tedy pochybuje, ať už o čemkoli, o těchto věcech pochybovat nesmí: neboť kdyby jich nebylo, nemohl by o ničem pochybovat“.*<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Člověk chce a miluje sám sebe, a aby se mohl milovat, tak musí sám sebe předem poznávat. A poznávat sám sebe může jen jako jsoucího.

<sup>148</sup> AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14. Český překlad přebírám z: MADEC, G., *Aurelius Augustinus – křesťanství jako naplnění platonismu*, in: *Křesťanství a filosofie – postavy latinské tradice*, edd. Karfík, F. a kol., Praha: ČKA, 1994, str. 19-20; „*Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis; et ea quae posuimus, omnes mentes de se ipsis nossecertasque esse, diligentius attendamus. Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intellegendi, volendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quattuor elementa quinti nescio cuius*



Ve druhé části spisu *De Trinitate* (knihy VIII-XV) autor chce objasnit tajemství vnitřního života Boží Trojice, a to na základě analogie s lidskou duší. Vychází ze zásady, že člověk byl stvořen k obrazu a podobnosti Božímu a tudíž lze nalézt obrazy Boží přirozenosti v hloubce lidské duše. Ústředním bodem je tedy tematika lidské mysli (mens) a její přirozenosti.<sup>149</sup> Mysl hledá sebe samu, aby se poznala a aby zároveň mohla milovat sebe samu.<sup>150</sup> Mysl se ale také může sama v sobě mýlit, pokud se připodobňuje tělesným obrazům, které čerpá ze smyslových vjemů. Hlavním úkolem mysli je pak přemítat sama o sobě a žít podle své přirozenosti, tedy nalézt své místo mezi Bohem, kterému je podřazena a mezi tělesným světem, kterému je nadřazena.<sup>151</sup>

Mysli je vlastní intuitivní sebepoznání a je konstitutivně přítomna sobě samé, neboť nic jí není přítomnější než ona sama.<sup>152</sup> Mysl je tudíž konstitutivně *memoria sui, intelligentia sui, amor sui*.<sup>153</sup> Od samého počátku své existence si mysl nepřestává vzpomínat na sebe, rozumět si a milovat se. Reflexe člověka (cogitatio) je pak návratem k sobě samému, a tím se tato konstitutivní triáda aktualizuje. Člověk uchopuje mysl, chápe sám sebe jako mysl a vystavuje pohledu mysli to, co bylo skryto v jejích hlubinách.<sup>154</sup> A zároveň se aktualizuje i obraz Boha, neboť mysl je obrazem Boha, a to nejenom proto, že si vzpomíná na sebe samu, že si rozumí a miluje se, ale také proto, že si může vzpomenout na svého Tvůrce, rozumět Mu a milovat Ho.<sup>155</sup>

### 2.3.3 Augustinův postoj proti skepticizmu

Nyní se již otevírá prostor k tomu, abychom vymezili Augustinovu metodologii a nauku, a to v rámci epistemologického problému. Jak již bylo výše řečeno, prvním problémem, který svatý Augustin řešil po své konverzi, byl problém teorie poznání

---

*corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum efficere valeat, dubitaverunt homines; et alius hoc, alius illud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset".* PL 42, 981.

<sup>149</sup> Srov. MADEC, G., *Aurelius Augustinus – křesťanství jako naplnění platonismu*, in: *Křesťanství a filosofie – postavy latinské tradice*, edd. Karfik, F. a kol., Praha: ČKA, 1994, str. 19-20.

<sup>150</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 3, 5.

<sup>151</sup> Srov. *Ibid.*, X, 5, 7.

<sup>152</sup> „...non enim quidquam illi est se ipsa praesentius...“. *Ibid.*, X, 10, 16.

<sup>153</sup> Srov. *Ibid.*, X, 12, 19.

<sup>154</sup> Srov. *Ibid.*, XIV, 7, 9.

<sup>155</sup> „Meminerit itaque Dei sui ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit“. *Ibid.*, XIV, 12, 15.

(epistemologický problém), a to z dvojího hlediska. V první řadě se Augustin věnuje problému „zda vůbec poznáváme pravdu“. To implikuje i otázku, „zda vůbec nějaká pravda existuje“. Augustinova kladná odpověď a reakce na tento problém je obsažena v jeho odmítavé kritice a odmítavém postoji vůči skepticizmu. Tomuto jeho kritickému postoji se nyní budeme podrobněji věnovat.<sup>156</sup> Po vyřešení této problematiky se pak Augustin věnuje tématice „jak tuto pravdu poznáváme“ a zde především vyniká jeho nauka o „osvícení“ (tzv. „iluminační teorie“), o které se přehledně zmíníme v další části této podkapitoly.

Dříve než bude vysvětlen Augustinův protiskeptický postoj, je opět vhodné, alespoň v krátkosti připomenout základní kontextuální údaje, s kterými jsme se již seznámili v úvodní kapitole. Augustin v nejistém období svého života (383-384 po Kr.), tedy v době, kdy narůstala jeho nespokojenost s naukou manichejců, se přiklonil ke skeptické nauce Nové Akademie, jejímž stoupencem se také stává.<sup>157</sup> Předními osobnostmi tohoto akademického skeptického směru, který lze datovat do čtvrtého až druhého století př. Kr., byli zejména Arkesilaos a Karneades, kteří hájili tzv. „probabilistický skepticizmus“. Hlavním zdrojem informací pro Augustina o tomto směru byla Ciceronova díla *Hortensius* a především *Academica*.<sup>158</sup> Existují však i jiné další literární zdroje, které ale nelze s jistotou určit.<sup>159</sup> Augustin se tedy nejprve přiklonil ke skeptickému pojetí Nové Akademie, jako k projevu kritiky stoického dogmatizmu, neboť on věřil, že argumenty těchto „akademiků“ by mohly být určitým „plánem“ Arkesilaose, jak uchránit čistou platónskou doktrínu.<sup>160</sup>

O rok později se však v Miláně setkává s naukou novoplatonismu a pod tímto vlivem dospívá k radikálnímu názoru, že je třeba zcela jasně popřít a vyrovnat se s naukou skepticizmu, neboť se tento směr naprosto odvrátil od původního platónského učení a idealismu, a tudíž nepřináší ani požadovanou filosofickou útěchu a ani klid pro duši.

<sup>156</sup> Při precizaci této problematiky se budeme opírat především o následující prameny. V první řadě to jsou primární prameny, tedy vlastní Augustinova díla, zejména jeho *Contra academicos*, ale i *De libero arbitrio*, *De Trinitate* a *De civitate Dei*. Mnohé další podněty jsou pak čerpány ze sekundárního pramene: O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 159-170. Vedle již zmíněných pramenů bylo čerpáno i z českého překladu, který pořídil Martin Pokorný, knihy: ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 384-469.

<sup>157</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Confess.*, V, 10, 19; V, 14, 25.

<sup>158</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Confess.*, III, 4, 7; *Contra acad.*, I, 3, 7.

<sup>159</sup> Lze vyloučit jakékoli přímé užití Sexta Empirica. Také není pravděpodobné, že by Plótínovy argumenty přímo ovlivnily Augustinův postoj vůči skepticizmu. Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 159.

<sup>160</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 17, 37-39.

Proto Augustin i svůj první filosofický spis *Contra academicos* věnoval kritice akademické skeptické pozice. V tomto trojdílném spisu obhájí jistotu dosažitelnosti pravdivého poznání, a tím postupně vytváří svojí základní teorii kognitivní jistoty,<sup>161</sup> která byla charakteristická pro jeho prvotní spisy. Tento protiskeptický spis je vlastně jedinou hlavní Augustinovou odpovědí na skeptické argumenty, které Augustin našel v Ciceronových knihách.<sup>162</sup> Můžeme se nyní podrobněji podívat na tuto Augustinovu protiskeptickou argumentační linii, která je především precizována v tomto „protiakademickém“ spisu.

Augustin ve své argumentaci proti akademickým skeptikům se snaží předložit nekonzistentnost a neadekvátnost v jejich postojích a tvrzeních, že prý neexistuje jiná „moudrost“, než ta „akademická“, a že jedinou přijatelnou koncepcí pro poznatelnost je „probabilitas“, tedy „pravděpodobnost“.<sup>163</sup> Budeme se nyní krátce věnovat těmto dvěma problematickým tvrzením.<sup>164</sup>

Pro skeptickou pozici neznamená „být moudrý“ to, že by člověk měl zcela jisté a neměnné pravdivé poznání jakéhokoliv druhu. Naopak, toto poznání prý musí být natolik aktivní a dynamické, že člověk nemůže souhlasit s tím, pro co není zcela evidentní důkaz. Proto Augustin v první knize spisu *Contra academicos* vychází od premisy „moudrý člověk je šťastný“ a ptá se, zda moudrost a štěstí spočívají v hledání pravdy či v jejím nalezení. Reaguje na skeptickou tezi, že člověk může být moudrý a dosáhnout štěstí již v samotném tázání se po pravdě, aniž by zde byla možnost jejího dosažení.<sup>165</sup> Augustin je však toho názoru, že neustálé a nekončící hledání pravdy nevede ke štěstí, neboť šťastný a moudrý nemůže být ten, kdo nemůže dosáhnout jistého poznání pravdy.<sup>166</sup> Akademici, dle Augustina nejsou vůbec důslední, když tvrdí, že filosofovi stačí, když na vše odpoví, že nic neví. Pak je ovšem tato „akademická

<sup>161</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Confess.*, VI, 11, 18.

<sup>162</sup> To, co Augustin v těchto Ciceronových knihách nenalezl je např. tvrzení Karneadesa, že žádný člověk nemůže mít pravé poznání věcí, které se týkají filosofie a dalších jiných věcí, a proto se jimi Karneades nemíní obtěžovat. Augustin si pak myslí, že těmito „filosofickými věcmi“ rozumí Akademici fyziku, etiku a dialektiku. „Další jiné věci“ jsou pak „pravděpodobné“ vjemy z našich všedních životů. Srov. AUGUSTIN, A., *Contra acad.*, II, 5, 11; III, 10, 23-13, 29. Též srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 160.

<sup>163</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, I, 3, 7-9; II, 5, 12; II, 7, 19; III, 14, 30-32.

<sup>164</sup> Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 160-161.

<sup>165</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, I, 3, 7.

<sup>166</sup> Srov. *Ibid.*, I, 3, 9.

moudrost“ něčím bídným a prázdným, neboť zde není žádné světlo pravdy. Pravá moudrost a naše touha po štěstí vyžadují jisté poznání pravdy.<sup>167</sup>

Protože cílem filosofie je pro Augustina moudrost a blaženost,<sup>168</sup> je Augustin přesvědčený, že člověk může s jistotou poznat a dosáhnout některých pravd, které reálně existují. Tím se vysvětluje jeho veliké úsilí najít nepopíratelné pravdy, tedy výroky, o nichž je zcela nemožné pochybovat. Pokusíme se nyní dále některé tyto argumenty, „jistá kritéria pravdivosti“ precizovat.

Nejprve Augustin zavrhuje ve druhé knize *Contra academicos* praktickou nauku „akademiků“, že je třeba se zříci jakékoli jistoty, že nelze prý nic poznat jistě, že vše je prý věcí pochybování a spokojit se lze jen s pravděpodobností („probabilitas“). Domnívá se, že skeptici upadají do absurdity, když tvrdí, že něco je „jako pravda“ („veri simile“) či „pravděpodobné“ („probabile“)<sup>169</sup> a přitom nemají v úmyslu s jistotou poznat, co to je pravda. Augustin argumentuje, že pravděpodobné poznání je potud nemožné, dokud nepoznáme jistě pravdu, protože něco je jen natolik pravděpodobné, nakolik se přibližuje poznané pravdě.<sup>170</sup> Bez pravdy se tedy nedá pravděpodobnost, kterou prý mohou poznat sami skeptikové, poznat, neboť „to“ co je pravděpodobné, má svojí základní míru v pravdě, které je „to“ podobné.<sup>171</sup>

Augustin zcela jasně a přesvědčivě také popírá skeptickou pozici ohledně „epoché“, tedy zdržení se jakéhokoliv úsudku. Dle akademických skeptiků toto „nesouzení“ má zaručit to, že se nikdy nemůžeme dopustit omylu. Augustin ovšem poukazuje na zcela

<sup>167</sup> „Nikdo nemůže být šťastným, touží-li velmi po pravdě, ale nemůže-li ji dosáhnout. Tento výrok však Augustin... později modifikoval. Poznání náboženských pravd není stálým vlastnictvím poznávajícího, ale vždy vzrůstajícím vztahem k Bohu. Každá osoba, která hledá pravdu, má vedle sebe Boha, který je mu nápomocen, a to stačí pro dosažení blaženosti, dokonce bez plného uchopení hledané pravdy“. CHADWICK, H., *Augustin*, in: *Zakladatelé myšlení – Platón, Aristoteles, Augustin*, Praha: Svoboda, 1994, str. 248.

<sup>168</sup> Blaženost spočívá v naprostém uspokojení lidské přirozenosti. Augustin sám tvrdí: „Blažený a klidný život člověka spočívá v souladné rozumovosti veškerého jeho jednání“. AUGUSTINUS, A., *De Gen. Manich.*, I, 20, 31. Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, I, 2, 5. Ale Augustin zároveň upozorňuje na tu skutečnost, že uspokojení zvrácených a zlých tužeb neposkytuje skutečné a trvalé uspokojení, v němž spočívá blaženost. „Nikdo není šťastný, dokud nemá všechno, co chce, a dokud chce cokoli zlého“. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XIII, 5, 8.

<sup>169</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, II, 5, 12; II, 7, 16.

<sup>170</sup> Augustin zde aplikuje Platónskou logickou tezi, že pokud chceme srovnat  $x$  s  $y$ , tak to nutně znamená předchozí poznání  $y$ . Nicméně filosof Christopher Kirwan, zabývající se, i mimo jiné, Augustinovou filosofií jazyka, je toho názoru, že stačí pouze vědět, jak by vypadalo  $y$ , kdyby tu nějak existovalo. Převáděno na náš případ, stačí pak pouze vědět, jak by pravda vypadala, jestliže by tu nějaká byla. A toto lze vědět i bez poznání pravdy. Pak by ovšem Augustinův argument, dle Kirwana byl poněkud nepřesvědčivý. Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 161.

<sup>171</sup> Též srov. RÁDL, E., *Dějiny filosofie I – starověk a středověk*, Praha: Votobia, 1998, str. 300.



kontradiktorní pozici těchto akademiků, neboť oni na jedné straně tvrdí, že se některým „utvářejícím“ soudům nemůžeme vyhnout,<sup>172</sup> a na druhé straně pak prohlašují, že v rámci vyvarování se rizika omylů je nutno se zdržet jakýchkoliv soudů.<sup>173</sup>

Augustinovi ovšem nestačí, že touto „negativní“ argumentací poukázal na kontradiktorní a nekonzistentní pozice v nauce akademických skeptiků. Usiluje o to, aby nějakou „pozitivní“ argumentací diskreditoval skeptiky. Augustin se především nebojí souhlasit s některými nepochybně pravdivými tvrzeními, že máme subjektivní domněnky či pocity, které v sobě poznáváme, a to i v případě, kdybychom pochybovali o tom, zda jim něco podobného ve skutečnosti, mimo naše vědomí odpovídá. Tedy jinak řečeno, pokud tvrdíme, že se nám, dle našeho subjektivního přesvědčení, ve skutečnostech, které přijímáme něco jeví jako takové a takové, nemůžeme se mýlit.<sup>174</sup> Ve skutečnosti tedy máme takové představy, jaké pozorujeme a v tomto je jakákoliv pochybnost vyloučena.

To, co bylo nyní řečeno velmi úzce souvisí s problematikou smyslového poznání.<sup>175</sup> Augustin si je dobře vědom jednak varování akademických skeptiků, že smysly nás mohou klamat, a také problematiky optických klamů, která byla naznačena výše. Přesto Augustin nijak neznevažuje a nepodceňuje význam smyslů, neboť jejich svědectví má základní význam pro všechny věci, jež spadají do jejich dosahu. A tak otázky barvy, chuti, drsnosti, velikosti, tvaru, vkusu atd. rozhodujeme pomocí příslušných pěti

---

<sup>172</sup> Akademici např. jednoznačně vypovídají jen o tom, co se nám jeví, např. vynáší soud: „*Tento med se jeví tak, že je sladký*“. Nikdy ovšem nebudou tvrdit, že „*tento med je sladký*“. Nechtějí tedy nic jednoznačně tvrdit o podstatě věcí, jež tyto jevy vyvolává, neboť zde i navzájem odporující si soudy mají stejnou platnost. Srov. TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha: COWI, 1996, str. 111.

<sup>173</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 15, 33-16, 36. Srov. též O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 161.

<sup>174</sup> Zde můžeme odkázat na klasický učebnicový příklad „obrazu vesla, které se jeví zlomené, pokud je zčásti ponořené do vody“. Augustin poukazuje na to, že i tvrzení, která se vztahují k poznání optických klamů jsou pravdivá. Existuje totiž nějaká skutečná příčina, proč se např. veslo jeví zlomené, i když Augustin tuto příčinu nijak konkrétněji nespecifikuje. Lidská mysl se pak nemýlí v tom, že klamný obraz zlomeného vesla vůbec přijímá, ale mýlí se v tom, že chybně posuzuje schopnost obrazu vypovídat o tom, jak se věci ve skutečnosti mají; v tomto případě, zda se veslo při ponoření do vody skutečně zlomí. Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 11, 24-26. Srov. též O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 161-162; resp. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 425.

<sup>175</sup> Této problematice smyslového poznání se budeme, alespoň v krátkosti věnovat v další části této podkapitoly.

smyslů. Augustin oproti skeptikům si dovolí tvrdit, že smysly nás neklamou.<sup>176</sup> Zároveň ovšem připouští, že smyslové vjemy jsou nejnižší formou chápání.<sup>177</sup> Zdá se, že v této problematice se Augustin, na rozdíl od skeptiků, přiklání ke stoickému kritériu poznání pravdy.<sup>178</sup> Augustin se opírá o roli jasně poznatelného dojmu či představy a tuto problematiku svým způsobem modifikuje. Pravda, dle Augustina může být vnímána dle určitých znaků (signa), které samozřejmě nemohou být přítomny v tom, co pravdou není.<sup>179</sup> Tyto znaky (signa), čili kritéria objektivní pravdivosti jsou *obecnost, nutnost, neměnnost*. Tyto charakteristiky (signa) však postrádá naše smyslová zkušenost, a tudíž na této smyslové úrovni nejsme schopni zcela neomylně rozlišovat mezi pravdou a nepravdou (omylem).<sup>180</sup>

Augustin samozřejmě nemínil obecně tvrdit to, že všechny smyslové vjemy nejsou pravdivé. Spíše pouze „metodicky“ odhlíží od všech smyslových vjemů, které získáváme zvnějšku prostřednictvím smyslových orgánů<sup>181</sup> a nadále hledá ta tvrzení, která nemohou být považována za klamná. Usilovně hledá nepopíratelné pravdy, o nichž je zcela nemožné pochybovat. Dospívá k přesvědčení, že existují tři skupiny pravdivých tvrzení, o nichž nelze žádným způsobem nijak pochybovat. Jedná se o *matematické pravdy, logické pravdy a mravní, resp. estetické hodnotové soudy*.<sup>182</sup> Augustin tyto pravdy řadí do kategorie tzv. „věčných pravd“, které lze poznat se svrchovanou jasností a jistotou, a to nezávisle na naší smyslové zkušenosti. Tyto pravdy

<sup>176</sup> Samotné smysly nás neklamou. Problémem je to, že si mysl může vytvářet klamné představy a úkolem lidského intelektu je pak to, aby mysl uchránil před podobnými klamy. Srov. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 425.

<sup>177</sup> Srov. CHADWICK, H., *Augustin*, in: *Zakladatelé myšlení – Platón, Aristoteles, Augustin*, Praha: Svoboda, 1994, str. 240.

<sup>178</sup> Základním kritériem pravdy u stoiků je tzv. „phantasia kataleptiké“, tj. představa či dojem poznaného předmětu, který předmět vnímá s úplnou jasností, a tím nutí člověka k souhlasu. Každé lidské poznání má pak svůj původ jen ve smyslovém poznání a lidská duše se pak na počátku podobá nepopsanému papíru, na kterém se tvoří znaky, které jsou získány pouze ze smyslů. Srov. ŠANC, F., *Dejiny filozofie*, Trnava: PBSJ, 1946, str. 203.

<sup>179</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, II, 5, 11; III, 10, 23. Srov. též O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 162.

<sup>180</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 9, 18; III, 9, 21. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 410.

<sup>181</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14; *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>182</sup> „Augustin zde má na mysli především matematické a logické výroky, ustavující nezpochybnitelné pravdy toho druhu, jaké chtěl postavit proti skeptickému popírání možnosti jakéhokoli spolehlivého vědění. Podobné výroky podle něho vykazují rys obecnosti, nutnosti a neměnnosti, pro který smyslová zkušenost nemůže poskytnout žádnou oporu; považujeme je za pravdivé bez ohledu na jakékoli zdánlivé výjimky, jež nám snad smyslová zkušenost předkládá... Matematické a logické výroky však nechápal jako jedinou, nebo třeba jen nejdůležitější skupinu pravdivých tvrzení, jež poznáváme tímto způsobem. Na stejnou úroveň postavil mravní a estetické hodnotové soudy, a dokonce celou oblast „moudrosti“, tj. vše, čím se zabývá filozofie“. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 410.



jsou nenapadnutelné a jsou nezávislé na tom, zda lidé sní či bdí, a tím samozřejmě splňují požadavky daného kritéria pravdivosti.<sup>183</sup>

Nyní se pokusíme problematiku těchto tří skupin pravdivých tvrzení blíže specifikovat. Předně Augustin argumentuje, že všechny matematické rovnice vyhovují požadavkům daného kritéria pravdivosti. Neboť konečné výsledky matematických rovnic, při kterých buď sčítáme nebo násobíme, musí být vždy stejně pravdivé a nezáleží přitom na tom, zda je člověk při vědomí, nebo spí či nikoliv.<sup>184</sup>

Kromě těchto matematických pravd, tvrdí Augustin, poznáváme s naprostou jistotou i nezbytné pravdy logických principů,<sup>185</sup> jako jsou *princip sporu (kontradikce)*,<sup>186</sup> *princip vyloučení třetího*,<sup>187</sup> *princip totožnosti (identity)*<sup>188</sup> a *princip dostatečného důvodu*.<sup>189</sup> S těmito principy se nijak neztotožňují názory a výroky skeptiků, kteří poukazují jednak na nejednotnost a neshodu filosofů v kterékoli řešené otázce a ptají se, jak člověk může s jistotou vědět, že je zrovna tento jeden svět, a nebo také není, když nás smysly klamou, nebo když člověk zrovna sní.<sup>190</sup> Augustin odpovídá že si je naprosto jistý tím, že je zde jeden svět, a nebo není zde jeden svět; a jestliže není zde jeden svět, tak je zde konečný nebo nekonečný počet světů.<sup>191</sup> Augustin zde poukazuje na to, že má určité jisté poznání, neboť v těchto disjunktivních soudech musí být jedna

<sup>183</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 9, 21; III, 10, 23; III, 13, 29; III, 16, 35-36. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 410.

<sup>184</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 11, 25.

<sup>185</sup> Matematické a logické pravdy Augustin zařazuje mezi tzv. „credibilia“, tedy mezi věci, jimž lze věřit. „Dělí zde „credibilia“ do tří skupin: 1) věci, kterým lze jen věřit, ale nelze je pochopit; 2) věci, u nichž jde víra a nahlédnutí (pochopení) ruku v ruce, takže uvěřit jim eo ipso znamená nahlédnout je; 3) věci, kterým je nejprve třeba uvěřit, a teprve pak je lze nahlédnout. Jako příklady první skupiny uvádí historické pravdy, z druhé skupiny zmiňuje matematické a logické úsudky a z třetí pravdy o Bohu, jímž věřící jednoho dne porozumějí, budou-li žít ve shodě s Božími příkazy“. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 393.

<sup>186</sup> Princip sporu lze formulovat z hlediska logického a z hlediska ontologického. Princip sporu „logický“ má toto vyjádření: „Žádný subjekt nemůže mít a nemít určitý predikát zároveň a ve stejném ohledu“. Vyjádření „ontologického“ principu sporu je následující: „Žádné jsoucno nemůže být a nebýt zároveň a ve stejném ohledu“.

<sup>187</sup> Tento princip lze definovat následovně: „Mezi dvěma odporujícími si členy (kontradiktorními) není žádný třetí, střední člen“. Každá věc pak buď je, nebo není.

<sup>188</sup> Princip identity zní: „Co je, je. Co není, není. Tedy každá věc je pak totožná se sebou“. Můžeme říci, že právě jistota našeho poznání je zakotvena právě v totožnosti pojmů.

<sup>189</sup> Princip dostatečného důvodu lze vymezit: „Nic není tím, čím je, nic neexistuje, nic se neděje, nic není poznatelné a nic není poznáváno, neexistuje-li něco, co ustavuje a způsobuje jsoucno, bytnost nebo poznatelnost“. Cokoli tedy je, má dostatečný důvod svého bytí.

<sup>190</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 11, 24.

<sup>191</sup> „Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti“. *Ibid.*, III, 10, 23.

část soudu pravdivá a druhá ne.<sup>192</sup> Tím je pak také ospravedlněna nejednotnost filosofů. I když se neshodují při vysvětlování skutečnosti, tak přesto tyto logické disjunkce<sup>193</sup> jsou pravdivé a nemají nic společného s nepravdou. Je tedy něco pravdivého a jistého i pro tyto filosofy, i když jsou nejednotní.

Augustin též argumentuje, v opozici vůči skeptikům, že nezáleží na tom, zda člověk zrovna sní či bdí, a přesto si je jistý, že tento jeden svět je, nebo není. Některé výroky ohledně poznání totiž nejsou ovlivněny předpokladem, že dotyčný člověk zrovna sní. Augustin zde připouští to, že subjektivní stav člověka dává určité poznání o světě, který se může dotyčnému jedinci jakkoli jevit.<sup>194</sup>

Jako jisté poznání, dle Augustina je poznání etických principů. On zdůrazňuje, že kdybychom přijali skeptický „probabilismus“ v oblasti morálky, měla by tato recepce neblahé důsledky. Pokud by totiž platilo, že se můžeme řídit jen „pravděpodobným“, pak by ovšem pro jednoho různé zločiny byly nepřijatelné a pro druhého zase přijatelné a dovolené. Tím by ovšem byl zničen jakýkoli základ morálky.<sup>195</sup>

Jak jsme výše viděli, Augustinovu touhu po nalezení těch pravd, které jsou zcela jisté a tudíž nezpochybnitelné, uspokojila řada argumentů, které vyvracejí skeptické chápání poznatelnosti pravdy. Nyní předkládáme další Augustinův argument, který se jako „echo“ ozývá o dvanáct století později, v Descartově prvním principu filosofie, v jeho „cogito“. Je to známé Augustinovo „si fallor, sum“, či „si dubito, sum“. Augustin, jak bylo jeho zvykem, vyšel od hlavní zásady svého protivníka, v tomto případě od skeptického pochybování o hodnotě veškerého našeho poznání a dospívá

<sup>192</sup> Disjunktivní soud je složený soud s rozlučovací spojkou „nebo“ (resp. „bud“, „a nebo“). Tato spona má v tomto soudu význam zásadně vylučovací. V disjunktivním soudu může být z vícero možností uskutečněna jen jedna. Proto se také požaduje, aby výčet všech možností v tomto soudu byl úplný.

<sup>193</sup> Je zde ovšem problém, jaká je hodnota těchto logických výpovědí. Carneades by zřejmě akceptoval logickou nezbytnost určitých tvrzení, ale popřel by to, že by nám tyto logické výpovědi něco říkaly o skutečném stavu věcí či událostí. Toto si nakonec uvědomuje i Augustin a rozlišuje mezi pravdou tvrzení a platnou dedukcí. Platné dedukce mohou být utvářeny z falešných premis, stejně jako neplatné dedukce mohou být utvářeny z pravdivých premis. Srov. AUGUSTINUS, A., *De doctr. christ.*, II, 31, 49-35, 53. Srov. též O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 163. Tato problematika se ovšem odráží i v disjunktivních soudech a zdá se, že díky subjektivnímu charakteru těchto soudů, je vlastní hodnotou těchto soudů spíše formální správnost než pravdivost.

<sup>194</sup> Augustin totiž nazývá okolní svět tím vším, co ho obklopuje a co se mu nějak jeví. Jsou to ty věci, které se jeví jeho očím, které se mu zdají, že tvoří nebe a zemi, či jen zdánlivé nebe a zemi. Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 11, 24-26. Srov. též O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 163.

<sup>195</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 16, 35-36.

k přesvědčení, že když cokoli, třeba i mylně poznáváme, okamžitě si uvědomujeme, že jsme, že žijeme, a toto vědomí naší existence zahrnuje i tělo.<sup>196</sup> Tedy při jakémkoli poznání čehokoli, pravdivém či mylném, poznáváme, že přemýšlíme, a tudíž, že i jsme. Nikdo tedy, kdo myslí a chce poznat sebe samého, nemůže pochybovat o tom, že existuje, že je na živu.<sup>197</sup>

Augustin zde metodicky volí cestu do svého vlastního nitra.<sup>198</sup> Chce nalézt nenarušitelnou jistotu pravdy a uvědomuje si, že ji nemusí hledat ve vnějším světě, ale že jeho prvním krokem v tomto hledání musí být poznání vlastního lidského nitra („sebepoznání“).<sup>199</sup> Prvním předmětem poznání se pak pro Augustina stává lidská duše. V této duši pak člověk může nalézt všechny ostatní jisté pravdy a principy, jako jsou pravdy matematické, logické či etické, tedy všechny tzv. „věčné pravdy“. Augustin, podobně jako později Descartes, zastával postoj „metodického pochybování“, ale je nutno zdůraznit, že i přes veškeré podobnosti mezi oběma autory jsou v určitém ohledu mezi nimi i zásadní rozdíly.<sup>200</sup> A skutečně Augustin, jak bylo již výše řečeno, vychází z vlastního pochybování a shledává, že právě toto pochybování zakládá jistotu myslícího subjektu „Já“. Augustin zde ukazuje, že pochybování v lidském nitru je nepochybné a vede k nepochybnému.<sup>201</sup>

Augustin, snad také ovlivněn jeho vlastním dosavadním životem, který je charakterizován neustálým hledáním a nejistotami, považuje pochybnost za nutný element v lidském životě. Vždyť přece o všem možném na světě je možno pochybovat, a to až na jednu výjimku. Touto výjimkou je zjištění, že člověk nemůže pochybovat o tom, že pochybuje.<sup>202</sup> Na základě toho, že člověk nazírá na sebe sama jako na bytost pochybující, tak pak tento jedinec zjišťuje, jednak nejistotu některých svých úvah, ale zároveň také i jistotu své nejistoty, či-li pochybnosti, a tím se člověku dostává jistoty i o jeho vlastní existenci. Je-li si tedy člověk jist, že pochybuje, že se třeba i nějakým

<sup>196</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De b. vita*, 2, 7. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 408.

