

Tvrdý, Josef

Problém existence vůbec

In: Tvrdý, Josef. *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie*. Brno: Filosofická fakulta, 1925, pp. 23-37

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/126481>

Access Date: 02. 03. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

19. Na základě tohoto východiska trpí u Huma také problém reality týmiž nesnáze. Dá se tedy také tu snadno kárati a od-suzovati. Nám, kterým se dostalo dosavadní filosofickou prací jasnějších a propracovanějších pojmů, jest to velice snadno. Avšak úkolem historika filosofie není jen posuzovati vše s dnešního hle-diska, nýbrž vedle toho musí se uměti postavit na stanovisko autorovo a dověsti s ním procítiti také všechny obtíže, které mu onen problém s jeho hlediska přinášel¹. Na Humovi je právě viděti, jak filosofie jest věcí kolektivní spolupráce, jak i vynikající jednotlivec tápe v tomto oboru, je-li odkázán sám na sebe a nemá-li v tom směru dobře připravenou půdu předešlými generacemi. Nic-méně i přes tyto vady a nesnáze nebyla práce Humova marná. Veliká zásluha mu zůstane, že poukázal první na význam iracio-nálních momentů v noětice a že zvláště jich použil při problému reality a to nejen reality metafysické, nýbrž reality vůbec.

VI. Problém existence vůbec.

20. Vrcholem krajně racionalistické soustavy myšlenkové jest Anselmův ontologický důkaz boží existence jakožto důsledek přesvědčení, že myšlení a bytí jest totožné, které vyplývá nutně z antického absolutního racionalismu. Na základě tohoto přesvěd-čení vzniká pojem existence jakožto přesný, ukončený racionální pojem, tvořící znak pojmů jako jiné znaky, a jím teprve každý pojem nabývá svého ucelení a dokonalosti. Pozdější středověká scholastika, bytí zřejmě zavrhovala (Tomáš Akvinský) Anselmův důkaz, činila tak nikoli z principu, nýbrž jedině pro jeho příliš průhlednou nesprávnost, neboť sama se pohybuje v témž kruhu jako Anselm, vycházejíc z téhož základního racionalistického pře-svědčení. (Tomáš Akvinský soudí z jednoty essence a existence v Bohu na jeho existenci.) A zakladatel moderní racionalistické filosofie, René Descartes, neostýchá se vrátiti docela klidně k sta-rému ontologickému důkazu, který jest vlastně také podkladem filosofie Spinozovy a Leibnizovy². Pojem existence jest podle

¹ Takové stanovisko zaujímají dnes již mnozí badatelé o Humovi, jako již zmíněný Hasse a Marlekerová.

² Rougier, Les paralogismes du rationalisme str. 168.

racionalistického ponětí zcela racionální pojem, v němž není nic iracionálního; může býti predikátem jako každý jiný pojem a přistoupením k ostatním znakům tvoří z nich skutečnost. A tak jest každá racionální metafysika, budující na tomto pojmu, nejen možná, nýbrž jest to zcela jistá věda jako všecky ostatní vědy, ba ještě více, neboť jedině ona dovede proniknouti až k pravé skutečnosti.

21. Proti těmto racionálně optimistickým názorům ozývá se Humova filosofie jako ostrý disharmonický tón rušící celkovou harmonii. Jest nanejvýš pochopitelno, že Hume, jehož základní filosofická tendence byla jak pod vlivem empirismu, tak pod vlivem iracionalismu namířena právě proti tomuto filosofickému racionalismu, byl důsledně přiveden k tomu, aby zkoumal pojem existence jakožto základní kámen celé racionalistické metafysiky arazil tu nové dráhy. Hume vystihl velice dobře iracionální moment při vědomí existence, které není apriorním pojmem, vzniklým pouhým myšlením, nýbrž vyrůstá z iracionální víry, která doprovází původně všecky naše dojmy (impressions) a představy (ideas). „Není dojmu ani ideje jakéhokoli druhu, již máme ve vědomí nebo v paměti, jež by nebyla chápána jako existující a nejdokonalejší idea; i přesvědčení o existenci¹ se tvoří z tohoto vědomí.“ Tento názor byl některými badateli (na př. Thomsenem)² pokládán za Humovo přiznání se k Berkeleyovu heslu esse-percipi, a to sotva správně. Již na to důrazně poukázal Hönigswald³, jak nesprávně jest se stanoviska existence vnějších předmětů pokládati filosofii Humovu jen za prosté dokonání „konsciencialismu“ Berkeleyova, neboť Hume je vzdálen metafysických předpokladů Berkeleyových; v tom mu bránil jeho positivismus, který jej učinil nedůvěřivým jak k racionalistickým tak k empirickým konstrukcím. Proto se mi nezdá také být správným pokus uvésti Huma a jeho pojem existence v příliš blízkou souvislost k Lockovi a Berkeleyovi, jak činí Markéta Marlekerová, podle níž vynikl Hume nad své předešlé se všeobecněním významu vědomí (consciousness), dvojsmyslností a

¹ Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (370 a n.).

