

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Ústav filosofie a religionistiky

Obor: Filosofie

Autor práce: Magda Hulanová

Vedoucí práce: James Hill, PhD.

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Člověk za hranicí metafyzického projektu Descartových
*Meditací***

Letní semestr 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

V Praze, dne 23. srpna 2006

Halavová Klára

Mockrát děkuji svému vedoucímu práce, panu Jamesi Hillovi, za kritické připomínky i cenné rady. Dále děkuji nadaci Nadání Josefa, Marie a Zdeňky Hlávkových za příspěvek na cestovní náklady vynaložené při studijním pobytu v Paříži. V neposlední řadě patří můj dík Milanovi Ščasnému za technickou i psychickou podporu při psaní.

Tohle děláme i v normálním životě: můžeme předpokládat, že nás očaroval nějaký zlovolný duch, ale abychom mohli dál pokračovat, chováme se, jako kdyby všechno, co vidíme, bylo skutečné. Kdybychom se tomu oddali, kdybychom začali pochybovat o tom, že mimo nás existuje nějaký svět, už bychom nijak nejednali a v iluzi vytvořené zlovolným duchem bychom spadli ze schodů nebo zemřeli hladu.

Eco, U., *Tajemný plamen královny Laony*, Praha, Argo, 2005, str. 409.

Obsah

I. Úvod	3
II. Descartovo rozlišení věd(ění)a pojetí metafyziky	6
II.1. Fyzikální přírodověda	11
II.2. Jistota metafyzických základů.....	17
III. Lidská přirozenost Šesté meditace	24
III.1. O chybě a přirozenosti	24
III.2. Přirozenost mě učí (že)	27
III.3. Pravda VI. Meditace (že, jak, zda).....	30
III.4. Smyslové vnímání (jak)	33
III.5. Skutečná chyba přirozenosti	38
III.6. Skutečná chyba přirozenosti versus Boží dobrota (zda).....	44
III.7. Paměť, smysly, chápavost.....	47
IV. Úloha a pozice lidské přirozenosti v rámci Meditací	56
IV.1. Lidská přirozenost do <i>Meditací</i> patří	56
IV.2. Lidská přirozenost do <i>Meditací</i> nepatří	66
V. Závěr	76
Bibliographie	79
Appendix	81

I. Úvod

Diplomová práce, kterou držíte v ruce, se věnuje postavení problému lidské přirozenosti v Descartově filosofii, především v *Meditacích o první filosofii*. Pokusím se zde otestovat tvrzení, že pojednáním o lidské přirozenosti ze Šesté meditace překračuje Descartes meze *metafyzického* projektu *Meditací*. Ačkoliv nejucelenější pojednání o této otázce najdeme právě v závěru samotných *Meditací*, její místo musí být v rámci Descartovy filosofie jinde. Jinými slovy, metafyzické meditace končí před pojednáním o člověku a jeho přirozenosti.

Takto formulovaná teze otevírá další otázky: Proč pojednání o lidské přirozenosti nemůže patřit do metafyzických meditací? Kam tedy potom náleží? Jestliže pojednání o člověku a jeho přirozenosti nemůže být *de jure* součástí metafyziky, což připouští sám Descartes, proč se jím *de facto* zabývat musí v samotných *Meditacích*?

Abychom mohli zodpovědět otázku, proč přemítání o lidské přirozenosti nemůže patřit do metafyzického programu *Meditací* a kam tedy patří, musíme si nejprve vyjasnit vymezení metafyziky v rámci Descartova systému věd(ění). A abychom úlohu i postavení metafyziky v tomto rámci snáze pochopili, nastíníme co nejstručněji pojetí karteziánské vědy tak, jak je představeno v *Regulích*, stejně jako ideu jejího pozdějšího dělení, naznačeného v metafoře stromu v *Předmluvě k Principům*. (II. kapitola)

Ve třetí kapitole se plně věnujeme lidské přirozenosti ze Šesté meditace. V této části nabízíme v podstatě vlastní interpretaci celého pojednání. Detailní zkoumání lidské přirozenosti je v této kapitole členěno podobně jako v Šesté meditaci. Nepokoušíme se ani o polemiku s autorem, ani o komentář ke kontroverznímu pojednání; usilujeme výhradně o vyjasnění a pochopení toho, co svým „smíšeným a temným pojmem lidské přirozenosti“ rozumí sám autor.

Ve čtvrté kapitole se snažíme vytěžit užitek z předchozí mravenčí práce a určit roli a pozici pojednání o lidské přirozenosti v rámci *Meditací*. Připouštíme, že díky závěrečné

meditaci tvoří spisek jediný organický celek. Své tvrzení podkládáme rozbořem struktury a vazeb, které lze sledovat mezi prvními pěti meditacemi a poslední šestou jak s ohledem na témata, tak s ohledem na přístup k těmto tématům. Přesto ale jedním dechem dodáváme, že Šestá meditace do tohoto spisu v jistém ohledu nepatří: lidskou přirozenost nelze pojednávat v rámci *metafyzického* zkoumání. Závěrečná část pak nabízí odpovědi na úvodní otázky: ukazujeme v ní, proč pojednání o lidské přirozenosti nepatří do metafyzického meditování a proč si autor přesto neodpustí ho tam vložit. Uvádíme také, čím se toto pojednání metafyzice vymyká a do kterých oblastí věd(ění) svou povahou zasahuje.

Do přílohy jsme pak umístili text, který naznačuje, jak se s pojmem lidské přirozenosti vypořádává Descartes mimo rámec *Meditací*. Lidská přirozenost totiž otevírá řadu závažných námitek a problémů, s nimiž se snaží autor vypořádat. Tato část (v původní verzi diplomové práce jedna z hlavních) skončila nakonec až jaksí pod čarou ze dvou důvodů: po důkladnějším ponoření se do *Meditací* (zvláště do Šesté) jsme se rozhodli nabídnout tematicky skromnější, nicméně o to propracovanější a interpretačně bohatší výsledek svého studia. Dalším motivem byla skutečnost, že tento díl práce nepředstavuje podle našeho soudu takový přínos, jako víceméně vlastní práce na předchozích kapitolách. Závěrečné kapitoly uvedené v příloze jsou sice odrazem vlastního pochopení problematiky, nicméně se příliš nevymykají standardním postupům většiny komentářů.

Domníváme se, že zvolené téma lidské přirozenosti ze Šesté meditace může v mnohém obohatit descartovskou diskusi týkající se spojení duše a těla. Komentáře se totiž často omezují na odmítnutí či zproblematizování substanciální jednoty dvou odlišných věcí a pochopení či řešení nehledají v pojednání samotném, nýbrž v textech přicházejících po *Meditacích*. Se svým zaměřením na *Meditace o první filosofii* a úlohu, kterou v jejím rámci pojednání o lidské přirozenosti hraje, nabízíme nový úhel pohledu, z něhož lze na věc pohlížet.

Při studiu lidské přirozenosti ze Šesté meditace se také nepokoušíme namítat, komentovat či hodnotit. Snažíme se pochopit Descartovu pozici, z níž text o lidské přirozenosti tvoří, a pečlivě odlišovat ohledy, s nimiž na danou věc pohlíží, aniž bychom do textu vkládali více, než se v něm nachází. Interpretace nabídnutá v této práci představuje vlastní pochopení vymezené problematiky, nikoliv definitivní vysvětlení všech patřičných otázek. Při interpretaci se pak pečlivě držíme Descartova textu, k němuž pravidelně a přesně odkazujeme. Přestože třetí a čtvrtá kapitola tvoří páteř práce, nabízejí i tak spíše zhuštěný text.

Téma i jeho zpracování bylo do značné míry ovlivněno doslova „objevitelskou vášní“, která, musíme pateticky přiznat, nás dočista pohltila. Přesto nám snad nezatemňovala mysl natolik, abychom nedostáli svému předsevzetí držet se výhradně Descartova textu a nepřetěžovat ho tím, co v něm není. Doufáme jen, že výsledek naší práce přinese i jejímu případnému čtenáři více potěšení nežli vrásek.

II. Descartovo rozlišení věd(ění) a pojetí metafyziky

Tvrdíme-li, že pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace nepatří už do metafyzického programu *Meditací*, musíme si nejprve ujasnit postavení metafyziky v Descartově vědeckém či filosofickém programu: co je obsahem metafyziky u Descarta a kam ji zařadit v jeho filosofii? Ovšem nepatří-li pojednání o lidské přirozenosti do metafyziky, kam potom patří? Pokusíme se proto také podívat, alespoň velmi zběžně, na Descartovo pojetí vědy a její strukturu vůbec. Začneme proto co možná nejstručnějším shrnutím karteziánské vědy z *Regulí* a potom navážeme přiblížením fyziky a metafyziky.

Připomeňme slavnou metaforu z předmluvy k francouzskému vydání *Principů filosofie*,¹ která pěkně vystihuje Descartovo pojetí filosofie či věd(ění) a jejich založení a závislost. Podle ní se veškerá filosofie podobá stromu,

jehož kořeny jsou metafyzika, kmen fyzika a větve, které vyrůstají z tohoto kmene, jsou všechny ostatní vědy, jež lze omezit na tři základní, totiž na medicínu, mechaniku a etiku. Za nejvyšší a nejdokonalejší považují etiku, která předpokládá veškerou znalost ostatních věd a která je posledním stupněm moudrosti.²

Ačkoliv budeme pojednávat zvláště fyziku a zvláště metafyziku, neměli bychom podlehnout představě, že hranice mezi kořeny a kmenem, popř. kmenem a jeho větvemi je ostrá. Strom věd(ění) je jediný organismus, u něhož lze sice odlišit jednotlivé partie, přesto jsou tyto na sobě navzájem založené a závislé. I proto se uchylujeme k výrazu věd(ění), který dobře dokresluje tuto vzájemnost. Přestože Descartes strukturu vědění v průběhu svého života propracovává a upřesňuje, některá svá stanoviska posouvá a mění (například role metody), přece lze říci, že vědou neboli filosofii rozumí veškeré zkoumání věcí za účelem dosažení pravdivého poznání.

¹ Francouzská předmluva byla napsána a publikována až roku 1647, tj. po vydání samotných *Principů* v roce 1644 a šest let po vydání *Meditací*. Podrobněji viz Moreau, D., 1996.

² AT IX-B, 14, 23-30.

Musíme uznat, že všechny vědy jsou navzájem propojeny, takže je mnohem snazší studovat všechny současně než oddělovat jednu jedinou od ostatních. Chce-li tedy někdo vážně pátrat po pravdě o věcech, nesmí si zvolit nějakou ojedinělou vědu: všechny jsou navzájem propojeny a závislé jedna na druhé. Ať má toliko na mysli růst přirozeného světla rozumu, a to nikoli proto, aby byl schopen vyřešit tu nebo onu školní úlohu, nýbrž aby v jednotlivých životních situacích byl jeho intelekt s to předložit vůli to, co je třeba zvolit.³

Až na poněkud přehnané tvrzení, že se mají všechny vědy studovat současně, by svůj výrok z raného díla *Regulae*⁴ podepsal Descartes nejspíše i později, v době psaní *Meditací* nebo *Principů*. Filosofie či věda tak nemá být podle Descarta jen teoretickým cvičením mysli, při němž se zabýváme vznešenými a složitými problémy vhodnými tak akorát pro učenou disputaci. Naopak. Věda, o níž mluví, kopíruje ideál universálního vědění (*mathesis universalis*), universální moudrosti (*sapientia universalis*);⁵ výsledky takového poznání se totiž hodí jak v samotné praxi, při rozhodování v běžných životních situacích, tak při přemítání nad náročnou matematickou úlohou, při rozebírání určitého výroku nebo při zkoumání přírodního jevu.

Uspořádání a propojení věd(ění) je (už podle *Reguli*) epistemologické. Řádné vědění představuje takové poznání, které třídí vše „do jakýchsi řetězců, nikoliv podle toho, nakolik se vztahují k nějakému rodu bytí, nýbrž podle toho, nakolik lze jedny poznávat z druhých.“⁶ A řádné poznání se podobá spojitému řetězu, který lze znovu projít oběma směry a jehož jednotlivé části na sebe bez dalšího jasně a zřetelně navazují.

Pro dosažení takového pravdivého poznání je třeba držet se metody. Ta spočívá, tvrdí Descartes, v přesném dodržování jistých a snadných pravidel, díky nimž kdokoli „bez zbytečného namáhání mysli stále postupně rozšiřuje své vědění a tak dospívá k pravdivému

³ *Regulae* I, 361, 13-22.

⁴ V samotných *Regulích* lze odlišit několik vrstev, které odrážejí a prokazují posuny v Descartově přístupu k filosofii a poznání vůbec. Současné výsledky bádání naznačují, že spis byl napsán v období 1619-1628. Podrobněji i s potřebnými odkazy viz *Regulae*, str. 191-195.

⁵ *Reg.* IV, 378, 5-11 a *Reg.* I, 360, 20.

⁶ *Reg.* VI, 381, 10-13. Tento „karteziánský obrat“ samozřejmě mění samotné pojetí metafyziky.

poznání všeho, co bude schopen pojmout“.⁷ Zjednodušeně by se dala Descartova metoda shrnout do pravidla, podle něhož je třeba vyjít od jistého poznání toho nejjednoduššího (*simplicissimus*) a nejsnadnějšího (*facillimus*)⁸, které Descartes specifikuje:

Z toho důvodu zde nebudeme pojednávat o věcech jinak, než nakolik jsou uchopovány intelektem, a jednoduchými nazveme pouze ty, jejichž poznání je natolik průhledné a zřetelné, že je mysl není schopna rozdělit na větší počet zřetelně poznaných věcí. Takovými jsou tvar, rozlehlost, pohyb atd. Všechny ostatní pak chápeme jako určitým způsobem z nich složené.⁹

Přesněji řečeno,

ony věci, které se z hlediska našeho intelektu nazývají jednoduchými, jsou buď čistě intelektuální, nebo čistě materiální, nebo obecné.¹⁰

Jednoduché podstaty (*naturae simplices*), které se o mnoho let později objeví v Descartově filosofii jako „jednoduché pojmy“, představují základní stavební kameny, z nichž skládáme ostatní poznatky. Například těleso, které je v realitě čímsi jednoduchým, poznáváme jako složeninu tvaru, rozlehlosti a pohybu, neboť tyto poznáváme díky jejich jednoduchosti nejdříve.

Uspořádání a propojenost věd(ění) tedy kopíruje Descartovu epistemologii: jednotlivé poznatky a tvrzení mají být pak uspořádány tak, aby vycházely z toho, co poznáváme díky své jednoduchosti nejdříve, tj. z jistoty intuice (anebo z předpokladů na nich založených, jak uvidíme za okamžik), a přitom zůstávaly propojeny deduktivně.

Pomocí dedukce chápeme vše, co vyplývá nutně z předešlých poznatků, které jsou známy s jistotou. Dedukce tak představuje řetězec jednotlivých vyvození, která ze sebe nutně vycházejí. Postupuje-li tedy člověk pečlivě krůček po krůčku, dospívá tak pomocí ní k pravdivým závěrům.¹¹

⁷ Reg. IV, 372.

⁸ Reg. IV, 379, 1-5. A ze stejně snadného se musí zkoumat jako první to, co je nejužitečnější. Reg. VIII, 397, 3.

⁹ Reg., XII, 418, 13-21.

¹⁰ Reg. XII, 419, 6-20. Srovnej Reg. VIII, 399, 5-13. Dopis Alžbětě z 21. května 1643, in *Principy*, str. 63.

¹¹ Podrobněji k dedukci i intuici, viz *Regulæ* III.

Intuicí pak Descartes rozumí

nikoli proměnlivou spolehlivost smyslů či klamný soud špatně sestavující představivosti, nýbrž chápání čisté a pozorné mysli, které je natolik snadné a rozlišené, že naprosto nezbyvá 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.¹²

Pěkný obrázek vědy Descartes představí, ale když se něj sám podívá zblízka, poněkud se zkomplikuje. Jakou povahu má vědění? Je pravdivé? Pokud ano, v jakém smyslu? Otázku po lidském poznání a jeho rozsahu si položí v *Regulích* hned dvakrát¹³ a nutno přiznat, že se jí chopí vskutku metodicky.

V obou případech si otázku rozdělí na dvě jednodušší, které pojedná nejdřív: v souvislosti s poznáním věcí je třeba probrat dvojí, totiž nás, kteří poznáváme, a poznávané věci samy. Při obou z vysvětlení předloží nejprve určité předpoklady (*suppositiones*), z nichž pak odvozuje své poznání o nich.

Nebude-li se vám to zamlouvat [vysvětlení, který způsob pochopení toho všeho, co v nás má souvislost s poznávanými věcmi, je pro můj záměr nejužitečnější], nemusíte věřit, že taková je skutečnost, ale co překáží tomu, abyste ony předpoklady (*suppositiones*) sledovali, ukáže-li se, že nic neubírají pravdě o věcech, nýbrž jenom činí všechno mnohem jasnějším? Není tomu jinak než v geometrii, kde činíme určité předpoklady o veličině, které žádným způsobem neoslabují sílu důkazů, ačkoliv ve fyzice soudíte o její povaze často jinak.¹⁴

Nemusíme věřit, že taková je skutečnost, důležité je, abychom dosáhli pravdy, tj. aby ony předpoklady a z nich vycházející odvození umožnily skutečnost vysvětlit. Při poznávání věcí tak nemusíme vycházet jen od jistoty intuice, nýbrž i od předpokladů na ní založených. A v souvislosti s otázkou lidské přirozenosti, kterou zde budeme pojednávat, je zajímavý následující popis člověka jakožto věci poznávající. Descartes při výkladu několikrát zdůrazní,

¹² *Reg.* III, 368, 13-22.

¹³ *Reg.* VIII, 398-399 a *Reg.* XII, 411-412. (Otázku si položí vlastně třikrát, poprvé *Reg.* 396, 27 – 397, 4.)

¹⁴ *Reg.* XII, 412, 4-14.

že takto si lze věc představovat, nebo že ji takto předpokládá: jeho stručné pojednání o člověku stojí na hypotézách.

A co víc, zde uvedený popis člověka a jeho poznávacích schopností¹⁵ se příliš neliší od onoho z novějších spisů. Lidskou fyziologii vysvětluje Descartes mechanickým působením částic: smyslové vnímání tak spočívá v mechanickém působení jedněch předmětů (vnímaných těles) na předměty jiné (smyslový orgán našeho těla). Smyslový orgán přijímá tvar vnímaného tělesa,¹⁶ který se pak přenese do části těla zvané společný smysl (*sensus communis*). Rovněž obrazivost (*phantasia*) má pro Descarta čistě tělesnou povahu. Až na konci celého procesu je něco nemateriální, něco, jak „předpokládá“ autor, čistě duchovního (*pure spiritualis*), totiž „síla, jíž věci skutečně poznáváme“. Tato duchovní věc přijímá tvary neboli ideje od společného smyslu, tedy informace smyslů, obrazivosti i paměti, ovšem dokáže i sama aktivně působit. (415-416) Po tomto „hypotetickém“ výkladu poznávajícího následuje podobně „hypotetický“ výklad poznávaného: v předmětech poznáváme jednoduché podstaty (*naturae simplices*) a jejich kombinace. (417-425) Zvláštní pozornost pak Descartes věnuje (již dříve probíraným) poznávacím schopnostem, tedy intelektu (tj. jeho aktům dedukce a intuice), smyslům a obrazivosti a jejich úloze při vnímání a poznávání jednoduchých podstat a jejich vztahů. (422-425)

Jakou povahu má tedy vědění a v jakém smyslu lze říci, že je pravdivé? Na tuto otázku odpovíme v následujících dvou částech, neboť pozdější dělení vědy poskytuje i strukturovanější odpověď; odpověď, která se nicméně v mnohém zakládá na pojetí vědy, které autor představuje ve svém raném díle *Regulae ad directionem ingenii*, zde stručně pojednaném. V následujících částech si přiblížíme zvlášť fyziku či přírodovědu, zvlášť

¹⁵ Text se týká *Reg.*, XII, 412-425. Závorky v tomto odstavci odkazují na latinské stránkování.

¹⁶ Smyslový orgán podle Descarta přijímá tvar vnímaného a to doslovně, jako když vosk přebírá tvar předmětu do něj otištěného: „Představit si to všechno tímto způsobem je velmi prospěšné, protože se smyslovému vnímání nenabízí nic snadněji než tvar: lze jej hmatat a vidět. Že pak z tohoto předpokladu nevyplývá nic nepravdivého o nic více než z nějakého jiného, toho je důkazem, že pojem tvaru je natolik všeobecný a jednoduchý, že je obsažen ve všem, co je smysly vnímatelné.“ *Reg.* XII, 413, 4-12.

metafyziku neboli první filosofii, a jejich odpovědi na položené otázky. Takové dělení ostatně lépe odpovídá pozdější etapě Descartova myšlení, z níž pochází uvedená metafora vědy jako stromu. Přiblížíme se tak rovněž struktuře věd(ění), které má Descartes v hlavě při psaní *Meditací*.