<sup>197</sup> „*Tu qui vis te nosse, scis esse te? Scio*“. AUGUSTINUS, A., *Solil.*, II, 1, 1 (PL 32, 885).

<sup>198</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14.

<sup>199</sup> Augustinovo pronikání do propasti svého vlastního nitra vede k jeho prvním objevům toho temného okrsku v nás, který psychologie pak nazývá „nevědomím“. „*Augustin se rozešel s tradicí antického objektivismu a zavedl do teorie poznání a do psychologie metodu, kterou dnešní terminologie nazývá introspekci, tj. vzhledem do prožitků a vnitřních zkušeností vlastního jáství*“. TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha: COWI, 1996, str. 151.

<sup>200</sup> „*Pro několik svých výroků o pochybnosti jako východisku jistoty existence bývá Augustin tradičně srovnáván s Descartem a tyto jeho vývoody bývají považovány za předstupeň karteziánské metodické skepse*“. MACHOVEC, M., *Svatý Augustin*, Praha: Orbis, 1967, str. 82.

<sup>201</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14; *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>202</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14.

způsobem mýlí, musí tudíž nutně mít i jistotu (nepochybnost) o své vlastní existenci.<sup>203</sup> Jinak by totiž nebyl schopen vůbec o ničem pochybovat.<sup>204</sup> Ale i kdyby se v tomto člověk mýlil, pak i tato mýlka jen opět potvrzuje existenci lidského jedince,<sup>205</sup> neboť jen něco myslícího, a tedy existujícího a žijícího, se může mýlit. Jestliže se tedy člověk skutečně mýlí, má jistotu, že existuje jako myslící bytost.

Každý, kdo pochybuje, poznává pravdu. Augustin zde argumentuje, že každý, kdo ví, že pochybuje o tom, zda existuje nějaká pravda, si je již jistý tím, že zná pravdu, a že tato pravda tudíž existuje. Člověk by pak, i když pochybuje, neměl nikdy o pravdě pochybovat.<sup>206</sup>

Můžeme spolu s Augustinem připustit, že podmínkám daného kriteriia pravdivosti vyhovují také všechny tyto výše prezentované argumenty, které jsou založeny na skutečnosti subjektivního pochybování. Ta tvrzení, jako např. „je zřejmé, že existuješ a jsi naživu“ („ergo quoniam manifestum est esse te, vivere te“),<sup>207</sup> „neboť mýlím-li se, jsem“ („si enim fallor, sum“),<sup>208</sup> či „i když pochybuji, žiji“ („etiam si dubitat, vivit“)<sup>209</sup> mají demonstrovat nemožnost myslet a uvažovat o čemkoli bez existence myslícího subjektu. Augustin tak vyvozuje jistotu naší existence ze skutečnosti našeho vědomí.<sup>210</sup> Pak také „úplná“ radikální pochybnost akademických skeptiků se odstraňuje na základě Augustinova nepochybného faktu vědomí. Tyto klasické Augustinovy argumenty, které on užívá v argumentaci proti skeptikům, se u Augustina objevují již v jeho prvotních textech,<sup>211</sup> ale také tyto argumenty jako standardní *loci* proti akademikům přetrvávají i v jeho pozdějších spisech.<sup>212</sup>

<sup>203</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>204</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14.

<sup>205</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7.

<sup>206</sup> „*Omnes qui se dubitantem intellegit, verum intellegit, et de hac re quam intellegit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare*“. AUGUSTINUS, A., *De vera relig.*, 39, 73 (PL 34, 154-155).

<sup>207</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7.

<sup>208</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>209</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14.

<sup>210</sup> Lidský jedinec nejen vnímá a poznává, ale také ví, že vnímá a poznává. Pak mohutnost, kterou duše vnímá vlastní počítky, poznání a city, se nazývá vědomí („conscientia“). Vlastním předmětem vědomí je existence vnitřních poznávacích úkonů a citů naší duše.

<sup>211</sup> Jedná se již o nám známé texty: AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7; *Solil.*, II, 1, 1; *De vera relig.*, 39, 73; *De b. vita*, 2, 7.

<sup>212</sup> Jsou to následující texty: AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14; XV, 12, 21; *De civ. Dei*, XI, 26. Určitou zajímavostí pak může být i to, že prý tyto klasické argumenty nejsou, alespoň explicitě, vyjádřeny v Augustinově prvním spisu *Contra academicos*, který je právě přímo namířen vůči akademickým skeptikům. Ale ne všichni myslitelé jsou v tomto zajedno. Srov. O'DALY, G., *The*



Závěrem může být položena i otázka, jaký je vlastně skutečný účel (intence) těchto Augustinových principů „si fallor“? Augustin jednoduše hledá také argumenty, jež by dostatečně a zcela přesvědčivě negovaly absolutní skepsi akademiků. Tyto principy „si fallor“ a současně i další argumenty, které byly uvedeny již dříve, a které ospravedlňují nezpochybnitelnost poznání, tuto úlohu dostatečně naplňují. Máme tedy chápat Augustinovo „si fallor“ primárně jen jako apologetický řečnický argument proti skepticky naladěným akademikům, díky němuž až sekundárně dospívá k jistotě naší existence? Když si uvědomíme tu skutečnost, že Augustin byl vynikající rétor,<sup>213</sup> dále také to, že nemínil tvrdit, že jedinou jistotu lze nalézt výlučně v subjektivním stavu pochybující mysli, a také to, že nepotřebuje učinit své „si fallor“ jediným základem poznání, na kterém by pak vybudoval racionální soustavu podobně nezpochybnitelného poznání, můžeme tuto taktickou „rétorickou“ argumentační variantu připustit.<sup>214</sup>

Určitým problémem v tomto chápání může být ovšem i to, že musíme vždy interpretovat jeho uvedenou argumentaci v širším kontextu jeho jednotlivých spisů. Pak můžeme dospět k tvrzení, že principy „si fallor“ mohou mít poněkud jiný a hlubší význam, než zrovna ten, že by pouze zdůrazňovaly a poukazovaly na antiskeptickou strategii u svatého Augustina. Pokud skutečně opět nahlédneme do Augustinových základních textů,<sup>215</sup> které jsme výše předložili, můžeme říci, že Augustin používá svůj princip „si fallor“ jako součást své širší argumentace, v níž chce poukázat na trojiční uspořádání řádu universa, přirozenosti lidské duše, resp. lidské mysli,<sup>216</sup> a analogicky i na trojiční uspořádání vnitřního života Nejsvětější Trojice.<sup>217</sup>

Na základě toho, co nyní bylo řečeno můžeme tedy připustit i tu variantu, že Augustin zcela záměrně zapracovává svůj princip „si fallor“ do širších teologických a antropologických spekulací, jak bude později schematicky ukázáno.

---

*response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 169, pozn. č. 46.

<sup>213</sup> Jeho argumentace jsou vskutku rétoricky vytříbené a obdivuhodné.

<sup>214</sup> Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 163.

<sup>215</sup> Konkrétně se jedná o tyto spisy a příslušné pasáže: AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26; *De lib. arb.*, II, 3, 7; *De Trinit.*, X, 10, 14.

<sup>216</sup> Např. v desáté knize spisu *De Trinitate* Augustin ukazuje na to, kolik toho poznává ten, kdo pochybuje: zcela jistě poznává to, že žije, že si vzpomíná, že chce, že rozumí, že přemýšlí, že ví, že soudí. A důvod veškerého tohoto jistého poznání je ten, že mysl je konstitutivně přítomná sobě samé, protože nic jí není přítomnější než ona sama. Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14-16.

<sup>217</sup> Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 169, pozn. č. 48.



Jistě by bylo vhodné naznačit i to, jaká je logická forma a struktura Augustinových argumentů, konkrétně poukázat na vztah „si fallor – sum“ a posoudit to, zda se jedná o logické vyvozování („inferenci“) či o introspektivní akt („intuici“). Ale tuto problematiku probereme v poslední, „komparativní“ části této práce, a to v rámci reinterpretace Descartova „cogito“.

Na základě toho, jak jsme až doposavad sledovali Augustinovu argumentaci, můžeme říci, že pro tohoto génia nebylo nesnadné dokázat to, že můžeme dosáhnout jistého poznání pravdy. Obtížnějším problémem je však objasnit Augustinovu teorii o tom, jak tuto pravdu poznáváme. Tím se dostáváme k další části této podkapitoly, k Augustinovým mechanismům poznání.<sup>218</sup>

### 2.3.4 Mechanismy poznání u svatého Augustina

Augustin rozlišuje různé stupně, či různé druhy činností na úrovni poznání, jehož je lidská mysl schopna. Klasicky rozlišuje dva druhy lidského poznání, a to poznání smyslové a poznání rozumové. Ovšem dříve než přistoupíme k vymezení těchto druhů, musíme se zmínit o některých distinkcích, které jsou právě pro Augustina charakteristické.

V první řadě rozlišuje Augustin mezi poznáním „vírou“ a „nahlédnutím“ („intellectus“, či „intelligentia“).<sup>219</sup> Toto „nahlédnutí“ je pak jedinečným výsledkem trvalé činnosti lidského rozumu.<sup>220</sup> Nutnou podmínkou víry je právě „nahlédnutí“ (myšlení). Každému souhlasu víry pak musí nutně předcházet myšlení a akt samotného věření je pak aktem samotného myšlení.<sup>221</sup> Augustin dále také rozlišuje mezi pojmy „intellectus“ a „scientia“.<sup>222</sup> Lidské poznání, „scientia“ je pak výsledkem činnosti lidské

<sup>218</sup> Při precizaci této problematiky se budeme opírat především o následující prameny. V první řadě to jsou opět vlastní Augustinova díla, zejména *De quantitate animae*, *De Trinitate*, *De Genesi ad litteram*, *De musica*. Mnohé další podněty jsou pak čerpány ze sekundárního pramene: MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 171-185. Vedle již zmíněných pramenů bylo čerpáno i z knihy: ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 384-469.

<sup>219</sup> Této problematice jsme se věnovali již dříve, když jsme obecně vymezovali koncepci a poslání filosofie u svatého Augustina.

<sup>220</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Serm.*, 43, 2, 3.

<sup>221</sup> Můžeme připomenout známou Augustinovu definici racionální víry: „věřit, to znamená myslet se souhlasem“. „*Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*“. AUGUSTINUS, A., *De praed. sanct.*, 2, 5 (PL 44, 963).

<sup>222</sup> Můžeme ale též říci, že v některých případech jsou tyto Augustinovy distinkce ne zcela jasně rozlišeny. „*V jedné z definic pojmu scientia jej tak Augustin téměř ztotožňuje s intellectus*“. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 406.

mysli. Ale i v rámci tohoto pojmu Augustin vymezuje pojem „sapientia“ (moudrost) jako zvláštní druh poznání. Tento druh poznání pak Augustin nazývá „kontemplativní poznání“, které se zabývá „pravdami věčnými“,<sup>223</sup> zatímco ostatní „scientia“ se zabývá věcmi časnými.<sup>224</sup> Vidíme, že poznání („scientia“) a moudrost („sapientia“) se liší jen díky rozdílnosti svých předmětů.<sup>225</sup>

Na základě této skutečnosti pak Augustin rozlišuje dvě formy poznání na úrovni rozumu. Je to rozumové poznání „nižší úrovně“ (tzv. „ratio inferior“) a poznání rozumem „vyšší úrovně“ (tzv. „ratio superior“). Obě formy se opět od sebe liší jen s ohledem na své předměty. „Ratio superior“ se zabývá oblastí „věčných pravd“,<sup>226</sup> zatímco „ratio inferior“ se zabývá oblastí „tělesných a časných věcí“ a snaží se odhalit všeobecné zákony prostřednictvím abstrakce.

Výše uvedené distinkce v poznání mysli jsou založeny pouze na hierarchickém uspořádání poznávaných předmětů, nikoli však na rozdílnosti jednotlivých poznávacích aktů v mysli, neboť v těchto případech žádná reálná odlišnost v samotných aktech mysli prostě neexistuje. Avšak u další distinkce, kterou Augustin také zavádí pomocí poznávaných předmětů, již Augustin rozlišuje mezi samotnými akty v mysli. Konkrétně se jedná o následující dva akty poznání. Mysl vnímá poznávané předměty, a to jednak skrze tělesné smysly (smyslové poznání), a jednak je vnímá sama o sobě (rozumové poznání).<sup>227</sup> Nyní se v krátkosti těmito druhy poznání budeme zabývat.

Abychom pochopili problematiku Augustinova pojetí smyslového poznání, je nutno ji zařadit do kontextu Augustinovy antropologie.<sup>228</sup> Právě Augustinovo pojetí člověka, jako „duše, která využívá své tělo“, má veliký vliv na jeho definici smyslového poznání. Smyslové poznání je totiž aktem pouze lidské duše, resp. „duše s pomocí těla“, nikoli

<sup>223</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 17.

<sup>224</sup> Srov. *Ibid.*, XII, 14, 22; 15, 25.

<sup>225</sup> Augustin opět připouští, že i zde uvedená distinkce není zcela striktní. Lze prý oba výrazy dokonce i zaměňovat. Srov. *Ibid.*, XIII, 19, 24. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 407.

<sup>226</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XII, 3, 3.

<sup>227</sup> Srov. *Ibid.*, XV, 12, 21. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 407.

<sup>228</sup> Augustinova antropologická nauka ohledně vztahu duše – tělo se samozřejmě postupem času měnila a precizovala, ale pro náš případ stačí, když uvedeme, že Augustin ztotožňuje člověka s jeho rozumovou duší, který využívá, jako „jezdec“, smrtelné a pozemské tělo. Srov. AUGUSTINUS, A., *De mor. eccl.*, I, 27, 52.

však aktem samotných smyslových orgánů.<sup>229</sup> Smyslové vnímání je tedy činnost, kterou vykonává duše skrze tělo.<sup>230</sup> Nutnou podmínkou smyslového vjemu je sice postřehnutí smyslově vnímatelného předmětu smyslovým orgánem, avšak toto postřehnutí musí nějakým způsobem zaznamenat i mysl.<sup>231</sup> Schopnost mysli zaznamenávat vjemy je podle Augustina „cosi zázračného“, vždyť tělo přece nemůže působit na duši.<sup>232</sup> Augustin pak hovoří o této schopnosti duše uvědomovat si stavy svého těla, jako o „jakési životodárné pozornosti“.<sup>233</sup>

Podle Augustina hmotné předměty nepoznáváme bezprostředně, ale zprostředkovaně, a to skrze jejich obrazy, které si vytváří samotná mysl. O této problematice se Augustin dost podrobně rozepisuje ve svém komentáři ke knize Genesis. Předně rozlišuje trojí druh zraku, a to „tělesný zrak“, „duchovní zrak“ a „intelektuální zrak“.<sup>234</sup> „Tělesný zrak“ označuje vidění zprostředkované očima a je ekvivalentem hmotného postřehnutí smyslově vnímatelných předmětů smyslovými orgány. Tento „tělesný zrak“ pak musí být nutně doprovázen duševním procesem, který Augustin nazývá „duchovním zrakem“. Toto „duchovní vidění“ nemusí být vždy způsobováno jen „tělesným viděním“, ale jeho příčinou mohou být i imaginace, snění, halucinace, či pamatování si něčeho.<sup>235</sup> V těchto případech nestojí před myslí samotné hmotné věci, nýbrž jen jejich podoby, či obrazy<sup>236</sup> To, co mysl „vidí“, je obraz, který mysl vytváří svou vlastní substancí.<sup>237</sup> Smyslové vnímání je pak vnímání obrazů

<sup>229</sup> Smyslové poznání (vnímání, cítění) bolesti, vůně, chladu atd. se sice dosahuje prostřednictvím smyslů, které ale nejsou jeho základní příčinou, neboť samotné tělo samo o sobě necítí, ale cítí duše skrze toto tělo. „*Sentire non est corporis sed animae per corpus*“. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, III, 5, 7 (PL 34, 282). Augustin je totiž zásadně přesvědčený, že duše je totálně nadřazená tělu a nemůže tak na něm jakkoli záviset co do své činnosti, tedy i co do poznávací smyslové činnosti.

<sup>230</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 24, 51.

<sup>231</sup> „*Non latere animam quod patitur corpus*“. AUGUSTINUS, A., *De quant. animae*, 23, 41 (PL 32, 1058).

<sup>232</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 16, 33.

<sup>233</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Ep.*, 166, 2, 4.

<sup>234</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 6, 15-17, 16. Srov. též MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 175-176; resp. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 422.

<sup>235</sup> Vystává však zde určitý problém, jak poznáme, že to, co „duchově“ vidíme, buď skutečně existuje, anebo se nám to jen zdá, či zda jen fantazírujeme? Augustin tvrdí, že pokud chceme vědět, že opravdu vidíme skutečné věci, a nefantazírujeme, musíme si uvědomovat tělesné změny, které naše vědomí doprovázejí. Tuto úlohu pak přijímá lidská vůle, neboť právě akt vůle určuje, zda se mysl obrátí výlučně ke svému vlastnímu obsahu, jak to činí ve vzpomínce či fantazii, nebo zda do svého dosahu zahrne i tělesné smysly. Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XI, 8, 15-9, 16. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 424.

<sup>236</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 24, 50; *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>237</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 16, 33.

však aktem samotných smyslových orgánů.<sup>229</sup> Smyslové vnímání je tedy činnost, kterou vykonává duše skrze tělo.<sup>230</sup> Nutnou podmínkou smyslového vjemu je sice postřehnutí smyslově vnímatelného předmětu smyslovým orgánem, avšak toto postřehnutí musí nějakým způsobem zaznamenat i mysl.<sup>231</sup> Schopnost mysli zaznamenávat vjemy je podle Augustina „cosi zázračného“, vždyť tělo přece nemůže působit na duši.<sup>232</sup> Augustin pak hovoří o této schopnosti duše uvědomovat si stavy svého těla, jako o „jakési životodárné pozornosti“.<sup>233</sup>

Podle Augustina hmotné předměty nepoznáváme bezprostředně, ale zprostředkovaně, a to skrze jejich obrazy, které si vytváří samotná mysl. O této problematice se Augustin dost podrobně rozepisuje ve svém komentáři ke knize Genesis. Předně rozlišuje trojí druh zraku, a to „tělesný zrak“, „duchovní zrak“ a „intelektuální zrak“.<sup>234</sup> „Tělesný zrak“ označuje vidění zprostředkované očima a je ekvivalentem hmotného postřehnutí smyslově vnímatelných předmětů smyslovými orgány. Tento „tělesný zrak“ pak musí být nutně doprovázen duševním procesem, který Augustin nazývá „duchovním zrakem“. Toto „duchovní vidění“ nemusí být vždy způsobováno jen „tělesným viděním“, ale jeho příčinou mohou být i imaginace, snění, halucinace, či pamatování si něčeho.<sup>235</sup> V těchto případech nestojí před myslí samotné hmotné věci, nýbrž jen jejich podoby, či obrazy.<sup>236</sup> To, co mysl „vidí“, je obraz, který mysl vytváří svou vlastní substancí.<sup>237</sup> Smyslové vnímání je pak vnímání obrazů

<sup>229</sup> Smyslové poznání (vnímání, citění) bolesti, vůně, chladu atd. se sice dosahuje prostřednictvím smyslů, které ale nejsou jeho základní příčinou, neboť samotné tělo samo o sobě necítí, ale cítí duše skrze toto tělo. „*Sentire non est corporis sed animae per corpus*“. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, III, 5, 7 (PL 34, 282). Augustin je totiž zásadně přesvědčený, že duše je totálně nadřazená tělu a nemůže tak na něm jakkoli záviset co do své činnosti, tedy i co do poznávací smyslové činnosti.

<sup>230</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 24, 51.

<sup>231</sup> „*Non latere animam quod patitur corpus*“. AUGUSTINUS, A., *De quant. animae*, 23, 41 (PL 32, 1058).

<sup>232</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 16, 33.

<sup>233</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Ep.*, 166, 2, 4.

<sup>234</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 6, 15-17, 16. Srov. též MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 175-176; resp. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 422.

<sup>235</sup> Vystává však zde určitý problém, jak poznáme, že to, co „duchovně“ vidíme, buď skutečně existuje, anebo se nám to jen zdá, či zda jen fantazírujeme? Augustin tvrdí, že pokud chceme vědět, že opravdu vidíme skutečné věci, a nefantazírujeme, musíme si uvědomovat tělesné změny, které naše vědomí doprovázejí. Tuto úlohu pak přijímá lidská vůle, neboť právě akt vůle určuje, zda se mysl obrátí výlučně ke svému vlastnímu obsahu, jak to činí ve vzpomínce či fantazii, nebo zda do svého dosahu zahrne i tělesné smysly. Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XI, 8, 15-9, 16. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 424.

<sup>236</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 24, 50; *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>237</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 16, 33.



hmotných předmětů, nikoli hmotných předmětů samotných, a tyto obrazy samozřejmě nejsou tělesné povahy.<sup>238</sup>

Poslední problém, který pro Augustina v oblasti smyslového poznání vyvstal, je vyřešení problému korespondence mezi obrazem spatřeným „duchovním viděním“ a hmotným předmětem, který je nahlížen „tělesným zrakem“. Augustin spatřuje v „tělesném zraku“ posla, který předává „zprávy“ nejen „duchovnímu zraku“, ale i rozumové mysli, konkrétně „intelektuálnímu zraku“. Na této rovině intelektu se však již nové obrazy ani podoby nevytváří, jak tomu bylo na úrovni „duchovního zraku“. Posláním „intelektuálního zraku“ je pak rozšifrovat obrazy, které „duchovní zrak“ přijal od „tělesného zraku“, neboť intelekt buď vztáhne obrazy, které byly zplozeny v mysli k vnějším hmotným předmětům, anebo je také odmítne vztáhnout. Intelekt (tzv. „vnitřní smysl“) tedy kontroluje, posuzuje, resp. opravuje přijaté zprávy od smyslových orgánů, a tím chrání mysl před nebezpečím klamů.<sup>239</sup> Smyslové orgány nás neklamou, ani mysl se nemýlí v tom, že klamné obrazy vůbec přijímá, ale omyl tkví v unáhleném úsudku mysli, tedy v tom, že mysl může chybně posuzovat schopnost těchto obrazů vypovídat o tom, jak se hmotné předměty ve skutečnosti mají.<sup>240</sup>

Nyní se dostáváme k jedné z ústředních myšlenek augustinismu vůbec, k tzv. „iluminační teorii“, která úzce souvisí s racionálním poznáním „věčných a neměnných pravd“.<sup>241</sup> Augustin, který je sice ovlivněn platónským myšlením,<sup>242</sup> je ale přesto přesvědčený, že tyto pravdy, které jsou obsahem inteligibilního světa, nemůže duše poznat, a to ani ne na základě smyslové zkušenosti, tak ani ne na základě rozpomínání se na tyto pravdy, které by již dříve znala díky své preexistenci. Duše ovšem může poznat tyto pravdy jen na základě nadpřirozeného „božského osvětlení“ (tzv. „božské

<sup>238</sup> Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 166.

<sup>239</sup> Opět se můžeme vrátit k příkladu „zlomeného vesla“. Úkolem intelektu je zde rozhodnout, zda se obraz zlomeného vesla, zčásti ponořeného do vody má nebo nemá vztáhnout ke skutečné věci. Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, XII, 25, 52; *Contra acad.*, III, 11, 24-25. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 425.

<sup>240</sup> Srov. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 425.

<sup>241</sup> Podle Augustina je totiž rozum určitým zrakem mysli, která sama o sobě poznává pravdu, aniž by nutně potřebovala smyslové orgány. Srov. AUGUSTINUS, A., *De ordine* II, 3, 10.

<sup>242</sup> Pro Augustina, zejména po jeho konverzi, byla velmi lákavá nauka Platóna o dvou světech, z nichž jeden svět je svět inteligibilní, v němž přebývá samotná pravda, a druhý svět je ten svět, který lze vnímat smysly. Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 17, 37. Postupem času však Augustin kriticky přijímá toto platónské učení, přesto však se nehodlá vzdát teze o existenci inteligibilního světa, který je vlastně věčným rozumem, díky němuž Bůh stvořil tento svět. Srov. AUGUSTINUS, A., *Retract.*, I, 3, 2. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 409.



iluminace“).<sup>243</sup> Poznání „věčných pravd“ je jakýsi plod neustálého kognitivního odhalování, kterému se mysl věnuje ve „světlo“ Božího rozumu. Toto „světlo“ má lidská mysl vždy k dispozici, a toto „světlo“ umožňuje duši vejít do styku s inteligibilní skutečností.<sup>244</sup> Iluminace je tedy „určité nehmotné světlo“ („*quaedam lux sui generis incorporea*“), které nám umožňuje vidět a pochopit „věčné pravdy“, neboť Bůh tímto světlem osvětluje v lidské mysli tyto pravdy.<sup>245</sup>

Obtížné je ovšem interpretovat to, v čem přesně spočívá obsah onoho poznání, jež nám toto intelektuální osvícení zpřístupňuje, či jinak řečeno, co si představuje Augustin pod pojmem „věčné pravdy“. Augustinův postoj k této problematice je poněkud nejednoznačný, neboť v jeho textech můžeme nalézt i protichůdné interpretace. Můžeme nejprve, spolu s Augustinem, vyloučit tu interpretaci, že by lidská duše, díky osvícení, měla bezprostřední přístup k Boží mysli.<sup>246</sup> Nejrozšířenější a nejpřijatelnější jsou další dvě interpretace. Podle první interpretace nám iluminace poskytuje, či zviditelňuje určité pojmy, s nimiž pak duše pracuje při výkladu smyslové zkušenosti. Mohou to být určité apriorní pravdy či ideje, jako např. spravedlnost, dobro, bytí apod.<sup>247</sup> Druhá interpretace nám předkládá tu možnost, že iluminace poskytuje naší duši určité kritérium, či měřítko díky němuž se pak duše řídí ve svých soudech.<sup>248</sup> Tím je nám umožněno, díky osvícení, abychom pochopili ty pravdy, které jsou obsaženy v soudech.<sup>249</sup> Samotný Augustin však ve svých textech dost často konfunduje obě tyto interpretace, tedy pojem je pak zároveň i kritériem soudu. Augustin se tedy striktně nezabývá radikálním rozlišením mezi osvícením jako zdrojem pojmů a osvícením jako

<sup>243</sup> Augustin tímto vlastně odmítá platónskou teorii o „rozpomínání“, podle níž si duše přináší určité poznání věčných pravd do tohoto života, a to ze své předešlé existence ve světě věčných pravd, kde s nimi byla v bezprostředním kontaktu. Srov. AUGUSTINUS, A., *Solil.*, II, 20, 35; *De quant. animae*, 20, 34. Augustin, odmítající tedy učení o „rozpomínání“, přijímá jako jedinou možnou a konzistentní teorii o „božské iluminaci“, na jejímž základě tvrdí, že lidem je určitým způsobem přítomno netělesné světlo věčného rozumu, v němž pak vidí věčné pravdy. Není tudíž možné, že by se na tyto pravdy nějakým způsobem lidé rozpomínali, jak tvrdí Platón a jeho žáci. Srov. AUGUSTINUS, A., *Retract.*, 14, 4; *De Trinit.* XII, 15, 24. Srov. též MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 179-180.

<sup>244</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XII, 15, 24.

<sup>245</sup> Augustin toto Boží osvícení dost často označuje za niternou přítomnost Boha v lidské mysli, či za Krista, jako „vnitřního učitele“, který přebývá v lidské mysli a vnitřně ji učí. Srov. MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 180-181.

<sup>246</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, IV, 15, 20.

<sup>247</sup> Srov. MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 180; resp. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 411.

<sup>248</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, VIII, 3, 4.

<sup>249</sup> Podle této druhé interpretace se ideje spravedlnosti, pravdy, bytí apod. získávají přímo, bez nějakého příspěvu z Boží strany. Ale o pravdě nějakého soudu, např. „člověk je obdařen rozumem“, máme absolutní jistotu jen díky Boží iluminaci. Srov. MONDIN, B., *Dějiny filosofie, patristické období*, Kněžský seminář Spišské podhradí, 1994, str. 185.

kritériem soudu.<sup>250</sup> Podstatné je však to, že Augustin považuje svojí iluminační teorii jako zcela obecně platný a nezbytný předpoklad pro jakýkoliv kognitivní akt lidského rozumu.<sup>251</sup>

### 2.3.5 Resumé a konsekvence Augustinovy epistemologie

Na základě toho, co již bylo řečeno v rámci Augustinovy epistemologie musíme zdůraznit jednu závažnou skutečnost. Nelze u Augustina striktně oddělovat jeho filosofickou teorii poznání od ostatních filosofických disciplín. Augustinova epistemologie totiž úzce souvisí s jeho filosofickou antropologií, ale i s jeho filosofickou naukou o Bohu. Právě Augustinova teodicea je vrcholem, ale i klíčem k porozumění ostatním filosofickým otázkám, které se Augustin snaží vyřešit. To, co je právě originální a jedinečné v jeho filosofických argumentacích, je specifický postoj, na jehož základě Augustin uvažuje o problematických otázkách v rámci své filosofické reflexe. Je to postoj v podstatě „interioristický“,<sup>252</sup> neboť Augustin nehledá řešení různých filosofických otázek primárně zkoumáním vnějších skutečností tohoto světa, ale nalézá ono řešení primárním zkoumáním svého vlastního nitra, poznáváním své duše. Člověk má nejprve hledat pravdu v sobě samém, ne mimo sebe, a tak k pravdě se člověk propracovává skrze lidské nitro, skrze lidskou duši.<sup>253</sup>

Za východisko svého filosofického myšlení Augustin považuje „metodickou pochybnost“ ve svém vlastním nitru. Hledání jisté pravdy začíná tedy Augustin „sebepoznáním“, vnitřní zkušeností se sebou samým, a jen tuto metodu považuje za konzistentní. Podle Augustina je možno pochybovat o čemkoli na světě, přesto ale nelze nakonec pochybovat o svém vlastním pochybování, jako o aktu vlastního myšlení. Na

<sup>250</sup> Např. ve svém spise *De Trinitate* se Augustin věnuje té problematice, jak provádíme srovnávací hodnotové soudy. Mluví zde konkrétně o „vtištěném pojmu dobra“ („notio impressa boni“), který byl do naší mysli „vtištěn“, a zároveň podle něj věci hodnotíme a uspořádáváme. Tento „vtištěný pojem“ je zcela jasně zároveň pojmem i kritériem soudu. Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, VIII, 3, 4.

Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 411-412.

<sup>251</sup> Srov. MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 180; resp. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 412-413.

<sup>252</sup> Primární zásadou je totiž pro Augustina hledat pravdu nejprve uvnitř lidského nitra, a proto je nutné sestoupit do svého vlastního nitra. „*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*“. AUGUSTINUS, A., *De vera relig.*, 39, 72 (PL 34, 154).