² Thomsen, David Hume, str. 392.

³ Hönigswald. Über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge, str. 18, 19–27.

chtěj nechtěj nonchalanci výrazu¹. To by ovšem bylo příliš málo pro tak velkého filosofa a kromě toho hodnota těchto výtěžků jest dosti pochybná. A hned z tohoto výroku jest viděti, jak autorka význam vědomí pro Humův pojem existence příliš přeceňuje. Jest přirozeno, že Hume, jenž přejal Lockovu psychologii, kterou ovšem doplnil novými názory o citech, dále některé empirické názory Berkeleyovy, jako názor na obecné představy, byl také těmito ideami veden ve svých názorech o existenci. Avšak nad ně vyniká tím, že nepřijímá pouhý fakt, že veškerá existence se nám projevuje naším vědomím, nýbrž táže se po důvodech pojmu existence; tak vyniká nad oba své předchůdce a to zvláště tím, že jejich názory doplňuje iracionálním momentem, věrou. Že ovšem k ujasnění Humova názoru na existenci přispěly také Gassendiho námitky, uveřejněné pod číslem 5. v dodatku k Descartovým „Meditationes de prima philosophia“, jak uvádí Marlekerová, není pochyby, a jest skutečně s podivem, že autorka, která ukázala na dvou příkladech, že Hume četl nejen Descartovy „Meditationes“², nýbrž také „Regulae ad directionem ingenii“ a že z nich čerpal myšlenky, najednou se táže, zda Hume přečetl „Meditationes“ až do konce (tedy i s dodatkem). Že Hume četl Descartovy spisy, to můžeme souditi z jeho znalosti Descartovy filosofie i z jeho dopisu lékaři Cheynovi³, v němž praví, že přečetl všechny nejslavnější knihy latinské, francouzské a anglické. Z jeho slov „I hate task reading“ (nenávidím úkolové čtení)⁴ nelze ještě odvozovati, že by musil se do námitek k Descartovým Meditacím nutiti a že by nutně byly úkolovým čtením, jak soudí autorka. Při Humově skepticky naladěné povaze je docela možno, že jej námitky zajímaly ještě více nežli samy „Meditace“. A zájem jeho pro Gassendiho námitky byl ještě povzbuzen Baylem, tímto nemilosrdným kritikem všech důkazů existence boží, který měl na Huma tak značný vliv. Bayle se zmiňuje ve svém slovníku při hesle „Anselm“⁵ jen letmo odmítavě o ontologickém důkaze, avšak při-

¹ Markéta Marlekerová, Humes Begriff der Realität, str. 30.

² Markéta Marlekerová, Humes Begriff der Realität, str. 12. 24.

³ Thomsen, David Hume, str. 24.

⁴ Markéta Marlekerová, ibidem str. 79.

⁵ Bayle, Dictionnaire historique et critique (1640) T. I. 243. Cituje

pominá, že tento důkaz obnovil Descartes. A tu jest možno, že Huma, který měl tak značný zájem pro všechny slabé stránky důkazů boží existence, právě zajímaly výtky Gassendiho, které tak dobře doplňovaly vývody Baylovy. Neboť jediné tím nabyly Gassendiho námitky proti ontologickému důkazu boží existence, vrcholící v tom, že existence není vlastností a že nelze nutně spojovati essenci a existenci, dále že existence není dokonalostí, pro Huma významu, že přišly v souvislost s Baylovým hlediskem kladoucím proti racionálnímu důkazu iracionální víru.

22. Ovšem to budiž řečeno, že Humovo pojednání o existenci v *Treatisu*¹ není zrovna nejjasnější, vyskytují se tam obtíže a rozpory a Marlekerová byla skutečně vedena snahou rozpory vysvětliti a odstraniti. Ovšem některé rozpory vysvětluje, ale jiné, horší, jí unikají. Tak na př. se jí podařilo jakž takž vysvětliti (aspoň podle jejího mínění) větu: „To reflect on any thing simply and to reflect on it as existent are nothing different from each other“². Ztotožňujeme-li existenci po berkeleyovsku s vědomím a bereme-li slovo reflect ve významu uvědomiti si, pak tu není rozporu.

23. Marlekerová pokládá za základ vši existence vědomí (consciousness), tedy to, co je conscious (vědomé), conceivable (představitelné). Hlavní větu, která obsahuje veškeren Humův názor na existenci, vidí pak v těchto slovech: „There is no impression nor idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceived as existent“³. Všecky stavy duševní jsou tedy stejně reální. Rozeznává pak tři kriteria existence: 1. psychologické — vědomí a jeho intimita; 2. empirické — vše, co přichází do vědomí, jest ze zkušenosti a 3. logické — evidence, jasnost, nespornost⁴. Stojíme-li na stanovisku, že kriterium musí

Huěta, který již poukazoval na jeho vyvrácení Tomášem Akvinským. V čl. Pyrrhon zmiňuje se Bayle pochvalně o Gassendim, že svým výtahem ze skeptiků otevřel filosofům oči. Bayle, *Dict. T. III.* 732.