Ovšem tak jako lze popisovat zvlášť kmen a zvlášť kořeny, z něhož vyrůstá, neměli bychom ztratit z mysli, že hovoříme o stejném a jediném stromu, jehož jednotlivé části přibližujeme. Navíc půjde skutečně jen o přiblížení v souvislosti s otázkou, která nás zajímá, i když je zřejmé, že Descartův strom musí vyrůstat v určitém prostředí, které ho do značné míry formuje a které naopak on sám svým růstem mění. Ačkoliv se v souvislosti s Descartem často hovoří o vědecké revoluci a nové, totiž novověké epoše, nesmíme klást přísnou hranici ani sem. Je to ostatně samotný aristotelsko-scholastický aparát, který má Descartes k dispozici a který chtě nechtě využívá (jako např. automaticky přejatý axiom *ex nihilo nihil fit*, Boží atributy), i když jej jindy zcela odmítá jako nedostatečný či chybný (nauka o substanciálních formách, o příčinách, o pohybu atd.); někdy jen přeznačuje stávající scholastickou terminologii, aniž by měnil obsah pojmu (namísto akcidentu užívá výraz *modus*, *proprium* nahrazuje atributem); velmi často však starým pojmům vkládá nový význam (scholastická či aristotelská látka má daleko k Descartově *hmotě*, a např. *lidské tělo* nebo *duše* mají s dřívějšími pojmy společné skutečně jen jméno).¹⁷

II.1. Fyzikální přírodověda

Descartes bývá často považován za představitele racionalismu par excellence. To by však nemělo vést k domněnce, že jeho filosofie a věda spočívají výhradně na poznacích čistého intelektu. Svou zásadní roli hraje v jeho filosofii, a především v přírodovědě, i

¹⁷ Podrobněji ke scholastickému kontextu Descartovy filosofie viz Garber, 1999, str. 96 a dále. Rovněž Marion, 1981a, str. 64 a Marion, 1986, kapitola 1.

zkušenost a experiment. Navíc, jak *většinou* připouští sám Descartes, má jeho přírodověda hypotetický charakter.¹⁸

Vysvětlit přírodní jev znamená pro Descarta využít vhodný mechanický model vysvětlení. Celá přírodověda se u Descarta chápe pomocí mechanického modelu, tj. pomocí kauzálního působení těles. Jinými slovy veškerá přírodověda spočívá v poznání kauzálních vztahů, tj. fyzikálního působení hmoty. Kauzalita spočívá v přenosu určité kvantity pohybu z tělesa jednoho na druhé. Příroda je tak podle Descarta pohybující se hmota, jejíž fungování můžeme vysvětlit mechanicky, tj. právě na základě působení jedněch hmotných těles na jiná.¹⁹ Takto pojatá přírodověda je v podstatě redukována na fyziku, zkoumání těles a jejich chování. A jak jsme již poznamenali a dále uvidíme, fyzika si podržuje svůj hypotetický charakter.

Vraťme se k příkladu působení, díky němuž podle Descarta smyslově vnímáme. V době psaní *Principů*, tedy po vydání *Meditací*, je v našem metafyzickém základu již obsažen jasný a zřetelný poznatek, že tělo a mysl jsou reálně odlišné substance. A ježto smyslové vnímání náleží tělu (později ukážeme, že nejen jemu, ovšem zde se pohybujeme na poli fyziky), vyplývá z toho, že příčiny našeho vnímání budou také tělesné. Vnímání na úrovni těla tak není podle Descarta nic jiného než mechanické působení jedněch těles na jiná, tj. vnějších objektů na naše smyslové orgány.²⁰

Descartova fyzikální přírodověda se tak omezuje na zkoumání těles, rozlehlých věcí, které se různí jen svými geometrickými vlastnostmi, jimiž jsou velikost, tvar (popř. místo) a

¹⁸ Používáme-li v této části výraz „věda“, máme na mysli vždy přírodovědu neboli fyziku, nikoliv „vědění“ jako takové, které zahrnuje celý filosofický či vědecký systém i se svými metafyzickými základy.

¹⁹ Srovnej *Principy* II, čl. 23-31. K tomuto tématu podrobněji viz Clarke, 1995, str. 258-285.

²⁰ „Naprostě dokonale pojmáme, jak jsou různou velikostí, tvarem a pohybem částic jednoho tělesa vyvolávány různé místní pohyby v jiném tělese. [...] Nepostihujeme však nic jiného, než že taková podráždění dospívají od orgánů vnějších smyslů k mozku. Je tedy nutné vyvodit, že také pozorujeme, že to, nač ve vnějších objektech poukazujeme jmény ‚světlo‘, ‚barva‘, ‚vůně‘, ‚chuť‘, ‚zvuk‘, ‚teplo‘, ‚chlad‘ a <jmény> jiných hmatových kvalit nebo substanciálních forem, jsou pouze rozličná uspořádání těchto objektů, která působí, že naše nervy mohou být drážděny rozličnými způsoby.“ In *Principy* IV, čl. 198, str. 139-141. Podrobněji ke smyslovému vnímání viz kapitola III.4.

pohyb. Uspořádání a působení malých částic s různými mody (velikosti, tvary a pohyby) působí smyslové vjemy (např. barvy či chutě), jež tudíž nelze připisovat objektům samým.

A tím se vracíme k otázce po pravdivosti vědění, jehož dosahujeme. Pravda se přísně vzato nachází jen v intelektu, na němž ostatně vyrůstá a závisí poznání všeho ostatního: věda už nespočívá jako u Aristotela na věditelném,²¹ na věcech, které poznáváme, nýbrž naopak; epistemické *ego* (věditelné) staví vědu/vědění.²² Správné poznání tak závisí zcela na řádu vědění, nikoliv na řádu toho, co poznáváme, tedy jsoucího.

K poznání věcí však nevystačíme jen s intelektem. Vedle něj zapojujeme smyslové vnímání, představivost a paměť.²³ Přírodověda, totožná v Descartově pojetí s fyzikou, se neskrývá celá v našem intelektu a tak je z povahy jejího zkoumání zřejmé, že nebude mít stejný statut pravdivosti jako poznatky nalezené čistě intelektem. Navíc, jak už bylo řečeno, nemůžeme poznat, jak věci jsou či jak vznikly ve skutečnosti.

Smyslové vnímání, o jehož informace se při studiu přírody opíráme, není přesné. Viděli jsme také, že smyslový vjem se od předmětu, který je vnímán, liší. Jistě, určitá podobnost tu je, ovšem nelze se o ni opírat jako o jistou. Jak se ale potom dobrat ve fyzice *pravdivého* poznání?

Stejným způsobem jako v případě poznání smyslového vnímání: pomocí nejvhodnějšího mechanického modelu působení, popř. pomocí hypotézy, která umožňuje vysvětlit věc co možná nejlepším způsobem. Takto postupuje Descartes v celé své přírodovědě: samotné poznání určitého přírodního jevu totiž nepředstavuje úplné a pravdivé poznání toho, jak věci jsou, nýbrž jen hypotetické, ovšem konzistentní, vysvětlení (jako právě uvedený příklad smyslového vnímání), jak by mohly být, jak jsme schopni je poznat a

²¹ *Cat.* 7b 27-31.

²² Marion, 1977, str. 201.

²³ „U nás jsou pouze čtyři schopnosti, kterých k tomu [k poznání věcí] můžeme použít: intelekt, představivost, smyslové vnímání a paměť. Ve skutečnosti je to jen intelekt, který je schopen pojímat pravdu, avšak musí ho podpořit představivost, smyslové vnímání a paměť, abychom neopomenuli nic, co se nabízí naší pílí.“ *Reg.* XII, 411, 3-11.

vysvětlit. O pravdivém poznání mluvíme v jistém ohledu i tehdy, je-li bezrozporné, a to i v případě, že vycházíme z určitých předpokladů.

Avšak jakkoli snad takto lze chápat, jak mohly vzniknout všechny přírodní věci, nemělo by se z toho přesto vyvozovat, že tak vznikly doopravdy. [...] Není pochyb, že nejvyšší tvůrce věcí mohl vše, co vidíme, vytvořit mnoha různými způsoby. To ovšem ochotně připouštím jako pravdivé a budu se domnívat, že jsem dokázal dost, pokud to, co jsem napsal, přesně odpovídá všem přírodním jevům. Postačí to také k praktickému životu, poněvadž jak lékařství, tak mechanika a všechny ostatní obory, které mohou být pomocí fyziky zbudovány, se zaměřují pouze na to, co je přístupné smyslům, a co tedy má být zahrnováno mezi přírodní jevy.²⁴

Descartův výklad chápu tak, že bychom měli odlišovat pravdivost poznání v dvojitým smyslu nebo ohledu. Vzhledem k nám a našim poznávacím schopnostem je pravdivé každé poznání, které je bezrozporné. To však neznamená, že věci kolem nás jsou skutečně tak, jak je poznáváme: z následků usuzujeme na příčiny a od domnělých příčin pak nutně postupujeme jednotlivými krůčky k danému následku. Poznání je tedy v tomto smyslu pravdivé i tehdy, vychází-li z předpokladů.²⁵ A takové je poznání přírody. Rovněž Marion tvrdí, že užívání předpokladů či hypotéz není jen provizorní, jak se domnívá např. Garber, nýbrž odráží fakt, že pro výstavbu vědy nepotřebujeme znát skutečnou podstatu reálných věcí.²⁶

Stejně poznání však může být vzhledem k poznávanému předmětu pouze pravděpodobné: věc či jev lze daným způsobem bezrozporně vysvětlit, neznamená to však, že

²⁴ *Principy* IV., čl. 204, str. 149.

²⁵ „Jestliže některá témata, jež jsem vyložil na počátku *Dioptriky* a *Meteorů*, zprvu zarážejí protože je nazývám předpoklady, a protože zřejmě nemám chuti je dokazovat, nechť je čtenář tak trpělivý a pozorně to vše přečte, a já doufám, že tím bude uspokojen. Myslím, že tam následují důvody po sobě tak, že poslední jsou dokázány prvními, jež jsou jejich příčinami, a proto první jsou dokázány posledními, jež jsou jejich následky. Nesmí se pak nikdo domnívat, že se dopouštím v této věci chyby, kterou logikové jmenují kruhem: neboť zkušenost činí většinu těchto následků velmi jistou, a příčiny, z nichž je vyvozují, nejsou ani tak jejich důkazem jako jejich výkladem; právě naopak příčiny jsou následky dokazovány. A pojmenoval jsem je předpoklady toliko proto, aby se vědělo, že podle mého mínění lze je odvodit z oněch prvních pravd, jež jsem shora vyložil.“ *Rozprava*, str. 53.

²⁶ « L'exactitude mathématique, et son universalité, exigent l'abstraction et l'ignorance de l'ousia : ... hypothèse seule permet la certitude. » Marion, 1981a, p. 116, §18. Mluví-li v tomto kontextu Marion o „vědě“, má na mysli to, co by v metafoře stromu bylo viditelné, tedy kmen, popř. větve. Porovnává totiž předpoklady Pravidla XII z *Regulí* (kde ještě členění na metafyziku a fyziku z ní vyrůstající neexistuje) s předpoklady užívanými v *Dioptrice* a *Meteorech*. Srovnej Garber, 1992, str. 42-43, 109.

toto vysvětlení je jediné možné a že odpovídá skutečnosti.²⁷ My ovšem nemáme jiný, lepší typ poznání v oblasti přírody k dispozici. Zásadní roli hypotézy v Descartově vědě uznává např. i profesor Sobotka.

Nejdůležitější složkou tohoto nového poznání je užívání hypotézy. [...] Tato změna ve způsobu poznání ruší dřívější představu o světě, jehož celková podoba a vnitřní harmonie je nám zhruba známa; poznání se nyní jeví jako systém hypotéz, jimiž se ptáme přírody, zda jim odpovídá, hypotéz, které připouštějí neustálé zpřesňování či nahrazování jinými hypotézami.²⁸

Descartes tento typ poznání, který ve věcech přírody a fyziky uplatňujeme, nazývá jakousi praktickou pravdou.

Ale aby zde pravdě nevznikla nějaká křivda, je třeba uvážit, co máme za jisté prakticky, tj. tak, že to postačuje k praktickému životu, byť by to bylo vzhledem k absolutní Boží moci nejisté.²⁹

Descartes uznává, že zdůvodnění v oblasti fyziky nemá stejnou povahu jako např. matematické důkazy a zdůrazňuje význam hypotézy a experimentu.³⁰ Ve fyzice, jak jsem již poznamenali, postupuje totiž od následků k hypotetickým příčinám nebo naopak od předpokládaných příčin k pozorovaným následkům. Fyzikální důkazy tak na rozdíl od matematických vyžadují podporu zkušenosti, experimentu nebo představivosti.

Mimoto považujeme za absolutně a více než prakticky jisté i některé přirozené věci, opírají se o metafyzický základ, že Bůh je dobrý a neklame. Schopnost, kterou nám dal

²⁷ „Avšak ani nejlepší duchové nemají důvod přát si, aby je [principy filosofie] poznali: neboť chtějí-li umět mluvit o všech věcech a získat pověst učenců, dosáhnou toho snáze, spokojí-li se s pravděpodobností, kterou lze nalézt bez velké námahy ve všech oborech, než kdyby hledali pravdu, jež se objevuje jen pozvolna v některých oborech a jež nás, je-li řeč o jiných [oborech], nutí k upřímnému přiznání, že je neznáme.“ AT VI, 71, 14-21 (vlastní překlad). Srovnej *Rozprava*, str. 50.

²⁸ Sobotka, 2000, str. 364.

²⁹ *Principy* IV, čl. 205, str. 151. Srovnej s francouzskou verzí, (její překlad v českém vydání *Principů* na str. 151, pozn. 15).

³⁰ Dopis Mersennovi z 27. května 1638 (AT II, 141-2, 143-4) nebo dopis Plempiovi z 3. října 1637 (AT I, 420). „[...] Descartes nejen načrtl nový „obraz světa“, inspirovaný vědou, ale [...] také obecně formuloval proměnu vědění, kterou reprezentuje v přírodovědě on sám a před ním Galilei a zároveň s ním Beeckmann. Jde o proměnu vědění, které je chápáno jako celistvý a definitivní výklad světa [...], ve výklad fenoménů „viditelného světa“, tedy světa empiricky postižitelného pomocí matematicky formulovaných hypotéz a experimentů, které je ověřují. Místo celkovosti poznání s transcendencí zkušenosti a spočinutí v duchovním centru všech věcí nastoupila ověřitelnost poznatků, místo úžasu a obdivu nad zákonitostí a harmonií struktury světa stojí idea exaktního, naprosto nedefinitivního poznání a metodický návod k získávání dalších poznatků.“ In Sobotka, 2000, str. 363.

k rozpoznávání pravdy od nepravdy, proto nemůže selhat, pokud ji správně užíváme a její pomocí něco rozlišeně poznáváme. Takto <jisté> jsou matematické důkazy, poznatek, že materiální věci existují a všechny zřejmé úsudky o nich.³¹

V přírodovědě, kterou Descartes zcela redukuje na fyziku a vysvětluje pomocí mechanistického modelu, tato nutnost neplatí. Vysvětlení přírodních jevů je vždy pouze hypotetické. Tak například celé chápání přírody jako postupně se vyvíjející může být z teologických důvodů chybné, nicméně se jím dá daný jev pochopit.³² Descartes uznává stejně tak i důležitost hypotézy pro vysvětlení mechanického působení na mikroúrovni, kde se nedá působení částic sledovat, takže se vyvozuje analogií.³³ Konečně připouští, že hypotézy mohou často představovat ideální případ působení, který v realitě nenastává.³⁴

Vzhledem k ne zcela jistému charakteru poznání, kterým disponujeme ve věcech fyziky, usiloval později Descartes o její založení na podkladě, který by byl zcela jistý a nezpochybnitelný. Principy neboli počátky, z nichž má fyzika a věda vůbec vyrůstat, musí být naprosto pravdivé. A tyto pravdivé principy poznání má poskytnout metafyzické podloží, jak přiblížila už dříve zmíněná metafora stromu věd(ění).

Navzdory strážlivému rozlišení „praktického“ hlediska, kterým disponuje smrtelník na tomto světě, od jakéhosi „objektivního“ a neomylného božského hlediska, upadá Descartes občas do stejného omylu, který vyčítá svým filosofickým předchůdcům: v závěru *Principů* hodnotí svůj vědecký systém jako pravdivý, ba co víc, pravdivý „nejspíše“ stejně jako metafyzický základ či matematické důkazy.³⁵ Jakoby zapomněl, že přírodovědné zkoumání a jeho výsledky mohou být pravdivé jen natolik, že si jednotlivá tvrzení a odvození neodporují, nýbrž naopak nutně ze sebe vyplývají; že jsou pravdivá pro život a praxi na tomto světě.

³¹ *Principy* IV, čl. 206, str. 153. Srovnej s přesnější francouzskou verzí, (její překlad v českém vydání *Principů* na str. 153, pozn. 17).

³² Viz např. *Rozprava*, str. 34: „A lze daleko snáze pochopit jejich podstatu [přírodních fenoménů], vidíme-li je, jak se takto poněnáhu rodí, než když je zkoumáme už hotové.“

³³ AT I, 421, AT II, 367-8, dále *Reg.*, XIV, 440, str. 139 a *Met.* I, 7, 344a 5-8 (nebo shrnutí z *Meteorů* in *Principy* IV, čl. 204).

³⁴ Dopis Mersennovi z 13. listopadu 1629 (AT I, 73), dopis Mersennovi z 11. června 1640 (AT III, 80), dopis Cavendishovi z 15. května 1646 (AT IV, 416-17).

³⁵ Viz úplný závěr *Principů*.

Jakoby občas ponechal stranou, že se tyto výsledky nemusí nutně shodovat s tím, jak věci opravdu ve skutečnosti jsou nebo byly stvořeny.³⁶

II.2. Jistota metafyzických základů

Tvrdíme-li, že pojednání o lidské přirozenosti a její chybě nepatří již do Descartova metafyzického projektu, musíme si tento projekt sám přiblížit. Co rozumí Descartes pojmem *metafyzika*? A jsou *Meditace* skutečně metafyzické?

Na počátku druhé kapitoly jsme hovořili o stromu filosofie, který představuje veškeré vědění a který vyrůstá z metafyzických kořenů, tedy z jakéhosi nezpochybnitelného základu. Tato představa o struktuře vědění je, jak připomíná Daniel Garber, ve srovnání s dosavadní filosofií novátorská a radikální.³⁷ A to, jak rozumět samotnému pojmu *metafyzika* a čeho se týká metafyzický program *Meditací*, nám pomůže přiblížit sám Descartes.

V dopise Mersennovi, který mu zasílá spolu s textem *Meditací*, o nichž mluví jako o „svém spise o metafyzice“, si Descartes snaží ujasnit název spisu.

Myslím, že by se mohl jmenovat, jak jsem Vám psal už v předešlém dopise, *Meditationes de prima Philosophia*; neboť v něm nepojednávám pouze o Bohu a duši, nýbrž obecně o všech prvních věcech, které lze poznat řádným filosofováním. (...car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosopant par ordre.)³⁸

³⁶ Descartes ostatně tvrdí, že je frustrován „krátkostí života a nedostatkem pozorování“ (AT VI, 62) a proto se rozhodl zasvětit svůj život „praktické filosofii, která by mohla nahradit spekulativní filosofii učenou ve školách“. (AT VI, 61) „Řeknu, že jsem se rozhodl zasvětit zbytek svého života ničemu jinému než snaze stanovit určité vědění o přírodě, z něhož bychom mohli v lékařství odvodit pravidla, která jsou spolehlivější než ta, která jsme doposud měli.“ (AT VI, 78) Srov. *Reg. V*, 380.

³⁷ « Bien qu'il y ait beaucoup de différences entre les auteurs scolastiques, l'idée commune était que la connaissance physique était largement indépendante de la connaissance métaphysique, quelle que soit la précision avec laquelle chaque discipline est définie. On peut (et, en fait, on doit) étudier la physique avant d'entreprendre des études plus élevées, de Dieu et de l'être en tant que tel, qui se rattachent à la philosophie première. En exigeant que la métaphysique précède la physique, que la physique soit fondée d'une façon déterminée dans la métaphysique, à savoir dans la connaissance de Dieu et de l'âme, Descartes fait clairement un pas en dehors de cette tradition. » Garber, 1999, str. 100-101.

³⁸ Mersennovi, 11. listopadu 1640, AT III, 238, 19-239, 11. Srovnej s dopisem datovaným téhož dne, zaslaným stejnému adresátovi: AT III, 235, 10-18.

Řádné filosofování nebo spíše filosofování po pořádku znamená pro Descarta pohlížet na věci v řádu našeho poznání, nikoliv v řádu jejich bytí. Jakožto lidé dokážeme totiž věci poznávat jediné tak, že je roztřídíme „do jakýchsi řetězců, nikoliv podle toho, nakolik se vztahují k nějakému rodu bytí [...], nýbrž podle toho nakolik lze jedny poznávat z druhých.“³⁹

Takto nahlížené poznání zcela mění pojetí metafyziky. Metafyzika už není Descartovi vědou o jsoucím jakožto jsoucím, nýbrž vědou o jsoucím jakožto poznaném. Pravda neznámá odhalení skutečnosti a řádu věcí, nýbrž řádné poznání věcí; pak jen taková tvrzení o věcech jsou pravdivá, která jsou v souladu s řádem našeho poznání.

Řádné filosofování, které vede k pravdivému poznání, musí podle Descarta postupovat od toho nejjednoduššího a nejsnáze poznatelného ke stále složitějšímu. Postupovat je ovšem třeba tak, aby mezi původním a následujícím poznatkem nebylo nic myslí opomenuto a vynecháno, aby se tedy druhý poznatek zakládal bez dalšího na předchozím. V tom, stručně řečeno, spočívá kouzlo Descartovy slavné metody, jejíž správné užívání vede rozum k pravdivému poznání.⁴⁰

Řád spočívá pouze v tom, že to, co se předkládá jako první, má se poznat bez pomoci toho, co následuje, a vše zbývající má být potom rozvrženo tak, aby to bylo dokázáno pouze z toho, co předchází. Ve svých *Meditacích* jsem se snažil tohoto řádu držet co nejpečlivěji...⁴¹

Svou metodu, jak vést správně rozum, v *Meditacích* nijak nezdůrazňuje a nepřipomíná.⁴² Jen ve *Shrnutí šesti následujících meditací*, které samotnému spisu předchází, upozorňuje, že se snažil „nepsat nic, co bych pečlivě nedokázal; nemohl jsem tedy postupovat

³⁹ *Reg. VI*, str. 45. Rovněž *Reg. XII*, str. 105.