<sup>253</sup> Augustinova cesta k pravdě skrze lidské nitro je důsledkem jeho recepce Platónovy nauky o věčných a neměnných idejích. Tyto ideje jsou obsahem Božího rozumu a díky těmto idejím dal Bůh existenci všem jsoucňům. Na základě těchto idejí totiž Bůh vložil do každého jsoucná nějaký zárodek, tzv. „ratio seminalis“, který je jednak odrazem věčných idejí, a který je zároveň i příčinou toho, že se jsoucná vyvíjejí určitým svým specifickým způsobem. Srov. AUGUSTINUS, A., *De Gen. litt.*, V, 7, 20. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 446.

základě toho, že je vyloučena tato možnost pochybnosti o svém vlastním myšlení, Augustin pak dospívá k jistotě své vlastní existence, a to jako myslící bytosti. V sobě samém tedy Augustin nalézá jednu z prvních zřejmých pravd. Je to jistota, že on existuje.<sup>254</sup>

Augustin tímto výrokem ovšem nemíní tvrdit, že jedinou a první jistotu lze nalézt výlučně v subjektivním stavu pochybující mysli, a proto předkládá, v konfrontaci s akademickými skeptiky, i další zřejmé pravdy, o nichž nelze žádným způsobem pochybovat.<sup>255</sup> Augustin tudíž nemíní učinit svou zásadu „si fallor, sum“ jediným jistým základem nezpochybnitelného poznání, na němž by pak vybudoval celý svůj filosofický systém. Augustin nezpochybňuje činnost smyslových orgánů, přesto se však domnívá, že v lidské duši jsou uložena apriorní kriteria pravdivosti, na jejichž základě pak lidský rozum (intellectus) posuzuje to, co vnímá smyslovými orgány. Tyto „věčné, nutné pravdy“, jako jsou pravdy matematické, logické, mravní či estetické, mají všeobecnou a nadčasovou platnost, neboť jejich pramenem je Boží rozum. Tyto pravdy pak může člověk poznat, což je vrcholem rozumového poznání, jen díky nadpřirozenému Božímu osvětlení, iluminaci, neboť Bůh tímto světlem osvětluje „věčné pravdy“ v lidské mysli.<sup>256</sup>

Po vyřešení těchto epistemologických otázek přistupuje Augustin k řešení těch obtížnějších metafyzických problémů, které se týkají člověka a Boha. Východiskem k jejich řešení se stává pro Augustina sebejistota existence myslícího subjektu. Augustinova antropologie je pak silně „spiritualistická“, neboť Augustin ztotožňuje člověka s duší, i když odkazuje i k tělu.<sup>257</sup> Duše a tělo jsou dvě oddělené substance, které netvoří substanciální jednotu, nýbrž jsou spojeny jen vzájemným působením.<sup>258</sup> Tělo je zcela podřízeno nadvládě duše a nemůže na duši jakýmkoli způsobem působit. Zajímavá je pak Augustinova teorie o tom, jaká je lidská duše, kterou Augustin často ztotožňuje s člověkem.

<sup>254</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7.

<sup>255</sup> Tyto pravdy jsme již dříve specifikovali, když jsme vymezovali Augustinův protiskeptický postoj.

<sup>256</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XII, 15, 24.

<sup>257</sup> „*Homo est anima rationalis habens corpus*“. AUGUSTINUS, A., *De mor. eccl.*, I, 27, 52.

<sup>258</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, I, 10, 20. Srov. též CORETH, E., *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996, str. 27-28.

Lidská duše<sup>259</sup> je imateriální substance,<sup>260</sup> má duchovou podstatu, je si jista svou vlastní podstatou, je ze všech stvořených věcí nejbliže k Bohu, ale není z Boží substance.<sup>261</sup> Této duši je totiž vlastní intuitivní sebepoznání, neboť nepotřebuje tělo, aby poznala sebe samu. Z toho vyplývá její duchovost, neboť esenciální aktivity duše, jako je žití, vzpomínání, porozumění, chtění, přemýšlení, souzení atd. nijak nezávisí na tělesnosti.<sup>262</sup>

Je nutno si uvědomit, že Augustinův obrat k subjektu je vždy obratem k celému konkrétnímu člověku, který si je vědom sebe sama a jistý sám sebou, a není to obrat pouze k jeho myšlení, tedy jen k rozumu, který by autonomně vlastnil sám sebe. Je to zřejmě důsledek toho, že podle Augustina iracionální složky v lidské duši, především vůle a víra, mají prioritní postavení oproti racionalitě.<sup>263</sup>

Augustin svým „ponořením“ do svého nitra netvrdí, že veškerá vnější realita světa je pouze výtvorem lidského myslícího ducha. Poznání totiž neplodí to, co lze poznat, ale musí existovat jistá vnější realita, která trvá sama ze sebe, nezávisle na našem myšlení. A to je skutečnost Boha a jeho existence, kterou Augustin též dokazuje na základě existence „věčných pravd“ v lidské mysli. Jen Bůh může být dostatečnou příčinou existence těchto pravd.<sup>264</sup> Bůh je pak neměnnou, věčnou, inteligibilní Pravdou, je plností Pravdy.<sup>265</sup> Posledním a nejvyšším kriteriem pravdy je pak Boží rozum, na jehož základě člověk rozlišuje pravdu od omylu. Bůh je tedy posledním základem jakýchkoliv jistot.

Nyní můžeme od svatého Augustina přejít k Descartovi a precizovat jeho řešení epistemologického problému.

<sup>259</sup> Může být užitečné pojednat krátce o tom, co míní Augustin tím, když mluví o duši, a nebo o mysli. Duší („anima“) Augustin rozumí tu substanci, která jistým způsobem oživuje tělo. Má tendenci užívat pojem „anima“ obecně pro jakoukoli duši, včetně lidské. Další pojem pro duši je „animus“, a tento pojem je již specificky použit pro racionální lidskou duši. Další pojem „mens“ pak Augustin užívá jednak pro mysl a zároveň i pro racionální lidskou duši. Srov. MATTHEWS, G. B., *Augustine and Descartes on Minds and Bodies*, in: MATTHEWS, G. B., *The Augustinian tradition*, California: University of California Press, 1999, str. 224-225.

<sup>260</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 7, 10.

<sup>261</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De b. vita*, I, 5; *De quant. animae*, 31, 63.

<sup>262</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14-16. Srov. též MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 176-177.

<sup>263</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XI, 8, 15-9, 16.

<sup>264</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7-15, 39.

<sup>265</sup> Srov. MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 182-183.



## 2.4 Descartovo řešení epistemologického problému

Reného Descarta můžeme celkem oprávněně titulovat autentickým noetikem své doby, neboť v zájmu založení vědeckého systému poznání klade jako východisko specificky noetický problém. Descartovo východisko je totiž určováno a neseno ideálem přísně konstruované vědy, a proto hledá pevné základy a principy pro svůj systém. Na základě tohoto úmyslu také volí metodu „radikální metodické pochybnosti“, která by měla eliminovat veškeré předsudky, s kterými se ve filosofii můžeme setkat. Dříve než se podrobněji seznámíme s Descartovým řešením epistemologického problému, tedy „zda lze poznat vůbec nějakou pravdu, a jak k ní dospět“, můžeme se nejprve, podobně jako u svatého Augustina, zamyslet nad tím, jaká byla koncepce filosofie u zakladatele moderního racionalismu, Reného Descarta.

### 2.4.1 Koncepce filosofie u Reného Descarta

Charakteristickým prvkem Descartovy filosofie je především fakt *radikální autonomie rozumu a myšlení*, a tedy fakt *radikálního rozlišení mezi rozumem a vírou, mezi filosofií a teologií*. Descartes totiž v rámci svého metodického postupu „uzávorkovává“, metodicky zpochybňuje jakýkoli vliv jakékoli vnější autority na rozumové poznání člověka, a tím chce vlastně vytvořit svobodný prostor, v jehož rámci se může autonomní disciplína, jakou filosofie je, rozvíjet bez ohledu na teologii, či další jiné vědecké disciplíny. Descartes tak usilovně touží po tom, aby jeho filosofie byla historicky nová a racionálně autonomní.<sup>266</sup> Na základě toho, co bylo řečeno, můžeme tvrdit, že v Descartově nauce jsou zárodky moderního racionalismu,<sup>267</sup> stejně tak jako i zárodky subjektivismu.<sup>268</sup>

Descartovo pojetí „obratu k člověku jako k subjektu“ je totiž poněkud odlišné od toho, co jsme vymezili u svatého Augustina. Augustinův obrat k subjektu je vždy obratem k celému konkrétnímu člověku, ne jen k jeho myšlení. Naproti tomu Descartovo pojetí se zcela redukuje a zužuje na „radikální obrat k subjektu“, v němž

<sup>266</sup> Srov. MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998, str. 10.

<sup>267</sup> Racionalismus je dost často chápán především jako obrat k subjektu, obrat k rozumu, a tím je zároveň také chápán jako znehodnocení smyslové zkušenosti. Srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do filozofie*, Praha: SPN, 1990, str. 137; resp. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 77-81. Avšak Descartes se smyslovou zkušeností počítá a můžeme nalézt u něj jednu stať, kde mluví o smyslovém vnímání jako podpůrném prostředku vzhledem k intelektu. Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 411.

<sup>268</sup> Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 82-86.



člověk jako pouhý subjekt se stává pouze středem subjektivního světa poznání. Člověk nalézá bezpečné východisko v čiré jistotě vědomí („ego cogitans“). Toto „Já“, jako střed, si je vědomo sama sebe a jisto samo sebou, ale není to již konkrétní člověk, nýbrž je to jen čistý rozum, který je schopen sám ze sebe, na základě „vrozených idejí“, dojít k veškeré pravdě.<sup>269</sup>

Descartův racionalismus musíme chápat v úzkém vztahu k jeho celkové koncepci myšlení. Mluvíme o Descartově *racionalistické koncepci vědy*, podle níž „věda“ v přesném slova smyslu znamená buď určitý systém tvrzení, která nelze dokázat, resp. která nevyžadují již žádného důkazu (jsou to tzv. „zásady“, „principy“, či „axiómy“), a nebo je to systém tvrzení, která jsou z těchto „principů“ („axiómů“) vyvozena (dedukována). Na základě toho, že se u „principů“ předpokládá, že jsou samy o sobě evidentní, a tudíž není třeba je dokazovat, je tato racionalistická koncepce vědy spojena s předpokladem principiálně nekorigovatelného a dokonalého vědění. Tato koncepce dále předpokládá, že všechny vědní disciplíny jsou pouze partikulárními elementy jedné jediné a všezahrnující vědy, která má universální charakter. Tato universální věda pak disponuje s universálními „principy“, na jejichž základě pak mají být odvozeny jednotlivé „principy“ jednotlivých elementárních věd.<sup>270</sup>

Můžeme shrnout to, co doposavad bylo zatím řečeno, a vymezit další postup Descartova uvažování. Descartes chce předložit novou koncepci vědeckého zkoumání a soustřeďuje se výhradně na logickou přesnost a průkaznost lidského rozumu, v jehož světle chce prověřit veškeré předměty zkoumání. Přitom akcentuje při své metodě racionální intuici a dedukci,<sup>271</sup> které jsou pro Descarta dvěma základními formami lidského poznání. Proto také někdy bývá označována Descartova metoda jako

<sup>269</sup> „*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*“. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 28. Srov. též CORETH, E., *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996, str. 29-30.

<sup>270</sup> Descartova racionalistická koncepce vědy vyžaduje vhodnou metodu, která podle Descarta nemůže být totožná s pravidly scholastické sylogistické logiky. Tato metoda musí být koncipována na základě dokazovací metody, kterou lze nalézt jen v matematice. „*Ony dlouhé řetězce docela prostých a snadných důvodů, jichž geometrové obvykle užívají, aby došly svých nejsnadnějších závěrů, daly mi popud k názoru, že všechny věci, jež se mohou stát předměty lidského vědění, následují po sobě stejným způsobem, a že, když se jen vyhneme tomu, přijímat nějakou věc nepravdivou za pravdivou, a když zachováme vždy pořádek, jakého je zapotřebí k vyvozování jedněch z druhých, nemůže být nic tak vzdáleného, aby se toho nakonec nedosáhlo, ani tak skrytého, aby to nebylo objeveno*“. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 19. Zde se přidržuji českého překladu, který je uveden in: DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, překl. V. Szathmáryová-Vlčková, Praha: Svoboda, 1992, str. 17-18. Srov. též RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 80.

<sup>271</sup> Byla již řeč o tom, že jsou určité pravdivé principy, které není třeba dokazovat. Ty jsou zřejmé samy o sobě a lidé je bezprostředně nahlíží přirozeným světlem „zdravého“ rozumu (tzv. „intuice“). Dále jsou ta tvrzení, která byla dedukována z těchto intuitivních principů (tzv. „dedukce“).

„deduktivní“,<sup>272</sup> či analyticko-syntetická. V další části budeme precizovat, jaká pravidla Descartes vymezuje pro svojí vědeckou deduktivní metodu.<sup>273</sup>

#### 2.4.2 Základní Descartova metodická pravidla

Descartes si byl vždy dobře vědom toho, jaký velký význam má ve filosofickém zkoumání epistemologický přístup. Descartes se pozastavuje nad tím, kolik lidí nejprve prozkoumává různé předměty, které jsou ve vnějším světě, a přitom téměř nikdo z nich primárně nechce zkoumat lidskou mysl, onen „zdravý rozum“, který je schopen správně soudit,<sup>274</sup> a metodicky ho prověřit, zda je vůbec schopen pravdivého poznání o vnějším světě. Zkoumání lidského poznání je sice čímsi základním,<sup>275</sup> ale není přesto úplně prvořadé. Tím primárním úkolem je pro Descarta nalezení nové účinné metody, která by měla být založena na několika základních principech, a díky níž je možné uskutečnit jakékoli vědecké zkoumání.<sup>276</sup> Nestačí mít pouze „zdravý rozum“, ale je potřeba ho také, dle Descarta správně používat.<sup>277</sup> A to je posláním oné nové metody, kterou se snaží Descartes precizovat.

Nyní můžeme vymezit čtyři základní pravidla Descartovy metody,<sup>278</sup> která můžeme nalézt v Descartových prvotních spisech, *Regulae ad directionem ingenii* a *Discours de la méthode*. V rámci prvního spisu Descartes, ve svém třetím pravidle, precizuje dvě základní pravidla své metody, a to „intuici“ a „dedukci“. Nejprve je třeba začít ve

<sup>272</sup> Descartes je přesvědčen, že k poznání věcí dospíváme dvojím způsobem, a to pomocí zkušenosti a pomocí dedukce. Ale pouze deduktivní metoda, vycházející ze všeobecných principů umožňuje jistě odhalování pravdy, neboť nemůže být provedena nesprávně intelektem, který je rozumný. Na rozdíl od toho induktivní metoda, která vychází ze zkušenosti bývá často klamná. „... *diligentius rationem expendamus quare hoc ita sit, notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero, sive illationem puram vnius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed numquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali*“. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 365.

<sup>273</sup> Je vhodné upozornit i na tu skutečnost, že pokud mluvíme v Descartově případě o „vědě“, nesmíme ji chápat v dnešním novodobém úzu. V Descartově době totiž neexistovalo rozlišení mezi vědou a filosofií, a tak slovo „věda“ si zachovávalo svůj původní význam: poznání. Srov. THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčin PT, 2004, str. 15.

<sup>274</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 360.

<sup>275</sup> Jedním z nejužitečnějších zkoumání je podle Descarta to zkoumání, které se snaží určit povahu a možnosti lidského poznání. „*At vero nihil hic vtilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur*“. *Ibid.*, str. 397.

<sup>276</sup> Descartes je přesvědčen, že velký zmatek ve filosofii je zapříčiněn používáním špatných metod, které jsou buď příliš složité, jako např. v geometrii, a nebo nejsou vůbec plodné (např. Aristotelovy sylogismy). Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 18-19.

<sup>277</sup> Srov. *Ibid.*, str. 8.

<sup>278</sup> „*Metóda znamená isté a jednoduché nasledovanie pravidiel, ktoré vylučuje možnosť omylu, a keď ju používame v správnom poradí a správny spôsobom, povedie nás k najkompletnejšiemu možnému poznaniu*“. THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčin PT, 2004, str. 31.

vědecké metodě s těmi jednoduchými a nepochybnými pravdami, které můžeme nahlížet intuitivně.<sup>279</sup> Poté, z těchto pravd, které jsme získali intuitivně, musíme dokázat dedukovat logické implikace.<sup>280</sup> Základem dedukce je intuice, a proto spojení a následná implikace výroků při dedukci by měla být stejně tak zřejmá a jistá jako při intuici.<sup>281</sup> Aby v dedukcích byla zachována neomylnost, musí se postupovat přísně logicky, krok za krokem, přičemž všechny tyto kroky musí být evidentní samy o sobě. Myšlení se totiž skládá jen z postupného následování logických důsledků jednoduchých a jasných idejí.<sup>282</sup>

Dále Descartes předkládá další dvě pravidla své metody. V pátém pravidle zdůrazňuje, že složité a nejasné výroky se mají redukovat úplně na ty nejjednodušší.<sup>283</sup> Tím jsou pak položeny základy k vybudování celého systému poznání, který má být založen právě na nejjednodušších základech.<sup>284</sup> Dle sedmého pravidla se má dospět ke shrnutí, a to postupem od nejjednodušších tvrzení k těm složitějším, které jsou na nich závislé.<sup>285</sup>

Ucelený výčet těchto základních pravidel své metody pak Descartes uvádí ve druhé části svého dalšího spisu *Discours de la méthode*.<sup>286</sup> Nejprve zdůrazňuje, že je nutno se osvobodit od mnohých omylů, které mohou zatemňovat přirozené světlo našeho rozumu,<sup>287</sup> a tím činí člověka méně schopným něco chápat. Poté Descartes předkládá následující základní čtyři pravidla své vědecké metody. *Prvním pravidlem metody* je pravidlo „evidence“.<sup>288</sup> Jde o to, intuitivně nalézt evidentní představu (ideu), která je

<sup>279</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368.

<sup>280</sup> Srov. *Ibid.*, str. 369-370.

<sup>281</sup> Intuice je chápána jako bezprostřední intelektuální nazírání nějaké jednoduché pravdy, a proto v ní nejsou žádné pochybnosti. Dedukce je schopnost přecházet od jedné jednoduché pravdy k další, přičemž ta první implikuje druhou. Descartes zde zcela jasně vychází z matematické metody, v níž se začíná těmi tvrzeními, která je možno intuitivně považovat za jasná a nepochybnitelně pravdivá, a z nich se postupně dedukují důsledky. Srov. THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčin PT, 2004, str. 31.

<sup>282</sup> Srov. *Ibid.*, str. 32.

<sup>283</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 379-380.

<sup>284</sup> Co Descartes míní těmi „nejjednoduššími“ základy je popsáno v jeho šestém pravidle. Viz *ibid.*, str. 381-387. Věci „nejméně poznatelné“ nejsou podle Descarta ty, které nejdříve a nejběžněji poznáváme, třeba smyslovým vnímáním, ale ty racionální principy poznání, na kterých závisí veškerá skutečná věda.

<sup>285</sup> Srov. *Ibid.*, str. 387-392.

<sup>286</sup> Viz DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 13-19.

<sup>287</sup> Srov. *Ibid.*, str. 13-14.

<sup>288</sup> Evidence označuje jednak jasné vyjevení, ozřejnění či odhalení stavu věci, jednak tím dané duchovní „vidění“, nebo-li vhled. Rozlišujeme bezprostřední evidenci, tj. vyjevení stavu věci o sobě samém, nebo-li, nějaká věta je tak sama o sobě zřejmá, že nevyžaduje další důkazy (např. matematické rovnice, logické zásady); a také zprostředkovanou evidenci, tj. vyjevení nějakého stavu věci prostřednictvím stavu jiného, nebo-li nějaká věta nabývá tuto evidenci teprve prostřednictvím důkazu.

zárukou pravdivosti, a proto se nemá stavět na věcech, kde tato evidentní představa chybí. Za evidentní (zřejmou) ideu pak máme považovat jen takovou ideu, která je *jasná a zřetelná* (tzv. „*idea clara et distincta*“). Tedy, do svých soudů máme zahrnovat jen ty pravdy, které se našemu rozumu jeví jasně a zřetelně (nekonfúzně), bez možnosti pochybnosti.<sup>289</sup> *Druhým pravidlem* je pravidlo „analýzy“. Je třeba každou problematickou otázku řešit tak, že se má rozdělit na co největší počet menších částí, které lze pak snadněji řešit. *Třetí pravidlo* je pak pravidlo „syntézy“. To znamená, máme postupovat tak, že své myšlenky máme postupně vyvozovat v náležitém pořadí, a to od těch nejjednodušších k těm složitějším. Je třeba brát v úvahu i jejich zákonité vztahy. *Posledním, čtvrtým pravidlem* je pravidlo „úplnosti“. Jde zde o to, učinit úplné výčty a obecné přehledy, abychom si byli jisti, že jsme na nic nezapomněli.<sup>290</sup>

Descartes se tedy dopracoval k bezpečné metodě<sup>291</sup>, kterou je možno aplikovat na všechny vědní obory. Díky ní chce zbudovat svůj filosofický systém, svou filosofickou konstrukci poznání. Ale nejprve musí najít určité východisko, pevný princip či základ, který by unesl tíhu této konstrukce. Je zajímavé sledovat, jak Descartes postupoval při tomto hledání. Nejprve chce získat jistotu o hodnotě lidského poznání, a teprve pak je

<sup>289</sup> Descartes tedy definuje evidenci pomocí jasnosti a zřetelnosti. Každá substance, kterou poznáváme, vypovídá o sobě skrze predikáty a tyto predikáty musí být vnímány. Jasným (*clara*) pak může být jen to přítomné, co nyní a zde nazíráme pozornou myslí (ne to, na co si např. jen vzpomínáme); např. jasně poznávám sklenici ležící na stole. Zřetelné (*distincta*) je pak vše to, co je jedinečné, přesné a oddělené od všeho ostatního, tedy to, co má jen své jasné znaky a co s ničím jiným nijak nesměšujeme; např. zřetelně poznávám nalité víno ve sklenici. Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § XLV, AT VIII-1, str. 22-23. Srov. též PSTRUŽINA, K., *Svět poznávání – k filosofickým základům kognitivní vědy*, Olomouc: SNO, 1998, str. 12; resp. TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha: COWI, 1996, str. 266.

<sup>290</sup> „*Tak jsem se domníval, že místo onoho velkého počtu pravidel, z nichž je složena logika, budu mít dosti na čtyřech, jen rozhodnu-li se pevně a nastálo, že se od nich ani jedenkrát neuchýlím. První bylo, nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal: tj. vyhnout se pečlivě ukvapenosti a zaujatosti; a nezahrnovat do svých soudů nic víc než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom. Druhé, rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucí, aby byly lépe rozřešeny. Třetí, vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovně jakoby se stupně na stupeň až k znalosti nejsložitějších, a předpokládaje dokonce řád i mezi těmi, jež přirozeně po sobě nenásledují. A poslední, činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečný, že jsem nic neopomněl“.* DESCARTES, R., *Discours de la methode*, AT VI, str. 18-19. Zde se přidržuji českého překladu, který je uveden in: DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, překl. V. Szathmáryová-Vlčková, Praha: Svoboda, 1992, str. 17.

<sup>291</sup> Descartova metoda má skutečně ty znaky, jaké si Descartes přál mít. V prvé řadě je tato metoda jednoznačně neautoritářská a osvobozuje tím lidské individuum při jeho vlastním zkoumání od různých autorit. Je také principiálně neempiristická. Descartes sice zcela neodvrhne smyslové vnímání, ale ono má být vždy podřízeno rozumu. Dále tato metoda je založena na matematice, a tím umožňuje přesnost ve vědách a dají se díky ní vysvětlit všechny mechanické změny. A v neposlední řadě je to metoda psychologická, neboť Descartes se zajímá o to, jak musí mysl fungovat při hledání pravdy. Srov. THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčín PT, 2004, str. 34.



možno prozkoumávat jednotlivé skutečnosti,<sup>292</sup> jakými jsou člověk, svět, Bůh. Jako nejlepší a základní cestu ke stanovení hodnoty lidského poznání volí Descartes cestu *metodického radikálního pochybování*, které je jistou metodou k odhalení pravdy. Descartes tímto pochybováním chce dospět k tomu, co je absolutně jisté a nepochybné, tj. ke svému prvnímu principu filosofie, na kterém by pak postavil celý svůj filosofický systém.

### 2.4.3 Výchozí Descartovy textové podklady

I zde, podobně jako u Augustina máme základní rozsah těch příslušných textů, které se týkají metodické pochybnosti a prvního Descartova principu „cogito“ celkem jednoznačně dán. Prvním relevantním textem je text již ze zmiňovaného spisu *Regulae ad directionem ingenii*, kde ve třetím Descartově pravidle jsou vyjmenovány některé „pravdy“, které jsou intuitivně evidentní (zjevné):

*„Intuicí rozumím nikoli proměnlivou spolehlivost smyslů či klamný soud špatně sestavující představivosti, nýbrž chápání čisté a pozorné mysli, které je natolik snadné a rozlišené, že naprosto nezbývá žádná pochybnost o tom, co chápeme, anebo, což je totéž, nepochybné chápání čisté a pozorné mysli, které se rodí jedině ze světla rozumu a je jistější než sama dedukce, protože je jednodušší, i když – jak už jsme poznamenali výše – ani onu dedukci nemůže člověk provést špatně. Tak každý člověk může svým duchem bezprostředně nahlížet, že existuje, že myslí, že trojúhelník je ohraničen pouze třemi úsečkami, koule jediným povrchem, a další podobné věci, kterých je daleko více, než si většina lidí uvědomuje, protože s pohrdáním odmítají uvažovat o takových všednostech.“<sup>293</sup>*

<sup>292</sup> Na základě tohoto faktu se novověká filosofie začala lišit od středověké, která byla ve své podstatě především objektivní a metafyzickou, a kde prioritním zájmem bylo zkoumání jednotlivin.

<sup>293</sup> DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368. Český překlad přebírám z: DESCARTES, R., *Pravidla pro vedení rozumu*, překl. V. Balík, Praha: Oikúmené, 2000, str. 23-25; „*Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; sue, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita vnusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum vnica superficie et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur.*“ AT X, str. 368.



Descartes zde rozlišuje a vykládá dva způsoby poznávání, náhled (intuitus) a vyvození (deductio),<sup>294</sup> a ony dva pojmy, které tvoří jeho slavnou formulaci prvního principu – „existuji, myslím“ – jsou zde uvedeny neodlišeně od jiných dalších zjevných pravd, které intuitivně poznáváme. Tyto pravdy jsou tak jednoduché a snadné, že se jimi lidé prý nemíní zabývat. Pravda o naší existenci a myšlení je zde tedy zcela intuitivně zřejmá.

Snad vůbec nejznámější formulace Descartova prvního principu je uvedena ve čtvrté části Descartovy *Discours de la méthode*. Poté, co autor podrobil kritice všechny humanitní obory, vysvětlil svůj vědecký projekt a metodická pravidla jeho realizace, přistupuje k metodické skepsi, kterou metodicky stupňuje. Nejprve odvrhne všechny staré nauky, poté pochybuje o smyslové zkušenosti, dále o našich úsudcích a důkazech, a nakonec zavádí hypotézu souvislého snu, na jejímž základě považuje všechny věci jen za přeludy našich snů. Pak následuje podstatný obrat v jeho myšlení:

*„Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který takto myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná (evidentní) a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřást, usoudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal“.*<sup>295</sup>

Descartův první princip ve čtvrté části *Discours de la méthode* vystupuje jako vzorový příklad pravdivého a jistého soudu, na kterém se následně verifikuje Descartovo kritérium pravdivosti, kterým je „jasné a zřetelné (rozlišené) pojmání (chápání)“. Tento pravdivý soud pak Descartes přijímá za první základ a jistotu své filosofie, neboť není možné vymyslet již žádný další důvod, který by mohl zpochybnit

<sup>294</sup> Náhled a vyvození bychom neměli chápat jako dvě mentální schopnosti (schopnost nahlížet a dedukovat), kde by náhled představoval schopnost čistého uchopení poznávaného předmětu, aniž by k němu poznávající zaujímal postoj soudu, nýbrž jako dva typy soudů. K vědě tedy může náležet jen to, co poznáváme zcela jasně a nezpochybnitelně. Tak je tomu za prvé u soudů, které jsou pronášeny na základě intuice, a za druhé u soudů, které jsou odvozeny dedukcí ze soudů prvního druhu. První principy a bezprostředně z nich plynoucí věty jsou nahlíženy intuitivně, věty, které plynou z principů zprostředkovaně, lze získat jen dedukcí. Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368-370. Srov. též RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 82.

<sup>295</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32. Český překlad přebírám z: DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, překl. V. Szathmáryová-Vlčková, Praha: Svoboda, 1992, str. 26; „*Et quia videbam veritatem huius pronuntiat: Ego cogito, ergo sum, sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur, credidi me tuto illam posse, ut primum eius, quam quarebam, Philosophiae fundamentum admittere*“. AT VI, str. 558.

pravdivé a jisté poznání existence myslícího subjektu. Po stanovení této první pravdy a jistoty, jako východiska k dalšímu postupu filosofování se začíná Descartes v tomto spisu věnovat řešení metafyzických otázek.<sup>296</sup>

Je zajímavostí, že v dalším Descartově díle *Meditationes de prima philosophia* se slavné Descartovo diktum, „cogito, ergo sum“, vůbec nevyskytuje. Místo něj je zde opět uveden výrok, který již známe z Descartova prvního, výše uvedeného spisu. Je to tvrzení o vlastní existenci, které má zde opět status zvláštní evidence. Výrok „Já jsem, Já existuji“ („Ego sum, Ego existo“) je zde též intuitivně evidentní. Podívejme se na tuto Descartovu formulaci, která je vyjádřena v jeho druhé meditaci:

*„Ale přesvědčil jsem sám sebe, že na světě není vůbec nic, žádné nebe, žádná země, žádné mysli a žádná těla; není to snad tudíž tak, že nejsem ani já? Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil. Ale je jakýsi nanejvýš mocný a lstivý podvodník, který se mne neustále snaží klamat. Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame; a ať mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco. Takže, když jsem vše dost a více než dost zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.“<sup>297</sup>*

V rámci své první meditace Descartes předkládá vše to, co lze zpochybnit, ale na rozdíl od dvou předcházejících spisů si meditující během svého metodického pochybování povšiml, že se nedokáže zdržet soudu zcela neomezeně, a že musí něčemu dát vždy souhlas.<sup>298</sup> Poté zavádí nově hypotézu zlotřilého podvodného démona, který zcela mate jeho poznávací aparát. I po zavedení této hypotézy se Descartovi, ve druhé meditaci, ukáže nevyhnutelnost a pravdivost tvrzení o své vlastní existenci, neboť neexistuje žádný přesvědčivý důvod k pochybnostem, resp. každá pochybnost, i

<sup>296</sup> Srov. *Ibid.*, str. 33 nn.