¹ *Treatise B. I. P. II. Sect. 6* (369 a n.).

² „Mysliti něco prostě a mysliti na to jako na existující, neliší se navzájem.“ *Treatise, ibidem str. 370.*

³ „Není dojmu ani ideje nějakého druhu, o níž máme vědomí nebo vzpomínku, aby nebyla uvědomována jako existující.“

⁴ Margarete Marleker, *Humes Begriff der Realität*, str. 29.

býti obecné, t. j. nepřipouštěti výjimek, pak padá hned první kritérium (psychologické), neboť autorka musí přiznati¹, že vědomý „conscious“ není jediným platným kritériem pro realitu, ježto ve vědomí se mohou vyskytovat větší i menší reality, ba irreality, což ovšem odporuje věě, kterou si vzala autorka za základ určování existence. A tak vědomí není obecným kritériem, nýbrž víra, která právě působí ony rozdíly ve vědomí.

24. Chceme-li náležitě Huma pochopiti a rozpory, vyskytující se na tom místě, nejen konstatovati, nýbrž také vysvětliti, musíme si nejprve uvědomiti základní pozitivistickou metodu Humovu, kterou právě vynikl nad své předchůdce. Humovi jde při tomto pojednání o existenci o vysvětlení ideje existence (to explain the idea of existence). A tu se chce pozitivisticky omeziti při svém východisku na fakta a na existenci, pokud se jeví ve vědomí, protože nám tato existence jest jediné dána. Avšak jistě ho nenapadá, aby jako pozitivista popíral existenci mimo vědomí, nýbrž jen aby ukázal přesné východisko pojmu existence, které jest ve vědomí. Nikde totiž Hume nepraví o dojmech a ideách is existent, nýbrž vždy jen is conceived as existent, is considered as existent, we conceive to be existent²; to znamená „jest představováno jako existující“, tedy mu zde jde o duševní existenci, která jest základem, na kterém každý pojem existence může býti zbudován. Proto dále, když byl proslvil větu, že „není dojmů ani ideje jakéhokoli druhu, o níž máme vědomí nebo vzpomínku, aby nebyla představována jako existující“, praví Hume, že z tohoto vědomí jest odvozena i nejdokonalejší idea a jistota jsoucna. Tím nechce říci, jak se domnívá Marlekerová, že by existence, z vědomí odvozená, byla nejdokonalejší a jistá, nýbrž že i ta nejdokonalejší a nejjistější existence má svůj základ v této duševní existenci. Hume se totiž snaží, aby i zde, při ideji existence, jako při všech ostatních ideách uplatnil svou základní noetickou větu, která legitimuje ideje tím, že hledá jejich dojmové prvky. „Idea existence musí býti odvozena buď od zvláštního dojmu, spojeného

¹ Ibidem str. 22.

² Treatise, ibidem (370).

s každou percepcí anebo objektem naší představy¹, anebo musí býti totožná s představou percepcie nebo objektu.“ To neznamená tedy, že by Hume dogmaticky omezoval existenci jen na vědomí, nýbrž že dojmové prvky pojmu, resp. ideje existence jsou ve vědomí, a poněvadž nemohou vycházeti jen z některých stavů vědomí, musí býti obsaženy ve všech. A jsou-li ve všech, pak netvoří zvláštního obsahu kvality, nýbrž jsou totožny s tímto obsahem, tvoříce jen jeho zvláštní způsob, jímž se jeví. Idea existence nepřidává tedy, jak se mylně domníval středověk, žádného nového znaku (vlastnosti, kvality) předmětu.

25. Svým vyvozováním existence ze všech dojmů vystihl Hume docela správně onen základní tvar instinktivní spontánní důvěry, kterou chováme ve své stavy duševní a jíž jim přidělujeme existenci. Höffding nazval velmi trefně tento primitivní tvar vědomí existence kvalitou existence², přesně ji tak odlišuje od představy, resp. pojmu existence, kterých nabýváme reflexí a myšlením. Avšak tohoto rozlišení nečiní právě Hume a to na základě svého přílišného oddělování rozumu od ostatní duševní činnosti. Rozum má co činiti jen s relacemi idejí a proto každý přechod rozumu ke skutečnosti se stává Humovi vždy těžko vysvětlitelným. Iracionální tendence uplatňují se u něho příliš na neprospěch racionalisování iracionálních momentů. Odtud si pak vysvětlíme paradoxní výrok Humův, že „idea existence jest totéž jako idea předmětu, jemuž přisuzujeme existenci. Neboť mysliti jednoduše něco a mysliti na to jakožto existující, nikterak se navzájem neliší“³. Tu Hume, jak již ukázal na to Hans Cornelius⁴, ztotožňuje dvě věci naprosto různé a to instinktivní vědomí s vyšším stupněm reflexivního vědomí. Prosté vědomí existence, tedy to, co nazývá Höffding kvalitou existence, jež vyplývá z naší potřeby jednati, jest přece něco jiného nežli idea vznikající na základě reflexe o tomto původ-

¹ Hume má thought. Lipps v něm. překl. Treatisu „Die menschliche Natur“ 1923, str. 90, překládá Vorstellung.