⁴⁰ „Metodou pak rozumím jistá a snadná pravidla, která když kdokoli přesně dodržuje, nikdy nezamění nic nepravdivého za pravdivé, a bez zbytečného namáhání myslí stále postupně rozšiřuje své vědění a tak dospívá k pravdivému poznání všeho, co bude schopen pojmut. [...] Já jsem se však – vědom si své nedostatečnosti – rozhodl, že budu při úsilí o poznání věcí neústupně dodržovat takový pořádek, že vždy vyjdu od nejjednoduššího (*simplicissimus*) a nejsnadnějšího (*facillimus*) a nikdy nepostoupím dále, dokud nevidím, že už nezbyvají žádné další otázky.“ *Reg. IV*, 371, 26-372,4 a 378,26-379,4.

⁴¹ *AT VII*, 155-156 (*Med.*, str. 134-135).

⁴² Jen v *Dopise Sorbonně* zmiňuje: „A konečně, poněvadž to ode mne někteří, jimž je známo, že jsem vyvinul metodu k rozřešení libovolných obtíží ve vědách [...], naléhavě vyžadují, pokládal jsem za svou povinnost o něco se v té věci pokusit.“ *AT VII*, 3 (*Med.*, str. 12).

v jiném pořádku, než jaký je obvyklý mezi geometry, totiž uvést nejprve vše, na čem požadovaný výrok závisí, než o něm učiním jakýkoli závěr.“⁴³

Rovněž z počátku první meditace je zřejmé, že chce Descartes zůstat své metodě věrný a že hodlá tento spis zasvětit takovému zkoumání, které by vedlo k nalezení jistých a nezpochybnitelných počátků. Na tomto místě nehovoří o svém projektu jako o metafyzickém, konstatuje pouze:

Pokud bych si přál stanovit ve vědách někdy něco pevného a stálého, je třeba jednou za život vše zbořit a započít nanovo od prvních základů. [...] Vrhnu se rovnou na principy, jimiž bylo vše, čemu jsem dříve věřil, podepřeno, jelikož podkopáním základů se samo zhroutí vše, co je na nich vybudováno.⁴⁴

Jak jsme již poznamenali dříve, první základy či kořeny, z nichž má strom vědy vyrůst, představuje podle Descarta právě metafyzika. A je-li v jeho pojetí metafyzika vědou o jsoucím jakožto poznaném, nepřekvapí nás, že podle něj musí obsahovat principy poznání.⁴⁵ Proto míní Descartes zbořit opravdu vše, nejen celou stavbu dosavadního poznání, nýbrž i samotné základy. Jeho stavba veškeré vědy musí stát na správných základech a proto nebude jen bořit, nýbrž i stavět. *Meditace* tedy mají přinést principy poznání neboli ony metafyzické základy celé filosofické či vědecké stavby.

Jaké jsou tedy správné principy poznání? A proč je třeba *zcela* bořit staré? Descartovu odpověď nalezneme v *Předmluvě k Principům*: abychom svým filosofickým bádáním dospěli

⁴³ AT VII, 13 (*Med.*, str. 18). Srovnej s AT VII, 4 (*Med.*, str. 12) a také s Odpovědí na Druhé námitky, kde připomíná, že a proč zvolil v *Meditacích* analytický způsob dokazování: „Analýza ukazuje pravou cestu, po níž byla věc metodicky a jakoby a priori nalezena. Syntéza naopak protikladnou a jakoby a posteriori hledanou cestou dokazuje jasně to, co vyplynulo jako závěr, a užívá dlouhou řadu definic, požadavků, axiomů, teorémů a problémů. [...] Na rozdíl od analýzy však nepřináší plné uspokojení tomu, jehož duch touží objevovat, protože nepoučuje o způsobu, jímž byla věc nalezena. [...] Já jsem se ve svých *Meditacích* držel jedině analýzy, která je pravou a nejlepší cestou k poučení.“ AT VII, 155-156 (*Med.*, str. 134-135).

⁴⁴ AT VII, 18 (*Med.*, str. 22-23).

⁴⁵ „Metafyzika,“ tvrdí Descartes, „obsahuje principy poznání, mezi něž patří vysvětlení hlavních atributů božích, nesmrtelnosti našich duší a všech jasných a jednoduchých pojmů, které v nás jsou.“ AT IX-B, 14,8 (všechny české citace z *Předmluvy k Principům* představují vlastní překlad).

k moudrosti,⁴⁶ o níž nám právě jde, musí se „poznání jako takové odvozovat od prvních příčin. [...] Je třeba začít hledáním těchto prvních příčin, tj. principů.“⁴⁷

Naprosto moudrý může být, podle Descartova přesvědčení, pouze Bůh, který disponuje úplným poznáním pravdy o všech věcech; člověk se pak poznáním důležitých pravd více či méně této moudrosti přibližuje.⁴⁸ K dosažení této moudrosti, nakolik je to u člověka možné, je tudíž třeba vyjít od správných principů neboli prvních příčin pravdivého poznání. Jinými slovy, k pravdě lze dospět přirozeným rozumem (bez přispění víry) skrze její první příčiny.⁴⁹

A jaké jsou první příčiny pravdy neboli správné principy? Podle Descarta musí splňovat dvě podmínky: zaprvé musí být „natolik jasné a natolik zřejmé, že lidská mysl nemůže pochybovat o jejich pravdivosti, když se zaměří pozorně na jejich pojmání; zadruhé to jsou ony [principy], na nichž závisí poznání ostatních věcí s tím, že mohou být [principy] známy bez nich [bez ostatních věcí], nikoli však opačně ony bez nich“. Poznání ostatních věcí z nich pak musí být odvozeno tak, aby při odvozování nezbylo nic, co by nebylo zřejmé.⁵⁰

Hledání příčin pravdivého poznání patří, podle autora, k nejvyššímu, pátému stupni moudrosti. První stupeň obsahuje pouze pojmy, které jsou samy o sobě natolik jasné, že je získáváme bez meditace. Zbylé tři stupně obsahují poznatky smyslové zkušenosti, to, co se učíme jednak z rozhovorů ostatních lidí a dále z rozhovorů, které sami vedeme s autory některých knih.⁵¹ A tvrdí-li Descartes, že nejvyšší, pátý, stupeň moudrosti nepatří mezi čtyři zmíněné, pak je podle mého názoru totožný s jeho metafyzikou, s tím, k čemu lze dospět

⁴⁶ « Ce mot de philosophie signifie l'étude de la sagesse. [Et par la sagesse on entend] une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir. » AT IX-B, 2, 7-11.

⁴⁷ AT IX-B, 2, 17.

⁴⁸ AT IX-B, 2, 30 – 3, 5. Srovnej také s pozn. 46.

⁴⁹ « Ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude. » AT IX-B, 4, 19-23.

⁵⁰ AT IX-B, 2, 20-29.

⁵¹ AT IX-B, 5, 3-13.

řádným meditováním, tedy s hledáním správných principů.⁵² Pátý stupeň tak propojuje to, co je zcela zřejmé samo o sobě s tím, co známe především ze smyslové zkušenosti nebo jsme se to naučili. Tento pátý stupeň dodává celé stavbě věd(ění) punc pravdivosti. (Tedy za předpokladu, že celý systém věd(ění) je jednotlivými krůčky jasně odvozen ze správných principů nalezených meditací.)

O několik stránek dál popisuje postup vedoucí k velmi jasným a základním principům, z nichž lze odvodit všechny ostatní a skrze něž lze dosáhnout nejvyššího stupně moudrosti. Hyperbolická skepse zboří vše až na „já“, to, co nazýváme naší duší či naším myšlením, a od něj se Descartes, jakožto od svého prvního principu, také odrazí. Od svého myšlení se dalším vyvozováním dostane k Bohu, tvůrci a udržiteli všeho, který je dobrotivý a neklame, a proto i my, jím stvoření, následujeme-li jen jasné a zřetelné poznatky rozumu, nemůžeme se ve svých soudech mýlit. Z objevených principů, které se týkají „nemateriálních či metafyzických věcí“ (první až pátá meditace) dospívá k poznání „věcí tělesných či fyzických“ a jejich atributů (pátá a šestá meditace).⁵³

Meditace o první filosofii tak zahrnují pojednání o nemateriálních neboli metafyzických věcech, stejně jako o věcech tělesných neboli fyzických. V samotné *Předmluvě ke čtenáři (Meditací)* však Descartes píše:

Nu a poté, co jsem si jednou jakžtakž vyzkoušel soudy lidí, pokračuji zde v pojednání týchž otázek o Bohu a lidské mysli a zároveň počátků celé první filosofie.⁵⁴

⁵² « Or, il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir. » AT IX-B, 5, 18-24.

⁵³ « [...] j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques ; à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons. Voilà, en somme, tous les principes dont je déduis la vérité des autres choses. » AT IX-B, 10, 4-19.

⁵⁴ [...] et en même temps <de traiter> des commencements de toute la philosophie première. (*Simulque totius primae Philosophiae initia tractare.*) AT VII, 9, 19-22 (*Med.*, str. 17).

Mysl, resp. „naši duši a naše myšlení“, a následně Boha řadí Descartes mezi první principy poznání, které jsou předmětem metafyzického zkoumání. Takové hledání základů (tedy prvních principů neboli příčin pravdivého poznání), jenž zahrnuje poznání Boha a naší mysli, představuje náplň metafyziky a metafyzického programu *Meditací* vůbec. *Meditací o první filosofii*. Pozorný čtenář si tak může položit otázku, zda pojmem *metafyzika* a *první filosofie* myslí autor totéž.

Z výše citovaného dopisu Mersennovi z 11. listopadu 1640 lze nabýt dojmu, že pojem první filosofie je obsáhlejší než pojem metafyzika. Autor navrhuje název *Meditationes de prima Philosophia* s vysvětlením, že v něm nepojednává pouze o Bohu a duši, nýbrž obecně o všech prvních věcech, které lze poznat řádným filosofováním. Jakoby metafyzice náleželo jen pojednání o Bohu a duši.

Po takových výrocích se skutečně jeví rozsah pojmu *první filosofie* oproti pojmu *metafyzika* jako větší s tím, že se metafyzika týká pouze Boha a mysli. A přesto takové domněnky zpochybní tentýž Descartes, který v dopisech Mersennovi mluví o „svých metafyzických Meditacích“,⁵⁵ „metafyzickém pojednání“⁵⁶ či „metafyzickém spise“.⁵⁷ Než se však v této otázce posuneme dál k textům, které ukazují, že dvojí výraz nemusí nutně obsahovat významový rozdíl, zastavme se ještě u právě citované předmluvy k *Meditacím*.

Autor zde naznačuje, že *Meditace* přinesou „počátky celé první filosofie“. Počátky celé první filosofie (*commencements, initia*) nebo také metafyzické základy (*fondements de la métaphysique*)⁵⁸ mohou navozovat další dvojznačnost. Jedná se o základy samotné metafyziky nebo o metafyzické základy k veškeré vědě?

⁵⁵ Dopis z prosince 1640, AT III, 260, 9-10.

⁵⁶ Dopis z 30. září 1640, AT III, 185, 18-19.

⁵⁷ Dopis z 11. listopadu 1640, AT III, 238, 20.

⁵⁸ « Prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de Méditations qui n'est pas bien grand... » In *Předmluva k Principům*, AT IX-B, 16, 2-5.

Jak napovídá náš text týkající se prvních příčin či principů o několik odstavců výše, i Descartovo tvrzení z počátku první *Meditace* - kde píše, že pro stanovení něčeho pevného a stálého ve vědách je třeba vše zbořit a započít nanovo od prvních základů⁵⁹ - lze s jistotou usuzovat na metafyzické základy pro celou další vědu. Tedy takové základy vědy, kterými bude metafyzika (či první filosofie) předložena v *Meditacích*.

A dvojznačnost termínů *metafyzika* a *první filosofie* se konečně stírá v *Předmluvě k Principům*, kde Descartes píše, že první ze čtyř částí *Principů*

obsahuje principy poznání a je tím, co lze nazvat první filosofií neboli metafyzikou; to je důvod – chceme-li ji správně pochopit -, proč je vhodné číst nejprve *Meditace*, které jsem napsal na stejné téma.⁶⁰

Dobrá, podívejme se tedy na samotné metafyzické *Meditace*, především na pojednání o lidské přirozenosti, a pokusme se zodpovědět daleko zajímavější a pro tuto práci zásadní otázku: Patří pojednávané téma lidské přirozenosti mezi první principy pravdivého poznání? Nebo z nich bez dalšího nutně vyplývá? Je tudíž udržitelné v rámci metafyziky?

⁵⁹ AT VII, 17 (*Med.*, str. 22).

⁶⁰ *Předmluva k Principům*, AT IX-B, 16, 12-15. Vlastní překlad. Ostatně, jak trefně poznamenává Denis Kambouchner, francouzské vydání „*Metafyzických Meditací*“ z roku 1647 by se nemohlo uskutečnit bez vědomí a souhlasu autora. In Kambouchner, 2005, str. 42.

III. Lidská přirozenost Šesté meditace

V této kapitole představím onen „nový diskurs“ *Meditací*, který však podle mého mínění už do *Meditací* nepatří, totiž diskurs týkající se chyby a chybování lidské přirozenosti ze Šesté meditace. Nejdříve přiblížím základní pojmy, tedy pojem chyby a přirozenosti (*natura*), a jejich posun v Šesté meditaci. (III.1.) Descartes uvádí celý výčet toho, co nás přirozenost učí, a tvrdí, že na tom musí být něco pravdy. Jak nás může přirozenost učit? Ale především *co* nás učí? (III.2.) A jakou pravdu má Descartes na mysli? (III.3.) Po prozkoumání toho, *co* nás učí, se podíváme spolu s Descartem na to, *jak* nás to učí, tedy na smyslovou zkušenost. (III.4.) Pak budeme totiž vybaveni rozlišit spolu s autorem, *zda* se jedná o skutečnou chybu lidské přirozenosti či nikoliv. (III.5.) Skutečná chyba lidské přirozenosti vybízí k otázce, zda chybní přirozenost neodporuje Boží dobrotě. (III.6.) Celou kapitolu uzavřeme zhodnocením role, kterou v pojednání o lidské přirozenosti hrají smysly, paměť a chápavost. Čím to, že se autor odvažuje o ně v závěru *Meditací* opírat? (III.7.)

III.1. O chybě a přirozenosti

Na začátku přemítání nad chybou lidské přirozenosti naznačuje Descartes rámeček, v němž bude téma pojednávat. Čtenář bude spolu s autorem operovat starými pojmy, ovšem v poněkud novém hávu. Významový posun pojmů *chyba* a *přirozenost* je nejpatrnější při srovnání se Čtvrtou meditací. Tu nám Descartes připomene svým upozorněním, které učiní ještě předtím, než přistoupí k samotnému omylu lidské přirozenosti, a poté, co uvedl výčet všeho, co ho přirozenost učí.

Je však ještě mnoho jiného, co sice vypadá, jako bych se to naučil od přirozenosti, ale co jsem ve skutečnosti nepřijal od ní, ale z jakéhosi zvyku soudit neuváženě, a co tudíž snadno může být nepravdivé.⁶¹

⁶¹ AT VII, 65 (*Med.*, str. 73).

Descartes nás varuje, abychom chybování přirozenosti nezaměňovali s chybou soudu, jež byla pojednána ve Čtvrté meditaci. Chybou ve Čtvrté meditaci rozumí skutečnost, kdy vůle nenásleduje poznání chápavosti. Mohlo by se zdát, že autor nemedituje ve Čtvrté meditaci výhradně nad chybou soudu, který je podle něho aktem vůle; vedle „potvrzení nebo popření“, týkajících se právě soudu a souzení, zmiňuje i „vyhledávání nebo vyhýbání se“, která odkazují k jednání vůbec.⁶² Ve skutečnosti však nemůže na tomto místě pojednávat chybu týkající jednání, neboť nemá žádnou jistotu ohledně vlastního těla ani vnějších těles. Tu má přinést až Šestá meditace.⁶³ A říká-li „já“ a moje přirozenost, má na mysli duši neboli mysl a schopnost myslet.⁶⁴

Chyba se však podle Descarta nenachází ve vůli jako takové, kterou máme od Boha zcela neomezenou neboli dokonalou a kterou se Bohu právě nejvíce podobáme. Příčina chybného soudu netkví ani v druhé mohutnosti, již nám Bůh dal, totiž v chápavosti. Descartes přiznává, že naše chápavost, tedy chápavost nedokonalých bytostí, je nutně omezená, a dokonce že je to jediné chápavost, kde se může vyskytovat nepravda neboli chyba. Jelikož je však Bůh dobrotivý a nechce klamat, máme vždy možnost své chyby odhalit a napravit. Anebo přinejmenším dospět k poznatku, že danou věc nelze poznat. Chybné souzení tak opravdu spočívá podle autora pouze v tom, že vůle nenásleduje jisté poznatky chápavosti.

V půlce Šesté meditaci se situace mění.⁶⁵ Descartes již disponuje určitou jistotou: jistotou svého já (*ego sum, ego existo*), Boha a jeho přirozenosti, která zahrnuje existenci a neskonalou dobrotu, ale i jistotou ohledně materiálních věcí a jejich existence. A v její druhé

⁶² AT VII, 57-58 (*Med.*, str. 54-55.)

⁶³ „Ve Čtvrté meditaci se [...] také neprobíralo nic, co patří k víře nebo k praktickému životu, nýbrž pouze pravdy spekulativní a poznané výhradně přirozeným světlem.“ AT VII, 15 (*Med.*, str. 20.) Srovnej AT VII, 249 a 149.

⁶⁴ Mysl a duše jsou u Descarta, alespoň v kontextu *Meditací*, totéž. V *Meditacích* užívá spíše výrazu „mysl“, čímž poukazuje k jejímu hlavnímu atributu, tj. myšlení, zatímco ve *Vášních duše* se uchyluje k pojmu „duše“, které evokuje více její spojení s tělem. „Nepovažuji totiž mysl za část duše, ale za celou tu duši, která myslí.“ AT VII, 356 (*Med.*, str. 297). Srovnej AT VII, 161 (*Med.*, str. 139).

⁶⁵ Zcela nová pozice, v níž se meditující nachází a z níž také vychází, je podle mne dovršena tvrzením: „A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je něco pravdy.“ AT VII, 80 (*Med.*, str. 72). Podrobněji viz kapitola IV.1.ii.

polovině se zabývá chybou přirozenosti, jejíž důsledky jsou patrné v jednání, které nám škodí.⁶⁶ Ovšem přirozeností nerozumí pouze mysl tak jako dopsud, nýbrž to, „co jsem dostal od Boha jako složený z mysli a těla“.⁶⁷ Čtenář (a nutno dodat, že po vydatné kritice i sám autor) se tedy bude muset vyrovnat se zcela novým pojetím přirozenosti.

Jak ale chápat tuto jednotu duše a těla? Descartes o několik stránek předtím ukázal, že duše a tělo jsou dvě reálně odlišné substance a zcela odlišných přirozeností. A právě reálná odlišnost mezi tělem a duší představuje první kámen úrazu. Jsou-li dvě věci reálně odlišné, pak lze myslit jasně a zřetelně jednu bez druhé. K poznání substance dochází samozřejmě na poli samotné chápavosti, čistého intelektu. Lidskou přirozenost jakožto jednotu reálně odlišných substancí však bude třeba zkoumat odjinud a jinak. Otázka *odkud* a *jak* nás bude provázet i dál. Nyní se posuňme spolu s Descartem k tomu, *co* nás lidská přirozenost učí.

⁶⁶ Už zde se vnučuje otázka, zda Descartes nepřichází s novým pojetím pravdy: omyl, který se projeví v praxi, přesahuje v mnohém prostý omyl úsudku.

⁶⁷ AT VII, 65 (*Med.*, str. 74). Myslel-li dříve přirozeností výhradně mysl a myšlení, uvidíme, že v Šesté meditaci je to především smyslové vnímání, skrze něž je mysl spjata s tělem.

III.2. Přirozenost mě učí (že)

Descartes nezačíná právě skepticky.

A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je něco pravdy.⁶⁸

Pokusíme se zodpovědět nabízející se otázky. Jak mě může přirozenost něčemu učit a jaké pravdy tímto učením dosahujeme? Především ale, *co* mě přirozenost učí? A konečně, co dovoluje Descartovi mluvit o naprosté nepochybnosti?

Zamýšlí-li kdokoliv něčemu učit, musí samozřejmě nejprve znát danou aktivitu nebo látku. Vyučující ji musí zvládat buď teoreticky nebo prakticky. Jedná-li se o nějakou dovednost nebo řemeslo, vždy je lepší žákovi konkrétní postup ukázat. Ten pak pozorně sleduje aktivitu učitele nebo mistra a snaží se ji napodobit. V případě Šesté meditace je to přirozenost, která *mě* učí, a činí tak pouze tím, že každodenně funguje a já to *zakouším*. Descartes se pak v následujícím textu nepokouší o nic jiného než o *analýzu* této zkušenosti.

Jinými slovy: na otázku *jak* nás přirozenost něco učí, odpovídáme každodenním fungováním, které zakoušíme. A abychom nebyli povrchními žáky, kteří jen slepě napodobují a následují činnost svého mistra, pokusí se Descartes o analýzu tohoto *jak*; naše praxe tak bude podložena hlubší (teoretickou) znalostí. (Kapitoly III.4.-III.7.)