<sup>297</sup> DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25. Český překlad přebírám z: DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, překl. P. Glombíček a T. Marvan, Praha: Oikúmené, 2001, str. 39; „*Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc promuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*“. AT VII, str. 25.

<sup>298</sup> Srov. *Ibid.*, str. 22.

klamající démon zahrnuje a potvrzuje jeho existenci a myšlení. Toto tvrzení je tedy něčím, co nelze nezastávat, ať už filosof zaujme k ostatním otázkám, i k podvodnému démonovi jakýkoli postoj; kdykoli je tvrzení „Já jsem, já existuji“ proneseno či pojato, je vždy pravdivé.

Poslední text, v němž je formulován Descartův první princip je z první části spisu *Principia philosophiae*. I zde je Descartovým cílem najít první a jistý základ (principium), z něhož by bylo možno vyjít a vybudovat systém pravdivého poznání. Descartes nás vybízí k tomu, abychom považovali za nepravdivé vše to, co je možno zpochybnit. Descartes opět nejprve zpochybní smyslové poznání, pak konstatuje to, že nejsou dány žádné znaky (kritérium) pro rozlišení snu od bdění, poté zpochybní matematické důkazy, a dokonce i principy, které jsou o sobě zřejmé. Zavádí opět hypotézu, že Bůh či jiná klamající bytost nás stvořila s takovou přirozeností, že se vždy mýlíme. Avšak tuto universální metodickou pochybnost je dle Descarta potřeba omezit pouze na nazírání pravdy, v praktickém životě tohoto postoje není třeba. Descartes pak ale připouští, že máme svobodu zdržet se toho, abychom věřili něčemu ne zcela jistému, a tak se vyvarovali omylů. A následně Descartes formuluje onu první zásadu, jistý základ další filosofické konstrukce poznání:

*„Tak, odvrhující vše to, o čem můžeme nějak pochybovat, ba považující to za nepravdivé, snadno předpokládáme, že není žádný Bůh, žádné nebe, žádná tělesa a že my sami nemáme ruce ani nohy, ba dokonce ani žádné tělo; ne však, že my, kteří si to myslíme, vůbec nejsme. Odporuje si totiž, abychom pokládali to, co myslí, ve chvíli, kdy myslí, za neexistující. Tedy onen poznatek: já myslím, tedy jsem, je první a nejjistější ze všeho, co se komukoli naskýtá při správném filosofickém postupu“.<sup>299</sup>*

Je patrné, že zde první princip není formulován jako „epoché“ (skeptické zdržení se soudu), nýbrž že je slučitelný s popřením vnějšího světa, s popřením existence dobrého Boha, s hypotézou klamajícího démona, s popřením existence těla. Kdykoli tyto

<sup>299</sup> DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VII, AT VIII-1, str. 6. Český překlad přebírám z: DESCARTES, R., *Principy filosofie*, překl. P. Glombíček a T. Marvan, Praha: Filosofia, 1998, str. 17; „*Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat*“. AT VIII-1, str. 6.

skutečnosti chápeme, vždy můžeme dodat, že myslíme, a tudíž jsme. První princip je tvrzení, které musí moci doprovázet každou naši myšlenku či představu.

Na základě těchto Descartových textových podkladů nyní můžeme zrekonstruovat a vymežit určité stupně jeho metodické pochybnosti.

#### 2.4.4 Descartův protiskeptický postoj a metodická pochybnost

Na základě toho, co bylo výše řečeno je zřejmé, že Descartes klade důraz, v rámci své racionalistické koncepce vědy, na požadavek posledního zdůvodnění, na jehož základě lze z vědy vyloučit všechny nejisté věty. K vědě může náležet jen to, co je poznáváno zcela jasně a nepochybnitelně. V rámci vědy je tedy kladen důraz pouze na dokonalé vědění.<sup>300</sup> Má-li tedy existovat věda v přesném slova smyslu, pak musí existovat pouze dokonalé vědění. Za dokonalé vědění pak lze považovat jen to, co je absolutně jisté, co je absolutně imunní vůči pochybnostem. Nejisté výroky potom musí být při tvorbě vědeckých systémů odloženy, „uzávorkovány“, a to i tehdy, když je pravděpodobnost jejich správnosti vysoká. A toto je podstatou i Descartovy metodické pochybnosti.<sup>301</sup> Jejím konečným cílem je najít jistotu, tedy jisté a pravdivé výroky, které mohou posloužit jako spolehlivý základ při rekonstrukci poznání. Poznání musí být totiž založeno na jistotě a jistotu získáme odstraněním nejistého.<sup>302</sup>

Při hledání spolehlivých základů poznání se Descartes musel nejprve vyrovnat se skeptickými výhradami proti spolehlivosti vnímání a souzení.<sup>303</sup> Překonání skepticizmu je však pouze jednou z funkcí Descartovy metodické pochybnosti. Descartes chce též

<sup>300</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 363.

<sup>301</sup> Při precizaci Descartovy problematiky ohledně metodické pochybnosti a prvního principu se budeme opírat především o následující prameny. V první řadě to jsou vlastní Descartova díla, zejména *Regulae ad directionem ingenii*, *Discours de la méthode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*. Mnohé další podněty jsou pak čerpány ze sekundárních pramenů: CURLEY, E. M., *Descartes against the Skeptics*, Cambridge: University Press, 1978; MARKIE, P., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 140-173. Vedle již zmíněných pramenů bylo čerpáno i z českého překladu, který pořídil Jindřich Karásek, knihy: RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 62-118.

<sup>302</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 12.

<sup>303</sup> Víme již z historického přehledu, že tyto antické skeptické postoje měly svojí renesanci právě v 16. a 17. století, a to především zásluhou Michela de Montaigne a Pierre Charrona. Podle prvního jmenovaného závisí veškeré poznání na vnímání a způsob, jak vnímáme je podmíněn naší nahodilou fyzickou konstitucí. S jistotou pak nelze poznat ani tuto podmíněnost, neboť sebepoznání je ještě omezenější než poznání věcí. Nemáme prý přístup k podstatě skutečnosti. Podobně i Charron v zájmu morálního utváření života a náboženské víry relativizoval nároky na vědění. Srov. MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998, str. 25-43; taktéž RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 91-92.

svojí metodou odstranit všechny nejisté předsudky, které jsou podmíněny tradicí, a které kdy také přijímal. Neopomíná též kritizovat scholastickou filosofii, která prý poskytuje jen pravděpodobné sylogismy. Descartes chce přinést naprostou jistotu a vše chce proto prověřit metodickou skepsí. Vše to, co při tomto prověření ob stojí, použije jako základ pro rekonstrukci poznání. Je však vztažena Descartova radikální pochybnost na všechny pravdy?

Je zde třeba zdůraznit, že radikální metodická pochybnost je možná jen za toho předpokladu, že idejím korespondují jisté, na nich nezávislé předměty, resp. že ideje odpovídajícím způsobem tyto předměty reprezentují. Radikalita metodické pochybnosti je pak založena pouze v tom smyslu, že se zcela zpochybňuje vztah reprezentace mezi idejemi a předměty. Tato pochybnost se však netýká předpokladů našeho poznání,<sup>304</sup> tedy Descartes nepopírá některé jednoduché pojmy, které je nutno znát před poznáním své vlastní existence. A to z toho důvodu, že tyto předpoklady nejsou formulovány s nárokem na objektivní platnost, tzn. nejedná se o soudy, které vypovídají o nějaké skutečnosti. Jsou to např. pojmy, co je myšlení, existence, jistota, nebo že není možno, aby ten, kdo myslí, neexistoval apod.<sup>305</sup> Pochybovat také neznamena myslet si, že všechna naše přesvědčení jsou mylná. Znamená to zdržet se výroků o jejich pravdivosti. Descartova skepse je tedy zdržení se soudů, že něco ve vnějším světě koresponduje s idejemi, a nebo je příčinou těchto idejí v lidské mysli.<sup>306</sup>

Můžeme v rámci Descartovy metodické pochybnosti rozlišit tři fáze či stupně pochybnosti, kdy každý následující stupeň je radikálnější než ten předchozí.<sup>307</sup> Prvním stupněm pochybnosti je ten, v němž si Descartes všimá, že mnoho našich představ a přesvědčení je odvozených ze smyslové zkušenosti. Zdůrazňuje, že smysly ho již

<sup>304</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 22-24. „Není proto žádný rozpor v tom, když Descartes, bez ohledu na požadavek všeobecné pochybnosti, nepochyboval o určitých předpokladech prvního principu (jako o větě: „Aby mohl člověk myslet, musí být“) (AT VIII-1, 8; VI, 33)“. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 93.

<sup>305</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § X, AT VIII-1, str. 8.

<sup>306</sup> Descartes tvrdí, že to, co vnímáme o vnějším světě, nejsou přímo samotné věci či předměty, nýbrž pouze jejich ideje. Ideje jsou tedy přímé objekty poznávání a vnější svět poznáváme jen skrze tyto ideje. Bezprostředně nepoznáváme věci, nýbrž naše ideje o věcech. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 35. Descartes rozděluje tyto ideje „podle původu“ na *ideae adventitiae*, tj. ideje, které se zakládají na předmětném vnímání vnější skutečnosti, dále na *ideae factitiae*, tj. ideje, které jsou vytvářeny obrazotvorností (sami si je vymýšlíme) a na *ideae innatae*, tj. ideje vrozené. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 37-38. Ideje tedy jsou buď nenázorné pojmy (např. vrozená idea Boha; vrozená idea naší existence, myšlení, našeho Já), či názorné představy. Vrozené ideje jsou ty ideje, které je schopen intelekt vytvářet nezávisle na zkušenosti a nejsou v duši aktuálně, nýbrž jen potencionálně.

<sup>307</sup> Srov. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 94-95; resp. THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčin PT, 2004, str. 42-45.



několikrát však oklamaly, a není proto vhodné důvěřovat tomu, co nás již jednou zklamalo. Proto podle Descarta nemáme věřit těm přesvědčením, která jsou založena na smyslech.<sup>308</sup> Je však ale i mnoho přesvědčení, jejichž původ je ve smyslech a které je možno považovat za jisté.<sup>309</sup> Proto přistupuje Descartes k radikálnějšímu stupni.

*Druhý stupeň* pochybnosti obsahuje argument „souvislého snu“. Descartes se ptá, jak si může být jistý tím, že nesní. Není prý možné jasně rozlišit mezi snem a zkušeností, kterou získáváme v bdělém stavu. Nejsou žádná vnitřní kritéria či znaky, která by nám umožnily rozhodnout, zda sníme či bdíme. Potom předměty, které označujeme jako „skutečné“, jsou možná jen obsahy našich představ, aniž by jim korespondovaly nějaké skutečné předměty. Tedy jakákoliv daná situace může být jen iluze, sen.<sup>310</sup> Descartes však připouští, že i tento stupeň ještě nepostačuje na legitimitu radikální pochybnosti, neboť obrazy ve snech jsou vytvořeny z prvků reality, a proto jednoduché prvky, jako tvar, velikost, počet, které se nám zdají, musí být reálné. A tak snové skutečnosti nemohou být úplně mylné, neboť obsahují jisté prvky reality.<sup>311</sup>

*Třetím stupněm* zavádí Descartes argument „zlého démona“ („genius malignus“). Až tento nejradikálnější stupeň pochybnosti splňuje požadavky universální skepse vůči existenci všech vnějších předmětů. Descartes zde připouští možnost, že existuje nějaký klamající duch, který dělá vše pro to, aby byl Descartes klamán. Na tomto stupni je možno zpochybnit i to, co se nám zdá nejzřejmější a nejjistější, tedy i matematické pravdy, neboť je možné, že náš lidský rozum nás trvale uvádí v omyl.<sup>312</sup> Nelze ovšem nijak pochybovat o tzv. „jednoduchých přirozenostech“, jako je např. myšlení, existence, jistota, o kterých Descartes tvrdí, že jsou to zcela jednoduché poznatky, které samy o sobě nepřinášejí žádné poznání věcí, ale které je třeba znát ještě dříve, než se dospěje k prvnímu principu.<sup>313</sup> Na tomto stupni je pochybnost již tak radikální a universální, že jakékoli další přesvědčení, které bude odolné vůči tomuto stupni, musí být neotřesitelně pevné a jisté.

<sup>308</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str.17-18.

<sup>309</sup> Srov. *Ibid.*, str. 18.

<sup>310</sup> Srov. *Ibid.*, str. 19.

<sup>311</sup> Srov. *Ibid.*, str. 19-20.

<sup>312</sup> Srov. *Ibid.*, str. 20-23; resp. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § V, AT VIII-1, str. 6.

<sup>313</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 145-146; resp.

DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § X, AT VIII-1, str. 8.

Avšak pro pochopení Descartova prvního principu filosofie, první jistoty a pravdy, je nutné také vymežit to, co Descartes míní onou jistotou. Rozlišuje totiž dvojí druh jistoty: *metafyzickou jistotu* a *praktickou jistotu*. V *Meditationes de prima philosophide*, po předvedení argumentů snu a zlovolného démona, Descartes popisuje názory, které zkoumal, a tvrdí, že tyto názory jsou jistotami praktickými (ne metafyzickými), neboť jsou sice v jisté míře pochybné, ale velmi pravděpodobné.<sup>314</sup> Podobně hovoří i v *Discours de la méthode*, kde tvrdí, že si je méně jist, že existuje jeho tělo, hvězdy a země, než to, že existuje jeho duše a Bůh. O svém těle, zemi a hvězdách je ujištěn prakticky, ale o své duši a Bohu je ujištěn díky metafyzické jistotě, či-li má o tom úplné ujištění.<sup>315</sup> Praktická jistota je sice nižším stupněm jistoty oproti metafyzické, přesto má své opodstatnění.

Praktická a metafyzická jistota jsou dva různé mody vědění. Praktická jistota má určité charakteristiky. Je prý „výstřední o ní pochybovat“,<sup>316</sup> je „rozumnější jí spíše věřit než ji popírat“<sup>317</sup> a je „velmi pravděpodobná a taková, že je mnohem rozumnější jí věřit, než ji popírat“.<sup>318</sup> Metafyzická jistota je také určitým modem vědění. Je vyšším stupněm jistoty než jistota praktická. Descartes hovoří o „úplném ujištění“.<sup>319</sup> Když je nějaký výrok metafyzickou jistotou, pak věřit mu je rozumnější než o něm pochybovat nebo jej dokonce popírat; věřit mu je dokonce tak rozumné, jak jen věření může být. U Descartových metafyzických jistot se věří jenom tomu a všemu tomu, co je pravdivé. Všechny metafyzické jistoty jsou jistotami praktickými, ale ne všechny jistoty praktické jsou jistotami metafyzickými.

Proč toto vše zmiňujeme? Musíme si uvědomit, že Descartes chce do své konstrukce vědecké teorie zahrnout jenom to, co je jak pravdivé, tak i metafyzicky jisté. Z toho vyplývá, že do této své koncepce nebude zahrnovat pouhé praktické jistoty.<sup>320</sup> Co je však kritériem metafyzické jistoty? Descartes je toho názoru, že žádná metafyzická

---

<sup>314</sup> „...jsou takové, jaké opravdu jsou (totiž sice jistým způsobem pochybné, jak se právě ukázalo, ale nicméně velmi pravděpodobné a takové, že je mnohem rozumnější jim věřit, než je popírat)“.

DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str.22.

<sup>315</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 37-38.

<sup>316</sup> Srov. *Ibid.*, str. 37-38.

<sup>317</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str.22.

<sup>318</sup> Srov. *Ibid.*, str.22.

<sup>319</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 38.

<sup>320</sup> Srov. *Ibid.*, str. 18; resp. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str.18.

hypotéza nemůže způsobit to, že bychom měli důvod u nějaké věci k pochybování o své praktické jistotě.<sup>321</sup>

Metodická pochybnost je pro Descarta pouze nástrojem, není to cíl sám o sobě. Je to nástroj na osvobození mysli od vlivu smyslů, a díky tomu bude mysl schopna přijímat jen jasné a zřetelné ideje. Descartovou primární snahou není prezentovat a poté vyvrátit skepticismus. Skepticismus je pro něj jen východisko k tomu, aby položil pevné základy své racionalistické vědy. Descartes si byl vědom toho, že na samotné skepsi, která je svou povahou negativistická, nemůže vybudovat celý svůj systém pozitivních filozofických výpovědí. Skepse se musí někde „zastavit“, zakotvit v pevném bodě, který hledal nejen kdysi Archimédes, ale i samotný Descartes.<sup>322</sup>

#### 2.4.5 Descartův první princip a kritérium pravdy

Sledovali jsme Descartovu radikalizaci metodické pochybnosti pomocí dvou argumentů, které měly vést k tomu, aby došlo v posledním kroku k reflexi směrem k subjektu. Pochybnost, po vyřazení objektivní jistoty se nutně musí rozšířit také na subjektivní stránku zkušenosti. A právě v tomto momentu pochybnost vyvrací sebe samu, neboť i kdyby zlý démon se nám snažil klamně vsugerovat to, že neexistujeme, přesto a právě proto musíme vždy existovat, i když můžeme být klamáni. Takže ani argument podvodného démona nemůže zpochybnit jistotu naší vlastní existence.<sup>323</sup> Ztroskotáním pochybnosti je zároveň získána první nezpochybnitelná jistota: pochybuji, či jsem klamán, tedy já jsem. Nemohu pak pochybovat o tom, že jsem. Vidíme, že když vycházíme z nezpochybnitelné přítomnosti myšlenkových obsahů, tedy vědomých mentálních stavů (tj. myslím, pochybuji atd.), pak je prokázána také nezpochybnitelnost existence subjektu, v němž jsou tyto obsahy přítomné.<sup>324</sup>

Po nalezení této první jistoty, tedy v momentě, kdy je završena metodická pochybnost, Descartes nastupuje na cestu rekonstrukce poznání. Ještě dříve, než v krátkosti tuto rekonstrukci budeme prezentovat, věnujme se ještě Descartovu prvnímu principu. Již výše jsme uvedli, že Descartes hledá pevný „Archimédův bod“ a dospěl

<sup>321</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 144-145. Již zde můžeme podotknout, že právě toto jemné rozlišení ohledně jistoty (pochybnosti) hraje velkou roli u logické interpretace „cogita“ u Petera Markieho. Toto jeho pojetí bude naznačeno v poslední kapitole.

<sup>322</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str.24.

<sup>323</sup> Srov. *Ibid.*, str. 25.

<sup>324</sup> Srov. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 96.

k němu úvahou, která je nám již ve svých hlavních rysech povědomá z formulací svatého Augustina. Můžeme prý pochybovat o všem, jen ne o tom, že pochybujeme, tedy že myslíme. Nelze si myslit, že nemyslíme. Naše pochybování je zcela nepochybné. Pokud připustíme skutečnost našeho pochybování, či-li myšlení, musíme připustit i to, že toto pochybování, myšlení musí mít svého nositele, že totiž „někdo“ pochybuje, „někdo“ myslí.<sup>325</sup> Descartes nyní dospěl k onomu pevnému bodu, k prvnímu principu filosofie, k sebejistotě myslícího Já, které existuje.

Viděli jsme, že Descartes neformuloval svůj první princip vždy týmiž slovy. Ve spisu *Discours de la méthode* užívá formulaci „*Myslím, tedy jsem*“,<sup>326</sup> podobně i ve svých *Principia philosophiae* uvádí formulaci „*Já myslím, tedy jsem*“, kde je tato formulace označena jako první a nejjistější poznatek, který se nabízí každému řádnému filosofovi.<sup>327</sup> Je totiž nemožné předpokládat, že někdo myslící neexistuje, neboť je to rozporuplné. Proto ani v radikální skepsi není možné předpokládat, že by pochybující neexistoval. Poněkud odlišná je formulace v Descartových *Meditationes de prima philosophiae*, která je taktéž výsledkem vlastního překonání pochybnosti: „*Já jsem, já existuji*“.<sup>328</sup> Podobnou formulaci najdeme i v *Regulae ad directionem ingenii*.<sup>329</sup> Již na tomto místě můžeme zdůraznit tu závažnou skutečnost, že právě rozdílné formulace u těchto uvedených děl vedou k velkým sporům ohledně náležité interpretace „*cogito*“. Nyní však ještě ponechme stranou analýzu tvrzení „*cogito, ergo sum*“ a sledujme další myšlenkový postup Descarta. Descartes se ptá, co je kritériem pravdivosti jeho prvního principu,<sup>330</sup> ale nejprve zjišťuje, jaká je přirozenost onoho nositele nutné existence, tedy jaká je přirozenost jeho myslícího „*Já*“.<sup>331</sup>

Descartes se nemíní zastavit u věty „*myslím, tedy jsem*“ a přechází k poznání mysli a její odlišnosti od těla. Dospívá k tvrzení, že on sám je myslící substancí, myslící věcí

<sup>325</sup> Srov. TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha: COWI, 1996, str. 266.

<sup>326</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32.

<sup>327</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VII, AT VIII-1, str. 6-7.

<sup>328</sup> DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25.

<sup>329</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368. Pro úplnost nesmíme opomenout též Descartův spis *Veritatis inquisitio lumine naturale*, kde se vychází z toho, že při pochybnosti nelze popírat skutečnost pochybování. Tvrzení, které pochybuje o vlastní existenci je nezpochybnitelně pravdivé, protože nemůže pochybovat ten, kdo neexistuje. Srov. DESCARTES, R., *Veritatis inquisitio lumine naturale*, AT X, 515.

<sup>330</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 35; resp. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 559.

<sup>331</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25; resp. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VIII, AT VIII-1, str. 7.

(„res cogitans“).<sup>332</sup> Promyšlením svého prvního principu „cogito“ totiž Descartes dospěl k závěru, že je nutná existence nějaké myslící bytosti, existence někoho, kdo myslí. Myšlení musí mít svého nositele, nějakou substanci. Descartes poté specifikuje, že esenci člověka je substance, jejíž veškerá přirozenost je pouze myšlení, a že ona ke své existenci nepotřebuje žádné místo, a také, že je nezávislá na všech hmotných věcech. Toto myšlení, vlastní „Já, je lidskou duší, která je naprosto rozdílná od těla a lze ji snadněji poznat než tělo.“<sup>333</sup> Člověk je tedy substancí, která myslí, je „myslící substancí“.<sup>334</sup> Toto jsou důvody, proč výrazy „cogito“ a „cogitatio“, které jsou aktivitou myslící substance, spolu úzce souvisí s výrazy „substantia cogitans“, anebo „res cogitans“.

Dostáváme se nyní vůbec k jedné z nejdůležitějších otázek problematiky Descartovy epistemologie, která zároveň bude hrát i velkou roli při posouzení obou metodologických systémů, augustinismu a kartesianismu. Je to otázka, co je posledním a nejvyšším kritériem pravdy.<sup>335</sup> V Descartově prvním principu není vyjádřena pouze určitá pravda, ale zároveň je zde i zdůvodněno *kritérium pravdy* obecně. Je sice faktem, že Descartovo pojetí pravdy bylo zajištěno již o něco dříve, než byl formulován první princip, přesto až v této formulaci získává své systematické místo. Descartes totiž po vyslovení formulace prvního principu hledá to, v čem záleží ona jistota, že lze poznat nějaký výrok jako pravdivý a jistý. Co je to, co působí, že onen výrok „já existuji“, kdykoliv jej pronášíme či chápeme, je nutně pravdivý? V samotných slovech „myslím, tedy jsem“ dle Descarta není obsaženo nic, co by tuto jistotu pravdivosti těchto slov zaručovalo. Descartes ale „jasně a zřetelně viděl“ že není možné to, aby někdo myslil a přitom by neexistoval.<sup>336</sup>

<sup>332</sup> „Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens“. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 28. Srov. též *Principia philosophiae*, I, § IX, AT VIII-1, str. 7-8.

<sup>333</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32-33.

<sup>334</sup> „Pochopení, že Já existuji jako myslící, obsahuje navíc předpoklady pro určení myslícího Já jakožto výlučně vědomé substance (jako res cogitans), jíž jako takové nemůže příslušet žádný atribut, který by se dal připsat tělesným věcem. Protože atributy materiálních věcí nemohou být obsaženy v rozlišeném pojmu myslící substance, a Já tedy musíme chápat nezávisle na pojmech materiálních věcí, musí být Já, jak o tom byl Descartes přesvědčen, reálně odlišné od těla (jako res extensa)“. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 101.

<sup>335</sup> Kritériem pravdy nazýváme to, čím se pravda poznává jakožto pravda a rozlišuje se od omylu. Kritérium je tedy pravidlo, pohnutka, důvod, prostředek, který vede náš rozum, aby vyslovil souhlas s nějakou pravdou. Srov. SKÁCEL, M., *Základy vědecké filosofie*, Praha: CM knihkupectví, 1945, str. 98 nn.

<sup>336</sup> „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 rozlišeně, jsou všechny skutečné*“. DESCARTES, R.,



Základním Descartovým kritériem pravdy je tedy *jasné a zřetelné chápání*,<sup>337</sup> čili *jasná a zřetelná idea (clara et distincta perceptio, clara et distincta idea)*.<sup>338</sup> Descartes nazývá toto subjektivní kritérium *rozumovou evidencí (evidentia rationis)* či *evidencí chápání (evidentia perceptionis)*.<sup>339</sup> Kdykoliv a pokud něco jasně a zřetelně, rozlišeně (*clare et distincte*)<sup>340</sup> chápeme, přijímáme, pak nemůžeme o tom pochybovat, a tudíž naše poznání o tom je pravdivé. Můžeme zde vidět i určité „protischolastické“ zaměření Descartova kritéria, a to z toho důvodu, neboť Descartovým kritériem pravdivosti je evidence jasného a zřetelného chápání myslícího individua. Není to totiž nějaká vnější autorita či tradice.

Nalézáme však u tohoto kritéria jeden problematický moment. Klasická filosofie se opírá o fakt, že posledním kritériem pravdy a jistoty je *objektivní evidence* toho, co poznáváme.<sup>341</sup> Descartes však toto kritérium zesubjektivizoval. Kdyby totiž něco bylo pravdou jen proto, že já to jasně a zřetelně chápu, pak by pravda byla něčím subjektivním, něčím, co závisí jen na mém poznávajícím subjektu. A tento aspekt právě Descartes přijímá a jeho kritériem se stává *subjektivní evidence*. Descartes tvrdí, že o pravdivosti výroku „myslím, tedy jsem“ nelze nijak pochybovat. Něco podobného tvrdil i svatý Augustin, který při dokazování Boží existence, začínal především tím, co je nejzřejmější, totiž existencí myslícího subjektu a ukazuje, že o této existenci nelze pochybovat.<sup>342</sup> Je však ale podstatný rozdíl mezi oběma přístupy, a to na základě

---

*Discours de la méthode*, AT VI, str. 32-33. Srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 35.

<sup>337</sup> Zde toto tvrzení může znamenat jednak intuici idejí, ale také intuici propozic. Je nutno provést určité rozlišení, neboť jednou může jít o jednoduchou intuici ideje, a podruhé o intuici spojení či rozdělení idejí, tj. o intuici propozic. Tomuto rozlišení se budeme věnovat v dalším výkladu.

<sup>338</sup> „Cogito“ bychom pak měli chápat spíše jen jako „ilustraci“ (objasnění) základního kritéria pravdy, ne samotným kritériem. Ale není tím prvním základním objasněním, jak se domníval Descartes, neboť existuje celá řada dalších principů (např. princip sporu), které je možno považovat také za ilustraci daného kritéria pravdivosti.

<sup>339</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 562; DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 146.

<sup>340</sup> Výrazy „jasný“ a „zřetelný“ („rozlišený“) definuje až později ve svém spise *Principia philosophiae*. Ideu určuje jako „jasnou“ tehdy, je-li její obsah v myšlení bezprostředně přítomný a zjevný, a jako „zřetelnou“ tehdy, jsou-li všechny součásti její definice jasné ideje, a je-li tedy dokonale odlišná od všech jiných pojmů. Všechny rozlišené ideje jsou zjevně také jasné, ale ne všechny jasné ideje musí být také rozlišené. Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § XLV, AT VIII-1, str. 22.

<sup>341</sup> Objektivní evidence není nic jiného než ona jasnost předmětu, jíž předmět se zjevně ukazuje poznávací schopnosti. Objektivní evidence nějaké pravdy je pak ona pravda sama, pokud je zřejmá mé mysli, čili pokud v mé mysli působí pravdivé a jisté poznání. Jestliže se naše poznání opírá o objektivní evidenci, tj. jestliže něco poznáváme tak, jak to zřejmě ve skutečnosti je, pak je naše poznání nutně pravdivé. Proto také toto poznání je i jisté, neboť není možno, abychom měli obavy, že naše poznání je klamné tam, kde skutečnost je zřejmě taková, jakou ji poznáváme. Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 53.

<sup>342</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7; *De Trinit.*, X, 10, 14; *De civ. Dei*, XI, 26. Něco podobného tvrdí i svatý Tomáš Akvinský, který poukazuje na to, že poznání o vlastním myslícím

otázky, co je pohnutkou jistoty o vlastní existenci a kritériem pravdy. Přístup, který se opírá o *objektivní evidenci* akcentuje to, že existenci svého subjektu poznávám s jistotou proto, že můj subjekt se mé mysli zřejmě ukazuje jakožto existující, tedy moje jistota se opírá o moje bytí samo, pokud je mé mysli zřejmé.<sup>343</sup>

Naproti tomu Descartes nepočítá s *objektivní evidencí* a pohnutkou jistoty výroku „cogito“ a všeobecným kritériem pravdy jakéhokoliv poznatku je pro něj *jasné a zřetelné chápání* toho, co poznává. Na základě toho můžeme říci, že pro Descarta je „cogito“ prvním a nejjistějším poznatkem, poněvadž není možno, jak sám Descartes tvrdí, abychom usuzovali, že ten, kdo myslí, v téže době, kdy myslí, neexistuje. Není tedy možno, aby někdo myslel, jestliže neexistuje; aby někdo myslel, musí být. Tato zásada je podle Descarta je v naší mysli dříve, než poznáváme svou vlastní existenci i existenci jiných věcí. Tato zásada je naší mysli vrozena a my jsme o ní přesvědčeni jedině proto, že ji zcela jasně a zřetelně chápeme.<sup>344</sup>

Viděli jsme, že Descartes našel první jistotu a pravdu: nemůže pochybovat o svém pochybování, proto pochybující a existující myšlení subjektu je jediný neotřesitelný základ lidského myšlení a jediným základem pro další filosofické poznání. Jistotu našeho poznání je třeba založit v existenci myslícího subjektu. Po nalezení první filosofické pravdy „cogito, ergo sum“ Descartes postupuje směrem k vyvození dalších filosofických pravd, a to na základě jistoty o existenci vlastního myslícího subjektu. Je otevřena cesta k vybudování Descartova nového metafyzického systému. Nejprve Descartes dokazuje, že esencí člověka je duše. Potom ze zkušenosti o nedokonalosti a z ideje dokonalosti dokazuje existenci Boha. Nakonec svého systému poukazuje na fakt, že svět je svojí podstatou „rozsáhlost“ (res extensa).