² Harald Höffding, La pensée humaine (přel. z dánštiny) 1911, str. 102.

³ Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (370), „reflect on“ není pouhé uvědomění, nýbrž odpovídá našemu mysliti na něco, tedy nikoli prvotný stav duševní, nýbrž odvozený.

⁴ Hans Cornelius, Versuch einer Theorie der Existenzialurteile, str. 63.

ním stavu vědomí, bytí základ jejich byl stejný. Tato představa v reflexivním vědomí má sice také svou primární duševní existenci, ale tato existence jest něco zcela jiného nežli existence, kterou tato představa svým významem zastupuje, a tyto dva zcela různé druhy existence Hume stále ztotožňuje.

26. Příčinou toho jest jeho iracionální východisko, které mu má nahraditi všecky další nutné myšlenkové modifikace původního vědomí o existenci. Hume ztotožňuje původní instinktivní vědomí s věrou (belief) a také toto použití víry v problému existence ukazuje, že Hume se neztotožňuje s Berkeleym. Ovšem tuto víru odlišuje od náboženské víry, kterou nazývá obyčejně faith¹. Víra pak podle Huma záleží nikoli v obsahu ideí, nýbrž ve zvláštním způsobu, jímž své ideje chápeme, a v citu, který se při tom ve vědomí objevuje². Hume si je dobře vědom, že jest těžko vysvětliti úplně tento cit, slovo víra vyjadřuje tedy jen něco přibližného a Hume ho užívá, poněvadž je v obecném životě každému srozumitelné. Chee zkrátka tímto slovem vystihnouti onen iracionální moment při existenci, onen moment dále nevysvětlitelný, na který každý, kdo o existenci přemýšlí, musí naraziti. Tato víra, týká-li se existence, nemůže tedy nikterak měniti obsahu nebo vnitřní souvislosti jednotlivých elementů představ, nýbrž záleží jen ve zvláštním způsobu, jímž tyto dojmy nebo představy chápeme. Tato víra přidává jen zvláštní sílu a živost (force and vivacity) naš impředstavám. Dojmy (impressions) mají tuto sílu samy sebou³,

¹ Zdá se mi, že přes Quastovo (Der Begriff des Belief bei David Hume str. 13) popírání má celkem pravdu Falckenberg (Geschichte der neuen Philosophie, 3. vyd. str. 191), který tvrdí, že nutno rozlišovati mezi „belief“ jakožto „věrou poznávací“ a „faith“ jakožto věrou náboženskou. Při používání slova faith neomezuje se sice Hume na náboženské pole, ale užívá ho všude tam, i v jiných oborech, kde má víra ráz opovrhlivý, tedy v souvislosti s pověrou a pod. Že pak tento význam u osvícence jest totožný s náboženskou věrou, o tom, myslím, není pochybnosti. Ovšem při tomto rozlišování můžeme mluvit u Huma jen o tendenci takto rozlišovati, neboť ve všech případech se nedrží tohoto přesného rozlišení (patrně vlivem živé mluvy). Avšak to jest příčistí terminologické neurčitosti jeho, která se nejvíe jen v tomto případě.

² Treatise B I. P. III. Sect. VII. (398), Appendix (556—7) Enquiry Sect. V. P. II. (Essays II. str. 40—42).

³ To právě rozhoduje otázku, spojuje-li Hume víru s dojmy čili nic.

a přistoupí-li tato síla k představám, pak jí mohou míti jediné od dojmů, s nimiž jsou sdruženy anebo s nimiž jsou vůbec v nějakém vztahu¹. Víra (belief) jest tedy základem veškerého našeho chápání skutečnosti, jest aktem ducha, který nám přibližuje více reality nežli fikce, činí je významnějšími pro naše myšlení, vášně, náruživosti i obrazivost².