Ale kdo je tu žákem? Kdo zakouší vše, co přirozenost učí? Descartes říká „já“. „Já“ jakožto člověk, tedy jednota myslí a těla? Nebo „já“ – čistá mysl?⁶⁹ Ve zkratce lze říci, že v případě *zakoušení* toho, jak přirozenost funguje, je žákem já-člověk nebo přesněji lidská mysl, totiž mysl, nakolik je spojena s tělem.⁷⁰ Descartova analýza této zkušenosti je pak

⁶⁸ AT VII, 80 (*Med.*, str. 72). Ve francouzské verzi: « Et premièrement, il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. » AT IX-1, 63-64. Srovnej AT VII, 38-39 (*Med.*, str. 38-39).

⁶⁹ Výraz „čistá mysl“ odkazuje zde i napříště k myslí jakožto zcela nezávislé na těle, jakožto na substanci, kterou poznávám jako první.

⁷⁰ Abychom nemuseli neustále používat výraz „mysl, nakolik je spjata/spojena s tělem“, budeme ve stejném smyslu používat pojmy „mysl lidské/tělesné bytosti“, popř. „lidská mysl“. Tím ji vztahujeme k člověku, tj.

ukázkou toho, jak se naučením a pochopením *různých* věcí do hloubky můžeme *poučit*, tedy využít svých poznatků k poopravení chyb, jichž se při *jednání* dopouštíme. Poučení mé mysli implikuje tedy i praktický přesah. Ale nepředbíhejme.

Přirozenost mě nejvýrazněji učí,

že mám tělo, jemuž je zle, když smyslově vnímám bolest, které potřebuje jídlo či pití, když pociťuji hlad či žízeň, a podobně; [díky těmto pocitům chápu], že nepatřím ke svému tělu jenom jako patří lodník k lodi, nýbrž že jsem s ním co nejpevněji spojen a jakoby propleten, takže se s ním skládám v jakési jedno.⁷¹

Kdybych byl totiž oddělen od svého těla jako lodník od své lodi, vnímal bych bolest výhradně chápatostí. V případě zranění bych tedy nepociťoval bolest v určitém místě svého těla, nýbrž bych ji prostě konstatoval jakožto fyzické porušení; taková by byla totiž informace, přenesená skrze mozek do mé mysli. Já však, tedy jakožto lidská mysl, pociťuji bolest také jako informaci přenesenou nervy a mozkiem, avšak výsledkem je pocit bolesti v určitém místě mého těla.⁷² A moje zkušenost mě učí, že vždy cítím bolest na určitém místě a že tyto smyslové vjemy „nejsou nic jiného než jakési smíšené mody myšlení vyrůstající z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem“.⁷³

Skrze tyto smyslové vjemy mě navíc přirozenost učí, že mám tělo, které něco potřebuje, např. ošetřit zraněné místo, jíst nebo pít. Učí mě také, že na mě působí jiná těla či tělesa, která mě obklopují, a že mám následovat a vyhledávat ta, která jsou pro mne jakožto lidskou bytost příjemná a přinášejí mi smyslový vjem rozkoše, a naopak vyhýbat se těm, která jsou nepříjemná a působí mi bolest.⁷⁴

složenině těla a duše; a k této složenině, tedy „člověku“ pak budeme odkazovat pojmy „lidská bytost“ či „tělesná bytost“.

⁷¹ AT VII, 81 (*Med.*, str. 73).

⁷² Samozřejmě, že tato komunikace duše a těla je velmi problematická. V této kapitole však pojednáváme lidskou přirozenost tak, jak je vyložena v Šesté meditaci. Problémům, které ze spojení duše a těla vyplývají a k nimž se musí vrátit samotný autor, jsou pojednány v textu v příloze.

⁷³ AT VII, 81 (*Med.*, str. 73).

⁷⁴ AT VII, 82 (*Med.*, str. 74).

Po důkladném přečtení toho, co mě přirozenost učí, si nelze nevšimnout několika zarážejících posunů v kontextu dosavadních meditací. Vše, co činím jako člověk (neboť se tak učím ze své přirozenosti), vede k mému uchování, správnému fungování, neboli k mému zdraví (tj. zdraví lidské bytosti). Co je vhodné pro mé zdraví, vím díky své zkušenosti.⁷⁵ Položím-li ruku na rozpálená kamna, jsem na základě své bolesti okamžitě puzen svou rukou ucuknout. A jestliže jsem se již několikrát o rozpálená kamna spálil, vím, že mému zdraví škodí dotýkat se jich. Dokonce postačí, viděl-li jsem někoho, kdo se spálil. Vědomost o škodlivosti dotýkání se rozpálených předmětů uchovává moje paměť a to na základě mojí smyslové zkušenosti, tj. zkušenosti lidské bytosti.

Tato zkušenost, jak připomíná Descartes, mě neučí nic jasného a zřetelného o vnějších předmětech, totiž o jejich esenci. Pravda, tedy jasná a zřetelná idea, může být totiž nabyta jedině chápavostí. Přesto autor tvrdí, že na všem, co mě přirozenost učí, je nepochybně něco pravdy. Co to znamená „něco pravdy“? Přirozenost mě, stručně řečeno, učí, co mám následovat a čemu se vyhýbat, abych tím přispíval k svému zdraví a uchování. Pak má tedy nejspíše na mysli jakousi *praktickou* pravdu, která se značně liší od pojmu pravdy z předchozích meditací a která by se dala shrnout do imperativu: následujme to, o čem víme nebo se domníváme, že je pro nás jako lidské bytosti užitečné. Užitečné je přitom vše, co lidskému zdraví (na rozdíl od škodlivého) prospívá.

Navíc je zřejmé, že k dosažení takové *praktické* pravdy potřebujeme paměť. Bez ní bychom neměli k dispozici dřívější poznatky nabyté zkušeností. *Praktická* pravda tak podle všeho spočívá na výsledcích smyslového vnímání, tedy na zkušenosti, kterou zpracovává chápavost a uchovává paměť. Podívejme se však na celou pravdu Šesté meditace zblízka.

⁷⁵ Ať už díky aktuální zkušenosti, jako když např. „vnímám, že mám tělo, jemuž je zle, když smyslově vnímám bolest, které potřebuje jídlo či pití, když pociťuji hlad či žízeň, a podobně;“ (AT VII, 80) nebo dřívější, kdy mi např. pro úlevu od určité bolesti pomohl ten a ten lék nebo ten a ten zákrok.

III.3. Pravda VI. Meditace (že, jak, zda)

A ještě jednou:

A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je něco pravdy.

V předchozí části jsme se věnovali tomu, *co* nás přirozenost učí a zmínili jsme rovněž, *jak* nás to učí. Zbývá tedy dořešit naprostou nepochybnost a „něco pravdy“. *Ale aby zde pravdě nevznikla nějaká křivda*, je třeba rozlišit různá pojetí pravdy i to, čeho se týkají. Pravda, o níž Descartes mluví, se totiž může týkat toho, *co* nás přirozenost učí, toho, *jak* nás to učí a *zda* taková přirozenost není v rozporu s Boží dobrotou.

III.3.i. *Že lidská přirozenost funguje a že se jí máme držet*

Něco pravdy může být na tom, *co* mě lidská přirozenost učí. A jak jsme viděli, přirozenost mě nejvýrazněji učí, *že* jsem se svým tělem spojen a propleten v jakési jedno. Lze se tedy domnívat, že pravda se týká právě tohoto poznatku: jsem funkční lidská bytost.

Zároveň mě učí, *že* se mám vyhýbat tomu, co mi škodí a následovat to, co je pro mě užitečné, tj. co přispívá k mému uchování. Učí mě tak svým každodenním fungováním, které zakouším. Při orientaci v tom, co je pro mne vhodné a co nikoliv, se řídím smyslovým vjemy, „které jsou přirozeností dány vlastně jen k tomu, aby mysli označily, co je pro složení, jehož je částí, příjemné a co nepříjemné, na což jsou dost jasné a rozlišené.“⁷⁶ Smyslové vjemy jsou sice „dost jasné a rozlišené“, aby mysli označily, *co* je pro (její) lidskou bytost vhodné následovat a co nikoliv, nejsou ale tak jasné jako poznatky čisté chápavosti. *Praktická* pravda smyslová je jiného řádu než pravda rozumová. Vždyť nemusí být někdy ani pravděpodobná:

Mimo to, rád bych, abyste si vzpomněli, že jsem u otázky, co je dovoleno vůli přijmout, velmi pečlivě odlišil praktický život od nazírání pravdy. Pokud jde totiž o praktický život, rozhodně se nedomnívám, že musíme souhlasit jedině s jasně prozkoumanými

⁷⁶ AT VII, 83 (*Med.*, str. 74-75).

věcmi, nýbrž mám naopak za to, že nemůžeme vždy očekávat ani věci pravděpodobné, nýbrž že občas musíme z mnoha věcí zcela neznámých zvolit jednu a po této volbě – dokud nelze mít žádné odporující důvody – se jí držet neméně pevně, než kdyby byla zvolena z důvodů velice zřetelných [...] Jakmile se však jedná pouze o nazírání pravdy, kdo kdy popřel, že musíme odepřít souhlas věcem temným a nedostatečně rozlišeně prozkoumaným? Že jsem ve svých *Meditacích* pojednal jedině o nazírání pravdy, to naznačuje jednak věc sama, a jednak jsem to také výslovně prohlásil na konci První meditace, kde jsem řekl: *Svou nedůvěru tam nemohu přehnat, jelikož věci, jimiž jsem se zabýval, se netýkaly jednání, ale výhradně poznání.*⁷⁷

Že ve svých *Meditacích* nepojednal Descartes pouze o nazírání pravdy, naznačuje zde probíraná věc sama natolik jasně, že nás o opaku nepřesvědčí ani výslovné prohlášení na konci První meditace.⁷⁸ Ano, metafyzické *Meditace* se měly zabývat výhradně hledáním prvních principů, které jsou zcela pravdivé a pomocí nichž nazíráme pravdu. Přesto celá Šestá meditace pojednává o pravdě smyslového vnímání, o pravdě praktické. To se zdá podporovat naše tvrzení, že Šestá meditace se svým pojednáním o lidské přirozenosti do metafyzického meditování zkrátka z povahy věci nepatří. Později uvidíme, že i toto tvrzení má svou obrácenou stranu mince. K této otázce se však vrátíme na patřičném místě. (IV.kapitola)

Shrňme ale výsledky této části: *praktická pravda* Šesté meditace se v souvislosti s tím, *co* mě přirozenost učí, může vztahovat k dvojímu: k poznatku, že jsem *unum*, a k tomu, že mám následovat ve svém jednání smyslovou zkušenost.

Tato přirozenost mně nic neučí výrazněji než to, že mám tělo, jemuž je zle, když smyslově vnímám bolest, které potřebuje jídlo či pití, když pocítuji hlad či žízeň, a podobně – takže nemohu pochybovat, že je na tom něco pravdy.⁷⁹

⁷⁷ AT VII, 149 (*Med.*, str. 129). Srovnej *Principy* IV, čl. 204-205 a rovněž francouzskou verzi AT IX-2, 323-324.

⁷⁸ Prohlášení na konci První meditace je ostatně činěno v naprosto odlišné situaci. Podrobněji, kapitola IV.1.ii.

⁷⁹ AT VII, 80 (*Med.*, str. 73).

III.3.ii. *Jak lidská přirozenost funguje a jak toto fungování poznáváme*

Jak naznačuje nadpis této části, rovněž zde si otázku rozdělujeme: text lze interpretovat tak, že se *praktická* pravda vztahuje na to, *jak* nás přirozenost učí i na to, *jak* tento způsob učení poznáváme.

Už v předchozí kapitole jsme si všimli, že nás lidská přirozenost učí tím, *jak* dennodenně funguje, což neustále zakoušíme. A pod tímto *jak* se skrývá smyslové vnímání. Na jeho základě vnímáme, že jsme *unum*, navíc funkční *unum*, a co máme následovat a čemu se vyhnout.

Na Burmanovu námitku, „[...] jak je to [spojení duše a těla] možné a jak může být duše ovlivňována tělem a naopak, když mají různé přirozenosti“, Descartes odpovídá:

To je velice těžké vysvětlit; ale postačí zde zkušenost, která je natolik jasná, že nijak nelze popřít, že se to projevuje v pocitech atd.⁸⁰

Ačkoliv se zdá, že se autor zcela vyhnul odpovědi na položenou otázku, uvidíme záhy, že tomu tak docela není. Burmana zajímá jednota dvou různých substancí a způsob, jímž se tyto dvě zcela odlišné věci navzájem ovlivňují. Descartes utrousí, že to je velice těžké vysvětlit, ale hned dodá, že díky zkušenosti nelze popřít, že se to (spojení a vzájemné ovlivňování těla a mysli) projevuje v pocitech. A jsme opět tam, kde jsme byli: smyslovou zkušeností, např. při pocitech hladu a žízně, zjišťujeme, že jsme spojeni s tělem v jedno, a že je toto spojení živé a funkční, že spolu mysl a tělo komunikují. Pociťuji smyslový vjem hladu, tj. nepříjemnou bolest a svírání v žaludku. Jinými slovy, mysl skrze smyslový vjem svírajícího žaludku a podivné bolesti vnímá onu jednotu i vzájemné působení.

Tato přirozenost mne nic neučí výrazněji než to, že mám tělo, jemuž je zle, když smyslově vnímám bolest [...], takže nemohu pochybovat, že je na tom něco pravdy.⁸¹

⁸⁰ AT V, 163 (*Med.*, str. 73, pozn. 68).

⁸¹ AT VII, 80 (*Med.*, str. 73).

Praktická pravda prvního „jak“ se tedy týká způsobu, jímž pocítujeme svou jednotu i to, co pro její uchování potřebujeme: smyslového vnímání.

Nelze ovšem vyloučit druhé „jak“, tedy že se pravda týká způsobu, jímž samotné smyslové vnímání poznáváme. Druhé *jak* by vlastně jen analyzovalo první *jak*. Jinými slovy, pravda Šesté meditace se může týkat i analýzy toho, *jak* smyslově vnímáme. To, *jak* smyslově vnímáme, přiblížíme v části III.4.

III.3.iii. Zda chybná lidská přirozenost neodporuje Boží dobrotě

Jak uvidíme později, lidská přirozenost není neomylná. (III.5.) Nabízí se tudíž otázka, *zda* není naše chybná přirozenost v rozporu s Boží dobrotou. (III.6.) Uvidíme, že stejně jako při chybném souzení i zde půjde o to, *zda* nás Bůh stvořil takové, že máme schopnost svou chybu nějak napravit. Na otázku „*zda*“ však budeme schopni odpovědět až po prozkoumání celé závěrečné meditace, tedy i po pojednání týkající se paměti, smyslů a chápavosti. (III.7.) Tím se nám snad podaří zodpovědět definitivně otázku: jaká je celá pravda Šesté meditace?

III.4. Smyslové vnímání (jak)

To, že nepatřím k svému tělu jako lodník ke své lodi, nýbrž že jsem s ním spojen a jakoby propleten v jedno, mě učí přirozenost skrze vnitřní⁸² smyslové vjemy bolesti, hladu, žízně atd. Tyto smíšené „smyslové vjemy [skrze něž zakouším jednotu mysli a těla] totiž jistě nejsou nic jiného než jakési smíšené formy myšlení vyrůstající z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.“⁸³ Od těchto „smíšených smyslových vjemů“ započneme tedy následující zkoumání: zkoumání, které by snad mohlo objasnit temný pojem spojení, a které se bude týkat toho, *jak* toto spojení poznáváme.

⁸² Rozlišení vnitřních a vnějších smyslů in *Principy* IV, čl. 190-191.

⁸³ AT VII, 81 (*Med.*, str. 73).

Smyslové vnímání stejně jako představivost jsou podle Descarta jakési smíšené mody myšlení. Proč smíšené? Náleží k myšlení jakožto mody, ovšem pouze k myšlení tělesné bytosti, tj. mysli, která je spjata s tělem. Anděl nebo Bůh, tj. čisté mysli bez jakékoli tělesnosti, by tak nemohli zakoušet pocity hladu či žízně. Rovněž mysl oddělená od svého těla jako lodník od své lodi by je nezakoušela, konstatovala by pouze fyzické změny těla. Vraťme se ale na počátek.

Zdá se, že Descartes postupuje následovně: nejprve máme zkušenost, díky níž se vnímáme jako lidské či tělesné bytosti. Tato zkušenost je však zpochybněna a postupným meditováním vycházejícím od jistoty nalezeného já, neboli mysli, se poznáváme jakožto odlišní od svého těla, které rovněž existuje. Chce-li Descartes propojit jisté metafyzické poznatky nalezené čistým intelektem a poznatky každodenní zkušenosti, totiž „že lidé mají těla a podobně, o čemž nikdy nikdo se zdravou myslí vážně nepochyboval“⁸⁴, nezbyvá než najít vhodné konzistentní vysvětlení, které by odpovídalo oběma: jak prvotním a nezpochybnitelným poznatkům rozumu, tak běžné zkušenosti. Nezbyvá než rozumem uchopit tuto zkušenost a řádně ji zanalyzovat. Do práce se pouští v několika textech, my se však pokusíme omezit na analýzu smyslové zkušenosti a představivosti v *Meditacích a Odpovědích na námítky*. Jaké vysvětlení Descartes nabízí?

Řekli jsme, že představivost nebo smyslové vnímání jsou smíšené mody myšlení. Co to znamená? Na počátku Šesté meditace se autor pustí do odlišení představivosti a čistého intelektu a pomáhá si příkladem uchopování geometrického obrazce. Ten lze nahlížet dvojím způsobem: představivostí nebo čistým intelektem. Čistý intelekt nahlíží ideu x-úhelníku ze sebe sama, pojímá ho tedy jasně a zřetelně, aniž by si ho představoval, tj. vykresloval jeho tělesný obraz (*imago*, představu). Nahlédnout x-úhelník znamená pro čistý intelekt pochopit ho, uchopit celý naráz, tj. nahlédnout jeho definici. Představovat si ho vyžaduje na rozdíl od

⁸⁴ AT VII, 15-16 (*Med.*, str. 21).

čistého pochopení větší soustředění mysli: ta se totiž neohlíží sama k sobě (což není přesné vyjádření, neboť Descartes ono nahlížení intelektu nechápe reflektivně), nýbrž k „tělu a nahlíží v něm něco shodného s idejí, kterou chápala nebo vnímala smysly“.⁸⁵

To ukazuje dostatečně odlišnost čistého intelektu od představivosti: představuji-li si x-úhelník, musel být tento již pochopen intelektem nebo musel být vnímán smysly. Idea, která má být „ztělesněna“ či vyobrazena představivostí, se totiž musí někde nacházet. V prvním případě je obsažena jakožto pojem v čistém intelektu, na němž je představivost závislá: intelekt zná pojem, který si představivost vykreslí. Jinými slovy, abychom si mohli cokoli představit, musíme vědět, co si chceme představit. V druhém případě se mysl vrací k obrazu, který smyslově vnímala, tedy k tělesnosti.

Z uvedeného Descartes dovozuje, že představivost náleží mysli, na níž je závislá a v níž tkví jakožto modus, ovšem k mysli *nějak* spojené s tělem, neboť představováním si se obracíme k tělu. Mysl neboli čistý intelekt může totiž jasně existovat bez představivosti, nikoli však naopak.⁸⁶ V této fázi pojednání však stále ještě nedisponujeme jistotou ohledně existence vlastního těla, ačkoli se „s pravděpodobností odtud domýšlím[e], že tělo existuje“.⁸⁷

Až na základě idejí smyslového vnímání dokáže Descartes o pár stránek dál existenci tělesných věcí. Zjednodušeně lze důkaz shrnout takto: ideje smyslové zkušenosti přicházejí do mé mysli bez mého souhlasu, původ či zdroj těchto idejí je tudíž vnější; může jím být buď Bůh, popř. anděl, nebo těleso samo; Bůh, jelikož neklame, oním zdrojem není, ani anděl jako prostředník; původcem našich smyslových idejí jsou sama tělesa, tělesa, která existují; materiální svět vnímaný smysly tudíž existuje, i když ne snad tak, jak jej smyslově uchopujeme.⁸⁸

A jak jej smyslově uchopujeme?

⁸⁵ AT VII, 73 (*Med.*, str. 67).

⁸⁶ Srovnej AT VII, 78 (*Med.*, str. 71).

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ AT VII, 79-80 (*Med.*, str. 71-72).

Abychom správně odhalili, jaká je jistota smyslového vnímání, musíme v něm rozlišit tři jakoby stupně. K prvnímu náleží pouze to, čím je z vnějších předmětů tělesný orgán bezprostředně ovlivňován – a to nemůže být nic jiného než pohyb částic tohoto orgánu a změna tvaru a polohy, pocházející z onoho pohybu.⁸⁹

Tento typ smyslového vnímání jsme popisovali v druhé kapitole, stručně tedy jen připomeneme, že se jedná výhradně o mechanické působení jedněch těles (vnímaných) na druhá (na smyslový orgán, odkud je pohyb neboli otisk tvarů dále nesen skrze nervová vlákna až do mozku). Descartes využívá pro vysvětlení prvního-tělesného stupně smyslového vnímání svůj hypotetický model mechanického působení, který uplatňuje při vysvětlování všech přírodních neboli fyzikálních jevů. Tento model lze totiž uplatnit na vše materiální a vzhledem k tomu, že lidské tělo jako takové⁹⁰ je stejným automatem jako například orloj nebo pes, může své tradiční vysvětlení uplatnit i zde.