---

subjektu je poznání naprosto jisté, a že je nemožné, aby myslící subjekt o své vlastní existenci pochyboval. Srov. AKVINSKÝ, T., *De veritate*, X, 8, 8.

<sup>343</sup> „Nepopíráme, že opravdu s naprostou jasností a zřetelností poznáváme existenci svého myslícího subjektu. Avšak toto poznání není poslední pohnutkou mé jistoty, nýbrž jen proto poznávám s jistotou existenci svého subjektu, poněvadž tato existence je mé mysli zřejmá a tím působí, že má mysl ji poznává. Tedy neexistuje můj subjekt proto, že já jej jakožto existující poznávám, nýbrž naopak: já existenci svého subjektu poznávám proto, že existence mého subjektu je mi zřejmá“. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 54-55.

<sup>344</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § XI, AT VIII-1, str. 6-8. Tímto se dostává Descartes ke svému innatismu a subjektivismu. Můžeme se ptát, kdo Descartovi zaručí, že jeho formulace „cogito“ není pouhým subjektivním způsobem jeho myšlení, když je založena na vrozené zásadě či na znalosti jednoduchých přirozeností? Kdo zaručí, že i vrozený pojem „existence“, „myšlení“, „já“ není pouhou čistě subjektivní formou našeho myšlení, jež nemá v řádu objektivní skutečnosti žádný smysl?

## 2.4.6 Resumé a konsekvence Descartovy epistemologie

Descartova prioritní snaha je zaměřena především k zajištění dokonalého vědění, tedy pravdivého, jistého a neotřesitelného poznání, a na tom chce zbudovat svojí novou filosofii. Descartes se totiž domníval, že veškerá dosavadní filosofie je neschopna dojít k vědecké jistotě. Kritizuje pravděpodobné sylogismy scholastiků, chce najít novou cestu, díky níž by vyvrátil jednou provždy zhoubný skepticismus. Pro Descarta bylo důležité zdůraznit silnou vazbu jeho nové metafyziky na epistemologii, ale lze říci, že jeho epistemologie není zcela přesvědčivá, a rozum, který měl být prvotním nástrojem metafyziky, Descartes explikoval pouze aprioristicky, a tím de facto odsoudil ke zpochybnění i svou metafyziku. Uvidíme dále, že Descartova teodicea je zavedena také proto, aby byla verifikována jeho epistemologie.<sup>345</sup>

Základními tématy kartesiánského myšlení, podobně jako u Augustina jsou lidská duše a Bůh. Zpracování obou témat však Descartes řeší po svém. Člení je přísně logicky, neboť chce svojí filosofii postavit na základech matematiky, kde je všechno získáno přísnou dedukcí z nejjednodušších jistých základních pojmů (axiomat). To nás přivádí k jeho specifické metodě.

Podobně jako Augustin, za východisko svého filosofického myšlení Descartes považuje „metodickou pochybnost“, kterou ovšem radikalizuje. Descartes hledá něco absolutně jistého, něco, co je mimo veškerou pochybnost, něco, co by sloužilo jako neměnný základ pro další poznání. Metodická pochybnost jej přivádí k hledání absolutní jistoty. Tu nemůže nalézt ani ve vnějších předmětech, ani v dosavadních poznatcích o nich, neboť o tom všem se člověk přesvědčuje vlastními smysly a tudíž neví, zda nejsou klamné. Je pochybné, zda vůbec existují smyslům přístupné skutečnosti.<sup>346</sup> Není též dáno žádné kritérium, na jehož základě lze rozlišit sen od bdění.<sup>347</sup> Descartes pochybuje i o prožitcích své tělesnosti. Nakonec Descartes zpochybní i takové pravdy, jako jsou matematické důkazy a o sobě zřejmé principy, neboť někteří lidé prý v nich chybují. Je potom možné, že nás Bůh stvořil tak, že se vždy mýlíme, a nebo je jakýsi zlý démon, který nás neustále klame.<sup>348</sup>

<sup>345</sup> „Současníci Descartovi ukazovali na nebezpečné důsledky jeho učení (cogito jako jediná absolutní jistota): že potom víra v Boha je jen odvozená z jistoty vlastní existence“. RÁDL, E., *Dějiny filosofie II - novověk*, Praha: Votobia, 1999, str. 94.

<sup>346</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § IV, AT VIII-1, str. 5-6.

<sup>347</sup> Srov. *Ibid.*, I, § IV, str.6.

<sup>348</sup> Srov. *Ibid.*, I, § V, str.6.

A tak zbývá, při použití metody radikální skepse, jediná jistota, kterou je fakt, že něco je zde mimo jakoukoli pochybnost, a tím je něco, co akty pochybování vykonává. Podle Descarta, stejně jako u Augustína, můžeme pochybovat o všem na světě, přesto ale nelze pochybovat o tom, že pochybujeme, nelze pochybovat o aktu svého vlastního myšlení. To je moment, u něhož se veškeré pochybování zastaví. To, co úkony pochybování vykonává, je podle Descarta myslící subjekt, který je jediným pevným bodem, od něhož se musí vyjít k další rekonstrukci poznání. Díky tomu, že je vyloučena možnost pochybnosti vlastního myšlení, Descartes dospívá k jistotě o své vlastní existenci. V sobě samém Descartes nalézá první a základní jistotu a pravdu: on existuje.<sup>349</sup> Dle Descarta lze nalézt první jistotu výlučně v subjektivním stavu pochybující mysli, a proto chce učinit svojí zásadu „cogito, ergo sum“ jediným jistým základem nezpochybnitelného poznání, na kterém pak vybuduje svůj filosofický systém.

Radikální metodickou pochybností Descartes dospívá k neotřesitelné jistotě vlastní existence; proposice „ego sum, ego existo“ je nutně pravdivá, kdykoli ji pojímá, neboť ji jasně a zřetelně chápe. Descartes zavádí kritérium pravdy, je to *jasné a zřetelné chápání*.<sup>350</sup> Descartes následně zahrnuje tvrzení o mentálním stavu do svého pojetí jistot. Co to znamená, že myšlení existuje? Descartes si je jist tím, že jeho myšlení zcela jistě může provádět různé úkony, může pochybovat, může chtít, může milovat, může vytvářet představy, může poznávat atd. Descartův závěr je ten, že myšlení je substancí, že on sám je „myslící věcí“ (res cogitans).<sup>351</sup> Je to věc, která pochybuje, rozumí, popírá, chce, je to věc, mající představy a je smyslově vnímající.

Descartes postupuje dále a ptá se, jak lze přejít od jistého poznání obsahu našich zkušeností k poznání jejich příčin? Jinak řečeno, to co primárně poznáváme, není vnější svět a věci v něm, ale ideje těchto věcí.<sup>352</sup> Kdo zaručí, že ideje skutečně reprezentují vnější objekty? Descartes tuto pochybnost vyřeší tím, že poukáže na nutnost existence dobrého a pravdomluvného Boha, od něhož nemůže pocházet nic, včetně naší přirozenosti, co by směřovalo k bludu. Jistota a pravda veškeré vědy závisí na poznání Boha, takže bez poznání Boha je jakákoliv věda nemožná. Proto se Descartes snaží

<sup>349</sup> Srov. *Ibid.*, I, § VII, str. 6-7; srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25.

<sup>350</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32-33. Srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25.

<sup>351</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 28-29.

<sup>352</sup> Srov. *Ibid.*, str. 35

především dokázat existenci Boží, jako druhou základní jistotu filosofie. Mimo jiné ji dokazuje i z vrozené dokonalé ideje, kterou o Bohu máme.<sup>353</sup> Bůh v Descartově pojetí je nutný k zajištění objektivitě našeho myšlení, tedy k zajištění toho, že idejím, které primárně poznáváme, ve skutečnosti bude něco reálně korespondovat. Protože je Bůh pravdivý, pak i vrozené ideje, které máme od Boha, jsou pravdivé. Na základě tohoto pak může člověk důvěřovat svému poznání.<sup>354</sup>

Z existence Boží vyvozuje pak Descartes i reálnou existenci hmotných věcí. Naše přesvědčení o existenci hmotného světa je jisté, protože existuje pravdomluvný Bůh, který nás nemůže klamat v našem přesvědčení, neboť je původcem naší přirozenosti.<sup>355</sup>

Můžeme závěrem říci, že Descartovo tvrzení o jistotě vlastního myšlení a existence je klíčové a centrální v jeho epistemologii, a následně i v jeho metafyzice. Chce se vyrovnat se skepticismem, a to tvrzením, že naše poznání musí začínat určitými, o sobě zřejmými názory,<sup>356</sup> které nejsou evidentní skrze ostatní, ale přesto mají sloužit jako základ k ospravedlnění ostatních mínění, mají sloužit jako základ pro zbylé poznatky o světě.

Jistota myšlení a existence má důležitou roli i v Descartově metafyzice, neboť jeho diktum „cogito“ je, dle Descarta naprosto zjevné a má být primárně použito k tomu, aby byla ustanovena imateriální myslící substance „Já“, a to bez tělesných prvků.<sup>357</sup> Descartes skutečně dokazuje, že on sám je substancí, jejíž přirozeností je pouze myšlení. Tato duše, „Já“, je naprosto rozdílná od těla a lze ji poznat snadněji než tělo. Tělo je stvořeno jako rozlehlé („res extensa“), oproti tomu duše je stvořena jako myslící („res cogitans“). Tyto dvě podstaty jsou u člověka spojeny pouze v jednom místě, ale

<sup>353</sup> K důkazům Boží existence viz DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 36-52; resp. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 101-105.

<sup>354</sup> Obyčejně se vytýká Descartovi, že se tu dopouští chyby proti logickým zákonům, tzv. „logického kruhu“. To by znamenalo, že z dokonalé ideje o Bohu, která je nám vrozena, Descartes dokazuje Boží existenci, a z Boží existence zase zpětně dokazuje pravdivost jasných idejí. Tedy Descartes jistotu Boží existence opírá o jasnou a zřetelnou ideu. O jasných a zřetelných ideách však zase tvrdí, že jsou zárukou pravdy proto, poněvadž existuje Bůh. Ale např. Jaroslav Beneš ve své studii nepřipouští možnost logického kruhu u Descarta, neboť podle Descarta nikdy prý nelze pochybovat o tzv. „jednoduchých přirozenostech“, které právě jasně poznáváme, i když ještě o Boží existenci nic nevíme. Srov. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 60-70.

<sup>355</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 77-80.

<sup>356</sup> Jedná se opět o tzv. „jednoduché přirozenosti“. Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § X, AT VIII-1, str. 8.

<sup>357</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VIII, AT VIII-1, str. 7; *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 8; *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32-33. Srov. též MARKIE, P., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 142.



jsou ve své podstatě zcela rozdílné a na sobě nezávislé. Lidská duše je stvořena Bohem, je duchové podstaty, je imateriální. Descartes připisuje duši tři schopnosti: smyslové vnímání, představivost a rozum.<sup>358</sup>

Když se kriticky podíváme na Descartovu radikální metodickou pochybnost, můžeme poukázat přinejmenším na dva problematické prvky. Předně se zdá, že Descartes konfunduje pravdu a jistotu. Cokoli je pochybné (nejisté), je podle Descarta také nepravdivé; cokoli je pak nepochybné (jisté), je také pravdivé. Tím ovšem pravda pro Descarta se stává něčím subjektivním. Ale my ovšem již víme, že pravda je něčím objektivním a jistota něčím subjektivním. Máme zkušenost, že někteří lidé mají za jisté nějaké poznatky, které ovšem ve skutečnosti nejsou pravdivé. Pravda a jistota tedy nejsou totéž, jisté poznání není eo ipso pravdivé.

Druhým problematickým prvkem je ten fakt, zda vůbec Descartes pochyboval zcela upřímně.<sup>359</sup> Nebyl důsledný v tom, že ex post nezpochybnil i svůj první, evidentní princip. V každém svém kroku radikální pochybnosti Descartes také předpokládá schopnost vést spolehlivě své vlastní myšlení. Dále předpokládá neabsolutnost tzv. „věčných pravd“,<sup>360</sup> a také nutné porozumění významu jednotlivých termínů, které používá při formulaci svých argumentů (tzv. „jednoduché přirozenosti“).<sup>361</sup> Descartova metoda tedy předpokládá mnohé metafyzické pravdy, jakožto platné principy a z tohoto důvodu je metoda radikální pochybnosti platná pouze tehdy, pokud tyto Descartovy předpoklady přijmeme jako pravdivé.

<sup>358</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 24-34.

<sup>359</sup> „Lze pochybovat o tom, zda Descartes pochyboval se vsí vážností. Je vůbec pro člověka možné, aby pomocí radikálního pochybování přerušil kontinuitu svého dosavadního myšlení a začal jakoby znovu z ničeho? Spíše máme dojem, že Descartes, jak říká jeden moderní kritik, „před sebou samým a před svými čtenáři předvádí divadlo pochybování, v němž jsou hlavními postavami já a Bůh“, že vlastně o realitě a poznatelnosti vnějšího světa vážně nepochybuje – vždyť také hned spěchá, aby poněkud klikatou cestou, pomocí argumentu o boží pravdivosti, vnější realitu obnovil“. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996, str. 233.

<sup>360</sup> Descartes tvrdí, že platnost o sobě zřejmých principů (věčných pravd) závisí zcela na svobodné vůli Boží. Kdyby tedy Bůh chtěl jinak, tyto pravdy by nebyly platné. „Tedy ne proto chtěl Bůh, aby součet úhlů v trojúhelníku byl roven dvěma pravým, protože poznal, že jinak to být nemůže... nýbrž protože chtěl, aby součet úhlů v trojúhelníku byl roven dvěma pravým, proto je to pravda...“. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 432.

<sup>361</sup> Descartes tedy pro formulaci svého prvního principu filosofie, jako základu dalšího filosofování, sám předpokládá a vyžaduje další a další nutné premisy, které již však dále nijak nespecifikuje. Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § X, AT VIII-1, str. 8. Tímto předpokladem však Descartes vzbuzuje pochybnosti, zda je jeho princip „cogito“ opravdu tím prvním, nejjistějším a nejjasnějším poznatkem.

## 2.4.7 Analýza vztahu cogito - sum

Na základě toho, co bylo až doposavad řečeno, lze se domnívat, že Descartes z faktu svého myšlení usuzuje na fakt své existence. Svou existenci si tedy uvědomoval svým myšlením. Uvedli jsme také ten fakt, že Descartovy jednotlivé formulace prvního principu, které byly uvedeny v jeho příslušných spisech byly vůči sobě navzájem poněkud rozdílně formulovány. Právě tyto difference ve formulacích vedly k velkým sporům v dějinách filosofického myšlení, a to ohledně náležité interpretace „cogito“. Jak zásadu „cogito“ máme chápat, a jak ji chápal samotný Descartes? Jako „inferenci“ (dedukce, vyvození z premis), či „intuici“ (bezprostřední intelektuální nahlédnutí, díky přirozenému světlu rozumu)? A nebo lze přijmout konfúzi obou variant, či můžeme přijmout ještě jinou interpretaci z úst současných myslitelů?<sup>362</sup>

Jako vstupní úvahu, k nastínění řešené problematiky, můžeme uvést polemiku Descarta s jeho oponentem, knězem P. Gassendim. Gassendi vznesl, ve svých pátých námitkách k I. Meditaci, proti Descartovi námitku, že nevidí žádného důvodu, aby nešlo vlastní existenci vyvodit i z jakékoli jiné lidské činnosti, neboť přirozeným světlem rozumu je přece zřejmé, že cokoli je činné, tak i existuje (např. je možno říci „ambulo, ergo sum“).<sup>363</sup> Descartes kontruje tím, že Gassendiho námitka je založena na nepochopení toho, co Descartes svým diktem skutečně myslí. Jakékoli jiné lidské činnosti, např. „ambulo“ totiž chybí bezprostřední jistota (není jistou premisou). Vždyť se nám může zdát, že se procházíme. Avšak, aby byl výrok platný, měli bychom pak oprávněně říci, že si „myslíme, že se procházíme, a tedy jsme“ („puto me ambulare, ergo sum“).<sup>364</sup> O co nám tedy v tomto případě jde? Především vymezit vztah cogito – sum, a také o vymezení jednotlivých pojmů tohoto Descartova dikta, myšlení a existence.

<sup>362</sup> Zde, na tomto místě bych se omezil jen na to, abych specifikoval to, jak samotný Descartes tuto svojí první zásadu interpretoval. Uvidíme dále, že se přikláněl spíše k intuici než k dedukci. Následně, v další kapitole uvedu některé další interpretace, které byly předloženy filosofy v minulém století.

<sup>363</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 259.

<sup>364</sup> „Když totiž říkáš, že bych to mohl vyvodit i z jakékoli jiné své činnosti, jsi velmi daleko od pravdy, protože žádnou svou činností kromě svého myšlení si nejsem zcela jist. Také nelze vyvozovat např., „procházím se, tedy jsem“, leda nakolik je vědomí toho, že se procházím, myšlením. Pouze o něm je tento vývod jistý, nikoli o tělesném pohybu, který někdy ve snech vůbec nenastává, byť se mi zdá, že se procházím. Tudíž z toho, že se domnívám, že se procházím, velmi dobře odvodím existenci mysli, která se tak domnívá, nikoli však těla, které se prochází. A stejně je to i v ostatních případech“. *Ibid.*, str. 352.

Co činí tuto myšlenkovou činnost mezi všemi ostatními činnostmi natolik privilegovanou, že ji nakonec Descartes pokládá za jediný neotřesitelný základ? To, že myslíme, je představa úplně jasná a zřetelná. A odtud je pak i jasné a zřetelné, že jsme, existujeme. Jasným pak může být jen to, co nyní a zde nazírám. Potom také „*sum*“, nebo-li existence myslícího subjektu, je rovněž stavem, kterému náleží jen „*hic et nunc*“ („zde a nyní“). O jeho minulosti či budoucnosti se nedokazuje nic.<sup>365</sup>

Postupujme dále a ptejme se, co znamená u Descarta „*myšlení*“ („*cogito*“, „*cogitatio*“).<sup>366</sup> Pokud máme nějakou ideu, nemůžeme zřejmě pochybovat o tom, že ji máme. Zdá se, že vědomé mentální stavy se nám odhalují takovým způsobem, že pokud je máme, nemůžeme o nich pochybovat. Pokud si myslím, že myslím, tak pak určitě myslím. Pro Descarta znamená termín „*myslet*“ celou řadu mentálních stavů, kterých si je člověk vědom. Je si vědomý toho, že je má, jen pokud je má. Podle Descarta je tedy „*cogitatio*“ určitý druh děje, kterého jsme si my sami, jako vědomé bytosti, vědomi. Tento výraz zde nemá jen intelektuální charakter, ale označuje také jakýkoliv mentální stav vědomí. Tedy za „*myšlení*“ je u Descarta považováno „*chápání*“ (pochybování), „*chtění*“, „*představování*“, a také „*smyslové vnímání*“ (cítění),<sup>367</sup> a také každá mentální aktivita, které jsme si bezprostředně vědomi.<sup>368</sup> Mentální stavy u Descarta jsou „*evidentní*“ (tzv. „*introspektivní* *chápání* *mentálních stavů*), neboť pokud myslím, potom musím nutně vědět i to, že existuji. Tyto stavy jsou také „*nekorigovatelné*“, neboť pokud jsem přesvědčený, že myslím, potom je nutně pravdou, že myslím.<sup>369</sup>

Pokud jde o poznání založené na vjemech, Descartes se domníval, že podněty mechanické povahy vycházející z předmětu vytvářejí ve smyslových orgánech určité kvantitativní účinky, které jsou předávány tělesnému smyslu a obrazotvornosti a

<sup>365</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VII, AT VIII-1, str. 6-7.

<sup>366</sup> Více k danému tématu „*myšlení*“ u Descarta viz HILL, J., *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“?*, Filosofický časopis 5, 2003, str. 787-798.

<sup>367</sup> Můžeme toto aplikovat opět na náš příklad „*ambulo*“. V úsudku „*já chodím*“ je za *myšlení* pokládán samotný vědomý vjem naší mysli o chůzi, neboť se to týká mysli, jež sama smyslově vnímá či myslí, že chodí. Naopak, *myšlení*, v tomto případě, není *chápání* o chůzi, která je prováděna tělem, neboť není jisté, zda nějaké tělo vůbec máme. Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § IX, AT VIII-1, str. 7.

<sup>368</sup> „*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis consscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare*“. *Ibid.*, I, § IX, str. 7. Srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 160. „*Myšlení*“ je zde rozuměno vše to, co je v nás tak, že jsme si toho bezprostředně vědomi.

<sup>369</sup> Více k danému rozlišení viz THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčín PT, 2004, str. 78-88.

nakonec jsou vědomě zakoušeny čistě duchovní poznávací silou. Podle Descarta je je totiž i čistě rozumové poznání určitým druhem zobrazování.<sup>370</sup>

Představování a vnímání jsou dva akty ducha, které jsou závislé na něčem, co je mimo samotný myslící subjekt, a co se od tohoto subjektu liší. Představivost, podobně jako smyslovost, má vnitřní vztah k fyzickým předmětům a není to nic jiného, než nazírání tvaru či představy tělesné věci.<sup>371</sup> Vlastní myšlenkovou činností je však rozumění, chápání určitého smyslu, jasné vidění pojmu. Vnímání a představování mají úzké hranice, hranice chápajícího ducha jsou však nezměrné.<sup>372</sup> Chápat můžeme bez pomoci smyslů či představivosti, ale nelze chápat něco, aniž bychom pochopit chtěli.

Posledním aktem ducha je tedy chtění, volní stránka. Právě z vůle vyrůstají veškeré omyly člověka. Omyl vzniká tím, když ve své touze po vědění, tedy ve svém chtění, přisoudíme pravdivost některé výpovědi dříve, než věc nahlížíme jasně a zřetelně v jejím obsahu a vztazích.<sup>373</sup>

Postupně jsme se dostali k částici „*ergo*“ a k vymezení logické struktury prvního principu. Naším problémem je nyní stanovit funkci onoho „*ergo*“, a na tomto základě pak již můžeme rozhodnout, jaký logický charakter první zásada „*cogito*“ má. Ptáme se tedy, jakou roli má „*ergo*“ a jaký způsob spojení má být zjednáán mezi dalšími termíny „*cogito*“ a „*sum*“ pomocí „*ergo*“. Víme, že Descartes stanovil dva způsoby poznávání, náhled (intuici) a vyvození (dedukci).<sup>374</sup> To implikuje otázku, zda je „*Cogito*“ intuicí, anebo úsudkem (konkluzí z vyvození).<sup>375</sup> Na první pohled se zdá, že slovní spojení „myslím, tedy (*ergo*) jsem“ musíme právě díky slovu „*ergo*“ chápat jako důsledek dedukce, tedy jako závěr nějakého sylogismu. Fakt, že pochybuji, zaručuje i mojí existenci. Avšak pochybování je jen jedním modem myšlení<sup>376</sup> a samotné myšlení je nekorigovatelné. Mohu si být tedy jistý, že existuji, a to jen díky faktu, že prostě myslím, bez ohledu na to, co zrovna myslím. Pak úsudek „pochybuji, tedy jsem“

<sup>370</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 412 nn.

<sup>371</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 28.

<sup>372</sup> Tisícíúhelník si těžko představíme či ho budeme jasně rozlišeně vnímat. Tisícíúhelník můžeme však pouze chápat. Srov. *Ibid.*, str. 72.

<sup>373</sup> Srov. *Ibid.*, str. 59-60.

<sup>374</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368.

<sup>375</sup> Na tomto místě bych se omezil jen na určité uvedení do této problematiky. Problematika je totiž mnohem komplexnější a složitější, než se na první pohled zdá. Další rozvedení této problematiky bude prezentováno v následující, komparativní části této práce, kde se seznámíme s určitými nejednoznačnostmi v podání Descarta a s interpretačními novodobými proudy ohledně „*Cogita*“. V souvislosti s tím bude prezentováno i Augustinovo „*si fallor*“.

<sup>376</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § IX, AT VIII-1, str. 7.

můžeme zevšeobecnit na úsudek „myslím, tedy jsem“ („cogito, ergo sum“). Premisa „cogito“ („myslím“) je naprosto jistá (nezpochybnitelná) a nekorigovatelná. Právě toto ji odlišuje od jiných premis („ambulo“, „bibo“), které lze zpochybnit. Co z toho plyne?

Pokud chce Descartes získat nepochybný důkaz o svojí existenci, tak výše uvedené, zpochybnitelné premisy nesmí ve svém sylogismu použít. Svojí existenci tedy musí vyvodit z nekorigovatelného faktu, že myslí. Platí tedy úsudek „myslím, tedy jsem“, nikoliv „chodím, tedy jsem“.<sup>377</sup> Naskýtá se však ještě jeden problém. Aby úsudek (deduktivní argument z jistého předpokladu „myslím“ k pravdivému závěru „jsem“) „cogito“ mohl být platný, nutně bychom měli jako další (zde ovšem zamlčenou) premisu maior doplnit větu „vše, co myslí, to jest“, resp. „když cokoliv já myslím, pak jsem“.<sup>378</sup> Jestliže však by bylo nutno předpokládat další všeobecnou premisu (premisu maior), pak by ztěžilo bylo možné považovat Descartovo „cogito“ za první jistotu a za první metafyzickou pravdu.

Avšak ono pojetí sylogismu se může opřít také o některé výroky Descarta,<sup>379</sup> ale na druhé straně je problémem zase to, že samotný Descartes jinde výslovně odmítá, že jeho „cogito“ by bylo vlastním sylogismem,<sup>380</sup> a odvolává se přitom na vlastní zkušenost existence díky intelektuální intuici.<sup>381</sup> Je snad tedy Descartovo „cogito“ pouhou

<sup>377</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 352. Srov. též THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčín PT, 2004, str. 52.

<sup>378</sup> Celý sylogismus by vypadal následovně: premisa maior: *vše, co myslí, to je*; premisa minor: *já myslím*; konkluze: *já jsem*. Jedná se o sylogismus „barbara“, kde medius je „myslí“, subjektem je „já“ a predikátem je „jsem“.

<sup>379</sup> Viz DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32; resp. *Principia philosophiae*, I, § X, AT VIII-1, str. 8. Tato pasáž možná představuje nejsilnější oporu pro pojetí prvního principu jako vyvození poznatku „jsem“ z poznatku „myslím“.

<sup>380</sup> „*A také když někdo řekne: Já myslím, tedy jsem, čili existuji, nevyvozuje existenci z myšlení pomocí sylogismu, nýbrž poznává věc o sobě známou jakoby jednoduchým náhledem (intuicí) myslí, jak je zjevné z toho, že kdyby ji vyvozoval pomocí sylogismu, musel by nejdříve znát větší premisu – vše, co myslí, jest čili existuje – zatímco se zajisté dozvídá spíše na základě toho, že v sobě zakouší, že není možné, aby myslel, kdyby neexistoval*“. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 140.

<sup>381</sup> „*Rozum je tedy u Descarta činný nejen skrze nutnou dedukci, ale i skrze evidentní intuici. Pojem intelektuální intuice je rovněž jedním z důležitých pojmů novověké filosofie, s nímž se setkáváme i u Spinozy, Locka, Leibnize aj. Intelektuální intuice, i když je to určitý druh poznání přímého, nezprostředkovaného, není smyslové povahy, probíhá ve sféře intelektuální. Avšak od racionálního, diskursivního myšlení se také liší tím, že pravdy, k nimž dospívá, nejsou podkládány důkazy, nýbrž jsou bezprostředně zřejmé, takže lze říci, že jsou v přeneseném slova smyslu jakoby viděny, nebo jak se někdy říká, že jsou očividné... Vymezení intelektuální intuice jako zvláštního druhu nesensuálního, bezprostředního poznání se do filosofie přeneslo z matematiky, nebo jinak řečeno, je to jeden z prvních výsledků filosofie matematiky... U Descarta je intelektuální intuice nejen v axiomatickém východisku jasných a zřetelných, tj. evidentních vět, ale i v základu deduktivní nutnosti*“. TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha: COWI, 1996, str. 269-270.



intuicí<sup>382</sup> a s dedukcí nemá nic společného? Jinde ovšem opět Descartes příležitostně zdůrazňoval, že myšlenku formulovanou v prvním principu lze sice explikovat jako závěr, ale současně dodával, že tato explikace spočívá výhradně na intuici. Jde tedy o vhled do nutného spojení jednoduchých vět „Já myslím něco“ a „Já jsem“.<sup>383</sup>

Na základě toho, co bylo výše řečeno, se můžeme domnívat, že by mohly platit v Descartově pojetí obě varianty, tedy, že „cogito“ je jak intuicí, tak i úsudkem. Vždyť podle Descarta jednotlivé deduktivní kroky záleží vždy na intuici, nebo-li intuice je potřebná, abychom zjistili, že konkluze opravdu vyplývá z obou premis. Premisa „myslím“ musí být intuitivně jistá, pokud má být i jistý závěr „jsem“.

Avšak podle Descarta je možno připustit i tu skutečnost, že mohu přímo pochopit, že existuji. Jinak řečeno, nemusíme odmítnout „ergo“ a můžeme přijmout „cogito“ jako úsudek, který chápeme přímo jako intuici.<sup>384</sup> V následující třetí kapitole se některým interpretacím „cogito“ budeme blíže věnovat, ale již zde nyní můžeme zdůraznit, že důležitějším faktorem pro pochopení prvního principu, jako základu celé filosofie u Descarta, je jeho kritérium pravdivosti než samotné „cogito“. I když i ono je určitým kritickým bodem, z něhož dále Descartes rozvíjí svojí úvahu o přirozenosti lidské mysli.

---

<sup>382</sup> Pro toto pojetí lze najít argument v Descartových *Regulae ad directionem ingenii*, kde tvrdí, že každý může o své existenci vědět díky intuici. Podle této interpretace je pak jistota vyplývající z „cogita“ jen záležitostí introspekce či intuice, že existujeme. Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368.

<sup>383</sup> Srov. *Ibid.*, str. 421; resp. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT V, str. 147. Srov. též RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 97. „Jinými slovy, v cogito ergo sum, je vyjádřena nezrušitelnost vztahu, jímž se všechny představy vztahují k Já, k subjektu těch představ. Tato nezrušitelnost existuje i za předpokladu...pochybnosti radikalizované pomocí hypotézy genius malignus. V žádném případě nelze zpochybnit, že obsahy vědomí se vyskytují, a sice že se vyskytují pro subjekt. I za předpokladu, že by všechny obsahy představ byly vytvořeny mnou, ba dokonce právě za toho předpokladu, se existence já prokazuje jako nezpochybnitelná (AT VII, 24). I kdybych se domníval, že neexistuje žádný materiální svět, a tedy ani moje vlastní tělo, přece musím připustit, že existuji já, který se to domnívám (AT VII, 25)“. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 97-98.