27. Psychologický výklad Humův konstatuje dvě jistě správné věci při vzniku vědomí existence, a to předně iracionální moment, který toznačuje slovem víra, a za druhé expansi tohoto citu ze základních dojmů, jež mají nejdůležitější význam pro naše jednání, na ostatní stavy duševní. I když tím nevystihuje Hume úplně problém, jak bychom učinili s dnešního stanoviska, přece tím přináší proti tehdejší filosofii něco zcela nového, co muselo nutně vésti k úplné změně problémů ve filosofii a co připravilo cestu pozdější kritické filosofii. Avšak slabou stránkou jeho, která se objevuje u všech objevitelů něčeho nového, jest, že tento svůj objev přeceníl. Ukvapeně přenáší tento iracionální základ vědomí existence také do vyšší sféry rozumové. Také tu nerozeznává na př. mezi vírou v boha, která je spontanní, a mezi tvrzením, že Bůh existuje, které předpokládá již soud. Myšlenka boha a to myšlenka boha jakožto existujícího, jest mu totéž jako víra v boží existenci³. A tento názor vede dále Huma k zvláštní teorii existenciálního soudu. Jestliže existence nepřidává žádného znaku k pojmu, nemůže tak činiti ani v existenciálním soudu, neboť také tu přistupuje k pojmu (subjektu) jediné víra, která způsobuje, že subjekt chápeme jako existující. Tím způsobem by soud existenciální nebyl soudem dvoučlenným, nýbrž jen jednočlenným, poněvadž vlastně existence nemůže býti nikdy predikátem v soudu. Řekneme-li „Bůh existuje“, tvoříme tím jen pojem subjektu. Existence, kterou mu přisuzujeme, není chápána

Compayré v uv. díle, str. 240, správně podotýká, že důsledně Hume jí musel dojmům přičítati, poněvadž mají to, co jest její podstatou, sílu a živost. Nesprávné je tedy, že by víra byla jen živá idea, jak míní Brede. Viz tóž Quast v uv. díle str. 23.

¹ Treatise B. I. P. III. Sect. VII. (395).

² Ibidem (398).

³ Ibidem (394).

zvláštní ideou, kterou bychom připojili k druhým znakům pojmu a nemůžeme jí ani odloučiti, ani odlišiti od nich¹. Na základě tohoto názoru obrací se Hume ostře proti Aristotelově a scholastické teorii soudu, která vychází z dvoučlennosti jeho a vidí právě podstatu soudu ve spojení, sjednocení jeho dvou členů. A jako námitku proti této teorii klade právě existenciální soud, který se prý nikdy nedá pochopiti jako dvoučlenný. V soudu existenciálním, jako jest na př. „Bůh existuje“, nesjednocuje se s pojmem boha žádná, od něho odlišená, idea.

28. Humova teorie existenciálního soudu jest jen přímým důsledkem jeho iracionalistické tendence. Pro stálé zření k iracionálnímu momentu zapomíná však Hume, že v existenciálním soudě jest situace zcela jiná nežli v původní instinktivní víře v existenci nějakého předmětu. Již to, že jsme nuceni tvořiti soud, ukazuje, že původní víra není již bez porušení. Neboť původní existenciální kvalita, kterou člověk mimoděk přikládá svým duševním stavům, jej leckdy zklame, člověk přichází ke kritice této kvality a z této reflexe vyplývá nutnost nějakého kriteria, o které by člověk svoje vědomí existence opřel. Člověk se nespokojuje ani v obyčejném životě s pouhou vírou, ale chce ji míti odůvodněnu. Již záhy si vytvoří předpoklad pravidelnosti² dějů ve světě (který musíme ještě lišiti od později z něho vyvinutého předpokladu zákonitosti) a tato pravidelnost ve světovém dění, která člověku jeho prvky skutečnosti uspořádává, vede jej nutně také jakožto kriterium. Vlivem jednání stává se tento předpoklad člověku druhou přirozeností, takže proniká i do původní spontánní intuice, která již činí na první ráz rozdíly mezi předměty skutečnými i neskutečnými. Tedy ani v původní intuici není to jen pouhá síla a živost (*force and vivacity*), jež liší předměty skutečné od neskutečných, nýbrž také vztah k oné pravidelnosti, kterou na vyšším stupni nahrazujeme příčinností a přesnou zákonitostí.

29. Hume by ovšem nebyl Humem, kdyby mu tento moment při vědomí existence unikl. Na jiném místě³ uznává, že si tvoříme

¹ Treatise B. I. P. III. Sect. VII. (394).

² E. Becher, *Geisteswissenschaften u. Naturwissenschaften* 1921, str. 263 n.