Druhý obnáší vše to, co se bezprostředně odráží v mysli z toho, že je sjednocena s takto ovlivňovaným tělesným orgánem – takové jsou vjemy bolesti, šimrání, žízně, hladu, barev, zvuku, chuti, vůně, tepla, chladu a podobně, jež pocházejí z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.

Druhý stupeň mohou zakoušet už jen lidské bytosti mající mysl vnitřně spojenou s tělem. Tento stupeň totiž spočívá v zakoušení smíšených vjemů bolesti, žízně, barev apod. Mysl vnímá něco, co se děje s tělem, a vnímá to buď jakoby někde v těle (jde-li o vnitřní smyslové vjemy), nebo jakoby ve vnímaném tělese (jedná-li se o vnější smyslové vjemy), ačkoli se to vždy nachází jen v mozku (tvar otištěný v mozku, přesněji v šišince, který mysl díky spojení vnímá).⁹¹

Třetí stupeň konečně zahrnuje všechny soudy, jež jsme si navykli od nejútlejšího věku vynášet o věcech vně nás na základě dráždění tělesného orgánu.

⁸⁹ Stejně jako následující citace, AT VII 436-437 (*Med.*, str. 340).

⁹⁰ Výraz „lidské tělo“, popř. „lidské tělo jako takové“ používáme pro lidské tělo bez mysli.

⁹¹ Srovnej *Principy* IV, čl. 197-198.

V tomto stadiu, kdy řekneme např. ‚ta hůl je zelená‘, vstupuje do hry intelekt (u něhož jsme dříve rozlišili jakoby dvě složky, tj. chápavost a vůli), který sám takový soud zformuje. Výrok ‚ta hůl je zelená‘ není pravdivý, neboť jím přisuzujeme zelenost samotné holi.⁹² Přesnější je tedy vyslovit pouze to, co chápeme jasně a zřetelně, tedy že ‚vidíme neboli máme smyslový vjem zelené hole‘. O samotném smyslovém vjemu zelené hole nelze říci, že je pravdivý či nepravdivý, neboť „pravdivé vědění o nich [o vnějších věcech, které vnímáme] podle všeho patří jen k mysli, nikoli ke složení <těla a mysli>“.⁹³

Z takového trojího dělení je zřejmé, proč užívá autor u vjemů přívlastek „smíšený“. Nelze ho totiž přisoudit ani mysli samotné, ani samotnému tělu. Smyslové vnímání stejně jako představivost⁹⁴ náleží k mysli jako její mody, ovšem k mysli, která je spojena s tělem v jedno. Dalo by se hovořit nikoli o dualistickém, nýbrž o trilateralním dělení?

Je evidentní, že jedině „jakoby tři stupně smyslového vnímání“ umožňují vysvětlit spojení mysli a těla a přitom nepřisoudit smyslové vjemy ani čisté mysli, ani samotnému tělu. K pochopení a vysvětlení lidské bytosti jako spojení mysli a těla nelze, jak píše Descartes později Alžbětě, vyjít od (jednoduchých) pojmů mysli nebo těla, kteréžto jako substance nahlížíme jasně a zřetelně rozumem, nýbrž od (jednoduchého) pojmu jejich spojení, který je „zcela jasně poznáván smysly“.⁹⁵

⁹² „Na základě smyslového vjemu barvy, jenž mne ovlivňuje, totiž soudím, že hůl, umístěná mimo mě, je zbarvená a na základě rozlehlosti této barvy, jejího ohraničení a vztahu její polohy k částem mozku usuzuji o rozměrech, tvaru a vzdálenosti této hole – což se sice obvykle přičítá smyslům (a proto jsem to zde přiřadil k třetímu stupni smyslového vnímání), je však zjevné, že to závisí jen na chápavosti.“ AT VII, 437 (*Med.*, str. 341).

⁹³ AT VII, 83 (*Med.*, str. 74).

⁹⁴ „Když jsou vnější předměty činné vzhledem k mým smyslům a malují do nich svou ideu či spíše tvar, pak mysl, když si všímá představ, jež jsou takto vymalovány v šišince, jak se říká, *smyslově vnímá*; když jsou však ony představy v šišince vymalovány nikoli vnějšími věcmi, ale samotnou myslí, která si je bez účasti vnějších věcí v mozku bájí a dává jim formu, pak jde o *představování si*; takže rozdíl mezi představivostí a smyslovým vnímáním spočívá pouze v tom, že při smyslovém vnímání jsou představy malovány vnějšími předměty za jejich přítomnosti, při představování si jsou zase zachovávány myslí bez vnějších předmětů a jakoby při zavřených oknech.“ AT V, 162 (*Med.*, str. 67, pozn. 60).

⁹⁵ Dopis Alžbětě z 21. května 1643, in *Principy*, str. 163 a 169. Podrobněji kapitola III. připojená v příloze.

Z uvedeného je zřejmé, že odpověď na Burmanovu námitku zmíněná výše, nebyla až tak vyhybavá. Descartes ho odkázal ke smyslové zkušenosti, která, jak vidíme, je nejen východiskem k pochopení temného pojmu spojení, nýbrž zároveň klíčem k jeho fungování.

V žádném případě však nelze považovat spojení mysli a těla za *jakoby třetí substanci*, jakousi „věc vnímající“.⁹⁶ Descartes nadále, i po sepsání *Meditací a Odpovědí na námitky*, trvá na dualistickém pojetí: substance rozlišuje pouze dvě, mysl a tělo, přičemž každá z nich má svůj hlavní atribut, mysl myšlení, tělo rozlehlost. (*Principy I*, čl. 53.) Všechny ostatní vlastnosti představují jen mody každého z hlavních atributů; smyslové vnímání, stejně jako představivost, vzpomínání a další náleží k mysli či myšlení pouze jako mody. (*Principy I*, čl. 64-68 a VI, čl. 193.)

Debata, k níž těmito úvahami směřujeme, je velmi zajímavá a úzce souvisí s naší ústřední otázkou: jaký statut má pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace?. Přesto ji na tomto místě utneme a budeme se věnovat podrobněji pouze Šesté meditaci; k této otázce se pak vrátíme později (v kapitole IV., především v části IV.2.), vybavení hlubším náhledem na celé pojednání o lidské přirozenosti.

III.5. Skutečná chyba přirozenosti

Avšak již dříve jsem dostatečně prohlédl, proč bývají mé soudy nepravdivé i přes Boží dobrotu. Naskytá se zde ale nová potíž, jednak pokud jde o to, co bych podle toho, co mi ukazuje přirozenost, měl vyhledávat nebo čemu bych se měl vyhýbat, jednak pokud jde o vjemy vnitřních smyslů, v nichž jako bych postřehl chybu: třeba když někdo ošálen příjemnou chutí nějakého jídla pozře v něm skrytý jed.⁹⁷

Ne náhodou připomíná autor Čtvrtou meditaci, v níž ukázal, proč chyby soudů neodporují Boží dobrotě. Chyba v tom, co se *tvrdí nebo popírá*, spočívá v aktu vůle, která

⁹⁶ Gaukroger hovoří o spojení mysli a těla jako o třetí substanci. (Gaukroger, 1995, str. 389.) Naopak Clarke a Cottingham takové pojetí jasně odmítají. (Clarke, 1982, str. 29-30; Cottingham, 1992, str. 130-131.)

⁹⁷ AT VII, 83 (*Med.*, str. 75). Celá část III.5. o skutečné chybě přirozenosti je zde, stejně jako v Descartově textu, vymezena uvedenými citacemi (počáteční a závěrečnou).

přesahuje poznatky chápavosti. Boží dobrotě taková omylnost neodporuje, poněvadž chápavost, přestože má své meze, je-li užívána správně, nemůže poznávat nic než pravdu. Navíc máme vždy možnost své chyby nahlédnout a opravit. To nám autor připomíná v první větě.

V druhé naznačuje, že se problém vynořuje znovu, ovšem v trochu jiné podobě. Týká se toho, co člověk *vyhledává nebo čemu se vyhýbá*. Pakliže by zde existovala chyba kvůli špatnému soudu, nebyla by to taková tragédie: nepravdivost soudu neodporuje Boží dobrotě, neboť chyba se netýká onoho základu, z něhož soud vyrůstá, tj. chápavosti. Descartes ovšem říká, že jako by postřehl chybu ve vjemech vnitřních smyslů, na jejichž základě přeci orientujeme své jednání. Nacházela-li by se tedy skutečně chyba v tomto základu, musel by Descartes opět čelit námitce, zda taková omylnost neodporuje Boží dobrotě.

Jinými slovy: jedna věc je vyhledávání či vyhýbání se samo, tedy jednání, druhá věc jsou vjemy vnitřních smyslů, které k určitému jednání pudí, tedy přirozenost. Descartes se v následujícím textu zaměřuje *jakoby* na případy chybného jednání, zkoumá však výhradně, zda se jedná o skutečnou chybu lidské přirozenosti (tedy vnitřních smyslů), či nikoliv. Až potom může být znovu nastolena otázka rozpornosti chyby a Boží dobroty.

Než se dostaneme k samotné „skutečné“ chybě přirozenosti, odlišíme to, co se na první pohled jako chyba přirozenosti jeví, ačkoliv jí není. Odlišíme také dva pohledy, z nichž se lze na věc dívat a které jsou zásadní pro odlišení skutečné chyby od pouhého pojmenování, tedy od toho, co chybou nazýváme, ačkoliv se ve skutečnosti o chybu nejedná.

Descartes dává dva příklady: v prvním člověk pozře otrávené jídlo, aniž by věděl, že pokrm obsahuje jed. V tomto případě nejde podle autora o skutečnou chybu přirozenosti. V případě druhém, kdy si žíznící člověk postižený vodnatelností vezme nápoj, který mu ještě

více uškodí, se o skutečnou chybu jedná; ovšem pouze tehdy, myslíme-li přirozeností mysl i tělo zároveň. Podívejme se na celou věc zblízka.

Prozatím jsme zjistili, že chybou přirozenosti autor rozumí chybu vnitřních smyslů, která je podkladem k „chybnému jednání“. Chceme-li zjistit, jedná-li se o skutečnou chybu přirozenosti či nikoliv, musíme pečlivě rozlišovat ohled, s nímž se k popisu přirozenosti přistupuje. Na toto rozlišení nás sám Descartes upozorňuje svým příkladem s orlojem. (Podrobněji viz tabulka 1 na konci této podkapitoly.)

Pohlížíme-li na daný fenomén pouze z hlediska těla, nejedná se nikdy o skutečnou chybu přirozenosti. My sice skutečnost, že si žádáme nápoj, který nám uškodí, chybou nazýváme, avšak podle Descarta je to jen *pura denominatio*, pouhé pojmenování, nazvání chybou to, co chybou ve skutečnosti není. Tak jako orloj, který ukazuje špatně čas, se neodchyluje od své přirozenosti, protože následuje přírodní zákony. Dal-li řemeslník dovnitř orloje kolečko s vroubkem navíc, přeci tím nezpůsobí, že by celý stroj nefungoval podle přírodního řádu. My jej nazýváme porouchaným nebo špatným jen proto, že jej srovnáváme se správně vyrobeným orlojem, který ukazuje čas jak má, který však následuje přírodní zákony stejně jako orloj vyrobený špatně.⁹⁸ Tuto Descartovu úvahu si vykládám tak, že na úrovni těla či tělesa nelze nikdy mluvit o skutečné chybě, pakliže toto těleso funguje podle přírodních zákonů.

A stejně se to má s naším tělem. Žádám-li si nápoj, který zhorší můj tělesný stav, nejedná se na úrovni těla vůbec o žádnou chybu. Vyschlý krk mne vede k tomu, abych si vzal nápoj a ten pak působí na mé tělo opět jen podle zákonů přírody. Tělu zužovanému vodnatelností uškodí, zdravému tělu by prospěl, ať tak či onak, na úrovni těla nedochází k chybě přirozenosti. Pro tělo je zkrátka přirozené vzít si nápoj, má-li vyschlý krk. Následky,

⁹⁸ Lidské tělo, které pracuje stejně jako například orloj, se tak u Descarta stává opravdu pouhým *mechané*, strojem, jenž může fungovat bez zásahu myslí. Zvířata, která žádnou mysl nemají, jsou toho patřičným důkazem; jsou to obyčejné stroje. Descartes tímto svým „objevem“ těla jakožto stroje zcela popírá scholastickou představu o duši coby substanciální formě, coby nutné složce našeho organismu. Duše nepředstavuje životní princip, tělo se obejde bez ní. Podrobněji kapitola II. připojená v příloze.

totiž fyzické dění a případné poškození těla, se opět nijak nevymykají přirozenosti, totiž povaze přírodních zákonů. A samotný pocit vyschlého krku a žízně, který mne vede k napití, také chybu na úrovni těla nepředstavuje, neboť, jak uvidíme za chvíli, je jen nutným důsledkem fyzikálního působení nervů v mém těle.

Jinými slovy: pohlížíme-li na fenomén z hlediska těla, což je stejné jako kdybychom řekli stroje nebo tělesa, musíme přiznat, že na fyzikální rovině vše funguje jak má, aniž bychom se pouštěli do hodnocení, zda je takové fungování správné, prospěšné či užitečné. Takové je stanovisko samostatné mysli pohlížející na tělo; takové je stanovisko lodníka, který si prohlíží na břehu cizí loď; takové je stanovisko Descarta coby vědce, jemuž jde o pozitivní popis skutečnosti.

Pohlížíme-li však na tento fenomén z hlediska spojení mysli a těla, jedná se v případě žízně u člověka postiženého vodnatelností o skutečnou chybu přirozenosti, *verus error naturae*. Vodnatelný člověk by totiž neměl pociťovat žízeň, která ho vede k napití se: takové jednání (to, že si vezmu nápoj, abych uhasil žízeň) není totiž správné, tj. nevede ke zdraví a my se jím dopouštíme jakési *praktické* chyby. Toto hodnocení je již činěno „vzhledem k umělcovu záměru“. Umělcem v případě člověka není nikdo jiný než Bůh, který ho (jak bude explicitně ukázáno později) stvořil tak, aby se uchovával při zdraví. Nezajímá nás teď pouze úroveň těla, nýbrž celé lidské bytosti; nyní nám jde o mysl spjatou s tělem, o lodníka na své lodi uprostřed rozbouřeného moře.

Nabízí se ale otázka: čím to, že v případě člověka, který žízni a žádá si nápoj, ačkoliv trpí vodnatelností, se o chybu lidské přirozenosti jedná, avšak v případě žádosti otráveného jídla nikoliv? Jak patrně, nepohybujeme se nyní jen na úrovni těla, nýbrž v rovině složení těla a mysli. Odpověď na otázku se skrývá v textu. Jíme-li dobrý pokrm, pochutnáváme si na něm, aniž bychom tušili, že si právě dopřáváme otrávenou lahůdku. Vnitřní smysly, v našem případě skvělá chuť dobrého pokrmu, nás neklamou, neboť informují pouze o jídle, nikoliv o

jedu v něm obsaženém, o němž nemáme vůbec ponětí;⁹⁹ vždyť, jak jsme již zmínili výše, lidská přirozenost (neboli smíšené smyslové vjemy) není uzpůsobená k rozeznávání esence vnějších těles.¹⁰⁰

Smyslové vjemy nejsou stavěné pro poznání vnějších těles, nicméně je to právě informace tohoto smíšeného smyslového vjemu, na jejímž základě jsme puzeni věci následovat nebo se jim vyhýbat. To obsahuje samozřejmě paradox: Descartes na jednu stranu tvrdí, že smyslovými vjemy nepoznáváme esence vnějších těles, nicméně jsou tyto vjemy o vnějších věcech dostatečně jasné a zřetelné pro správné jednání vedoucí ke zdraví. Jinými slovy, přirozenost nás neučí nic o vnějších tělesech jako takových, jen něco v souvislosti s námi: nabádá nás tak k pozření chutného jídla, aniž by o tomto jídle jako takovém něco věděla. Krásně voní, je chutné a působí nám pocity libosti. Jídlo nám dělá dobře a k němu nás také přirozenost pudí; nikoliv však k jedu, o němž neví.

A to je důvod, proč se v případě pozření otráveného pokrmu, respektive puzení k otrávenému pokrmu, nejedná o omyl lidské přirozenosti. Naše přirozenost vnímá a pudí nás k jinému předmětu, než který ve skutečnosti jím.

Přirozenost nepoznává, přirozenost nejedná, přirozenost pudí k jednání vzhledem k potřebě těla, kterou zakoušíme (hlad, žízeň, bolest...). Právě vzhledem k aktuální potřebě nás pudí k věcem, které jsou nám libé, a odrazuje od věcí, které jsou nám nepříjemné. V případě otráveného pokrmu se tedy ve svém puzení nemýlí, pokrm sám by nám jistě prospěl. V případě žádosti nápoje u vodnatelného ano, poněvadž by vzhledem k tělu, jehož je součástí, pudit k napití vůbec neměla. Člověk by neměl vůbec pociťovat žízeň. Suchý krk (je-li vůbec u vodnatelného suchý) ještě chybu nepředstavuje, neboť se týká pouze těla. Skutečnou chybou přirozenosti je to, že vodnatelný žízní, že má pocit vyschlého krku. „A tak

⁹⁹ AT VII, 84 (*Med.*, str. 75).

¹⁰⁰ „[...] smyslových vjemů – které jsou přirozeností dány vlastně jen k tomu, aby myslí označily, co je pro složení, jehož je částí, příjemné a co nepříjemné, na což jsou dost jasné a rozlišené – užívám jako jistých pravidel k bezprostřednímu rozeznávání esence vně nás ležících těles, ačkoli ji označují jen velmi temně a smíšeně.“ AT VII, 83 (*Med.*, str. 74 – 75).

nezbývá než zkoumat, jak to, že Boží dobrota není na překážku tomu, aby se takto braná přirozenost mýlila.“¹⁰¹

Tabulka 1: Skutečná chyba přirozenosti

	POZITIVNÍ HODNOCENÍ Bez ohledu na umělcův záměr			HODNOCENÍ S ohledem na umělcův záměr		
	Úroveň těla <i>Skutečná chyba či „nechyba“</i>	Úrov. mysli	Úrov. složení	Úrov. těla (jak mě učí fyzika) <i>Pouhé pojmenování</i>	Úrov. složení (jak mě učí zkušenost) <i>Skutečná chyba či „nechyba“ vnitřních smyslů</i>	Úrov. mysli (jak mě učí metaf.) <i>Skutečná chyba či „nechyba“ úsudku (chápavost + vůle)</i>
Dobrý orloj	-	Nemá smysl tematizovat, viz vedlejší sloupce vpravo		-	0	0
Rozbitý orloj	-			+	0	0
Zdravý člověk, který žízni	-			-	Pocit žízně. Přirozenost pudí k napití se.	-
Vodnatelný člověk, který žízni	-			+	Pocit žízně. Přirozenost pudí k napití se.	+ Špatné/žádné pochopení
Člověk se žloutenkou	-			+	Vidím žlutě. Chyba vnějších smyslů. Nemá vliv na puzení.	+ Usuzování na žlutost ve věcech
						- Zdržení se úsudku o věcech
Zdravý člověk, který si vezme nechťic otrávený chutný pokrm	-	-	Poznává a chce pokrm bez jedu	Přirozenost nepudí k otrávenému, pudí k jídlu.	- Poznává pokrm bez jedu	

Jedná-li se o chybu: +

Nejedná-li se o chybu: -

Neexistuje-li: 0

¹⁰¹ AT VII, 85 (*Med.*, str. 77).

III.6. Skutečná chyba přirozenosti versus Boží dobrota (zda)

Ve Čtvrté meditaci Descartes ukázal, že chybné lidské usuzování není v rozporu s Boží dobrotou. Jak si ale vůči Boží dobrotě stojí chybující lidská přirozenost, která už není jen čistou myslí, nýbrž myslí lidskou? Descartes se zhostí otázky s jemu vlastní systematičností. Sledujme pozorně jeho argumentaci.

Jeho vysvětlení, pečlivě strukturované do pěti odstavců,¹⁰² lze shrnout do pěti vět:

1) Metafyzickými meditacemi jsme poznali dvě zcela odlišné substance: mysl a tělo.
2) Jelikož zkušenost ukazuje, že spolu mysl a tělo komunikují, předloží Descartes odvážnou hypotézu, která přemostí metafyziku a fyziku, stejně jako mysl a tělo: mysl je ovlivňována výhradně jednou maličkatou částí mozku. 3) Fyzika nás učí, jak funguje tělo, tedy i to, proč pomocí vnitřních smyslových vjemů své pocity lokalizujeme. 4) Nejlepší možné vysvětlení: zkušenost ukazuje, že takové fungování lidské bytosti je nejužitečnější, tj. nejvhodnější pro zachování lidského zdraví. 5) Lidská přirozenost je tedy ze své povahy omylná, není to však v rozporu s Boží dobrotou.

A nyní znovu a podrobněji. „Byť je *podle všeho* celá mysl sjednocena s celým tělem“, přeci Descartes trvá na substanciální odlišnosti mysli a těla, již jsme nahlédli předchozím meditováním. Naprostá jednoduchost mysli spočívá v tom, že je jediná, ucelená a nedělitelná věc, ačkoliv my u ní rozlišujeme jakoby zvlášť akty chápání, chtění a smyslového vnímání. Tělo se naopak vyznačuje dělitelností.¹⁰³

Tvrzení druhého odstavce jakoby spadlo z nebe. *Byť je podle všeho celá mysl sjednocena s celým tělem*, jak poznamenal před chvílí, je ovlivňována pouze jednou jeho malou částí, „v níž je takzvaný společný smysl – a ta [tato malinká tělesná část, tj.