<sup>384</sup> Srov. THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčin PT, 2004, str. 52-53.

### 3. KOMPARACE AUGUSTINISMU A KARTESIANISMU

Poté, co jsme v předcházejících dvou kapitolách precizovali historicko-filosofické okolnosti života, a posléze i metodologii svatého Augustina a René Descarta, dostáváme se nyní k určitému srovnání obou filosofických systémů, augustinismu a kartesianismu. Půjde nám především o to, vystihnout některé souvislosti, ale i odlišnosti v postojích obou autorů, a to z perspektivy historických okolností, metodické pochybnosti a posléze i jejich zásady „cogito“, resp. „si fallor“. Můžeme tedy nahlédnout na tuto problematiku jednak z hlediska historického, tedy na to, co bylo historicky podstatné pro oba autory, a posléze i z hlediska věroučného, tedy na ten fakt, co bylo společné, ale i odlišné v jejich metodologii.

#### 3.1 Několik vstupních úvah

Anticipoval skutečně svatý Augustin Descarta a jeho „cogito“? A převzal pak Descartes skutečně veškerou nauku od Augustina? Názory na tuto problematiku jsou v dějinách filosofie celkem odlišné. Na jedné straně stojí ti, kteří tvrdí, že Descartes převzal veškerou filosofii od Augustina a nic nového tím vlastně nepřinesl, spíše prý jen něco kontraproduktivního.<sup>385</sup> Druzí naopak tvrdí, že je zcela nehistorické a mylné slučovat, jen podle vnějškové shody, Augustinovy úvahy s Descartovými; je třeba prý tyto úvahy vykládat zcela jinak.<sup>386</sup>

Nás ovšem na tomto místě především zajímá reakce Descartových současníků, a to z řad filosofických kruhů, kteří dali podnět k těmto úvahám. Upozornili totiž záhy samotného Descarta na určitou „pozoruhodnou“ shodu mezi jeho diktem „cogito“ a

<sup>385</sup> Zde pro ilustraci můžeme uvést názor Giovanni Papiniho, který tvrdí, že Descartes je zloděj, který ukradl veškerý odkaz Augustina, ale především uškodil sám sobě. „Ale když mě klamou, tedy jsem... Kdo nepoznal v tomto, o dvanáct století později, slavný výrok Descartův ‚cogito, ergo sum‘? Východisko oné moderní démonické filosofie, jež pohnutě pohltila bytí myšlením a Boha člověkem, není ničím jiným než krádeží na díle Augustinově, jež stejně jako každá špatně použitá krádež uškodila zlodějům a jejich přísluhovačům. Augustin je idealista, ne však idealismu toho druhu, který přišel po Descartovi a po Kantovi, který z člověka činí boha a redukuje vesmír na pouhý akt lidského myšlení“. PAPINI, G., *Svatý Augustin*, Praha: Bohuslav Rupp, 1947, str. 184-185.

<sup>386</sup> Tuto pozici zastává např. marxistický filosof Milan Machovec a je toho názoru, že jakákoli analogizace mezi oběma autory je více než opovážlivá. „Pro několik svých výroků o pochybnosti jako východisku jistoty existence bývá Augustin tradičně srovnáván s Descartem, tyto jeho vývoody bývají považovány za předstupeň karteziánské metodické skepse... Descartova skepse, a veškeré jeho učení, má v celku úplně jiný smysl než tyto Augustinovy úvahy samy o sobě i než má celek, do něhož jsou začleněny. Jde mnohem spíše o jeho jistý příspěvek k psychologickému prohloubení aktu víry... pro stanovení rozpornosti mezi rozumem a tajemstvím... smysl pro mystérium je v augustinismu silnější než ve většině teologických směrů, včetně tomismu; odtud i povážlivost sblížení těchto dílčích výkladů s karteziánským racionalismem“. MACHOVEC, M., *Svatý Augustin*, Praha: Orbis, 1967, str. 82-83.

formulací, kterou našli u svatého Augustina. Tito myslitelé následně poukazovali na fakt, že kartesianismus je vlastně pokračovatelem augustinismu. Descartes samozřejmě odmítá toto spojení, odmítá to, že by si pomohl Augustinovou formulací a obhajuje fakt, že má v úmyslu vybudovat zcela originální filosofický systém, který je založen pouze na autonomii vlastního rozumu, kterému je třeba zcela důvěřovat, a nikoli, že by byl tento systém založen na nějakých vnějších autoritách.

Tolik několik vstupních poznámek a můžeme již dále precizovat „augustiniánskou anticipaci“, kde se pokusíme vymezit určité podobnosti, ale i odlišnosti mezi svatým Augustinem a René Descartem, a to z několika následujících hledisek.

### **3.2 Augustiniánská anticipace kartesianismu**

Na danou problematiku můžeme nahlédnout z několika možných úhlů. Nejprve vymezíme *historické hledisko*, kde krátce shrneme to, co jsme precizovali již v první, historické kapitole, tedy na co konkrétně museli oba autoři ve své filosofické metodologii reagovat. Také objasníme to, zda se mohl Descartes vůbec seznámit s Augustinovým spisy a s jeho formulací „si fallor“. Poté se na daný problém podíváme z *hlediska formulace a intence*. Zde krátce popíšeme určitou polemiku mezi Descartem a jeho oponenty ohledně formulace zásady „cogito“, budeme sledovat, jak Descartes obhajuje originalitu své zásady, a také budeme prezentovat intenci (úmysl), jakou měl Descartes při stanovení své zásady, tak jak on sám ji uvedl v jednom ze svých dopisů. Rozborem a srovnáním metodické pochybnosti u Augustina a Descarta se budeme zabývat ve třetí části, v tzv. *hledisku metodologickém*, kde budou uvedeny a srovnány i ty důsledky, které vyrůstají z epistemologie obou autorů. V posledním kroku vymezíme, v rámci *logického hlediska*, několik současných interpretací Descartova „cogito“ a zároveň se pokusíme o totéž i u Augustinova „si fallor“.

#### **3.2.1 Hledisko historické**

Přesné popsání a vyhodnocení „historické anticipace“ je spíše úkolem historiografie než takové filosofické disciplíny, jakou epistemologie je. Přesto se pokusíme alespoň v několika bodech shrnout určité analogické historicko-filosofické prvky, které život Augustinův a Descartův charakterizovaly. Jak již bylo řečeno na počátku druhé kapitoly, oba myslitelé působili v přelomovém období dějin. Augustin musel ve své

křesťanské filosofii reagovat na změny, které přinášel historický zlom od antického období k období raného středověku. Musel verifikovat poslání a nauku církve, a to především evangelijní zvěst, která má universální a nadčasovou platnost, a to v kontrastu s tím, jaké přízně se církvi dostávalo po konstantinovském ediktu od světské moci. Ale i uvnitř samotné církve bylo nutno hájit pravou nauku proti různým bludařským směrům. A i tohoto se Augustin zhostil dokonale. V tomto diskursu o evangelijní zvěsti Augustin musel také obhájit a zdůvodnit, že pravdy Evangelia, tedy zjevené poznání a zjevené pravdy, jsou zcela jisté a pravdivé. Tím chce vyvrátit a diskreditovat onen akademický skeptický směr, který pokládal veškeré poznání jen za pravděpodobné, a tím vlastně znevažoval i platnost Augustinova požadovaného poznání Boha a duše, které jsou primárními předměty Augustinova poznání.

O dvanáct století později se Descartes nacházel v historicky analogické situaci. Jeho působení datujeme do období přelomu od renesance k novověku. I zde se katolická církev musela věroučně vymezit oproti nastupující reformaci. Descartes však „uzávorkovává“ všechny církevní autority, včetně zjevených pravd a navazuje tak na postoje renesančního humanismu. S ním bylo spojeno zpřetrhání pouta mezi vírou a rozumem, ocenění racionalismu a individualismu, akcent na vědní obory, a v neposlední řadě i důraz na studium antických pramenů. S tímto je ovšem spojen opět fenomén renesance antických skeptických postojů v době Descartově. S jistotou nelze prý nic poznat, naše poznání je omezené, je prý nutno relativizovat nároky na jakékoli vědecké poznání. Proti těmto skeptickým náladám Descartes ostře vystupuje, podobně jako Augustin, ale již víme, že jeho metodická pochybnost a zásada „cogito“ není primárně zaměřena k vyvrácení skepticizmu.

Když zkoumáme ten fakt, zda může mít nějaký vliv Augustinovo „si fallor“ na Descartovu formulaci prvního principu, měli bychom se nejprve ptát, zda vůbec se Descartes mohl seznámit s formulacemi Augustinovými, a zda je také znal. Můžeme připustit, že není možno zcela s jistotou tvrdit, že Descartes určitě znal texty svatého Augustina dříve, než stanovil své „cogito“. Z Descartovy korespondence však víme, že Descartes četl Augustinův text v listopadu roku 1640 v knihovně v Leydenu.<sup>387</sup> Je také známo, že byl Descartes v téže době v kontaktu s augustiniánskými teology, kteří náleželi k francouzské kongregaci Oratoře. Někteří z myslitelů jsou pak toho názoru, že

---

<sup>387</sup> Srov. ADAM, Ch., *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910, str. 296. Srov. též DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 247-248.

právě myšlenková orientace Oratoře měla podstatný vliv na myšlení Descartovo.<sup>388</sup> Připustíme tedy, že Descartes Augustinovy texty a formulace mohl znát, ale není zatím jisté, zda je skutečně použil pro stanovení své zásady. Této problematice se budeme věnovat již v další části.

### 3.2.2 Hledisko formulace a intence

Skupina tehdejších filosofů, jakými byli Arnauld, Mesland a Mersenne tvrdili, že Augustin anticipuje Descartovo „cogito“ a poukazovali na vzájemnou souvislost a podobnost obou zásad. Descartes však je upozorňuje, že ačkoli oba dva dokázali nezpochybnitelnost vlastní existence, přesto byl mezi nimi rozdíl v použití daných argumentů.

Zdá se, že Descartes odmítá jakékoli spojenectví s Augustinem,<sup>389</sup> a tím i podepření jeho teze jinou „vyšší“ autoritou z prostého důvodu. Věří totiž a dává přednost důkazné síle svých vlastních argumentů před jakoukoli vnější autoritou. Totiž odvolání se na jakoukoli jinou autoritu by, dle Descarta, vedlo k předpokladu, že jeho argumenty nejsou nosné samy o sobě.<sup>390</sup>

Podívejme se na námítky oponentů. Mersenne upozorňuje po přečtení čtvrté kapitoly *Discours de la méthode* Descarta na jednu pasáž ze svatého Augustina, kde vidí určitou analogii s Descartovým diktem „ego cogito, ergo sum“.<sup>391</sup> Zřejmě šlo pasáž z jedenácté knihy spisu *De civitate Dei*.<sup>392</sup> Descartes v době publikace svého spisu zřejmě věděl, že se jeho první princip dá číst ve světle Augustina, ale zároveň ve své korespondenci

<sup>388</sup> Srov. MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998, str. 7-8.

<sup>389</sup> V dopise Meslandovi, z roku 1644, Descartes uvádí, že je spokojen, že jeho myšlenky souhlasí s myšlenkami svatého Augustina. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT IV, str. 113. Viz také dopis neznámému adresátovi z listopadu roku 1640: „...nepřestává mne těšit, že se shodují se svatým Augustinem, i kdyby to mělo jen zavřít ústa nízkým duchům, kteří se pokoušeli tento princip napadat“. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 248.

<sup>390</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 219. Právě zde Descartes odmítá děkovat Arnauldovi, že ho podpořil autoritou „božského“ Augustina, neboť tím vlastně Arnauld zpochybnil důkaznou sílu Descartových argumentů.

<sup>391</sup> „...i když jsem chtěl myslit, že vše je klamně, je nezbytně nutno, abych já, který takto myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, (ego cogito, ergo sum), je tak evidentní a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny ji otrávit...“. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32.

<sup>392</sup> „Při těchto pravdách není se co bát argumentování Akademiků: Co jestli se mýlíš? Neboť mýlím-li se, jsem. (si enim fallor, sum). Vždyť ten, kdo není, nemůže se jistě ani mýlit. A tudíž, jestliže se mýlím, jsem. Jestliže tedy jsem, mýlím-li se: jak se mohu mýlit v tom, že jsem, když je jisté, že jsem, jakmile se mýlím?“ AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26.



odmítá Augustinovu pasáž, neboť tvrdí, že se zdá, že Augustin nepoužívá svojí zásadu ke stejnému účelu jako on sám.<sup>393</sup>

Jaký je účel obou formulací argumentu „cogito“ Descartes specifikuje později, a to roku 1640, po dokončení svých *Meditationes de prima philosophia*, v korespondenci neznámému adresátovi. Descartes tvrdí, že Augustin používá svou formulaci „si fallor“ k dokázání jistoty své existence a následně, aby poukázal, že má v sobě určitý obraz Boží Trojice. Descartes samotný však prý používá svou formulaci k ukázání toho, že jeho myslící Já je imateriální substancí, bez tělesných prvků.<sup>394</sup> Avšak tato Descartova specifikace není příliš přesvědčivá, neboť musíme uvážit, že Augustin má řadu dalších tvrzení, která jsou jistá a pravdivá, a také to, že i Augustin dokazuje, že mysl si je jista svou vlastní imateriální podstatou.<sup>395</sup> Ale i Descartes ve své II. Meditaci klasickou formulaci „cogito, ergo sum“ vůbec nepoužívá, a obrazem Boha se zabývá ke konci své III. Meditace.<sup>396</sup> Můžeme shrnout, že zde Descartes racionálně neprokazuje odlišnost formulací obou myslitelů.

Na výslovnou souvislost však poukazuje Antoine Arnauld na počátku svých čtvrtých námitek k *Meditationes de prima philosophia*. Dává do souvislosti text ve druhé knize třetí kapitoly Augustinova spisu *De libero arbitrio*<sup>397</sup> s úvodním textem Descartovy druhé meditace v díle *Meditationes de prima philosophia*.<sup>398</sup> Arnauld sice tvrdí, že v obou textech jde o „podobná (similia) slova“,<sup>399</sup> přesto ale my zde můžeme nalézt diferenci. Augustin totiž zde vyvozuje existenci přímo z faktu sebeklamu („mýlím se“), nebo-li z myšlení sebe sama. Klamání sebe sama (myšlení) zase ale u Augustina předpokládá existenci klamajícího se. Augustinův argument tedy zůstává v rámci totožnosti myslí se sebou samou a je tautologický. Descartes naopak vyvozuje svůj

<sup>393</sup> Toto prezentuje ve svém dopise Mersennovi roku 1637. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT I, str. 376.

<sup>394</sup> „Laskavě jste mne upozornil na pasáž ze svatého Augustina, k níž má mé Myslím, tedy jsem určitý vztah; četl jsem ji dnes ve zdejší, leidské knihovně, a skutečně shledávám, že ji používá k prokázání jistoty našeho bytí, a následně k tomu, aby ukázal, že v sobě máme jakýsi obraz Trojice, a to tím, že víme, že jsme a že milujeme toto bytí a toto vědění, které je v nás; já ji však využívám k tomu, abych ukázal, že toto já, které myslí je imateriální substancí, která nemá nic tělesného – což jsou dost odlišné věci“. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 247-248.

<sup>395</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14-16.

<sup>396</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 51-52.

<sup>397</sup> „Abychom začali s tím, co je nejzjevnější, ptám se tě nejprve, zda ty sám existuješ. Snad se nebojíš, že se v této otázce zmýlíš, když, jestliže bys nebyl, nemohl bys chybovat vůbec“. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7.

<sup>398</sup> „Ale je jakýsi nanejvýš mocný a lstivý podvodník, který se mne snaží neustále klamat, bezpochyby jsem také já, když mne klame“. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25.  
Srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 197-198.

<sup>399</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 198.

argument na základě hypotézy zlovlného démona. Tento démon mne klame („jsem klamán“) a takto mne přesvědčuje o mé existenci. Descartovo „cogito“ je vyvozeno z nemožnosti pochybnosti o vlastní existenci, pokud probíhá myšlení (pochybování). U Augustina jde pak tedy o tautologii (totožnost mysli), u Descarta jde o rozmluvu (dialog). Jde tedy zřejmě o dvě různé formulace a Descartes by měl tedy právo odmítnout záštitu autority Augustina.

Ještě jeden důležitý moment, který stojí za úvahu. V *Meditationes de prima philosophia* Descartes dává přednost formulaci „Ego sum, ego existo“ na úkor klasické formulace „Cogito, ergo sum“,<sup>400</sup> kterou naopak pokládá již za otřepanou banalitu. To jednak může ukazovat na patrný progresivní vývoj Descartova myšlení, a zřejmě také na to, že Descartes mohl nejprve převzít od augustiniánské tradice klasickou formulaci „ego cogito, ergo sum“, aby ji postupem času nahradil netautologickou<sup>401</sup> formulací „Ego sum, ego existo“.<sup>402</sup> Tento hypotetický předpoklad však opět může znehodnotit ta skutečnost, že Descartes ve svých *Principia philosophiae*, které byly sepsány po *Meditationes de prima philosophia*, opět používá klasické formulace „cogito, ergo sum“.

Viděli jsme, že Descartes mohl zřejmě znát Augustinovy texty i jeho formulaci „si fallor“, a také, že hypoteticky mohl převzít pro své první dílo původně klasickou formulaci „cogito“ od Augustina. I když, přes všechno výše řečené, tato alternativa se zdá spíše nepravděpodobná. Avšak pro celkové posouzení Augustinovy anticipace je zcela na místě a velmi nutné objasnit i tu skutečnost, jak oba myslitelé ke své zásadě vlastně dospěli, a poté, co od ní odvozovali. Je to tematika vyhodnocení „metodologie“, resp. „metodického pochybování“, které bylo u obou autorů precizováno ve druhé kapitole této práce. Dříve, než se pokusíme o určité srovnání obou metod, je třeba velmi

<sup>400</sup> Tuto klasickou formulaci později Descartes chápe jako něco naprosto přirozeného a triviálního, totiž to, že lze vyvodit naší existenci z toho, že myslíme. Toto diktum prý musí být jasné úplně každému a dokonce lze klást rovnost cogito - sum. Tím zřejmě Descartes naráží i na svatého Augustina. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 248. Srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 551.

<sup>401</sup> Arnauld opět o něco později se snažil upozornit Descarta na určitou souvislost s Augustinem, a to ohledně Augustinova spisu *De Trinitate*. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT V, str. 186. Jedná se o nám již známou pasáž z desáté knihy tohoto spisu. Descartes však toto upozornění přechází s naprostým mlčením, neboť se opět prý jedná o Augustinovu tautologii. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT V, str. 194.

<sup>402</sup> Tuto koncepci a názor prezentuje ve své studii J. L. Marion, když exegeticky rozebírá II. Meditaci. Srov. MARION, J. L., *L'alterité originare de l'ego. Meditatio II, AT VII, 24-25*, in: MARION, J. L., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, 1996, str. 3-47.

vážně vzít v úvahu jednu skutečnost, na kterou Descartes poukázal.<sup>403</sup> Jde totiž o primární Augustinovo zaměření na člověka, především jako na Boží obraz a v tomto rámci bychom také měli chápat ono „si fallor“ a jeho metodologii. Oproti tomu Descartes se ve své metodologii zaměřuje jen na první, zcela jistý princip všeho vědění (existence myslícího „já“, jakožto imateriální substance), na kterém by pak vybudoval celou rekonstrukci poznání.

### 3.2.3 Hledisko metodologické

Po vymezení některých výše uvedených souvislostí mezi Augustinem a Descartem, ať už z hlediska historického či z hlediska formulace zásady „cogito“, nyní můžeme precizovat i určité podstatné difference mezi oběma autory, a to z hlediska jejich metodologie a skutečného účelu či funkce jejich zásady „cogito“, kde vzájemné odlišnosti jsou nejmarkantnější. Víme již, že východiska i cíle Augustinovy a Descartovy metodologie<sup>404</sup> jsou v podstatě u obou analogické. Co je východiskem? Je to problém renesance antických skeptických názorů, které podstatně ovlivňovaly tehdejší filosofické klima obou myslitelů, a tudíž jedním z nejdůležitějších cílů a úkolů Augustina i Descarta bylo vypořádat se a vyvrátit tyto zhoubné skeptické názory. Ale zároveň je zřejmé i to, že zatímco u Augustina bylo primární snahou především vyvrátit a potřit akademický skeptický směr,<sup>405</sup> čemuž také věnoval jeden ze svých prvotních filosofických spisů, tak naproti tomu Descartovou primární snahou nebylo prezentovat a poté vyvrátit skepticizmus. Skepticizmus pro Descarta je jen východiskem k tomu, aby byly položeny pevné základy pro jeho racionalistickou koncepci vědy.<sup>406</sup>

K pochopení jejich metodologie je nutno vzít v úvahu i další fakt, že Augustinovo myšlení se pohybuje v rámci úzké korelace mezi rozumem a vírou, a tudíž Augustin pohlíží na všechna jsoucna z perspektivy jejich úzké vztáženosti k Nejvyššímu bytí,

<sup>403</sup> „Laskavě jste mne upozornil na pasáž ze svatého Augustina, k níž má mé Myslím, tedy jsem určitý vztah; četl jsem ji dnes ve zdejší, leidenské knihovně, a skutečně shledávám, že ji používá k prokázání jistoty našeho bytí, a následně k tomu, aby ukázal, že v sobě máme jakýsi obraz Trojice, a to tím, že víme, že jsme a že milujeme toto bytí a toto vědění, které je v nás; já ji však využívám k tomu, abych ukázal, že toto já, které myslí je imateriální substancí, která nemá nic tělesného – což jsou dost odlišné věci“. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 247-248.

<sup>404</sup> Metodologií zde obecně chápou určitý protiskeptický postoj obou autorů, kteří se snaží vyvrátit, díky své metodě, skeptické názory; a to samozřejmě každý z nich svým originálním specifickým způsobem, v jehož rámci oba autoři používají též „metodickou pochybnost“.

<sup>405</sup> Srov. O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 159-170.

<sup>406</sup> Srov. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 91.

k Bohu, a tím je u Augustina vyloučen jakýkoli striktní subjektivismus.<sup>407</sup> Jeho myšlení je též hluboce vnořeno do reality žité zkušenosti s tímto světem, se svým životem a s Bohem. Augustinův obrat k subjektu je obratem vždy k celému konkrétnímu člověku, ne jen k jeho myšlení. Naproti tomu, Descartes preferuje pouze autonomii rozumu a myšlení, a tím radikálně rozlišuje mezi rozumem a vírou, „uzávorkovává“ všechny vnější autority, poznání vírou i samotnou teologií. Descartovo „Já“ si je vědomo a jisto samo sebou, ale není to již konkrétní člověk, ale pouze myslící substance. Radikální obrat ke striktnímu subjektivismu je tedy u Descarta zcela patrný.<sup>408</sup>

Nyní můžeme shrnout ty nejdůležitější poznatky z předcházející metodologické kapitoly, v nichž můžeme nahlédnout další difference. Augustinovou primární snahou, v rámci epistemologické problematiky, byla touha obhájit samotnou možnost pravdivého a jistého lidského poznání proti „akademickým“ skeptikům, kteří popírali jakýkoli nárok na jisté poznání pravdy. Augustin tedy usilovně touží najít ty nepopíratelné pravdy, výroky, o nichž je zcela nemožné jakkoli pochybovat. Augustin primárně hledá všechny ty argumenty, které by dostatečně odpovídaly na nekonzistentnost akademické absolutní skepse. Za své filosofické východisko Augustin považuje „metodickou pochybnost“ ve svém vlastním nitru.<sup>409</sup> Jeho hledání jisté pravdy začíná vnitřní zkušeností se sebou samým, sebepoznáním a následně Augustin zjišťuje, že je možno pochybovat o čemkoli na světě, avšak nelze nakonec pochybovat o svém vlastním pochybování, o aktu myšlení. Tím dospívá Augustin k jistotě své vlastní existence, k jistotě existence myslící bytosti.<sup>410</sup>

Augustinovy formulace o jistotě vlastní existence mají sice určitou podobnost s Descartovým diktem „cogito, ergo sum“, ale určitý zásadní rozdíl tu je. Augustin totiž svými výroky nemíní tvrdit, že jedinou a první jistotu lze nalézt výlučně v subjektivním stavu pochybující mysli. V sobě samém nalézá Augustin „pouze“ jednu z několika dalších zřejmých pravd, které Augustin, v rámci konfrontace se skepticizmem, dále předkládá a specifikuje. Jsou to pravdy matematické, logické, mravní a estetické, a nelze o nich žádným způsobem pochybovat.<sup>411</sup> Augustin tedy nikdy nezamýšlel učinit svou zásadu „si fallor, sum“ jediným jistým základem celé soustavy

<sup>407</sup> Srov. MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998, str. 7-8.

<sup>408</sup> Srov. CORETH, E., *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996, str. 29-30.

<sup>409</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14.

<sup>410</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14; *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>411</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 9, 21; III, 10, 23; III, 13, 29. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 410.

nezpochybnitelného poznání, na kterém by pak postavil celý tento svůj filosofický systém. To bylo pro Augustina zbytečné, neboť popíral tu tezi, že pouze nezpochybnitelné poznání lze přijmout jako pravé poznání.<sup>412</sup>

Jaký je tedy skutečný účel Augustinova principu „si fallor“? Rozhodně tento princip Augustin nepovažuje za první jistotu a pravdu, za jakýsi výchozí bod svého filosofického systému. Spíše je to jeden, určitý řečnický argument, z několika dalších argumentů, které ospravedlňují jistotu poznání, a které tím i negují absolutní skepsi akademiků. Je také ovšem pravdou, že Augustin používá svůj princip jako součást své širší antropologické a teologické argumentace, v níž chce poukázat na trojiční uspořádání lidské duše, řádu universa a vnitřního života Nejsvětější Trojice.<sup>413</sup>

Descartova primární snaha, na rozdíl od Augustina byla poněkud odlišná, neboť byla zaměřena především k zajištění dokonalého vědění, tedy pravdivého, jistého a neotřesitelného poznání. Descartes tedy zaujímá postoj, že jedině nezpochybnitelné poznání lze přijmout jako to pravé, dokonalé poznání. Tento Descartův úmysl musíme chápat v celkové koncepci jeho myšlení, neboť chce předložit novou koncepci vědeckého zkoumání (tzv. „racionalistická koncepce vědy“) a v jejím rámci chce při své deduktivní metodě vycházet pouze z několika málo jistých axiomů.<sup>414</sup> K jeho koncepci vědy pak může náležet jen to, co je poznáváno zcela jasně a nezpochybnitelně. Cílem Descartovy metodologie je tedy najít jisté a pravdivé výroky, které mohou posloužit jako spolehlivý základ při jeho další rekonstrukci poznání.<sup>415</sup>

Podobně jako Augustin, za východisko svého filosofického myšlení považuje Descartes „metodickou pochybnost“, kterou ovšem systematicky radikalizuje. V jejím rámci se pak snaží překonat nejen myšlenky antického skepticizmu, ale i všechny předsudky z různých tradic a starých škol, resp. scholastické sylogismy. Překonání skepticizmu je tak pro Descarta jenom jednou z funkcí jeho metodické skepse. Ta ho přivádí k hledání absolutní jistoty, která by dále sloužila jako neměnný základ pro další poznání. Obecně rozlišujeme tři stupně Descartovy metodické pochybnosti.<sup>416</sup> Nejprve se Descartes přesvědčuje, že jistotu nelze nalézt ve vnějších předmětech, neboť o nich

<sup>412</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, XV, 12, 21-22. Srov. též ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 408.

<sup>413</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26; *De lib. arb.*, II, 3, 7; *De Trinit.*, X, 10, 14-16.

<sup>414</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 19.

<sup>415</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 12.

<sup>416</sup> Srov. RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001, str. 94-95.



se přesvědčujeme vlastními smysly, které nás mohou klamat.<sup>417</sup> Proto zavádí Descartes v dalším stupni hypotézu „souvislého snu“. Neexistuje ale žádné kritérium, na jehož základě by bylo možno rozlišit sen od bdění.<sup>418</sup> Protože některé snové skutečnosti obsahují jisté prvky reality, je zaveden třetí stupeň pochybnosti, hypotéza „zlého démona“. Na této úrovni Descartes zpochybňuje i takové pravdy, které poznáváme jasně a zřetelně, tedy matematické pravdy a o sobě zřejmé principy.<sup>419</sup>

V posledním kroku Descartovy metodické pochybnosti dochází k reflexi směrem k subjektu a právě v tomto momentu Descartes dospívá k základní jistotě, že je zde „něco“, co je mimo jakoukoli pochybnost, a toto „něco“ je to, co akty pochybování vykonává. Stejně jako Augustin, tak i Descartes může pochybovat o všem na světě, ale nemůže nikdy pochybovat o tom, že pochybuje. On nemůže pochybovat o aktu svého myšlení a díky tomu dospívá k jistotě o své vlastní existenci.<sup>420</sup> V sobě samém, v pochybujícím, myslícím subjektu nalézá Descartes první a základní jistotu: on existuje. Descartovu první jistotu a pravdu, na rozdíl od Augustina, lze nalézt pouze a výlučně v subjektivním stavu pochybující mysli, a proto míní Descartes učinit svojí zásadu „cogito, ergo sum“ prvním poznatkem o reálné existenci nějakého jsoucna.<sup>421</sup> Tato zásada má pak sloužit jako jistý základ nezpochybnitelného poznání, na kterém pak chce Descartes vybudovat celý svůj filosofický systém.

A jaký je tedy účel Descartova principu „cogito“? Descartes zcela jistě považuje svůj princip za první jistotu a pravdu, za výchozí bod svého filosofického systému. Bylo již výše uvedeno, že Descartes následně vymezuje, na základě svého prvního principu, přirozenost svého „Já“,<sup>422</sup> poté dokazuje existenci Boží,<sup>423</sup> jako druhou základní jistotu filosofie. Pravdomluvný Bůh má totiž v Descartově pojetí zajistit objektivitu našeho

---

<sup>417</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 17-18.

<sup>418</sup> Srov. *Ibid.*, str. 19.

<sup>419</sup> Srov. *Ibid.*, str. 20-23. Je zde nutno uvést jeden velmi diskutovaný problém, který se týká Descartovy hyperbolické skepse a problematiky tzv. „kartesiánského kruhu“. Můžeme jej formulovat následovně. Zpochybnil Descartes hyperbolickou skepsí také jasné a zřetelné poznatky, které jako jasné a zřetelné poznává? Pokud ano, pak celý Descartův systém je odsouzen k zániku hned v tomto třetím stupni skepse, neboť pak nelze nic dalšího poznat.