³ Treatise B. I. P. III. Sect. IX. (407—8).

kriterium skutečnosti, jež se neomezuje jen na sílu a živost. Paměť a její blízký vztah ke skutečnosti na rozdíl od volné obrazivosti vysvětluje si sice také jen větší živostí a silou, kterou mají obrazy paměti od původních dojmů (tedy expansí víry). Avšak z těchto dojmů a ideí paměti si tvoříme jakýsi systém, který obsahuje vše, co jsme zažili jako vnitřní nebo smyslový vněm, dále vše, co si pamatujeme; vše pak, co k tomuto systému náleží, je-li to připojeno k přítomným dojmům, nazýváme skutečností (reality). S tímto systémem vněmů jsou zvykem nebo, což podle Huma jest totéž, vztahem příčinným spojeny další idee. Vlivem pak těchto spojenin obrací duch svoji činnost také k těmto ideám. Ježto však zvyk nebo příčinný vztah, jímž je člověk k tomu nucen, nepřipouští nejmenší změny, tvoří duch také z těchto ideí nový systém, jemuž rovněž uděluje titul skutečnosti. A tak máme dva systémy skutečnosti, systém smyslový a paměti, a druhý systém, vznikající na základě soudů. A právě tento (druhý) systém jest nesmírné důležitosti pro člověka, neboť nás poučuje o existenci předmětů, časově i prostorově od nás vzdálených.

30. Hume jest tu nucen doznati, že v dalším vývoji vědomí skutečnosti nerozhoduje pouhá víra, značící sílu a živost (force and vivacity), ježto jest čistě subjektivní, nýbrž že tu působí vedle ní všechny naše vzpomínky, které tvoří určitý systém, tedy na místo původní „force and vivacity“ nastupuje „force and settled order“ (síla a určitý pořádek). Avšak to jest právě charakteristickou známkou myšlení Humova, jak jsme již na to poukázali, že netvoří systematické souvislosti, nýbrž jest rapsodické. neboť tento názor, důsledně promyšlen, nutně vedl by ke zcela jinému názoru na existenciální soud nežli má Hume. Když tvoříme existenciální soud, tedy nespokojujeme se s pouhou vírou, my zastavujeme onen spontánní proud víry a hledíme ji zkoušeti o systém, o kriterium skutečnosti, které jsme si ze své zkušenosti vytvořili. Ovšem tento systém bude podle zkušenosti, vzdělání a aktivity myšlení u různých lidí různý a více méně souvislý. avšak bude též stálou duševní prací, zvláště na základě vědecké práce a její zákonitosti, nabývati větší a větší jednotnosti a objektivnosti. A existenciální soud vyjadřuje právě vztah subjektu

k tomuto systému skutečnosti¹. Pojem existence jest tedy neukončený, relativní v objektivním významu slova, t. j. vždy závislý na určitém systému, jehož součástí tvoří. Víra znamená jen nejnižší a nejprimitivnější tvar tohoto systému, pokud má v něm převahu stránka subjektivní. Nazvěme-li onen systém predikátem (jako na př. Mill, Taine a Jerusalem) čili nic, na tom nic nemění, to záleží na naší teorii soudu, avšak existenciální soud není pouhé kladení subjektu, ježto ani toto kladení, má-li to býti skutečně soudem a nikoli pouhým vněmem anebo pouhou představou, nemůže se obejít bez přesné pojmové formulace. Kde jest pouhá víra v představu nebo vněm, tam není této pojmové formulace, tam není soudu.

31. Proti Thomsenovu mínění, že Hume působil jen na Kanta a to svým rozborům vztahu příčinnosti, musíme konstatovati, že nejen na Kanta, nýbrž i na jiné filosofy působil Hume celou svou novotou problémů a také svým pojmem existence. U Kanta vidíme první stopy tohoto vlivu v jeho spise z r. 1763 „*Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Daseins Gottes*“, který prozrazuje celou svou konstrukcí vliv Humova *Enquiry Sect. XI.*, jehož působení na Kanta se právě všeobecně předpokládá na r. 1762. V tomto spise nepovažuje Kant již pojem existence za pojmový predikát, který by mohl k ostatním znakům přistoupiti, nýbrž obsahuje naprosto jednoduchý, dále nerozložitelný „absolutní klad“ věci². K tomuto názoru mohl býti Kant přiveden poznámkami, rozptýlenými po *Enquiry* a nemusil tedy znáti *Treatise*. Že tehdy celého Humova problému existence asi neznal, nasvědčovalo by to, že si není úplně vědom důsledků tohoto názoru pro existenci metafysických předmětů, neboť také jeho důkaz jest vlastně ontologický³, jenž opatrněji formulovaný, patrně s ohledem na výtky Humovy, činěné v *Enquiry* důkazům existence boží. Od tohoto spisu k pojednání o existenci v „*Kritik*

¹ P. Hermant et A. van de Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, 1909, Conclusions, str. 288.