¹⁰² Pět odstavců podle českého vydání: „Velký rozdíl mezi myslí a tělem ...“ (začátek 1. odstavce), „Z toho je naprosto zjevné...“ (začátek posledního páteho odstavce). AT VII, 85-89 (*Med.*, str. 77-79).

¹⁰³ Alespoň zde, neboť hovoříme o tělu tak, jak jsme ho poznali v metafyzických meditacích, tj. jako dělitelnou substanci. Ve *Vášních duše* jeho dělitelnost zdůrazňována nebude, neboť se na tělo bude pohlížet z jiného východiska: z organické jednoty, která je funkčním celkem.

hypofýza¹⁰⁴], je-li rozvržena stejně, ukazuje myslí totéž, i když s ostatními částmi těla se to mezitím může mít různě, jak prokazuje bezpočet zkušeností [...].“ Nebudeme se pouštět do hodnocení tohoto zvláštního odstavce, dokud se nepodíváme dále na popis těla.

Třetí odstavec navazuje na předchozí hypotézu a testuje ji na tom, *co nás učí fyzika*. Ta nás učí, že se celým tělem pnou nervy ústící do mozku, který od nich přijímá vzruchy, a skrze jeho niternou část posílá signály myslí, která pak pociťuje například bolest jakoby v určitém místě.

Navíc pozoruji, že tělo má takovou přirozenost, že žádná jeho část nemůže být pohnuta jinou trochu vzdálenou částí tak, aby nemohla být stejně pohnuta každou z těch, které jsou mezi nimi, i kdyby ta vzdálenější třeba nedělala nic.¹⁰⁵

Toto mechanistické vysvětlení zdůvodňuje, proč pociťujeme bolest na určitém místě těla. Zraníme-li se na noze, nervy vedoucí z tohoto místa budou působit na mozkové centrum takovým způsobem, že budeme pociťovat bolest jakoby právě ve zraněném místě. Přesto bychom podle tohoto modelu pociťovali naprosto stejnou bolest, pokud by působil na šišinku tentýž nerv, ačkoliv by jeho pohyb vycházel třeba až z bederní části.

Třetí odstavec také vrhá světlo na předchozí tvrzení s šišinkou. „Šišinková“ hypotéza neodporuje následnému fyzikálnímu vysvětlení, naopak, funguje jako propojovací můstek mezi tím, co nás učí fyzika, běžná zkušenost a metafyzika. Fyzika, zabývající se tělesy, může podat nanejvýš popis lidského těla samotného. Metafyzika zas jen poznání myslí a těla jakožto dvou odlišných substancí. Běžná zkušenost, jak víme z každodenního života i Šesté meditace, nás učí, že jsme jakožto lidská bytost *unum*, složenina myslí a těla. Druhý odstavec, který poprvé v *Meditacích* navrhne vysvětlení vzájemné komunikace myslí a těla, tak zároveň nabízí mostík mezi dvěma odlišnými diskursy.

¹⁰⁴ Descartes v *Meditacích* nehovoří výslovně o šišince, nýbrž pouze o „maličké části mozku, v níž je takzvaný společný smysl“, popř. o „nitru mozku“. Z předchozích spisů, např. z *Regulí* nebo *Rozprav*y, je však zřejmé, že má na myslí právě podvěsek mozkový neboli šišinku. Užíváme-li tedy v textu tohoto označení, je třeba mít na myslí, že Descartes sám ve svých *Meditacích* malinkou část mozku takto nespecifikuje.

¹⁰⁵ AT VII, 86 (*Med.*, str. 77).

Ve čtvrtém odstavci se argumentuje, že takové uspořádání a fungování lidské bytosti je nejužitečnější, tedy nejvhodnější pro uchování zdraví. „Nelze v této věci vymyslet nic lepšího“, než že šišinka přinese myslí takový smyslový vjem, „který ze všech, které přinést může, nejvíce a nejčastěji vede k uchování lidského zdraví.“ Tuto hypotézu navíc potvrzuje zkušenost.

A zkušenost potvrzuje, že takové jsou všechny smyslové vjemy, jež máme od přirozenosti, a proto se v nich nenachází nic, co by neosvědčovalo Boží moc a dobrotu.¹⁰⁶

Pátý odstavec jen shrnuje a uzavírá důkaz:

Z toho je naprosto zjevné, že i přes nezměrnou Boží dobrotu nemůže přirozenost člověka složeného z myslí a těla nebýt někdy omylná. [...] Proto je rozumné, aby [smyslový vjem] myslí vždy ukazoval spíš bolest nohy než jiné části těla [i kdyby z nohy nevycházel]. A je daleko lepší, že je vyprahlost v krku klamná tehdy, když nevyrůstá jako obvykle z toho, že k tělesnému zdraví přispívá nápoj, ale z nějaké opačné příčiny, jako tomu bývá u vodnatelných, než kdyby byla naopak klamná vždy, kdy je tělo ustaveno dobře.¹⁰⁷

Proč nás tedy Bůh stvořil s omylnou přirozeností? Ačkoliv Descartes odmítá spekulování nad finálními příčinami a veškerou kauzalitu redukuje na účinnou příčinu, při výše zmíněné „apologii“ přesto s účinností nevystačí. Přirozenost nás učí, co následovat a čemu se vyhýbat, *abychom* zachovávali svoje zdraví. A Bůh nás navíc s takovou přirozeností stvořil. Bůh snad tedy chtěl, *abychom* jednali takovým způsobem, který je pro naše uchování nejvhodnější. A za tímto účelem nás vybavil ne zcela dokonalou přirozeností.¹⁰⁸

Lidská přirozenost je sice omylná, avšak jak se Descartes pokusil ukázat, ta nejvhodnější; nejvhodnější *pro* zachování lidského zdraví a tedy pro řádné fungování lidské bytosti, nejvhodnější *pro* praktický život.

¹⁰⁶ AT VII, 87-88 (*Med.*, str. 78).

¹⁰⁷ AT VII, 88-89 (*Med.*, str. 78-79).

¹⁰⁸ V rámci veškerenstva je možná naše přirozenost dokonalým Božím výtvozem, to ovšem, jak by řekl autor, jakožto omezení tvorové nedokážeme posoudit, neboť nikdy nepoznáme Boží záměry a úmysly. Právě pro tuto naši omezenost odmítá Descartes zkoumání finálních příčin a omezuje se jen na tu, kterou jsme schopni poznat, tedy na *causa efficiens*. Srovnej, AT VII, 55 (*Med.*, str. 52-53).

Přeci však poněkud zaráží Descartova argumentace, že přirozenost, která je klamná občas, je stále daleko lepší, než přirozenost chybující neustále. Skutečná odpověď na otázku, proč chybující přirozenost neodporuje Boží dobrotě, tak přichází až v samotném závěru meditací. V něm autor ukazuje, že i chyby týkající se přirozenosti může člověk poznat a napříští se jim vyhnout. Tím poukazuje k dvěma odlišným rovinám, které je třeba rovněž pečlivě odlišit: k *úsudku* na straně jedné a k *jednání* z něho vycházejícího na straně druhé. Bůh nás sice stvořil chybující, ovšem s takovými schopnostmi a mohutnostmi, pomocí nichž můžeme chyby lidské přirozenosti odhalit a poučit se z nich. Za tímto účelem však musí *zcela* rehabilitovat paměť a smysly.

III.7. Paměť, smysly, chápavost

Závěr meditace se napojuje na počátek úvah o lidské přirozenosti a vytváří tak jediný celek. Na začátku úvah nás lidská přirozenost učila, tak jako mistr své učně, že máme následovat ve svém jednání smyslovou zkušenost. *Jak* nás to učila? Zkrátka tím, jak každodenně funguje, což přeci neustále zakoušíme. Tedy praktickou ukázkou. V průběhu následujících úvah Descartes toto učení neboli fungování analyzoval a objevil omylnost lidské přirozenosti. Tím jsme se spolu s učitelem nořili do hlubšího pochopení celé věci. Nyní víme, že následovat slepě mistra se vždy nevyplácí, neboť i on se může mýlit. Díky analýze rovněž víme, *proč* se může mýlit. A konec meditace přichází s poučením: chyby si díky předešlým úvahám již dokážeme uvědomit, zbývá je tudíž napravit nebo se jim vyhnout.

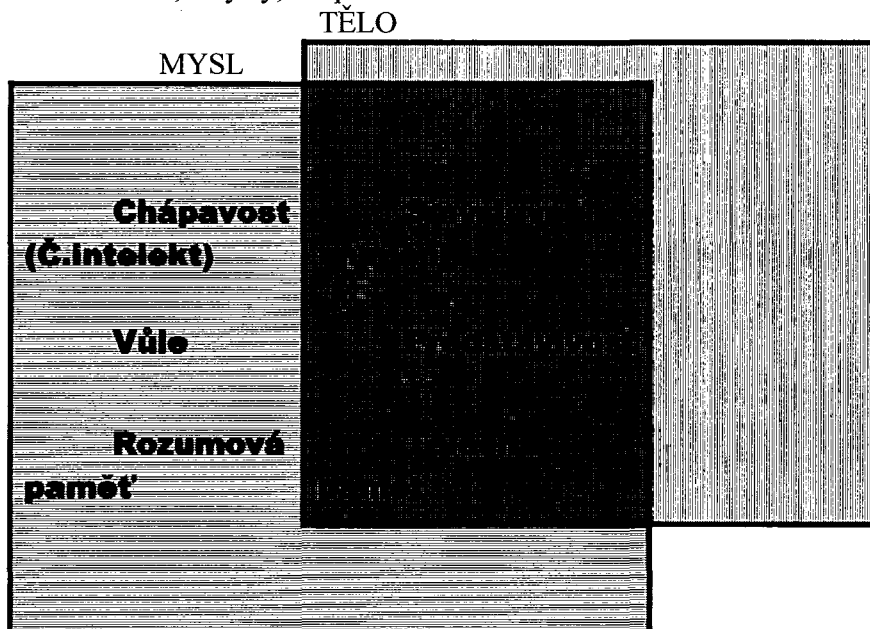
Vím, že všechny *smysly*, jde-li o to, co je tělu příjemné, naznačují daleko častěji pravdu než nepravdu, a téměř vždy mohu užívat většinu z nich k vyšetření jedné a téže věci a mohu také užívat *paměť*, která spojuje přítomné s předešlým, a *chápavost*, která už prohlédla všechny příčiny chybování.¹⁰⁹

¹⁰⁹ AT VII, 89 (*Med.*, str. 79). Vlastní proložení textu.

Při každém jednání se opíráme především o smysly a paměť. Smysly nás informují o bezprostředním předmětu či fenoménu a naznačují, co je tělu příjemné a co nikoliv. Vidíme-li pěkně připravené jídlo a cítíme-li jeho lahodnou vůni, je tato informace smyslů pro naše hladové tělo jednoznačná: pustit se do přichystané lahůdky. Jak upozorňuje Descartes, většinou se v „puzení k“ - například v puzení ke sněžení pokrmu – nemýlíme.

Při tomto „puzení“ však pracuje významně i paměť.¹¹⁰ Předložené jídlo velmi dobře známe, mnohokrát jsme ho jedli a vždycky si na něm moc pochutnali. I proto se nám v ústech seběhnou takřikajíc všechny sliny. Naopak, pokud by jídlo sebelépe vonělo i vypadalo, avšak obsahovalo například papriky, na něž jsme alergičtí, jistě si chuť na takovou lahůdku necháme zajít. Stejně tak v případě, že by vonělo po určité jedovaté látce, o jejímž charakteristickém zápachu jsme kdesi četli.

Tabulka 2: Paměť, smysly, chápavost vzhledem ke složení



¹¹⁰ U mysli, nakolik je spjata s tělem, jsme si povšimli jejích smíšených poznatků smyslového vnímání a představivosti, pro úplnost bychom měli ještě přidat i jakýsi tělesný typ *paměti*: „Ke vzpomínce na myšlenky, jež mysl měla, když byla spojena s tělem, je totiž třeba, aby byly v mozku vtištěny nějaké jejích stopy, a když se k nim mysl obrací nebo si jim věnuje, vzpomíná si.“ AT VII, 357 (*Med.*, str. 297-8). Viz tabulka 2.

Tabulka3: Jednání na základě úsudku

	POZITIVNÍ HODNOCENÍ Bez ohledu na umělcův záměr			HODNOCENÍ S ohledem na umělcův záměr			
	Úroveň těla Skutečná chyba či „nechyba“	Úrov. mysli	Úrov. složení	Úrov. těla (jak mě učí fyzika) Pouhé pojmenová ní	Úrov. složení (jak mě učí zkušenost) Skutečná chyba či „nechyba“ vnitřních smyslů	Úrov. mysli (jak mě učí metaf.) Skutečná chyba či „nechyba“ úsudku (chápavost +vůle)	Jednání (jak mě učí zkušen.) Chybné či bezchybné následová ní či vyhýbání se
Dobrý orloj	-			-	0	0	0
Rozbitý orloj	-			+	0	0	0
Zdravý člověk, který žízni	-			-	- Pocit žízně. Přirozenost puď k napití se.	-	- Správné napití se.
Vodnatelný člověk, který žízni	-			+	+ Pocit žízně. Přirozenost puď k napití se.	+ Špatné/žádné pochopení	+ Chybné napití se.
Člověk se žloutenkou	-			+	- Vidím žlutě. Chyba vnějších smyslů. Nemá vliv na puzení.	+ Usuzování na žlutost ve věcech	0
						- Zdržení se úsudku o věcech	0
Zdravý člověk, který si vezme nechtíc otrávený chutný pokrm	-			- Poznává a chce pokrm bez jedu	- Přirozenost nepuď k otrávené m, puď k jídlu.	+ Poznává pokrm bez jedu a činí chybný soud, že jídlo je bez jedu	+ Chybné následová ní vycházejíc í z chybného soudu

Jedná-li se o chybu: +

Nejedná-li se o chybu: -

Neexistuje-li: 0

Zkusme však do tohoto příkladu zapojit všechny *tři* uvedené schopnosti. Paměť tedy registruje minulou informaci o jedovaté látce nebo předchozí zkušenost s alergickou reakcí a spojuje ji s aktuálním okamžikem; smysly nás informují o přítomnosti předmětu, jeho vzhledu a vůni, ale i o stavech našeho těla; nu a chápavost zná příčiny chybování. (Podrobněji viz tabulka 3.)

Znalost příčin chybování, stejně jako informace smyslů a paměti by nám byly k ničemu, kdybychom vše nepropojili a nevyhodnotili. A na tomto místě je třeba konečně explicitně odlišit *jednání samo* od toho, co mu předchází. Akty smyslů, paměti a chápavosti nepředstavují ještě rozhodnutí a jednání samo. Smyslové vnímání, které informuje a pudí, paměť, jež spojuje a chápavost se znalostí příčin jsou jen podkladem k *úsudku* o dané věci.

Úsudek představuje ono propojení a vyhodnocení. A jak víme ze Čtvrté meditace, souzení je aktem vůle, která buď následuje nebo překračuje poznatky čistého rozumu. Zde má však vůle k dispozici nejen poznatky čistého rozumu, které se týkají příčin chybování, nýbrž i smíšené informace smyslů a paměti. To by nebyl tak veliký problém, neboť i ony jsou úkony jedné a téže mysli,¹¹¹ problém tkví v důvěře v ně. Právě prolhanost paměti a klamavost smyslů byly důvodem k jejich „vyřazení z platnosti“ ve věcech metafyziky a následování jen a jen toho jistého a nepochybného.

To ostatně Descartes potvrzuje (i po prvním důkazu Boha!) ve Čtvrté meditaci:

Dnes jsem se nejen naučil, na co si mám dávat pozor, abych se nikdy nemýlil, ale zároveň jsem se naučil, co mám dělat, abych se držel pravdy: rozhodně se jí totiž budu držet, pokud si jen budu dost všímat všeho, co dokonale chápu, a tak vyloučím ostatní, co postihují smíšeněji a temněji.¹¹²

Tento rozpor si Descartes na konci Šesté meditace jasně uvědomuje, proto ihned dodává.

¹¹¹ Nezapomínejme, že se jedná jen o naše „pracovní“ dělení, rozlišujeme-li u jediné mysli jakoby vícero věcí, totiž paměť, smyslové vnímání a chápavost.

¹¹² AT VII, 62 (*Med. IV*, 58-59).

A tak se nemusím dále bát, zda není to, co mi denně ukazují smysly, nepravdivé, nýbrž je nevyhnutelné zavrhnout přemrštěné pochybnosti předchozích dní jako směšné. Zvláště onu nejvyšší pochybnost o snu, který jsem neodlišoval od bdění; nyní totiž pozoruji mezi obojím velký rozdíl v tom, že sny paměť nikdy nespojuje se všemi ostatními životními činnostmi, jako u toho, co se naskýtá bdícím.¹¹³

Z uvedeného textu je patrné dvojí: 1) stávající situace se naprosto liší od té počáteční, v níž jsme měli důvod pochybovat; 2) Šestá meditace se jasně vrací a navazuje na úplný začátek meditací, čímž uzavírá celé dílo, které tak působí jako jediný souvislý a organický celek. Tento druhý bod bude předmětem podrobného zkoumání v následující kapitole, přesto se mu nelze vyhnout ani zde. Vraťme se však k prvnímu bodu, do naší současné situace.

Jaká je stávající situace a čím se liší od té z počátku meditování? Stručně řečeno, na počátku, kde se vše včetně smyslových vjemů i paměti boří, bylo třeba vybudovat pevné a nepochybnitelné základy. Ty už jsou v momentě Šesté meditace zbudovány a tak si Descartes může dovolit takovéto tvrzení.

A co se týče ostatního, co je třeba jen zvláštní (jako že slunce má takové a takové rozměry či tvar atd.) nebo co se chápe méně jasně (jako světlo, zvuk, bolest apod.), je to sice velmi pochybné a nejisté, ale už jen to, že Bůh neklame, a že se tudíž v mých názorech nemůže nacházet nějaká nepravda, abych přitom neměl od Boha schopnost napravit ji, mi ukazuje jistou naději držet se pravdy i zde. A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je něco pravdy.¹¹⁴

I v oblasti smíšených a temných poznatků smyslů mám šanci nalézt pravdu. Ostatně je *naprosto nepochybné*, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je *něco pravdy*. Po celou dobu jsme se točili kolem *praktické* pravdy, tj. toho, jak jednat, abychom si uchovávali zdraví. Možná to ale není *vše*, co jsme se naučili. Chápavost totiž díky analýze lidské přirozenosti pochopila příčiny chybování. A na konci Šesté meditace se nacházíme v situaci, v níž se ukazuje, jak tohoto *pochopení* využít při nápravě chyb, jichž se dopouštíme v *jednání*.

¹¹³ AT VII, 89 (*Med.*, str. 79).

¹¹⁴ AT VII, 80 (*Med.*, str. 72).

Taková je stávající situace. A čím se liší od té z počátku meditování? Autor se nachází v běžném životě a před jeho výzvou, jak správně jednat. V situaci zcela opačné než na počátku, kde se chopil „vědecké výzvy“. Přesto se pokusí obé spojit: jak praktický aspekt našeho života, který vyžaduje neustálé jednání, tak „vědeckou výzvu“, které jsme schopni se jako lidé chopit. V prvním případě jde o dosažení toho, co jsme nazvali *praktická* pravda, tedy takového jednání, které nám neškodí a uchovává nás při zdraví. V případě druhém se jedná o absolutní jistotu, pravdu, o níž se můžeme ve svém poznávání opírat a na níž stavíme veškerou vědu/vědění. Praktické pravdy dosahujeme jediné jako lidské bytosti, tj. složeniny mysli a těla, absolutní a neochvějné pravdy výhradně chápavostí, tedy pomocí čisté mysli.

Když uvedl na scénu pochybnost týkající se smyslů a paměti, pochybnost o snu, šlo mu o odstranění všech ne zcela jistých znalostí. Paměť a smysly patřily rozhodně mezi ty poznávací schopnosti, na něž se nelze vůbec spoléhat. Teprve po vyostření pochybnosti a zavržení paměti a smyslové zkušenosti totiž Descartes objevil jediný zdroj pravdivého poznání: rozum, chápavost.

Pravda nabytá chápavostí však není totožná s pravdou praktického života, způsob jejího „poznání“ se rovněž značně liší a situace, v níž se každá z nich hledá, jsou naprosto rozdílné. Jistotu, která má být Descartovi základem veškerého poznání, jistotu, kterou se rozhodl najít svým metafyzickým meditováním, hledá v prostředí až uměle vytvořeném, v jakémisi dokonalém stavu uspokojených potřeb, u tepla krbu zahalen příkrývkou a oddán jen a jen meditaci, obrácen do své mysli.

Zavřu nyní oči, zacpu si uši, nechám stranou všechny smyslové vjemy, vymažu ze svého myšlení také všechny představy tělesných věcí nebo (ježto je to sotva možné) je alespoň jako prázdné a nepravdivé nebudu vůbec brát v potaz – budu oslovovat jen sebe a prohlížet si sám sebe zevrubněji, a pokusím se tak poněnáhlu poznat se více a seznámit se sám se sebou důvěrněji.¹¹⁵

¹¹⁵ AT VII, 34 (*Med.*, str. 35).

Svět, v němž žiji a musím jednat, mě naopak nutí mít otevřené oči, nastražené uši, brát v potaz všechny smyslové vjemy a představy tělesných věcí, ba co víc, brát je v potaz jako pravdivé. Člověk, který by se uprostřed rušné křižovatky nořil sám do sebe a zpochybňoval smyslový vjem rychle se přibližujícího auta, by dlouho nepřežil. Člověk v takové situaci právě naopak *musí* důvěřovat smyslům i paměti.