<sup>420</sup> Srov. *Ibid.*, str. 25.

<sup>421</sup> Tuto Descartovu zásadu však lze také zpochybnit, neboť je možno napadnout jeho bezprostřední úsudek na „Já“. Místo formulace „Já myslím, tedy jsem“ by měla spíše být formulace o existenci aktu myšlení: „Myšlení existuje“.

<sup>422</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 28.

<sup>423</sup> Srov. *Ibid.*, str. 36-52.

myšlení i objektivitu jakýchkoli věd, a v neposlední řadě i to, že naše přesvědčení o existenci hmotného světa je jisté (tzn. hmotné věci reálně musí existovat).<sup>424</sup>

Nyní se můžeme pokusit precizovat ty nejzákladnější aspekty, v nichž se oba autoři zcela jasně odlišují. Jsem toho názoru, že tuto diferenciaci je možno vyjádřit ve třech základních aspektech.<sup>425</sup> V první řadě to může být aspekt *stupně radikalizace a precizace metodické pochybnosti*. Jako druhý aspekt můžeme uvést *kritérium pravdivosti prvního principu*. A o třetím aspektu již byla dříve řeč, je to *účelnost (funkčnost) prvního principu*.

S těmi akcenty, které jsou charakteristické pro Descartovu epistemologii a jeho vědecké zkoumání se u Augustina nesetkáme, alespoň ne v takové míře radikálnosti a preciznosti. Augustin nevymezuje žádná čtyři základní pravidla pro svojí vědeckou metodu jako Descartes.<sup>426</sup> Nemá to ani zapotřebí, nechce totiž vybudovat nový vědecký systém, který je založen na pouhé autonomii rozumu a jeho „správném používání“.<sup>427</sup> Pro Augustina je důležitější jeho osobní zkušenost s živým Bohem a se sebou samým, jako s Božím tvorem a dítětem, které nese v sobě podobu a obraz Boha. Od toho se také odvíjí Augustinova epistemologie. Chce dokázat, že existují pravdy, které můžeme s jistotou poznávat. Tím chce především obhájit ty pravdy, které lze rozpoznávat z Božího Zjevení, a které skeptický akademický směr vlastně zrelativizoval.

Descartes je v epistemologii charakteristický také tím, že v rámci své „metodické pochybnosti“ rozlišuje určité fáze či stupně pochybnosti, kde každý následující stupeň je radikálnější než předchozí stupeň.<sup>428</sup> Ani s těmito stupni precizace a radikalizace „metodické pochybnosti“ se u Augustina nesetkáme. Augustin nezavádí žádnou hypotézu „zlého démona“, který by nás klamal i v tom, co je nám nejzřejmější, tedy v poznání tzv. „věčných pravd“.<sup>429</sup> Taktéž Augustin nemá potřebu zavádět hypotézu

<sup>424</sup> Srov. *Ibid.*, str. 77-80.

<sup>425</sup> Je ovšem samozřejmé to, že diferencí (stejně jako souvislostí) mezi oběma autory je mnohem více, než se zde snažím postihnout. Je totiž mou snahou vymezit jen to, co považuji z hlediska jejich metodologie a metodické pochybnosti za nejzávažnější.

<sup>426</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 18-19.

<sup>427</sup> Srov. *Ibid.*, str. 8.

<sup>428</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 17-23.

<sup>429</sup> Nauka o „věčných pravdách“ je u Augustina a Descarta poněkud rozdílná. Oba dva uznávají závislost těchto pravd na Bohu, ale Augustin tvrdí, že tyto pravdy vykazují rys obecnosti, nutnosti a neměnnosti, a tím v sobě nesou určité znaky kritéria pravdivosti. Naproti tomu Descartes zastává názor, že tyto pravdy závisí na svobodné vůli Boží, tzn. platí tak a tak, poněvadž Bůh tak chtěl; kdyby Bůh chtěl, aby platili opačně, pak opak by byl pravdou. Srov. ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 410; DESCARTES, R., *Meditationes de prima*

„souvislého snu“. Pro Descarta může být celý život snem, neexistují dle něj žádné znaky, které by rozlišily sen a reálnou skutečnost, kterou poznáváme v bdělém stavu.<sup>430</sup> Augustin argumentuje vůči skeptikům, že nezáleží na tom, zda člověk zrovna sní či bdí, a přesto si je vždy něčím jistý. Některé výroky ohledně poznání totiž, dle Augustina, nejsou ovlivněny předpokladem, že dotyčný člověk zrovna sní. Subjektivní stav člověka totiž dává určité poznání o světě, který se může dotyčnému člověku jakkoli jevit.<sup>431</sup>

Descartes zastává názor, že nemáme věřit přesvědčením, která jsou založena na smyslech, neboť nás smysly již několikrát oklamaly.<sup>432</sup> Bylo by zavádějící ovšem tvrdit, že by Descartes znevažoval význam smyslů. Descartes ani netvrdí, že smyslové poznání má nějaký omezený smysl. On pouze zpochybňuje smyslové poznání v rámci své metodické skepse. Augustin se nebojí souhlasit s některými pravdivými tvrzeními, že máme subjektivní domněnky, které v sobě poznáváme, a to i v případě, kdybychom pochybovali o tom, zda jim něco ve skutečnosti odpovídá.<sup>433</sup> On také neznevažuje význam smyslů, dokonce tvrdí, že smysly nás neklamou, ale zároveň připouští, že smyslové vjemy jsou nejnižší formou chápání. Naše smyslová zkušenost totiž postrádá znaky (signa) kritéria pravdivosti, a tudíž pak nejsme schopni na této smyslové úrovni zcela jasně rozlišovat mezi pravdou a omylem.<sup>434</sup> Augustin nemíní tvrdit to, že všechny smyslové vjemy nejsou pravdivé, ale v rámci své „metodické pochybnosti“ odhlíží od všech poznatků, které získáváme prostřednictvím našich smyslů.<sup>435</sup> U Augustina se taktéž nesetkáme s explicitním rozlišením dvojího druhu jistoty, totiž jistoty metafyzické a praktické, jako tomu je u Descarta.<sup>436</sup>

Jednou z nejzávažnějších epistemologických otázek obou srovnávaných systémů je otázka *kritéria pravdivosti*. Descartovým kritériem pravdivosti prvního principu i dalších filosofických pravd je subjektivní kritérium, *jasné a zřetelné chápání (clara et distincta perceptio)*<sup>437</sup> toho, co poznáváme. Kritériem pravdivosti u Descarta je tedy

---

*philosophia*, AT VII, str. 432; resp. BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 118-119.

<sup>430</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 19.

<sup>431</sup> Víme, že Augustin nazývá okolním světem i to, co se mu nějak jeví ve snu. Svět je pro něj skutečný svět, ale i zdánlivý svět. Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 11, 24-26. Taktéž „věčné pravdy“ a jejich platnost nijak nezávisí na tom, zda lidé sní či bdí.

<sup>432</sup> Je však i mnoho přesvědčení, jejichž původ je ve smyslech, a které lze považovat za jisté. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 18.

<sup>433</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, III, 11, 24-26.

<sup>434</sup> Srov. *Ibid.*, III, 9, 18-21.

<sup>435</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10,14; *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>436</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 37-38.

<sup>437</sup> Srov. *Ibid.*, str. 32-33. Srov. též DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 35.

*subjektivní evidence* jasného a zřetelného chápání myslícího individua. Pro Descarta je jeho „cogito“ prvním a nejjistějším poznatkem, poněvadž není možno, aby ten, kdo myslí, v téže době, kdy myslí, neexistoval. Kartesiánské ideje o našem myšlení, existenci, jistotě jsou v naší mysli dříve, než poznáváme svou vlastní existenci; jsou naší myslí vrozeny a jsme o nich přesvědčeni jen proto, že je zcela jasně a zřetelně chápeme.<sup>438</sup> Tím se zjevně Descartes odlišuje od Augustina, který se u svého kritéria pravdivosti opírá o fakt *objektivní evidence* toho, co poznáváme. Tudiž, Augustin poznává existenci svého subjektu s jistotou proto, že jeho subjekt se jeho myslí zřejmě ukazuje jakožto existující; jeho jistota se opírá o jeho samotné bytí, pokud je jeho myslí zřejmé.<sup>439</sup> Připomeňme, že pravda může být vnímána dle určitých znaků (signa), které nemohou být přítomny v tom, co pravdou není. Tyto znaky, kritéria objektivní pravdivosti jsou *obecnost, nutnost, neměnnost*.<sup>440</sup>

Po vyřešení základních epistemologických otázek Augustin i Descartes přistupují k řešení metafyzických problémů, které se týkají člověka, Boha, světa. Východiskem k jejich řešení se stává pro oba myslitele sebejistota existence myslícího subjektu, ale pro Descarta je jeho zásada „cogito“ první jistotou a pravdou, výchozím bodem pro vybudování nového metafyzického systému. Naproti tomu, Augustinovo „si fallor“ není první jistotou a pravdou, ani jediným výchozím bodem nového metafyzického systému, i když je pravdou, že Augustin svojí zásadu zapracovává do svých dalších metafyzických spekulací.<sup>441</sup>

<sup>438</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § XI, AT VIII-1, str. 6-8.

<sup>439</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10,14; *De civ. Dei*, XI, 26. Srov. též BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991, str. 54-55. Neexistuje tedy můj subjekt proto, že já jej jakožto existující poznávám, ale já existenci svého subjektu poznávám proto, že existence mého subjektu je mi zřejmá.

<sup>440</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Contra acad.*, II, 5, 11; III, 10, 23.

<sup>441</sup> K vymezení diferencí, ale i souvislostí mezi kartesiánskou a augustiniánskou metafyzikou odkazují na: MATTHEWS, G. B., *Post-medieval Augustinianism*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 267-270. Autor si zde např. všímá toho, že Descartova precizace přirozenosti mysli je podivuhodně augustiniánská. Descartovo „Já“ je myslící věcí, která pochybuje, cítí, chce, rozumí, atp. Augustinovo pojetí „Já“ je analogické, neboť kdo by mohl pochybovat o tom, že žije, že si pamatuje, že rozumí, že chce, atp. Rozhodující rozdíl v pojetí obou myslitelů je pak ten, že Augustin zahrnuje „žití“ jako mentální funkci mysli, zatímco Descartes nikoli. Augustin chápe mysl jako racionální duši (animus), která je původcem života (její funkcí je i oživovat). Naproti tomu, Descartes klade důraz na to, že mysl nemá nic podstatně co do činění s životem, s oživováním. Descartes sice ví, že mysl existuje, zná též její přirozenost, ale v tomto stadiu neví, zda vůbec existuje také nějaké tělo. Proto není podstatnou pro mysl (duši) oživující funkce. Srov. *Ibid.*, str. 268. Dále si autor všímá problematiky vnějšího světa. Pro Descarta je tato tematika hlavní částí jeho rekonstrukce poznání, neboť se táže, jak člověk může vědět, že fyzický svět, nezávislý na lidském myšlení a smyslových obrazech, vůbec existuje. Augustin tento problém takto nespecifikuje, on si je vždy něčím jistý, ať je to jeden skutečný, či jen zdánlivý svět. Srov. *Ibid.*, str. 269. V neposlední řadě je řeč o „morální problematice snu“, zda jsme morálně zodpovědní za akty v našich snech. Srov. *Ibid.*, str. 269-270.

### 3.2.4 Hledisko logického charakteru

Opět se vracíme k problematice Descartova (resp. Augustinova) logického charakteru vztahu cogito (resp. si fallor) – sum, a také k dalším jeho novodobým interpretacím. Je nutnost řešení této problematiky vůbec důležitá? V podstatě se v rámci Descartova dikta „cogito, ergo sum“ zaujímají dvě stanoviska. První stanovisko spatřuje hlavní interpretační úkol právě v objasnění logické struktury prvního principu. Druhé stanovisko však zaujímá opačný postoj; logická struktura je prý až sekundární, neboť je to prý jakýsi nedostatečný pokus vypovídat něco, na co lze poukazovat jen analogickými obraty. Naskytá se tedy otázka, zda vůbec prostředky logické interpretace jsou vhodné k uchopení podstaty prvního principu. Vzhledem k faktu, že se zdá, že Descartes bral tento problém o něco vážněji, než samotný Augustin, a také, že různým způsobem Descartes tento problém vykládal, nemůžeme ho v naší komparativní části bez povšimnutí obejít. Možná právě i také vzhledem k tomu faktu, že Augustin tuto otázku logického charakteru příliš neprecizoval.

Můžeme tedy potvrdit, na základě analýzy Augustinových textů, že Augustinův celkový vhléd do problematiky „si fallor“ je méně rozvinut a precizován než u Descarta.<sup>442</sup> Podívejme se nyní, jakými obraty Augustin své „si fallor, sum“ vyjádřil. Jednou o své existenci mluví jako o „zřejmé“ („manifestum est esse te“),<sup>443</sup> jako o první zřejmé pravdě; zde je to tedy „tvrzení“ o své existenci a žití, které je naprosto pravdivé. Jinde tvrdí, že si je naprosto vždy jistý svou existencí; a to i když se mýlí či nikoliv, vždy on je; on také ví o své existenci, a ví o svém vědění své existence. Zde je to tedy určité jisté a pravdivé „poznání“ („vědění“) své existence.<sup>444</sup> V dalším spise Augustin popisuje, že je lidské mysli vlastní intuitivní sebepoznání, neboť nikdy nemůže pochybovat o svých mentálních a volních aktech, tedy ani ne o své existenci.<sup>445</sup> Není však známo, zda by se někdy a někde svatý Augustin k logickému charakteru své zásady podrobněji vyjadřoval.

Podobně u Descarta můžeme nalézt, že svůj první princip vyjadřoval různými obraty, které povahu principu nevyjadřují zcela jednoznačně. Jednou svůj princip

<sup>442</sup> Srov. HINTIKKA, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: DONEY, W. (edd.), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York, 1967, str. 131-132.

<sup>443</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7.

<sup>444</sup> „... mihi esse me idque nosse et amare certissimum est...“. AUGUSTINUS, A., *De civ. Dei*, XI, 26.

<sup>445</sup> „Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet?“ AUGUSTINUS, A., *De Trinit.*, X, 10, 14.



označuje jako větu soudu,<sup>446</sup> jindy jako úsudek či vyvození,<sup>447</sup> jindy zase jako racionální intuici.<sup>448</sup> V Descartových textech se tak setkáme s různými výroky, které dávají oporu pro všechna tato pojetí. Můžeme nyní na některá z nich poukázat.<sup>449</sup>

Jaká jsou to místa, která by potvrzovala pojetí „cogito“ jako větu soudu? Především ve čtvrté části spisu *Discours de la méthode* je první princip uveden jako pravda soudu „cogito, ergo sum“.<sup>450</sup> Ještě jednoznačněji je toto vyjádření soudu uvedeno v Descartových *Meditationes de prima philosophia*, kde se hovoří o prosté výpovědi „ego sum, ego existo“.<sup>451</sup> Podobně i ve svých *Principia philosophiae* Descartes za první zásadu své filosofie označuje větu „Ego cogito, ergo sum“.<sup>452</sup>

Naproti tomu, výslovné zamítnutí sylogistického pojetí, a zároveň i obhájení intuitivního pojetí, můžeme nalézt v Descartových druhých námitkách k *Meditationes de prima philosophia*, kde Descartes přímo hovoří o tom, že se existence nevyvozuje z myšlení pomocí sylogismu, nýbrž o sobě známá existence se poznává jednoduchým náhledem mysli (intuitus mentis).<sup>453</sup> Analogicky toto můžeme tvrdit i o pasážích z *Regulae ad directionem ingenii*, kde ve třetím pravidle je explicitě zdůrazněno, že člověk může bezprostředně nahlédnout, že myslí a existuje.<sup>454</sup>

V kontrastu k výše uvedeným pojetím však můžeme nalézt další pasáže, v nichž Descartův první princip vystupuje jako proces usuzování, či vyvození. Nejpersvědčivější jsou pasáže z *Principia philosophiae*, kde v jednom místě Descartes mluví o *závěru (conclusio)*,<sup>455</sup> a na jiném místě zase předpokládá premisu maior.<sup>456</sup> Také v jeho *Veritatis inquisitio lumine naturale* převládají vyjádření, která označují

<sup>446</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32.

<sup>447</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § II, AT VIII-1, str. 5.

<sup>448</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368.

<sup>449</sup> Při precizaci této problematiky jsem se opíral především o následující dílo: RÖD, W., *Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik*, in: *Kant-Studien*, roč. LXIV, 1959, str. 176-195.

<sup>450</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32.

<sup>451</sup> DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25. Podobně jednoznačně je ono vyjádření i v Descartově korespondenci pro markýze z Newcastle, kde se hovoří o pravdivosti věty „ego cogito, ergo ego sum“. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT V, str. 138.

<sup>452</sup> DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VII, AT VIII-1, str. 7-8.

<sup>453</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 140. Podobně znějí i protinámitky vůči Gassendiho námitkám. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT IX-1, str. 205.

<sup>454</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 368. Podobně také v již zmiňované korespondenci markýzi z Newcastle, kde se hovoří o tom, že onen poznatek „cogito“ vidí, cítí a hmatá lidský duch. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT V, str. 138.

<sup>455</sup> Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § IX, AT VIII-1, str. 7.

<sup>456</sup> Srov. *Ibid.*, I, § VII, str. 6.

vyvození (dedukování). Descartes zde mluví o *conclusiones*, resp. *ratiocinium*.<sup>457</sup> Jsou i další pasáže, kde se hovoří o tom, že naše existence vyplývá z našeho pochybování, resp. myšlení.<sup>458</sup>

Výše uvedené terminologické rozdíly jsou však někdy zrelativizovány tím, že Descartes na některých místech zaměňuje označení „věta“ a „vyvození“.<sup>459</sup> Vidíme, že Descartovy odlišné formulace nás musí vést ke zvýšené opatrnosti ohledně jeho terminologie.<sup>460</sup> Jsme svědky toho, že Descartovo pojetí ohledně logického charakteru prvního principu není zcela jednoznačné a jde nám tudíž o jeho správné pochopení. Díky tomu tato otázka formulace prvního principu dospěla od Descartovy doby po současnost k různým řešením, a bude proto následně vhodné podat určitý přehled možných interpretačních pojetí této formulace.

V první řadě, právě díky výskytu „ergo“, se zdá, že zde máme co do činění se sylogismem. Již Gassendi se pokusil vyložit formulaci „cogito, ergo sum“ jako entymém, u něhož zbývá doplnit univerzální premisu maior.<sup>461</sup> V úplnosti by se pak toto vyjádření muselo podat jako sylogismus modu „barbara“: „vše, co myslí, jest“ – „já myslím“ – „já tedy jsem“.<sup>462</sup> Avšak kvůli obtížím, které se tomuto sylogistickému pojetí

<sup>457</sup> Srov. DESCARTES, R., *Veritatis inquisitio lumine naturale*, AT X, str. 523-524.

<sup>458</sup> Srov. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, AT VI, str. 32-33; *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 422, resp. str. 352. Četná místa pojednávající o vyvození jsou v Descartových korespondencích. Srov. DESCARTES, R., *Correspondance*, AT III, str. 247; resp. AT II, str. 37 nn.

<sup>459</sup> V latinském textu *Principia philosophiae* je řeč o „cognitio“, resp. „propositio“; tedy je zde poukaz na nějaký soud či větu. Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, I, § VII, AT VIII-1, str. 5-6. Avšak na stejném místě ve francouzském překladu je řeč o „conclusion“ („konkluze“). Srov. DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, AT IX-2, str. 27.

<sup>460</sup> Blíže k terminologii Descartových úvah viz GLOMBÍČEK, P., *K roli prvního principu v Descartově filosofii*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 725-738.

<sup>461</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 259.

<sup>462</sup> Toto pojetí prvního principu jako „inference“ („vyvození“), kde „ergo“ je známkou argumentu a „sum“ je konkluzí, zastává např. Anthony Kenny, profesor Oxfordské univerzity. Ve své studii o Descartovi, v kapitole o prvním principu, předestírá tři možnosti interpretace vztahu cogito – sum. Nejprve kriticky hodnotí performativní pojetí, které je prý velice zúžené. Dále se autor dostává k problému inference. Po kritickém rozboru dospívá k přesvědčení, že ono Descartovo diktum je jistou inferencí. Co však s pasážemi, kde samotný Descartes hovoří o intuitivnosti „cogito“? Kenny je toho názoru, že intuici se nezakouší existence, ale samotný fakt, že konkluze vyplývá z premis. Kenny na závěr připouští částečnou oprávněnost všech tří možných interpretací. Srov. KENNY, A., *Descartes, a study of his philosophy*, Bristol: Thoemmes Press, 1995, str. 40-62. Dalšími autory, kteří interpretují „cogito“ jako vyvození, i když s odlišnými akcenty, jsou např. P. Markie, J. Cottingham, M. Wilson.

stavěly<sup>463</sup> do cesty, zvláště však i kvůli explicitnímu odmítnutí sylogismu samotným Descartem,<sup>464</sup> se dostávají do popředí další možné interpretace.

Jednou z nich je ta, že vyvozujícímu charakteru „ergo“ lze dostát lépe tím, když se Descartova formule pojme jako zkrácený hypotetický sylogismus v modu kladení (ponendo-ponens). Jestliže kladu podmínku, tak mohu klást i podmíněné; pak by formule vypadala následovně: „jestliže myslím, jsem“ – „myslím“ – „tedy jsem“.<sup>465</sup> Tomuto hypotetickému výkladu se ovšem vytýká to, že by funkce první věty systému náležela premise maior a nikoli onomu „cogito, ergo sum“.

Protože tedy první princip nesmí nijak záviset na žádném dalším předpokladu, navrhují někteří další myslitelé to, že je třeba upřednostnit interpretaci prvního principu jako soud, či větu. Ale jedná se o analytický, či o syntetický soud? Problémem je zde to, že u analytického pojetí by „cogitatio“ již v sobě muselo zahrnovat „existentia“ a tudíž první princip by se prezentoval jako vysvětlující soud, který je zřejmý ze samotných pojmů. Pokud bychom připustili syntetické pojetí, pak je námitka, že by „cogito, ergo sum“ označovalo původní akt syntézy, a není s to zakládat jistotu i analytických vět.

Jako další možná klasická varianta, podepřená několika Descartovými poukazy, se nabízí možnost chápat první princip jako introspektivní akt („intuici“). Pak by ovšem byla na místě otázka, jakou funkci má ono „ergo“. V tomto případě by „ergo“ nemělo hodnotu závěru (konkluze) a bylo by tudíž nadbytečné (tzv. „pleonasmus“).

Vidíme, že problematika formulace prvního principu je velice různorodá a záleží vždy na tom kterém pohledu a přístupu k danému problému. V následujících několika odstavcích bych jen krátce zmínil dvě další interpretace, které by nám pomohly i více objasnit logickou strukturu Augustinova dikta. V prvé řadě půjde o určité kontroverzní pojetí, které předložil jazykově analyticky orientovaný finský filosof Jaakko Hintikka. Jeho polemická interpretace vešla ve známost jako tzv. „performativní charakter

<sup>463</sup> Proti každému podání prvního principu jako úsudku či vyvození bylo prokázáno, že by ono podání muselo vzít, explicitě či implicitě, za základ jako prokázaný určitý předpoklad odvození, zatímco však radikální metodická skepse by přece měla rušit platnost každého předpokladu.

<sup>464</sup> Sylogistický výklad byl výslovně Descartem odmítnut, protože znalost univerzálního (premise maior) nemůže předcházet znalosti partikulárního. Descartes se odvolává na primární zkušenost, díky níž poznáváme jednotliviny, a teprve posléze dospíváme k obecnému abstrakci. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 140.

<sup>465</sup> Horní premisu by bylo možné číst jako modifikované vyjádření axiómu „k myšlení je třeba být“. Tento axióm, a jeho znalost, prohlásil Descartes za nutný předpoklad svého prvního principu. Srov. DESCARTES, R., *Discours de la methode*, AT VI, str. 32-33.

cogito“,<sup>466</sup> a má být určitou střední pozicí mezi inferencí a intuicí. Hintikka ve svém pojetí trvá na výkladu „cogito“ jako jazykového aktu, tj. jako výrazu, který se potvrzuje již svým vyslovením. Jednoduše řečeno, v tomto pojetí jde o myšlenku, že „cogito, ergo sum“ je performační „existenční sebe-verifikací“ („existential self-verifiability“) věty „ego sum, ego existo“,<sup>467</sup> jejímž paradigmatickým je řečový akt. Hintikka postupuje následovně. Performancí, ze které Hintikka vychází je tvrzení. Tvrzení je sice výpovědí vět, ale od vět se liší. Věty jsou „gramatickým jsovcem“, vztahují se jen ke gramatickému systému možných výpovědí. Tvrzení je případem výpovědi, tedy aktivity mluvčího. Tvrzení vždy odkazuje k subjektu tvrzení, nebo-li k aktérovi řečového aktu.<sup>468</sup>

Dále Hintikka poukazuje na existenční nekonzistenci tvrzení „nejsem“, resp. „neexistuji“. Poukazuje na fakt, že řekne-li kdokoli „Já neexistuji“, tak je okamžitě zjevné, že to, co vyslovuje, je nesmyslem. Tento řečový akt je verifikovatelný každým, neboť každý může nahlédnout jeho existenční nekonzistenci. To je z toho důvodu, že tvrzení „já nejsem“ referuje okamžitě ke svému mluvčímu, i když třeba mluvčího ostatní neumí identifikovat.<sup>469</sup> Pokud se existenčně nekonzistentní věty samy podvracejí, tvrdí Hintikka, tak zároveň i jejich negace se samy verifikují; jsou to pak věty „existenčně sebe-verifikující“. Toto Hintikka aplikuje i na tvrzení „já neexistuji“. Pokud toto tvrzení se nutně podvrací, tak tím zároveň se potvrzuje (sebe-verifikuje) i opačné tvrzení „já existuji“.<sup>470</sup>

Podle Hintikky tak slovo „cogito“ v Descartově diktu referuje (odkazuje) k myšlenkovému aktu, skrze který se projevuje „existenční sebe-verifikace“ věty „ego sum, ego existo“. Nepochybnost této věty se projevuje tím, nakolik je aktivně myšlena. Vztah „cogito – sum“ není vztahem premisy k závěru, je to spíše vztah „procesu“ k jeho „výsledku“. Nepochybnost mé vlastní existence je výsledkem mého myšlení této mé existence. Jistota „sum“ neplyne z toho, co je myšleno, ale z toho, že je myšleno.<sup>471</sup> Určitým problémem je zde ovšem to, že tuto interpretaci můžeme aplikovat pouze u

<sup>466</sup> Viz HINTIKKA, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: DONEY, W. (edd.), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York, 1967, str. 108-139. Tomuto Hintikkově performativnímu pojetí se kriticky věnuje, již vedle zmíněného profesora Kennyho, také Jan Kuneš ve své studii. Viz KUNEŠ, J., *Hintikkovo „cogito, ergo sum“*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 801-814.

<sup>467</sup> Hintikka se odvolává pouze na text z *Meditationes de prima philosophia*, aniž bere v úvahu i jiné verze formulace prvního principu.

<sup>468</sup> Srov. KUNEŠ, J., *Hintikkovo „cogito, ergo sum“*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 802.

<sup>469</sup> Srov. *Ibid.*, str. 803.

<sup>470</sup> Srov. *Ibid.*, str. 804.

<sup>471</sup> Srov. *Ibid.*, str. 804.

sloves poznání (verb of intellection); víme však, že Descartes své „cogito“ chápe v širším slova smyslu, ne jen v úzkém pojetí intelektuálního charakteru.<sup>472</sup>

O další interpretaci, kterou ve svých studiích předkládá Peter Markie můžeme říci, že se jedná o standardní přístup k řešení dané problematiky.<sup>473</sup> Tato interpretace je založená na určité syntéze obou Descartových zdrojů jistoty, intuice a dedukce. Markieho interpretaci lze prezentovat pod názvem: „o sobě zřejmá intuice – bezprostřední vyvození“ („the self-evident intuition - immediate inference interpretation“).<sup>474</sup> Markie nejprve vychází z terminologického vymezení intuice a dedukce.<sup>475</sup> Intuice se liší od dedukce tím, že nezahrnuje pohyb myšlení skrze řadu vyvození a je s ní spojena bezprostřední zřejmost. Propozice bezprostředně vyvozené z o sobě zřejmých propozic jsou poznávány buď intuicí, nebo dedukcí.<sup>476</sup> Bezprostřední vyvození závěru z názorné o sobě zřejmé premisy neimplikuje pohyb myšlení skrze řadu premis a lze je nazvat věděním založeným na intuici. Je to jeden mentální akt, jímž nazíráme o sobě zřejmou premisu (intuice) a zároveň vyvozujeme závěr (dedukce). A proto lze tento jeden mentální akt, vedle již zmíněné intuice, nazvat také věděním založeným na dedukci (vyvození).

Na těchto terminologických základech pak Markie staví svojí interpretaci. Na základě analýzy Descartových textů se zdá, že propozice o mentálním stavu považoval Descartes za o sobě zřejmé. Naproti tomu, propozici o vlastní existenci zřejmě Descartes považuje za bezprostředně vyvozenou. Věděním o mentálním stavu je intuitivní v primárním slova smyslu, tj. je intuitivní a není vyvozené. Věděním o existenci je intuitivní v širším slova smyslu, tj. je bezprostředně vyvozené z intuitivních premis o mentálním stavu.<sup>477</sup>

<sup>472</sup> Myšlení je u Descarta definováno jako to, co existuje v nás a čeho jsme si bezprostředně vědomi, což se týká i vědomí chtění, představování i smyslového vnímání. Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 160.

<sup>473</sup> Viz MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 140-173; resp. MARKIE, P. J., *The Cogito Puzzle*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 17, 1982, str. 59-81.

<sup>474</sup> Srov. MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 143.

<sup>475</sup> Markie vychází ve svém rozlišení mezi intuicí a vyvozením z Descartových *Regulae ad directionem ingenii*.

<sup>476</sup> Srov. DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 370. Srov. též MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 144.

<sup>477</sup> Srov. MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 145.