² Im. Kant, „*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*“, *J. Abt., 1. Betr., S. 2.*

³ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1921, str. 66.

der reinen Vernunft“ (III. Hptst., 4. Abschn. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes¹) jest veliký pokrok, avšak těžko si lze po přečtení oné stati představit, že by Kant nebyl tehdy znal Humova Treatisu, jak předpokládají Erdmann, Riehl i Vaihinger. Podle celé formulace pojmu existence v „Kritik der reinen Vernunft“ se zdá, že jej znal a že by právě vlivem četby Treatisu se dala vysvětliti druhá perioda působení Humova na Kanta, která se předpokládá pro rok 1772 a násl.², a která jinak jest těžko vysvětlitelná. Ovšem tím, že Kant přejal pojem existence od Huma, není řečeno vše, neboť v myšlenkovém systému Kantově, jak je to u každého originálního filosofa, nabyl tento pojem zcela jiného rázu, nežli má u Huma. To, co jest právě slabou stránkou Humova pojmu, jeho logická stránka, jest mnohem přesněji formulováno u Kanta. Existenciální soud není podle Kanta analytický, takže pojmu existence nelze vyvoditi ze subjektu, nýbrž jest *synthetický*. Avšak pojem existence není skutečným predikátem, t. j. pojmem něčeho, co by mohlo k pojmu věci přistoupi. Jako Hume také Kant chápe existenciální soud jakožto *jednochlepný*. Jest totiž pouhým kladem nějaké věci nebo nějakých vlastností o sobě. „Řeknu-li ‚Bůh jest‘, беру tím pojem subjektu se všemi znaky, avšak nepřidávám žádný nový predikát k pojmu bůh, nýbrž kladu jen subjekt o sobě se všemi jeho predikáty, a to jakožto předmět ve vztahu k mému pojmu. Skutečnost neobsahuje nic více nežli pouhá možnost. Sto skutečných tolarů neobsahuje ani o píd více než sto tolarů možných. To více, co znamená sto skutečných tolarů pro moje jmění, má ten význam, že při skutečnosti předmět není jen v mém pojmu obsažen, nýbrž přistupuje *syntheticky* k němu.“ Jak viděti, rozdělení soudu na analytické a *synthetické* vedlo Kanta k přesnějšímu ponětí existenciálního soudu nežli u Huma, nicméně základní nesnáž zůstává u Kanta táž. Kant odmítl použití Humova iracionálního momentu, víry, v soudu, nahradiv jej přistoupením předmětu k pojmu, a hledá toto přistou-

¹ Kritik der reinen Vernunft (Recl.), str. 468—475.

² Gross, Hat Kant Humes Treatise gelesen? Kantstudien V., str. 175 a n. Raoul Richter, Der Skeptizismus in' der Philosophie II., str. 560. Viz též Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie III. Teil, 12. Aufl. 1924, str. 546.

pení ve sponě¹. Avšak spona není jednoduchý zjev, neboť spona se musí vždy opíratí o nějaký pojem, nebo nějaký pojem zastupovati. Řekneme-li, že existenciálním soudem klademe subjekt jako předmět (reálný), zůstává nám přece nevysvětleno, co právě onen klad předmětu znamená. Že také tu myšlení Humovo nezůstalo bez vlivu na Kanta, viděti z toho, že Kant stejně doplňuje další vysvětlování kladu existence jako Hume. Kant si byl totiž vědom, že chceme-li předmětu připsati existenci, musíme z jeho pojmu vyjítí ven². U smyslových předmětů musíme jeho souvislost hledati s nějakým vněmem podle empirických zákonů; avšak pro objekty čistého myšlení není žádného prostředku, poznati jejich existenci, poněvadž by musila býti poznána a priori; naše vědomí vši existence (at vněmy, at úsudky, které spojují něco s vněmy) náleží však k jednotě zkušenosti. Existence mimo toto pole nemůže sice zholá býti prohlášena za nemožnou, jest však předpokladem, který nelze ničím odůvodniti.

32. Odvozování existence ze zkušenosti a z jednotlivých vněmů ukazuje přímý vliv Humova Treatisu, avšak zároveň vidíme, jak Kant dovedl celý pojem přepracovati tak, že bez obtíží přiléhá k celému jeho myšlenkovému systému. Jakožto racionalista vykládající celou zkušenost racionalisticky a připouštějící iracionální momenty (víru) jen pro metafysické předměty, vynechává úplně moment víry v pojmu existence, pojem existence jest mu výsledkem racionalisované zkušenosti. Pojem zkušenosti, jehož se oba filosofové dovolávají, jest totiž u obou různý. Tím sice Kant napravuje některé slabé stránky Humova pojmu existence, ačkoli na druhé straně trochu příliš přechází mlčením iracionální moment v existenci.

33. Humův pojem existence působil však i dále, a objevuje se u Fr. Brentana a v jeho škole, dávaje tu popud ke zvláštní (t. zv. idiogenetické) teorii soudu, o níž pravil Masaryk ještě v „Základech konkrétné logiky“, že „má pro logiku dalekosáhlé důsledky“. Jest zcela pochopitelno, že Brentano přejímá pojem existence od Huma, neboť to jest filosof, na jehož význam v době

¹ Kritik der reinen Vernunft (Recl.), str. 472.