Přesto jde Descartes dál a pokusí se i jednání postavit na *pravdivý* základ. Tím, že propojí poznatky chápavosti se smíšenými poznatky smyslů a paměti a pokusí se tak napravit případné omyly přirozenosti. Tím jsme popsali situaci ze závěrů *Meditací*, čím se liší od počáteční a čím na ni navazuje. Vraťme se tedy do ní a dokončeme spolu s autorem ono propojení a poučení.

Upozornili jsme na důležité odlišení *jednání* od *úsudku*, z něhož jednání vychází. Úsudek je výsledkem takového aktu mysli, v němž vůle následuje či překračuje výsledky chápavosti. V našem případě však *musí* brát v potaz nejen výsledky chápavosti, tj. poznané příčiny chybování, nýbrž i poznatky smyslů a paměti. Zdá se mi tedy, že vůle vše spojuje a vyhodnocuje, čímž tvoří soud, na jehož základě se rozhoduje(me): vůle utváří soud tím, že tvrdí nebo popírá, vůle rovněž iniciuje jednání, když se rozhodne něco vyhledat nebo se tomu vyhnout.

Jen vůli či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahuji k Božímu obrazu a podobě. [...] Spočívá totiž pouze v tom, že něco můžeme buď učinit, nebo neučinit (tj. tvrdit nebo popírat, vyhledávat nebo se tomu vyhýbat), nebo spíše jen v tom, že náš postoj k tomu, co nám chápavost předkládá k potvrzení nebo popření či k vyhledávání nebo vyhýbání se, necítíme jako určený nám nějakou vnější silou.¹¹⁶

¹¹⁶ AT VII, 57 (*Med.* VI, 54-55). Srovnej s výměnou s Burmanem: AT V, 158.

Přesto je podle Descarta vůle nejsvobodnější tehdy, následuje-li jisté poznání. Svoboda totiž nespočívá v zaujetí jakéhokoli postoje, nýbrž ve volbě toho správného a pravdivého, kterýžto také jako správný a pravdivý poznáváme.

A ona nevyhraněnost, již zakouším, když mne žádný důvod nepudí jedním směrem spíše než druhým, je nejnižší stupeň svobody a neosvědčuje se v ní žádná dokonalost, nýbrž jen nedostatek poznání čili jakési popření: kdybych vždy jasně viděl, co je pravdivé a dobré, nikdy bych nezvažoval, co soudit či zvolit, takže ač bych mohl být naprosto svobodný, nemohl bych nikdy být nevyhraněný.¹¹⁷

Chybám se lze tudíž vyvarovat tehdy, následuje-li vůle poznatky všech tří mohutností. Samozřejmě, že takový ideální případ vždy v praxi nenastává. Jsme nuceni jednat, ačkoliv se nám často nedostává některé z důležitých informací. Přirozenost nás neustále pudí k určitému jednání a daný okamžik většinou neumožňuje vše v klidu rozvážit. Navzdory tomu jsme živým důkazem toho, že naše omylná přirozenost spíše k životu přispívá než-li naopak. Přesto chyby, ať už vlastní nebo cizí, osudové i drobnější, k pořádnému zamyšlení v momentě klidu nabádají. Boží dobrotu i to, proč jí neodporuje naše chybující přirozenost, prokazuje právě tato možnost své chyby nahlédnout a opravit.

Považuji za zcela zřejmé, že výchozí situace i hledaná pravda jsou naprosto odlišné na počátku meditací (kde autor teprve vůbec nějakou jistotu hledá) a na jejich konci (kde už ji má).¹¹⁸ Jen při této optice se nám nebude Descartovo tvrzení, že „je nevyhnutelné zavrhnout přemrštěné pochybnosti předchozích dní jako směšné“¹¹⁹, jevit jako zlehčení či dokonce popření počátečního úsilí i jeho nabytých výsledků. Uprostřed křížovanky nebo v jiné běžné situaci vyžadující okamžitou reakci by samozřejmě směšné byly. Pouze po takovém odlišení

¹¹⁷ AT VII, 58 (*Med.*, str. 55).

¹¹⁸ Plně souhlasím s profesorem Sobotkou, že úvahy meditací tvoří jediný celek. „Souvislost mezi první meditací, v níž je proveden převod předmětné smyslové zkušenosti na fenomény vědomí, a mezi záchovnou funkcí vnímání v závěrečné meditaci ukazuje, že úvahy tvoří jeden celek.“ Přesto toto tvrzení, jak se pokusím ukázat v následující kapitole, neodporuje tomu, že pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace nepatří do metafyzického rámce *Meditací*. In Sobotka, 2000, str. 365.

¹¹⁹ AT VII, 89 (*Med.*, str. 79).

nebude v rozporu s původními výroky (činěnými při *skutečné meditaci*) ani úplný závěr meditací:

Naskýtají-li se však věci, u nichž rozlišeně pozoruji, odkud, kde a kdy ke mně přicházejí, a jejich vnímání spojuji bez jakéhokoli přerušení s celým zbývajícím životem, jsem si zcela jist, že se naskýtají během bdění, nikoli ve snech. A pokud mi poté, co k jejich vyšetření povolám všechny smysly, paměť a chápavost, ani jedno z toho neohlásí nic, co by odporovalo ostatním, nemohu o jejich pravdivosti sebeméně pochybovat. Z toho, že Bůh neklame, totiž vyplývá, že se v tom vůbec nemýlím. Ježto ale nutnost jednat ne vždy umožňuje zdržovat se tak pečlivým vyšetřením, je třeba přiznat, že lidský život je v jednotlivých věcech často vystaven chybám, a uznat nepevnost naší přirozenosti.¹²⁰

Celá pravda Šesté meditace se nám ukazuje opravdu až na samém konci. V jednání se nemusíme nechat vést výhradně puzením naší přirozenosti, která není neomylná. Umožňuje-li nám to situace, měli bychom se z analýzy a nahlédnutí předchozích chyb i jejich příčin napříště poučit. Šestá meditace toho nepřinesla málo: nejenže nás vrátila zpět do běžného života, v němž důvěřujeme smyslům i paměti, ukázala navíc také, jak vědomosti získané předchozím meditováním v této nové situaci uplatnit a propojit s tím, co jsme se díky přirozenosti (a především její analýze v Šesté meditaci) naučili. Descartovi se tak v jistém smyslu daří napojit praktickou filosofii na pevné metafyzické základy.

¹²⁰ AT VII, 90 (*Med.*, str. 79-80).

IV. Úloha a pozice lidské přirozenosti v rámci Meditací

Vím však, jak obtížné bude i pro ty, kdo dávají pozor a vážně hledají pravdu, nahlížet mé *Meditace* jako jeden celek a zároveň rozeznat jejich jednotlivé úseky (domnívám se, že obě věci musíme učinit zároveň, abychom získali plný užitek).¹²¹

A o odlišení těchto dvou věcí nám půjde v této kapitole. V první části se pokusíme ukázat, proč pojednání o lidské přirozenosti náleží do *Meditací*, a že v této podobě představují *Meditace* pečlivě propracovaný, jediný organický celek. (IV.1.) Navzdory tomu, jak navážeme posléze, Šestá meditace s pojednáním o lidské přirozenosti do metafyzického programu *Meditací* zcela jistě nepatří. (IV.2.)

IV.1. Lidská přirozenost do *Meditací* patří

K tomu, abychom přesvědčili čtenáře, že díky pojednání o lidské přirozenosti tvoří Descartovy *Meditace* jediný organismus, budeme nahlížet jen a jen do nich. Nejprve se zaměříme na celkovou strukturu spisu, abychom se poté zblízka podívali na vzájemné propojení předchozích meditací se závěrečnou.

Po zběžné četbě spisu lze vypořádat v *Meditacích* určitý logický postup a jemu odpovídající strukturu.¹²² Už název nás připravuje na to, co máme od spisu očekávat: *Meditace o první filosofii, v nichž se dokazuje existence Boha a odlišnost duše od těla*. V První meditaci nás Descartes seznamuje podrobněji se svým záměrem, do jehož naplnění se hned s chutí pouští. Půjde mu údajně o založení něčeho pevného ve vědách. K tomuto účelu zbourá vše nepravdivé a pochybné, včetně základů, na nichž takové poznatky stojí. Pak se teprve pokusí vystavět nezpochybnitelné a jisté základy. V První meditaci stihne zpochybnit vše, co pochází od smyslů. Smysly nás klamou natolik, že není jisté, zda bdíme či spíme. A

¹²¹ AT VII, 159 (*Med.*, str. 136).

¹²² „Řád spočívá pouze v tom, že to, co se předkládá jako první, má se poznat bez pomoci toho, co následuje, a vše zbývající má být potom rozvrženo tak, aby to bylo dokázáno pouze z toho, co předchází. Ve svých *Meditacích* jsem se snažil tohoto řádu držet co nejpečlivěji a jeho zachování bylo příčinou, proč jsem o odlišnosti mysli a těla nepojednal ve Druhé, ale teprve v Šestá meditaci...“ AT VII, 155 (*Med.*, str. 134).

ježto mají staré navyklé názory tendenci se vracet, rozhodne se Descartes, kvůli jakémusi vyvážení, považovat je všechny za nepravdivé.

Druhá meditace k těmto pochybnostem přidá nedůvěru v prolhanou paměť, a po té, co Descartes představí jakéhosi mocného a lstivého podvodníka, je zpochybněno vše natolik, že pravdivé zůstává jen to jediné, že nic není jisté. A v této neutěšené situaci objeví první stavební kámen: *JÁ. Já jsem, já existuji*, výpověď nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí, píše Descartes. Při snaze zjistit, co jsem, je zcela vyřazena z platnosti i představivost.

A co tedy jsem? Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, jakož i představující si a smyslově vnímající.¹²³

Příklad s voskem navíc ukáže, že ani tělesa nepoznáváme pravdivě pomocí smyslů či představivosti, nýbrž pouze chápavostí, která jediná nahlíží to, co činí danou věc touto věcí, (tedy substancí). Přesto na tomto místě nemůže být soud o vosku, resp. jeho substancí, pravdivý. Na závěr pak odliší schopnost smyslově vnímat od schopnosti soudit.

V Třetí meditaci se autor ponoří do sebe a rozčleňuje myšlenky a ideje, které v sobě nachází. Tyto ideje jsou účinky jakýchsi účinných příčin, které v sobě musí mít přinejmenším tolik reality jako jejich účinky. Co je v idejích obsaženo předmětně, musí být v příčinách zahrnuto formálně či vynikavě. Všechny ideje, které v sobě nalezneme, mohou mít příčinu v něm samém, jen idea nekonečné substance, tj. Boha, ho vede k poznání, že její příčinou musí být Bůh sám. Bůh dobrotivý, existující, který do mysli vložil tuto ideu při tvoření, jako když umělec vtiskne značku svému dílu.

Mimo jiné také nabídne jakési první rozlišení toho, co se naučil přirozeně, tedy ze smyslového vnímání, z jakéhosi slepého puzení, od toho, co získal přirozeným světlem neboli silou chápavosti a co jediné reprezentuje pravdu a jistotu soudu. Kritériem pravdivosti je Descartovi jasné a rozlišené vnímání mysli.

¹²³ AT VII, 28 (*Med.*, str. 30).

Čtvrtou meditaci věnuje pojednání o pravdě a nepravdě, neboli chybování: jak k němu dochází, proč neodporuje Boží dobrotě a jak se mu lze vyvarovat. Čtenář se tak opět lépe seznámí sám se sebou, pozná v sobě neomezenou vůli a omezenou chápavost.

V Páté meditaci se autor pokusí dospět u materiálních věcí k něčemu jistému a tak dospěje k esenci těchto věcí. Esence hmotného spočívá v rozlehlosti do šířky, délky, hloubky, přičemž jednotlivým částem lze vždy připsat určité rozměry, tvary, polohy a pohyby. Existence na rozdíl od esence zůstává nejistá. V této meditaci Descartes opět poznává Boha a jeho esenci, která zahrnuje mimo jiné i jeho existenci.

Šestá meditace přinese jistotu ohledně existence materiálních věcí, navrátí přiměřenou důvěryhodnost představivosti, smyslům i paměti, představí lidskou bytost jako jednotu dvou odlišných substancí a pojedná o chybování takovéto bytosti, samozřejmě v souvislosti s Boží dobrotou.

Takto by se stručně daly shrnout Descartovy *Meditace*. Co lze z takto strukturovaného spisu vysledovat? Proč hovoříme o jednotě, kterou meditace tvoří díky své závěrečné části? Jednotu lze podle mě spatřovat jak s ohledem na *přístup* ke zkoumání, tak k *tématu* zkoumání. *Začněme přístupem.*

IV.1.ii. Jednota *Meditací* vzhledem k přístupu

První dvě meditace zpochybní, co se dá: smyslové vnímání, představivost, paměť. Jediná jistota je jistota mého „já“, mojí mysli. Navyklé názory mají tendenci se vracet a jen s obtížemi odvrací meditující mysl od tělesných věcí. Třetí meditace pokračuje ve stejném duchu, objeví ale garanta pravdivého poznání: Boha. Ve Čtvrté meditaci si již autor přivykl na nový způsob přemítání a konstatuje, že již bez potíží odvrací mysl od tělesnosti. V Páté meditaci jde Descartes ještě o krok dál, když prohlásí, že je třeba vybědnout z pochybností.

Co poznává jasně a zřetelně je pravdivé i tehdy, pokud by spal. Jistota a pravda veškerého vědění závisí na poznání Boha a ten je přeci poznán.

Přístup Šesté meditace dokonává změnu naznačenou v meditaci předchozí. Descartes již neodvrací mysl od tělesnosti, spíše naopak. Vrací nás zpět do normálního života: tělesné věci existují a my sami jsme jakousi zvláštní jednotou tělesného a duševního. Descartes smete všechny předchozí pochybnosti ohledně smyslů, představivosti a paměti: ne že bychom jim měli nadále bezvýhradně důvěřovat, jejich důvěryhodnost je omezená, nicméně jsme v jiné situaci a musíme se o jejich informace opírat. V Šesté meditaci se vůbec neuvažuje nad tím, že bychom snad byli stále v zajetí snu, na jejím konci se jen připomene směšnost takové představy. Šestá meditace nás tak přivádí zpět do běžného světa, v němž se chybuje a jedná a v němž dokonce nezbyvá čas na meditaci. Aby byl však tento zcela nový přístup oprávněný, je třeba ukázat, že i z něj můžeme dospět k určité pravdě a že jako takový neodporuje Boží dobrotě.

Jedině skrze tento nový přístup závěrečné meditace můžeme nahlédnout celý spis jako jediný celek. Chtěl-li autor vybudovat pevné základy věd, stěží by o svém úspěchu čtenáře přesvědčil na konci Páté popř. na počátku Šesté meditace. Vybudoval sice cosi jistého a nezpochybnitelného, ovšem co s tím v situaci, kdy říká: „je-li mé chápavosti něco zřejmé, je to jistě naprosto pravdivé, i kdybych snil.“¹²⁴ Pochybnost o snu, stejně jako o informacích poskytnutých smysly, představivostí a pamětí je nutné zrušit. Jak bychom mohli postupovat v přírodovědě, kdybychom se nemohli opírat např. o to, co smyslově vnímáme?

Přesto autor nepřeskočí z meditací vedených za stálých pochybností do nové výchozí pozice naráz. Půdu k novému přístupu si pečlivě připraví:

¹²⁴ AT VII, 71 (*Med.*, str. 65).

A nejprve si tu pro sebe zopakuj, co jsem dříve jakožto vnímané smysly pokládal za pravdivé a z jakých příčin, dále pak proberu příčiny, proč jsem to později zpochybnil, a nakonec uvážím, čemu bych v těchto záležitostech měl nyní věřit.¹²⁵

Následuje relativně podrobný popis všeho, k čemu se klonil před tím, než se vážně pustil do meditování (AT VII, 74-76) a samozřejmě i slíbené důvody, proč to později zpochybnil (AT VII, 76-77). Ty nás zajímají. Mnohé zkušenosti i pozdější poznatky zviklaly Descartovu důvěru jak v „soudy vnějších smyslů“, tak i těch vnitřních.¹²⁶ Další příčinou k pochybnostem byla nedůvěra v bdělost: nic nenasvědčovalo tomu, že skutečně bdíme, vše se nám možná jen zdá. Vedle těchto příčin vzpomíná skutečnost, že neznal původce svého počátku. Nakonec uvádí důvod, proč nedůvěroval tomu, co učí přirozenost: zaprvé nebylo zřejmé, že smyslové vjemy pocházejí skutečně od věcí ode mne odlišných, zadruhé mě přirozenost pudila i k tomu, co rozum nedoporučoval.

Tím Descartes završí svou přípravu k onomu přechodu, který později povede ke zcela novému přístupu. První zlom nastává už zde:

Avšak nyní, když začínám lépe znát sám sebe i původce svého počátku, se sice nedomnívám, že se má vše, co mám podle všeho ze smyslů, ukvapeně přijímat, ale také nemám za to, že se to má vše zpochybňovat.¹²⁷

Jedině po této přípravě se může obracet i k smyslovým vjemům. Vnímám, že „mám sice tělo, které je ke mně velmi těsně připojeno“, ale díky chápavosti vím, že mysl a tělo jsou dvě různé věci a že mohu, jakožto čistá mysl, existovat bez těla.¹²⁸ Ostatně existence tělesných věcí nebyla stále dokázána; tento krok lze učinit právě až po „citovaném“ přechodu. Descartes tedy skrze smyslové vnímání odvodí existenci tělesných věcí.¹²⁹ I když opatrně, může se již obracet k představivosti i smyslovému vnímání.

¹²⁵ AT VII, 74 (*Med.*, str. 68).

¹²⁶ Descartes má podle všeho na mysli nekritické soudy činěné na podkladě vjemů vnějších či vnitřních smyslů.

¹²⁷ AT VII, 77-78 (*Med.*, str. 70).

¹²⁸ AT VII, 78 (*Med.*, str. 70-71).

¹²⁹ „Když mi [Bůh] však nedal žádnou schopnost, jak to poznat, ale naopak velký sklon věřit, že ony ideje [smyslové vjemy] jsou vysílány tělesnými věcmi, nevidím, jak by pak bylo možno chápat je jako

Definitivní zlom a naprosto nový přístup zkoumaní je dokonán o dvě strany dál.

A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti je něco pravdy.¹³⁰

Následující pojednání vedené z tohoto bodu pak ukazuje, jak na metafyzický základ vybudovaný předchozím meditováním pokládat další stavivo. Jinými slovy: úspěšné uskutečnění záměru *Meditací*, totiž vybudování základů pro vědění, je patrné až po Šesté meditaci. Šestá meditace svým pojednáním o lidské přirozenosti *ukazuje*, že předchozí práce nebyla samoučelná, že opravdu vytvořila základ, na němž se – jak pojednání o lidské přirozenosti samo demonstruje – staví. Abychom to patřičně demonstrovali i my, obrátíme se k tomu, jak Šestá meditace navazuje na předchozí zkoumání *tematicky*.

IV.1.ii. Tematická jednota

Šestá meditace je s ostatními spojena rovněž tematicky. V průběhu předchozích pěti meditacích Descartes často naznačil problémy (či aspekty, z nichž lze na zkoumanou věc nahlížet), ovšem až závěrečná meditace umožnila navázat na tyto poukazy, započít vážné zkoumání a dotáhnout jejich řešení. Celé *Meditace* si lze díky Šesté meditaci představit jako jakousi pavučinu, jejíž vlákna vedou napříč celou sítí.

Pokud bychom měli nalézt společné téma *Meditací* a shrnout je do jediného výrazu, pak bychom si zvolili tento: poznání pravdy. Descartes chce vybudovat vědu na jistých neboli pravdivých základech; aby se mu vůbec podařilo tyto základy vybudovat, musí zbořit vše nepravdivé. Během pěti meditací se mu (více méně) podaří ony zcela pravdivé základy vybudovat, tj. dospět k takovému poznání, které je jasné a rozlišené. Šestá meditace přináší k tomuto dílu rovněž svůj příspěvek: *něco pravdy z toho, co jsem se naučil od přirozenosti*.

neklamajícího, kdyby ony ideje byly vysílány odjinud než z tělesných věcí. A tělesné věci tudíž existují.“
AT VII, 79-80 (*Med.*, str. 72).

¹³⁰ AT VII, 80(*Med.*, str. 72).

Na konci První meditace, kde ospravedlňuje Descartes své rozsáhlé pochybování, rovněž přiznává, že odtrhnout se od reality, od žitého světa, není snadné:

Navyklé názory se totiž stále vracejí a přemáhají mou důvěřivost, již si jakoby zavazují dlouhým užíváním a právem důvěrnosti, skoro až mně navzdory; a dokud budu předpokládat, že 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), nikdy si neodvyknu poskytovat jim souhlas a důvěru.¹³¹

Přestože je v normálním životě rozumnější těmto sic pochybným, ovšem velmi pravděpodobným názorům věřit, rozhodne se Descartes zcela je zpochybnit a považovat za nepravdivé. Velmi stručně vysvětlí proč:

Vždyť přece vím, že tu zatím nehrozí žádné nebezpečí ani žádní chyba a že svou nedůvěru nemohu přehnat, jelikož věci, jimiž se *nyní* zabývám, se netýkají jednání, ale výhradně poznání.¹³²

Jakoby Descartes tušil, že se později opět vrátí k tomu, co se týká jednání. Z odstavce by se dalo soudit, že zpochybňováním nehrozí nebezpečí ani újma pravdě pouze v oblasti poznání, nikoliv v oblasti týkající se jednání. Ostatně stačí toto tvrzení porovnat s výchozím bodem k popisu lidské přirozenosti ze Šesté meditace, kde „je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je něco pravdy“.¹³³

Tímto promyšleným tvrzením se nejen pomalu vracíme do normálního žitého světa, který jsme opustili v průběhu První meditace, nýbrž se jím i napojujeme na mnoho témat předchozích meditací. Totiž na všechna témata, na jejichž pojednání byla čistá mysl (obrácená jen do sebe a zcela odvrácená od tělesnosti) krátká. Mnoho věcí, dokonce i těch jasných a rozlišených, umí dovysvětlit jedině mysl spjatá s tělem, lidská mysl obrácená k tělesnosti.