Jak je ovšem možné, že jeden akt vědění může být zároveň intuicí a dedukcí? Intuicí je dána o sobě zřejmá propozice, že myslí a z ní pak Descartes bezprostředně vyvozuje, že existuje. Jeho vědění o tom, že myslí, je o sobě zřejmé a nededuktivní; jeho vědění o tom, že existuje, je bezprostředně vyvozené ze současně nazírané premisy, že myslí. Bezprostřední vyvození existence z myšlení je prvním principem Descartovy filosofie: v jednom aktu intuice uchopuje premisu, že myslí, a bezprostředně vyvozuje závěr, že existuje.<sup>478</sup> Markie dále zapracovává do své teorie i Descartovo kritérium pravdy, tedy *jasné a zřetelné chápání*. Pak lze vyjádřit Descartovo vysvětlení ohledně jistoty vlastního myšlení a existence v termínech jasného a zřetelného poznání následovně. Každý jasný a zřetelný poznatek je jistý; Descartes jasně a zřetelně poznává intuicí propozice týkající se myšlení; jasně a zřetelně poznává, že existuje skrze bezprostřední vyvození z jasně a zřetelně poznané premisy o vlastním myšlení.<sup>479</sup>

Markie si je ovšem vědom několika problematických pasáží Descartových textů, které jeho interpretaci odporují.<sup>480</sup> Proto se snaží modifikovat původní interpretaci tak, aby ji uvedl do souladu s mnoha odporujícími texty. Markie upozorňuje na dva důležité pojmy Descartovy epistemologie, na pojem jistoty (nejvyšší druh jistoty) a na pojem odůvodněného mínění (nižší druh odůvodnění, tj. velmi pravděpodobné mínění). Když např. Descartes zpochybňuje smyslové vnímání, tak zároveň tvrdí, že tyto smyslové poznatky jsou velmi pravděpodobné, a je mnohem rozumnější jim věřit, než je popírat.<sup>481</sup> Na základě tohoto rozlišení Markie formuluje svojí modifikovanou interpretaci. Propozice „já myslím“ je pro Descarta velmi pravděpodobná (rozumná), protože je o sobě zřejmá, Descartes jasně a zřetelně poznává její pravdivost. Descartovo mínění o vlastní existenci je velmi rozumné, protože je bezprostředně vyvozeno z velmi rozumného mínění o vlastním mentálním stavu.<sup>482</sup>

Jak však přejít od velmi pravděpodobného k jistému? Zde Markie interpretuje Descarta následovně. Neexistuje totiž žádný důvod pro pochybnost. Důvody pro

<sup>478</sup> Srov. *Ibid.*, str. 146.

<sup>479</sup> Srov. *Ibid.*, str. 147.

<sup>480</sup> Markie sám tyto problematické pasáže specifikuje. Jedním z problémů je to, že sám Descartes připouští, že je nutno předem znát tzv. „jednoduché přirozenosti“ k tomu, aby mohl být vymezen první princip. Dalším problematickým prvkem je problematika substance, kterou nepoznáváme přímo, nýbrž pomocí atributů. Pak by konzistentní přístup byl pouze ten, že z existence myšlenky lze vyvodit pouze existenci myslící substance, nikoli existenci vlastního Já. Dalším kontroverzním místem je Descartovo pojetí kritéria pravdy, neboť na některých místech v *Meditacích* je uvedeno, že lze pochybovat i o tom, co jasně a zřetelně poznáváme. Srov. *Ibid.*, str. 148-153.

<sup>481</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 22.

<sup>482</sup> Srov. MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 155-156.

pochybnost jen potvrzují jeho myšlení a existenci. Hypotéza souvislého snu a klamajícího démona nedává důvod pro pochybnost o vlastním myšlení a existenci, neboť je zahrnuje a tak je nemůže učinit mylnými.<sup>483</sup> Tedy jinak řečeno, Descartovo velmi pravděpodobné (rozumné) mínění ohledně myšlení a existence je tak rozumné, že je i jisté, neboť důvody pro pochybnost potvrzují samy o sobě jeho myšlení a existenci (není zde žádný důvod k pochybnosti).<sup>484</sup>

Můžeme dále přijmout tuto Markieho interpretaci jako standardní řešení Descartovy problematiky vztahu „cogito – sum“. Tím se dostáváme opět k Augustinovi a k problematice jeho vhledu „si fallor“, o kterém již víme, že byl rozhodně méně rozvinut než u samotného Descarta. Můžeme se pokusit vymezit Augustinův vhléd na základě výše uvedených interpretací, které jsme specifikovali u Descarta. Obhájece performance u Descartova „cogita“, Jaakko Hintikka sám připouští, že neexistuje jakákoliv známka toho, že by Augustin kdy dospěl k možnosti interpretovat svou verzi „si fallor“ jako performanci spíše než jako inferenci (vyvození) či jako faktické pozorování (intuici).<sup>485</sup> Můžeme tedy vyloučit performativní charakter Augustinova „si fallor“ a v úvahu tudíž může přicházet intuitivní či deduktivní charakter.

K deduktivnímu charakteru se přiklání opět Hintikka, který tvrdí, že by bylo u Augustina velice obtížné vyvrátit „deduktivní“ interpretaci, jakou Gassendi přisoudil kartesiánskému argumentu „cogito“. Augustin by prý nemohl popřít, že např. „ambulo, ergo sum“ je stejně dobré vyvození jako „si fallor, sum“. Také by prý netvrdil, že jsou jistější a méně jistější premisy, jako to tvrdil Descartes.<sup>486</sup>

---

<sup>483</sup> Srov. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 25. Srov. též MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 156.

<sup>484</sup> Srov. MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 157-158. Podobně argumentuje Markie i ve své druhé studii, kde terminologicky rozlišuje mezi praktickou a metafyzickou jistotou. Podle jeho interpretace Descartes prý věří, že jeho náhled, že myslí, je základem jeho metafyzické jistoty, že existuje. Jeho náhled ho vede k praktické jistotě, že myslí, a pomocí bezprostředního vyvození k praktické jistotě, že existuje. A poněvadž nemá žádného důvodu o těchto praktických jistotách pochybovat, je si metafyzicky jist, že myslí a existuje. Srov. MARKIE, P. J., *The Cogito Puzzle*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 17, 1982, str. 74-76.

<sup>485</sup> Srov. HINTIKKA, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: DONEY, W. (edd.), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York, 1967, str. 131-132.

<sup>486</sup> Srov. *Ibid.*, str. 132.

Ovšem na základě analýzy výše uvedených Augustinových textů<sup>487</sup> je zcela oprávněné připustit i třetí z uvedených možností, totiž možnost chápat Augustinovo „si fallor“ jako intuici, tedy že mysl intuitivně nahlíží své myšlení i svou existenci. Je však možno i u Augustina aplikovat ten interpretační model, který předložil u Descarta Peter Markie. Pak by Augustin v rámci jednoho mentálního aktu intuitivně nahlížel, že myslí a zároveň by bezprostředně z této premisy vyvozoval svojí existenci.<sup>488</sup>

### 3.3 Několik závěrečných úvah

Můžeme se nyní pokusit objasnit oprávněnost či neoprávněnost některých filosofických postojů, které jsme uvedli ve vstupních úvahách této kapitoly ohledně Augustinovy anticipace Descartova „cogito“. Snažili jsme se v této kapitole především vymezit určité souvislosti, ale i odlišnosti mezi svatým Augustinem a Descartem, a to v rámci čtyř výše uvedených hledisek. Na základě toho, co bylo zde precizováno můžeme vyloučit dvě extrémní posice. Jednak tu, že by Descartes převzal celou svojí filosofii, tedy jak epistemologii, včetně své zásady „cogito“, tak i metafyziku od Augustina, a tím by nic nového nepřinesl na poli filosofického bádání. Jako druhá, nepřijatelná posice je ta, že mezi oběma autory neexistuje naprosto žádná souvislost, že je prý opovážlivé hledat mezi oběma mysliteli jakoukoli podobnost. Musíme však brát velice vážně v úvahu jednak postoje Descartových současníků, kteří velice rychle poukázali na zřetelnou anticipaci Descartova principu u Augustina, a také postoje dalších badatelů, kteří jsou nadále oslňováni příbuzností mezi Descartem a Augustinem, a to i přes nepochybné pokusy význam Augustinovy anticipace jakkoli bagatelizovat.<sup>489</sup>

Podobnosti jsou samozřejmě očividné, ale zároveň mezi Descartem a Augustinem existují také určité důležité odlišnosti, které by mohly ospravedlnit Descartovu snahu popřít jakýkoli vliv Augustinovy autority na Descartův originální filosofický systém. Pokud chceme uceleně precizovat podobnosti a odlišnosti mezi oběma autory, můžeme pak i zde rozlišovat mezi poznatky, které víme s jistotou či s větší pravděpodobností, a těmi poznatky, které jsou spíše nejisté a pochybné. Z historického hlediska zcela jistě

<sup>487</sup> Viz AUGUSTINUS, A., *De lib. arb.*, II, 3, 7; *De civ. Dei*, XI, 26; *De Trinit.*, X, 10, 14. Augustin hovoří o tom, co je nejzřejmější, totiž o vlastní existenci; jinde zase o tom, že myslí je vlastní intuitivní sebepoznání, zná samu sebe, ví o svém žití, vzpomínání si, přemýšlení, chtění a je si tím naprosto jista.

<sup>488</sup> Samozřejmě u Augustina, v rámci této interpretační teorie, by nebylo specifikováno takové jemné rozlišení, které bylo popsáno u Descarta. Sám osobně se přikláním k této interpretační variantě.

<sup>489</sup> Srov. HINTIKKA, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: DONEY, W. (edd.), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York, 1967, str. 108.

víme, že oba dva myslitelé svým způsobem reagují na antický skepticismus, který preferoval pouze pravděpodobnostní poznání. S pravděpodobností též víme, že Descartes, jak sám uvádí ve své korespondenci, četl Augustinův text v leydenské knihovně. Není ale ovšem vůbec jisté, zda Descartes tyto texty znal ještě dříve, než stanovil své „cogito“. Taktéž není jisté, zda skutečně Descartes převzal Augustinovu formulaci pro svůj první princip. Uvedli jsme sice jednu z hypotéz, že Descartes mohl pro své první dílo převzít formulaci od Augustina, ale přesto je tu značná část argumentů, které tuto hypotézu nepodporují. Jedním z těchto argumentů je také ten, že samotný Descartes výslovně popírá, že by svůj argument převzal a použil ke stejnému účelu jako Augustin, i když bylo zřejmé, že jeho argumentace není příliš přesvědčivá.

S jistotou ovšem můžeme potvrdit to, že v rámci epistemologie je zcela odlišná Augustinova a Descartova orientace. Augustin je zaměřen na člověka, jako na obraz Boží, naproti tomu Descartes je zaměřen na nalezení prvního a jistého principu všeho vědění. Tomu odpovídá i jejich cíl v rámci „metodického pochybování“. Augustinovou primární snahou bylo především vyvrátit skeptické názory, zatímco primární snahou Descarta bylo nalézt pevný základ jeho racionalistické koncepce vědy a vyvrácení skepticismu je pak jen jednou z funkcí „metodické pochybnosti“. Také to, co je charakteristické pro Augustina, úzké sepjetí mezi vírou a rozumem, zcela jistě u Descarta nenalezneme. Taktéž víme, že Augustin ve svém „si fallor“ nalézá pouze jednu z několika dalších zřejmých pravd a nemíní tuto svou zásadu učinit jediným jistým základem celé filosofické soustavy. Descartes ve svém „cogito“ spatřuje první jistotu a pravdu, výchozí bod svého filosofického systému. Oba autoři se také jasně odlišují ve stupni radikalizace „metodické pochybnosti“ a v chápání kritéria pravdivosti.

Ohledně logického charakteru a statusu Descartova „cogito“ je patrné, že panuje názorový pluralismus v řadách filosofů, a také to, že samotný Descartes k této problematice nezaujímal vždy jednoznačné stanovisko. Můžeme se však s největší pravděpodobností přiklonit k Markieho interpretaci, k tzv. „the self-evident intuition – immediate inference interpretation“, která je považována za standardní řešení této problematiky. Augustin logický charakter svého „si fallor“ nijak blíže neprecizuje, ale i zde bychom mohli aplikovat Markieho interpretační model, samozřejmě poněkud modifikovaný.

## ZÁVĚR

Naše každodenní životní zkušenost nás přesvědčuje o tom, jak velká touha vede každého člověka po poznání všech věcí, které ho obklopují. Vlastním předmětem lidské touhy po vědění je pravda. Člověk je jediný tvor v celém stvoření, který je schopen sebereflexe; je schopen nejen mít o něčem nějaké poznání, ale také je schopen si uvědomovat, že něco ví, a proto se také zajímá o autentickou pravdu těch věcí, s nimiž má nějakou zkušenost. Nikomu z nás není vlastní lhostejnost k pravdivosti našeho vědění.<sup>490</sup> Lidské hledání pravdy však také naráží na určitá úskalí. To je dáno vrozenou omezeností rozumového poznání, nestálostí lidského srdce, obavou člověka poznat a přijmout pravdu. Pravda ovšem, i přes všechna tato úskalí, neustále ovlivňuje život a existenci člověka. Nikdy nemůže lidský jedinec zakládat svůj život pouze na pochybnostech, nejistotách a lžích. Takováto existence by byla nesnesitelná, neboť by člověk byl neustále ohrožován strachem a úzkostí. Můžeme tedy člověka definovat jako tvora, hledajícího pravdu.<sup>491</sup>

Lákavé hypotézy mohou sice člověka dočasně oslňovat, ale nemohou ho nikdy uspokojit. Pro člověka je nutné, a nezáleží vůbec na tom, zda si to člověk připustí či nikoliv, aby zakotvil svou existenci v absolutní pravdě, která dává jistotu a není vystavena jakýmkoli pochybnostem. Jsme proto svědky v dějinách filosofického a teologického myšlení různých myšlenkových systémů a proudů, které se snažily dosáhnout jistoty, pravdy a její absolutní hodnoty.<sup>492</sup> Člověk od přirozenosti hledá pravdu a díky vrozeným schopnostem myšlení ji také může najít a poznat.<sup>493</sup> V tom je zakotvena velikost a dospělost člověka, když podle svých schopností dokáže rozlišovat pravdu a omyl, a tím si vytváří vlastní soud o autentické pravdě věcí. Jen tehdy, když může člověk objevit pravdu, cítí se šťasten a uspokojen.<sup>494</sup>

Positivní postoj k hledání a dosažení pravdy zaujímali i dva křesťanští myslitelé, kteří podstatně ovlivnili celý další vývoj evropského myšlení. Podle svatého Augustina je lidské štěstí zakotveno právě v jistém nalezení pravdy, neboť samotný Augustin připouští, že mnoho lidí by chtělo klamat druhé, ale nikdo z nich nechce být sám

---

<sup>490</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio* (encyklika z 14. září 1998), čl. 25, Praha: Zvon, 1999, (str. 31).

<sup>491</sup> Srov. *Ibid.*, čl. 28, (str. 33).

<sup>492</sup> Srov. *Ibid.*, čl. 27, (str. 33).

<sup>493</sup> Srov. *Ibid.*, čl. 33, (str. 36-37).

<sup>494</sup> Srov. *Ibid.*, čl. 25, (str. 31).



klamán.<sup>495</sup> Podobně i René Descartes věří lidskému rozumu, že je schopen najít a poznat s jistotou určité pravdy. Jak Augustin, tak i Descartes začínají své filosofické bádání řešením epistemologických otázek, tázáním se po tom, jaká je hodnota našeho poznání. Descartes hledá pevný základ, onu jistotu, která by zajistila platformu k adekvátnímu poznání světa. Výsledkem onoho hledání je otázka: „co je nepochybné?“, a následná odpověď: „jistota existence myslícího subjektu“. Descartova formulace „cogito, ergo sum“ není ovšem něčím originálním, neboť dvanáct století před ním podobnou formulaci předložil i Augustin. Liší se pak Descartovo „cogito“ od Augustinova „si fallor, sum“ či nikoli? Anticipoval Augustin Descarta a jeho „cogito“?

Tato diplomová práce byla zaměřena jednak k řešení problematiky protiskeptických postojů, které můžeme nalézt u Augustina i Descarta, ale především k vymezení jejich zásad „si fallor“ a „cogito“, a následně i k jejich srovnání. Jinak řečeno, materiálním předmětem této práce je epistemologie obou autorů a formálním předmětem je pak precizace a srovnání již uvedených zásad obou autorů. Vlastnímu metodologickému srovnání však nutně musel předcházet určitý komplex průpravných a vysvětlujících úvah, rozborů a poznámek. Proto v první kapitole je rozpracována dobová situace, především ta filosofická, která utvářela rámec života svatého Augustina a Descarta. Podrobněji jsme se zde seznámili s naukou akademického skeptického směru, který preferoval tzv. „probabilismus“. Ve druhé kapitole, která byla věnována metodologii obou myslitelů byly nejprve precizovány základní filosofické pojmy, a poté jsme podrobněji vymezili Augustinovu a Descartovu epistemologii se zaměřením na jejich protiskeptický postoj. V tomto rámci jsme také precizovali jejich „metodickou pochybnost“ a princip „si fallor“, resp. „cogito“. Po těchto průpravných úvahách se konečně otevřel prostor k možnému zodpovězení těch základních otázek, které jsou uvedeny ke konci předcházejícího odstavce.

V rámci třetí kapitoly jsme se pak snažili o vymezení některých souvislostí i odlišností mezi Augustinovým a Descartovým pojetím „metodické pochybnosti“ a zásady „cogito“. Na tuto problematiku bylo nahlédnuto ze čtyř zorných úhlů či hledisek a viděli jsme, že existují sice určité očividné podobnosti mezi oběma autory, ale taktéž i zásadní rozdíly, které negují tu tezi, že by Descartes převzal od Augustina veškerou svojí filosofii. Na základě všech průpravných a srovnávacích úvah je možno vymezit

---

<sup>495</sup> Srov. AUGUSTINUS, A., *Confess.*, X, 23, 33. Srov. též JAN PAVEL II., *Fides et ratio* (encyklika z 14. září 1998), čl. 25, Praha: Zvon, 1999, (str. 31).

jeden z možných závěrů. Augustin pravděpodobně mohl anticipovat budoucí Descartův metodický postup od všeobecného pochybování k prvnímu principu „cogito“. Ale i přes veškerou podobnost byly cíle uvažování obou myslitelů poněkud odlišné. Augustinovi šlo především o zdůvodnění jistoty pravd zjeveného poznání proti akademickým skeptikům, kteří díky svému „probabilismu“ znehodnocovali i tyto zjevené pravdy. Descartovi šlo naopak o nalezení pevného výchozího bodu pro poznání přirozeného rozumu, který se má řídit pouze a výhradně evidencí svých jasných a zřetelných pravd, které jsou na zjeveném poznání nezávislé.

Předložená tématica v této diplomové práci se však dotkla pouze některých aspektů augustiniánsko-kartesiánské problematiky. Tato problematika je totiž natolik komplexní a široká, že kompletně ji popsat v jediné monografii není zcela možné. Jsem si vědom toho, že ve své práci jsem se některých problematických aspektů dotkl jenom povrchně a bez potřebné precizace, na druhé straně jsem až příliš rozváděl některé méně významné aspekty. Snažil jsem se totiž vymezit jen to základní, co by následně posloužilo ke srovnání obou autorů. Díky tomu, že problematika „cogito“ je natolik komplexní a složitá, nelze dát jednoznačnou a konečnou odpověď na otázku Augustinovy anticipace Descartova „cogito“. Nebylo to ani hlavním cílem této práce. Snažil jsem se pouze předestřít a konkrétněji specifikovat některé možné úhly pohledu na danou problematiku. Jistou oporou pro toto mé závěrečné resumé může být i postřeh Jaakko Hintikky, který byl toho názoru, že stále nemáme vhodný způsob, jak vyjádřit Descartův vhléd „cogito“ v těch termínech, které by byly obecné a přesné, abychom mohli dále posoudit platnost prvního principu a jeho relevanci pro důsledky, které pro něj Descartes nárokoval. V první polovině 20. století napsal Heinrich Scholz, že pokud se jedná o kartesiánské diktum, tak zůstává řada otázek a problémů nejen nezodpovězena, ale také ještě i dosud nikým nepoložena. I přes několik výtečných pokusů zůstává obdobná situace i nadále.<sup>496</sup>

---

<sup>496</sup> Srov. HINTIKKA, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: DONEY, W. (edd.), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York, 1967, str. 108. Srov. též MATTHEWS, G. B., *Augustine and Descartes on Minds and Bodies*, in: MATTHEWS, G. B., *The Augustinian tradition*, California: University of California Press, 1999, str. 222-223.

## Přehled použitých zkratk

### *Zkratky spisů svatého Augustina:*

Confess.	Confessiones
Contra acad.	Contra academicos
De b. vita	De beata vita
De civ. Dei	De civitate Dei
De doct. christ.	De doctrina christiana
De Gen. litt.	De Genesi ad litteram
De Gen. Manich.	De Genesi contra Manichaeos
De immort. animae	De immortalitate animae
De lib. arb.	De libero arbitrio
De mor. eccl.	De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum
De praed. sanct.	De praedestinatione sanctorum
De quant. animae	De quantitate animae
De Trinit.	De Trinitate
De vera relig.	De vera religione
Ep.	Epistolae
Retract.	Retractationes
Serm.	Sermones
Solil.	Soliloquia

### *Ostatní zkratky:*

apod.	a podobně
AT	DESCARTES, R., <i>Oeuvres completes, vol. I-XI</i> , edd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris: Vrin, 1897-1910.
atd.	a tak dále
atp.	a tak podobně
cit.	citováno
č.	číslo
ČBS	Česká biblická společnost
ČKA	Česká křesťanská akademie
edd.	editoři
ibid.	tamtéž

in	v
J	Evangelium podle svatého Jana
kol.	kolektiv
n.	následující (stránka, list)
např.	například
nn.	následující (stránky, listy)
PL	MIGNE, J. P., <i>Patrologiae Cursus Completus, Series Latina</i> , Paris, 1861-1862.
po Kr.	po Kristu
pozn.	poznámka
překl.	překlad
př. Kr.	před Kristem
resp.	respektive
srov.	srovnej
St.	svatý
str.	strana
tj.	to jest
tzv.	tak zvaný

## Přehled použité literatury

### *Primární prameny:*

- ADAM, Ch., *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1910.
- DESCARTES, R., *Oeuvres complètes, vol. I-XI*, edd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris: Vrin: 1897-1910.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina XXXII-XLVII*, Paris, 1861-1862.
- St. AQUINATIS, T., *Opera Omnia*, Editio Leoniana Romae, 1882-1992.

### *Sekundární prameny a ostatní literatura:*

- ANZENBACHER, A., *Úvod do filozofie*, Praha: SPN, 1990.
- ARMSTRONG, A. H. (edd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikúmené, 2002.
- AUGUSTINUS, A., *O Boží obci knih XXII*, Praha: Vyšehrad, 1950.
- AUGUSTINUS, A., *Vyznání*, Praha: Kalich, 1999.
- BENEŠ, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: TRS, 1991.
- BENEŠ, J., *Rozumem ke zdroji pravdy*, Praha: Křesťanská akademie, 1996.
- Bible, český ekumenický překlad*, Praha: ČBS, 1993.
- BRUGGER, W., *Filosofický slovník*, Praha: Naše vojsko, 1994.
- CORETH, E., *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996.
- CURLEY, E. M., *Descartes against the Skeptics*, Cambridge: University Press, 1978.
- DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha: KTF UK, 1994.
- DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda, 1992.
- DESCARTES, R., *Principy filosofie*, Praha: Filosofia, 1998.
- DESCARTES, R., *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha: Oikúmené, 2000.
- DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikúmené, 2001.
- DESCARTES, R., *Vášeň duše*, Praha: Mladá fronta, 2002.
- DESCARTES, R., *Hledání pravdy*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 855-872.
- DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: Oikúmené, 2003.
- DUROZOI, G., *Filosofický slovník*, Praha: EWA Edition, 1994.
- GLOMBÍČEK, P., *K roli prvního principu v Descartově filosofii*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 725-738.
- GOTTIER, G., *Úloha filosofie v dialogu mezi vědou a vírou*, *Teologické texty* 3, 2005, str. 110-112.



- HILL, J., *Co znamená v Descartově druhé meditaci „myslet“?*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 787-798.
- HINTIKKA, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: DONEY, W. (edd.), *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York, 1967, str. 108-139.
- HOŠEK, R., *Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec*, Praha: Vyšehrad, 2000.
- CHADWICK, H., *Augustin*, in: *Zakladatelé myšlení – Platón, Aristoteles, Augustin*, Praha: Svoboda, 1994, str. 230-265.
- JAN PAVEL II., *Fides et ratio* (encyklika ze dne 14. září 1998), Praha: Zvon, 1999.
- JOLLEY, N., *The reception of Descartes' philosophy*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 393-423.
- KENNY, A., *Descartes, a study of his philosophy*, Bristol: Thoemmes Press, 1995.
- KUNEŠ, J., *Hintikkovo „cogito, ergo sum“*, *Filosofický časopis* 5, 2003, str. 801-814.
- LANE, T., *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 1999.
- LEGOWICZ, J., *Prehľad dejín filozofie*, Bratislava: Obzor, 1973.
- MACDONALD, S., *The divine nature*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 71-90.
- MADEC, G., *Aurelius Augustinus – křesťanství jako naplnění platonismu*, in: KARFÍK, F. a kol. (edd.), *Křesťanství a filosofie – postavy latinské tradice*, Praha: ČKA, 1994, str. 9-26.
- MACHOVEC, M., *Svatý Augustin*, Praha: Orbis, 1967.
- MARION, J. L., *L' alterité originaire de l' ego. Meditatio II, AT VII, 24-25*, in: MARION, J. L., *Questions cartésiennes II. Sur l' ego et sur Dieu*, Paris, 1996, str. 3-47.
- MARKIE, P. J., *The Cogito Puzzle*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 17, 1982, str. 59-81.
- MARKIE, P. J., *The Cogito and its importance*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 140-173.
- MARROU, H., *Svatý Augustin*, Řím: Křesťanská akademie, 1979.
- MATTHEWS, G. B., *Augustine and Descartes on Minds and Bodies*, in: MATTHEWS, G. B., *The Augustinian tradition*, California: University of California Press, 1999, str. 222-232.
- MATTHEWS, G. B., *Knowledge and illumination*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 171-185.

- MATTHEWS, G. B., *Post-medieval Augustinianism*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 267-270.
- MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge: University Press, 1998.
- MONDIN, B., *Dějiny filosofie*, Spišské podhradí: Kněžský seminář, 1994.
- MONTAIGNE, M., *Eseje*, Praha: ERM, 1995.
- NEFF, V., *Filosofický slovník pro samouky*, Praha: Družstevní práce, 1948.
- NEUMANN, U., *Augustin*, Praha: Volvox Globator, 1999.
- O'DALY, G., *The response to skepticism and the mechanism of cognition*, in: STUMP, E., *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 159-170.
- O'DONNELL, J., *Augustine: his time and lives*, in: STUMP, E., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: University Press, 2001, str. 8-26.
- PAPINI, G., *Svatý Augustin*, Praha: Bohuslav Rupp, 1947.
- PSTRUŽINA, K., *Svět poznávání – k filosofickým základům kognitivní vědy*, Olomouc: SNO, 1998.
- RÁDL, E., *Dějiny filosofie I – starověk a středověk*, Praha: Votobia, 1998.
- RÁDL, E., *Dějiny filosofie II – novověk*, Praha: Votobia, 1999.
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes' life and the development of his philosophy*, in: COTTINGHAM, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: University Press, 1992, str. 21-58.
- RÖD, W., *Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik*, in: *Kant-Studien*, roč. LXIV, 1959, str. 176-195.
- RÖD, W., *Novověká filosofie I*, Praha: Oikúmené, 2001.
- SKÁCEL, M., *Základy vědecké filosofie*, Praha: CM knihkupectví, 1945.
- SOUSEDÍK, S., *René Descartes a české baroko*, Praha: Filosofia, 1996.
- STEPIEN, A., *Úvod do filosofie*, Praha: KTF UK, 1992.
- STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1996.
- ŠANC, F., *Dějiny filozofie*, Trnava: PBSJ, 1946.
- THOMSON, G., *Descartes*, Bratislava: Albert Marenčin PT, 2004.
- TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha: COWI, 1996.

## Obsah

ÚVOD.....	3
<b>1. HISTORICKO - FILOSOFICKÝ RÁMEC.....</b>	<b>6</b>
1.1 Život a dílo svatého Augustina a jeho dobová situace.....	6
1.1.1 Společenská situace v době Augustinově.....	6
1.1.2 Filosofická situace v době Augustinově.....	9
1.1.3 Augustinův život a dílo.....	17
1.2 Život a dílo René Descarta a jeho dobová situace.....	21
1.2.1 Společenská situace v době René Descarta.....	23
1.2.2 Filosofická situace v době René Descarta.....	26
1.2.3 Descartův život a dílo.....	30
<b>2. METODOLOGIE AUGUSTINISMU A KARTESIANISMU.....</b>	<b>37</b>
2.1 Uvedení do augustiniánsko-kartesiánské problematiky.....	37
2.2 Terminologické vymezení základních pojmů.....	39
2.3 Augustinovo řešení epistemologického problému.....	44
2.3.1 Koncepce a poslání filosofie u svatého Augustina.....	44
2.3.2 Výchozí Augustinovy textové podklady.....	47
2.3.3 Augustinův postoj proti skepticizmu.....	53
2.3.4 Mechanismy poznání u svatého Augustina.....	64
2.3.5 Resumé a konsekvence Augustinovy epistemologie.....	69
2.4 Descartovo řešení epistemologického problému.....	72
2.4.1 Koncepce filosofie u Reného Descarta.....	72
2.4.2 Základní Descartova metodická pravidla.....	74
2.4.3 Výchozí Descartovy textové podklady.....	77
2.4.4 Descartův protiskeptický postoj a metodická pochybnost.....	81
2.4.5 Descartův první princip a kritérium pravdy.....	85
2.4.6 Resumé a konsekvence Descartovy epistemologie.....	90
2.4.7 Analýza vztahu cogito - sum.....	94
<b>3. KOMPARACE AUGUSTINISMU A KARTESIANISMU.....</b>	<b>99</b>
3.1 Několik vstupních úvah.....	99
3.2 Augustiniánská anticipace kartesianismu.....	100
3.2.1 Hledisko historické.....	100
3.2.2 Hledisko formulace a intence.....	102
3.2.3 Hledisko metodologické.....	105
3.2.4 Hledisko logického charakteru.....	112
3.3 Několik závěrečných úvah.....	120
<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>122</b>
Přehled použitých zkratk.....	125
Přehled použité literatury.....	127
Obsah.....	130
Summary.....	131

## **Summary**

### **The „COGITO“ of Descartes and his anticipation of St. Augustine**

The topic of the diploma thesis is the Descartes' principle „Cogito, ergo sum“ which had become the basic idea in the turn-over of philosophical thinking in the modern age. There were some voices already in the time of Descartes saying that his principle had been adopted from the work of St. Augustine. This thesis describes and evaluates the question what philosophical thinking conditioned by the epoch both authors react to and also which method they use in their thinking and how. The author defends his thesis that there is indeed a certain link between both philosophers but to Descartes his concept of „Cogito“ means the basic certitude and truth contrary to St. Augustine. And this is just the initial point on which Descartes created his philosophical system that was later called „the philosophy of consciousness“.

#### **Philosophy**

#### **Descartes Renatus**

#### **St. Augustine Aurelius**

#### **Anticipation**

#### **Cogito, ergo sum**