² Kritik der reinen Vernunft (Recl.), str. 474.

rodícího se novokantismu neunavně poukazoval. Vychází od existenciálních soudů¹ a zcela v Humově smyslu pokládá je za jednočlenné, neboť nemajíce predikátu, nemohou býti dvoučlenné. Existenciální soud záleží jen ve zvláštním chápání objektu, jimž se liší od pouhých představ, neboť jím jest objekt buď uznáván nebo zamítán a toto uznávání nebo zamítání jest obsaženo ve sponě. Brentano se liší v ponětí existenciálního soudu od Humatím, že jako racionalista odmítá podobně jako Kant jeho pojem víry a kombinuje názor Humův s Aristotelem, klade na místo víry, jako ostatně také Kant činil, Aristotelovo uznávání nebo zamítání jsoucna. (Aristoteles, Anal. priora, lib. I e, 1.) A odtud přišel Brentano po Humově příkladu k názoru, že podstatou soudu není dvoučlennost, tedy spojení pojmů, neboť existenciální soud, na který se dají všechny t. zv. dvoučlenné soudy uvést, jest jednočlenný. Každý soud dá se podle Brentana převést na jeho existenciální formu, na př. soud „Člověk jest nemocen“ na soud existenciální „Nemocný člověk jest (existuje)“.

34. O jednočlennosti existenciálního soudu možno říci totéž, co již bylo řečeno o Humovi a Kantovi, ačkoli Brentanův pojem existenciálního soudu nemá oné opatrné formulace Kantovy. Jestliže však nelze souhlasiti s jednočlenností soudu, který by záležel jen v uznání neb zamítnutí objektu, tím méně lze ovšem souhlasiti s uváděním všech soudů na existenciální formu, na niž lze některé jen násilně uvést, jiných vůbec na ni uvést nelze. Brentano jako bystrý filosof to poznal sám a později od tohoto převádění upustil².

35. Brentanova teorie soudu nalezla horlivého stoupence v Ant. Marty, který podal poněkud pozměněný pojem existence, aby jím odstranil námitky pronášené proti této teorii³. Odmítá Humův (a také původní Brentanův), názor, že by v existenciálním soudě šlo o reální existenci, nýbrž pojem existence nutno prý bráti jen v logickém významu, který označoval Ari-

¹ Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* I. 1874. Bd. II. Kap. 7. (276.)

² Fr. Brentano, „Klassifikation der psychischen Phänomene“, 1911, str. 134.

³ Subjektlose Sätze. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil.* VIII. 171. — Anton Marty, *Gesammelte Schriften*, II. Bd., I. Abt. 1918.

stoteles slovy *ὅτι ὡς ἀληθές* (jsoucnou jakožto pravda); pojem existence byl získán jen ze soudů, neboť připisujeme existenci objektu jen tehdy, když soud předmět uznávající jest pravdivý. Jest to úplné ztotožňování existence a pravdy, jak ostatně naznačuje sám Brentano ve spise „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis“¹ 1889, přijímaje tento Martyho výklad za svůj. Jak Jerusalem tak i Cornelius² a jiní, kteří se touto otázkou zabývali, právem poukazují na tautologii tohoto vysvětlování.

36. Mýlil by se však, kdo by si myslil, že tento názor, který se u nás pokládá všeobecně za přemožený, neměl a nemá mimo Brentanovu školu stoupenců, a to velmi významných ve filosofii. Jsou to zvláště logikové, kteří na tomto stanovisku existence budují. Místo mnoha jmenují jen Jamesa Marka Baldwina a jeho knihu „Genetic Logic 1906—1908“, v níž autor činí přesný rozdíl mezi existencí v Martyho významu a realitou³. Realita mu zahrnuje v sobě existenci, avšak ne každá existence jest realitou. Spona i v obyčejných dvoučlenných soudech mu znamená vždy určitý stupeň existence, takže rozeznává celou řadu samostatných systémů existencí a realit. Tu se již stýká s pragmatismem a jeho názory o realitě, o nichž se zmíníme ještě později. Avšak i mimo tyto kruhy jest rozšířen tento názor, tak na př. jej najdeme poněkud modifikovaný u moderního francouzského logika Louisa Rougiera⁴ a j. A tak vidíme, že Hume není historickou mrtvolou v noétice, jak se domníval Thomsen, nýbrž působí přímo i nepřímo i na dnešní logiku a noétiku i svým pojmem existence.

VII. Problém existence vnějších předmětů.

37. Hume je považován v obvyklé filosofické literatuře (hlavně vlivem Kantovým) za skeptika, a to nejen při pojmu přičinnosti, nýbrž i v příčině existence vnějších předmětů, kde se

¹ Str. 64, 77.

² Jerusalem, Die Urteilsfunktion 1895, str. 70. Hans Cornelius, Versuch einer Theorie der Existentialurteile 1894, str. 83.

³ J. M. Baldwin, Das Denken und die Dinge. (něm. překl. jeho genetické logiky) I. 55 (str. 296), 57 (299).

⁴ Louis Rougier, La structure des théories déductives 1921, str. 3.