Podívejme se tedy dál. V Druhé meditaci nalezne autor první pravdu: *já jsem, já existuji*. Toto já později specifikuje:

¹³¹ AT VII, 22 (*Med.*, str. 26).

¹³² AT VII, 22 (*Med.*, str. 26). Vlastní proložení.

¹³³ AT VII, 80 (*Med.*, str. 72).

A co tedy jsem? Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechťející, jakož i představující si a smyslové vnímající.¹³⁴

Z meditování je však jen zřejmé, že tyto charakteristiky máme, nikoliv jaké jsou. Přesněji řečeno prvních šest schopností i známe, neboť jich využíváme při meditacích, o smyslovém vnímání a představivosti však nevíme zhola nic.¹³⁵ To proto, že prvních šest schopností nalezneme v čisté mysli, zatímco poslední dvě, „jakési zvláštní mody myšlení“¹³⁶, jen v mysli spjaté s tělem.

Počáteční meditace tak vycházejí výhradně z jasných a rozlišených poznatků: má mysl používá pouze prvních šesti schopností, na jejichž základě je schopna formulovat pravdivé soudy. Závěrečná meditace je vedena na základě jakýchsi „smíšených poznatků“ neboli smyslových vjemů: nevychází se od čisté mysli, nýbrž od lidské mysli, a využívá se *všech* myšlenkových schopností. Jistě, pravda Šesté meditace již nemůže být totožná s předchozími jistými a rozlišenými soudy čisté mysli.

Ostatně pravda a nepravda je dalším společným tématem a pojítkem. Už ve Třetí meditaci autor konstatuje, že

hlavní a nejčastější chyba [...] spočívá v mém souzení, že ideje, které jsou ve mně, jsou podobné jakýmsi věcem ležícím vně mne nebo jsou s nimi shodné; [proto je třeba se ptát], jaký důvod mne přiměl k tomu, abych je pokládal za podobné těmto věcem. Zdá se, že jsem se tomu naučil přirozeně. [...] Když říkám, že jsem se tomu naučil přirozeně, chápu to pouze tak, že jsem jaksi sám od sebe puzen tomu věřit, nikoli tak, že mi nějaké přirozené světlo ukázalo, že je to pravda. V tom je velký rozdíl, neboť nic, co mi ukazuje přirozené světlo [...] nemůže být pochybné. [...] Ale co se týče přirozených popudů, již vícekrát jsem soudil, že mne pudily k horšímu, když se jednalo o volbu dobrého – a nevidím, proč bych jim měl v jakékoli jiné věci důvěřovat více.¹³⁷

Až do poloviny Šesté meditace následujeme spolu s meditujícím výhradně světlo rozumu (neboli sílu chápavosti) a pravdy jím nalezené. Slepému puzení přirozených popudů

¹³⁴ AT VII, 28 (*Med.*, str. 30).

¹³⁵ Podrobněji, viz Cottingham, 1992, str. 122-127.

¹³⁶ AT VII, 78 (*Med.*, str. 71).

¹³⁷ AT VII, 37-39 (*Med.*, str. 37-39).

nedůvěřujeme. Co ale jsou přirozené popudy, v čem přesně spočívá jejich chyba a proč je následovat či nikoliv se dozvíme až v druhé půli závěrečné meditace.

Ve Čtvrté meditaci navazuje na to, co naznačil ve Třetí. Pojednává zde o chybování, a ačkoliv se dušuje, že se zabývá výhradně chybou souzení, naznačuje už zde přesahy, které pochopíme jen po přečtení závěrečné meditace. O tom jsme však již mnohé pověděli dříve. Vazbu Čtvrté a Šesté meditace se tudíž pokusíme shrnout docela stručně.

Čtvrtou meditací odpovídá Descartes mimo jiné na otázku, jak se držet pravdy v oblasti poznání, tedy jak tvořit pravdivé soudy. Ukazuje, že chybují, překračují-li vůlí poznatky chápavosti. Vysvětluje také, proč toto chybování neodporuje Boží dobrotě.

Až z Šesté meditace jsme však s to pochopit plně meditaci Čtvrtou, včetně jejího zmiňovaného *následování* a *vyhýbání se*. V závěrečné meditaci odpovídá autor na otázku, jak se držet pravdy v oblasti praktické, tedy jak správně jednat. Chybují proto, že má lidská přirozenost je omylná a tak pudí k věcem, k nimž by pudit neměla. Argumentuje však, že ani tato chybující přirozenost není v rozporu s Boží dobrotou, neboť i zde mám možnost příčinu své chyby nahlédnout a napříště se vyhnout chybnému jednání tím, že nebudu puze své přirozenosti následovat slepě.

Tím ale navazuje Šestá meditace na Čtvrtou: chyba souzení a praktická chyba spolu úzce souvisejí. Při chybném souzení překračuje vůle jisté a rozlišené poznatky rozumu a tím *tvrdí* nebo *popírá* cosi, kam už chápavost na rozdíl od vůle nesahá. Praktická pravda, jak jsme viděli, představuje smíšené pochopení toho, co je třeba *následovat* nebo čemu *se vyhnout* (neboli jak jednat), abychom se uchovávali při zdraví. Poučení analýzou lidské přirozenosti chápeme příčinu chybování vnitřních smyslů; ze Čtvrté meditace zas víme, že je to jen vůle, která iniciuje jednání.

Spočívá totiž pouze v tom, že něco můžeme buď učinit, nebo neučinit (to jest tvrdit nebo popírat, vyhledávat nebo se tomu vyhýbat), nebo spíše jen v tom, že náš postoj k tomu,

co nám chápavost předkládá k potvrzení nebo popření či k vyhledávání nebo vyhýbání se, necítíme jako určený nám nějakou vnější silou.¹³⁸

Vůle tedy „zaujímá postoj“ k tomu, co nám předkládá chápavost (popř. smyslové vjemy, představivost a paměť). A tento postoj se odráží v chybném či správném souzení (popř. jednání). Poučení Čtvrté meditace je v tomto směru omezené:

Dnes jsem se nejen naučil, na co si mám dávat pozor, abych se nikdy nemýlil, ale zároveň jsem se naučil, co mám dělat, abych se držel pravdy: rozhodně se jí totiž budu držet, pokud si jen budu dost všimát všeho, co dokonale chápu, a tak vyloučím ostatní, co postihují smíšeněji a temněji.¹³⁹

Na konci *Meditací* se již smíšené a temné poznatky smyslů nevylučují:

A pokud mi poté, co k jejich vyšetření [vyšetření věcí okolo nás] povolám všechny smysly, paměť a chápavost, ani jedno z toho neohlásí nic, co by odporovalo ostatním, nemohu o jejich pravdivosti sebemeně pochybovat. Z toho, že Bůh neklame, totiž vyplývá, že se v tom vůbec nemýlím.¹⁴⁰

Úvodní přání Páté meditace představuje další vazbu na meditaci poslední, v níž se tato tužba uskutečňuje.

[...] teď (poté, co jsem si všiml, nač si dát pozor a co dělat, abych se držel pravdy) není podle všeho nic naléhavějšího, než pokusit se vybědnout z pochybností, do nichž jsem se v předchozích dnech dostal, a podívat se, zda lze u materiálních věcí dospět k něčemu jistému.¹⁴¹

Z pochybností se podaří Descartovi vybědnout skutečně až na úplném konci *Meditací*. A v souvislosti s materiálními věcmi nalezne plnou jistotu rovněž až v meditaci Šesté. V Páté pozná pouze esenci, neboť má k dispozici jen ideje tělesných věcí; v Šesté meditaci pak objeví i jejich (nejbližší) příčinu, totiž existující věci samy. Pátá meditace tak na materiálních věcech poznává jen to, co je předmětem matematiky. Šestá meditace k tomu přidává víc a otvírá tak bránu fyzice.

¹³⁸ AT VII, 57 (*Med.*, str. 54-55).

¹³⁹ AT VII, 62 (*Med. IV*, 58-59).

¹⁴⁰ AT VII, 90 (*Med.*, str. 79-80).

¹⁴¹ AT VII, 63 (*Med.*, str. 59).

Stejně tak se i všechny matematické důkazy točí kolem pravdivých jsoucen a předmětů a celý a obecný předmět matematiky a vše, co v něm matematika uvažuje, je pravdivé a reálné jsoucno a má pravdivou a reálnou přirozenost o nic méně než předmět fyziky. A rozdíl je pouze v tom, že fyzika svůj předmět uvažuje nejen jako pravdivé a reálné jsoucno, ale jako jsoucno existující v aktu a jako takové, zatímco matematika pouze jako jsoucno možné, které v prostoru sice v aktu neexistuje, ale existovat může.¹⁴²

Jistě bychom našli další a další pojítka, domnívám se však, že zde uvedené a popsané vazby postačí k tomu, abychom nahlédli jednotu, již *Meditace* díky své závěrečné části tvoří. Z posledního příkladu je rovněž patrné, že vazby poslední meditace také ukazují, kam ústí metafyzické základy a jak na nich dále stavět. Ačkoliv tedy v tomto ohledu tvoří *Meditace* jediný a organický celek jedině s Šestou meditací, ukážeme za okamžik, že do samotného metafyzického rámce *Meditací* už její závěrečná část nepatří.

IV.2. Lidská přirozenost do *Meditací* nepatří

Mezi tvrzeními, že pojednání o lidské přirozenosti v jistém ohledu do *Meditací* patří a v jistém ohledu nikoliv, může někdo spatřovat rozpor, my se však v této kapitole pokusíme ukázat, že je tento rozpor jen zdánlivý. Doufáme, že první tvrzení se již podařilo prokázat v předchozí kapitole IV.1. Zbývá ukázat, že pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace do tohoto *metafyzického* spisu nepatří a proč tam nepatří.

V kapitole II.2. jsme si přiblížili Descartesův pojem *metafyziky*, a to na základě toho, co o svých „metafyzických meditacích“ tvrdí sám autor. Metafyzika, stručně řečeno, má obsahovat první pravdy neboli principy poznání, které podle Descartových tvrzení zahrnují poznání myslí a Boha. A aby byly nabídnuté metafyzické základy skutečně jisté, je i zde třeba držet se určitého řádu.¹⁴³

¹⁴² AT V, 160 (*Med.*, str., 60, pozn. 53).

¹⁴³ Srovnej, AT VII, 155-156 (*Med.*, str. 134-135), AT VII, 4 (*Med.*, str. 12) a AT VII, 13 (*Med.*, str. 18).

V třetí kapitole jsme se pak podrobně zabývali Šestou meditací a jejím pojednáním o lidské přirozenosti. A v předešlé podkapitole jsme několikrát nahlédli do celého spisu *Meditací* i do souvislostí mezi prvními pěti meditacemi a meditací Šestou. Tím jsme si snad dostatečně připravili půdu pro to, abychom mohli ukázat, že a proč pojednání o lidské přirozenosti do metafyzického rámce *Meditací* nepatří.

Než se pustíme do práce, připomeneme tři otázky položené v závěru druhé kapitoly, kolem nichž se budeme v následujícím textu pohybovat: Patří pojednávané téma lidské přirozenosti mezi první principy pravdivého poznání? (IV.2.i.) Nebo z nich bez dalšího nutně vyplývá? (IV.2.ii.) Je tudíž udržitelné v rámci metafyziky?

IV.2.i. Lidská přirozenost a principy pravdivého poznání

Odpovědět na otázku, zda pojednání o lidské přirozenosti patří mezi první principy pravdivého poznání není vůbec tak jednoznačná, jak se na první pohled může zdát. Jistě, nasnadě je záporná odpověď, neboť pravdivé poznání se drží toho, co nahlíží naše chápavost jasně a zřetelně.¹⁴⁴ Principy pravdivého poznání by se tak nacházely v mysli samé, neboť jen jí a některé její ideje, jsme jakožto čistá mysl schopni nahlížet přirozeným světlem rozumu. Pak by bylo skutečně zřejmé, že *metafyzické meditování* končí Pátou meditací.

Odpověď však může být komplikovanější. Pojednání o lidské přirozenosti přiblíží konečně dvě opomíjené schopnosti myšlení, totiž představivost a smyslové vnímání. Vzhledem k tomu, že jsou obě fakticky stejné (podrobněji, viz III.4.), stačí nadále hovořit o smyslovém vnímání. Stručně řečeno, rozlišili jsme u něj s autorem jakoby tři stupně: první čistě tělesný (mechanické působení tělesných částic), druhý stupeň reprezentuje samotný smíšený vjem (např. vjem barvy nebo pocit bolesti), třetí pak jakýsi vjemový soud (Vidím

¹⁴⁴ AT VII, 35 (*Med.*, str. 36), *Principy* I, čl. 45-46.

bílou hůl. Bolí mě noha.). Můžeme ale smyslové vnímání zařadit mezi principy pravdivého poznání?

Sám Descartes nazývá po celou dobu *Meditací* smyslové vjemy jakýmsi „smíšenými a temnými“ mody poznání. Přesto ale nesmíme smyslům upírat jejich roli ve vědě(ní). Stěží si představíme jakoukoli vědu, v níž bychom se nepotřebovali opírat o smyslovou zkušenost. Také praktická pravda Šesté meditace by bez smyslového vnímání a jeho analýzy nebyla nikdy nalezena. Ovšem analýza přirozenosti neboli smyslového vnímání, stejně jako praktická pravda, se neopírají výhradně o poznatky čistého rozumu.

V *Meditacích* se Descartes explicitně k dvojímu pojetí pravdy nevyjádří. První zmínku přinese až Odpověď na Druhé námítky:

Mímo to, rád bych, abyste si vzpomněli, že jsem u otázky, co je dovoleno vůli přijmout, velmi pečlivě odlišil praktický život od nazírání pravdy. Pokud jde totiž o praktický život, rozhodně se nedomnívám, že musíme souhlasit jedině s jasně prozkoumanými věcmi, nýbrž mám naopak za to, že nemůžeme vždy očekávat ani věci pravděpodobné, nýbrž že občas musíme z mnoha věcí zcela neznámých zvolit jednu a po této volbě – dokud nelze mít žádné odporující důvody – se jí držet neméně pevně, než kdyby byla zvolena z důvodů velice zřetelných [...] Jakmile se však jedná pouze o nazírání pravdy, kdo kdy popřel, že musíme odepřít souhlas věcem temným a nedostatečně rozlišeně prozkoumaným? Že jsem ve svých *Meditacích* pojednal jedině o nazírání pravdy, to naznačuje jednak věc sama, a jednak jsem to také výslovně prohlásil na konci První meditace, kde jsem řekl: *Svou nedůvěru tam nemohu přehnat, jelikož věci, jimiž jsem se zabýval, se netýkaly jednání, ale výhradně poznání.*¹⁴⁵

Praktická pravda tak může být *de facto* jen pravděpodobná, na rozdíl od pravdy poznání, která odpovídá jasnému a rozlišenému nazírání.¹⁴⁶ Descartes výslovně konstatuje, že v *Meditacích* šlo výhradně o nazírání pravdy v druhém slova smyslu a zcela popře, že by se

¹⁴⁵ AT VII, 149 (*Med.*, str. 129).

¹⁴⁶ „Ale přesto, abych pravdě nějak neukřivdil tím, že bych ji pokládal za méně jistou než je, rozliším zde dva druhy jistot. První se nazývá praktická, to znamená postačující pro spravování našich mravů, čili tak velká, jako <jistota> věcí týkajících se jednání, o nichž vůbec nemáme ve zvyku pochybovat, přestože víme, že se může stát, že jsou, vzato absolutně, nepravdivé. Tak ti, kteří nikdy nebyli v Římě, nikterak nepochybují, že to je město v Itálii, ačkoli by se mohlo stát, že všichni, od kterých to přejali, je oklamali. [...] Druhý druh jistoty nastává, když myslíme, že nikterak není možné, aby se nějaká věc měla jinak, než jak o ní soudíme.“ AT IX-2, VI, čl. 205 a 206 (*Principy* IV, str. 151-153, pozn. 15 a 17).

vůbec tou první ve svých *Meditacích* zaobíral. Toto tvrzení lze interpretovat tak, že sám přiznává, že pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace vlastně do *Meditací* už nepatří. (Později uvidíme, že takovou interpretaci podporuje i jiný Descartesův text.)

Je zřejmé, že smyslové vnímání a na něm postavené poznání nemůže mít nikdy jistotu druhého typu pravdy. Nikdy si nemůžeme být jisti, že *není nikterak možné, aby se věc měla jinak, než jak o ní soudíme*. Už proto, že „ono smyslové uchopování je v lecčem dosti temné a smíšené“.¹⁴⁷ A sám autor, poučen meditováním o pravdivém a nepravdivém, říká: „rozhodně se jí [pravdy] totiž budu držet, pokud si jen budu dost všimát všeho, co dokonale chápu, a tak vyloučím ostatní, co postihují smíšeněji a temněji.“¹⁴⁸

Proč tedy píše pojednání o lidské přirozenosti, postavené na smíšených a temných poznacích, čímž se sám staví mimo svůj vytyčený program? Vysvětlení může být dvojí: 1) Metafyzické základy již byly vytvořeny a závěrečná část *Meditací* tak na ně jen navazuje, do samotného projektu *Meditací* však již nepatří. 2) Ačkoliv to autor nepřiznává, *metafyzické meditace* vůbec nejsou metafyzické, rozvíjejí jen do větší hloubky fyziku, což je nejpatrnější v poslední meditaci.

Pojednání o lidské přirozenosti v každém případě předpokládá určité fyzikální poznatky. Denis Kambouchner, který se kloní k druhému vysvětlení, konstatuje, že Descartes zůstal se svým pojmáním tělesné substance a jejích vlastností (tj. toho, co ho učí fyzika) na pozici, kterou zastával již v době psaní *Regulí*, tedy dávno před upřesněním programu *první filosofie*. Odtud odvozuje, že Descartova představa metafyzického založení vědy už předem předpokládá určité pojetí vědy, již má založit. Metafyzické zkoumání je tudíž od samého začátku (nebo spíš ještě před samým počátkem, formulujeme-li přesněji Kambouchnerovo

¹⁴⁷ AT VII, 80 (*Med.*, str. 72). „Snad ale všechny neexistují tak, jak je uchopuji smysly, neboť ono uchopování smysly je v lecčem dosti temné a smíšené, ale přinejmenším je na nich všechno, co chápu jasně a rozlišeně, tj. všeobecně vzato je na nich všechno, co se uchopuje na předmětu čisté matematiky.“ Šestá meditace však evidentně nevyužívá smyslů k následnému chápání toho, co je předmětem čisté matematiky.

¹⁴⁸ AT VII, 62 (*Med.*, str. 59).

tvrzení) podřízeno určitému poznání, kterému má teprve udělit jeho plnou platnost.¹⁴⁹ Jinými slovy, metafyzický program založení věd, především ale fyziky, je už předem stanoven znalostí fyziky, tedy toho, co má teprve založit.

S Kambouchnerem souhlasím v tom, že Descartes v Šesté meditaci disponuje fyzikálními poznatky. Dovoluji si ale nesouhlasit s tím, že tyto poznatky ovlivňují a formují předem metafyzický projekt *Meditací*, které už napřed spočívají ve fyzice.¹⁵⁰ *Meditace* se mi jeví jako upřímný pokus stanovit první příčiny, nezávisle na jakýchkoli poznatcích, z nichž bude teprve fyzika a vůbec veškerá věda vyrůstat. Samozřejmě že Descartes disponuje fyzikálními poznatky (do *Meditací* se pouští po sepsání téměř všech zásadních přírodovědných pojednání), bez nichž by nedůvěřoval ani peru, jímž své *Meditace* ztělesnil na papíře, přesto se pokusí ponořit do hlubin meditace od nich oproštěn.¹⁵¹ Neřekla bych tedy, že se v případě *Meditací* jedná o metafyziku předem namočenou do fyziky. *Jen* pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace nepatří do metafyzického rámce. A nutno dodat, že ani do čistě fyzikálního.

Pojednání o lidské přirozenosti podle všeho ukončuje metafyzické meditování a nabízí směsici fyzikálních poznatků (opřených o zkoumání vedená mimo *Meditace*) a metafyzických „počátků“ (nalezených předchozími meditacemi). Výsledek takového skloubení nemůže samozřejmě získat věrohodnost předchozích úvah.

Tělo a mysl jsou jakožto substance, jakožto předmět metafyzického zkoumání (nikoliv fyzikálního), skutečně nalezeny metafyzickým meditováním. Zkušenost nás však učí natolik silně, že my lidé nejsme jen mysl, že se autor neopovážil udělat poslední tečku na začátku

¹⁴⁹ Kambouchner, 2005, str. 83-84.

¹⁵⁰ « Si l'on admet que le savoir que les *Méditations* visent à fonder dans une pleine certitude est en réalité déterminé d'avance dans son type et dans ses premiers éléments, il paraîtra difficile de nier que ce savoir consiste essentiellement ou génériquement en une *physique*. » Kambouchner své tvrzení podkládá interpretací Descartova stromu filosofie, podle níž je fyzika „hlavní a ústřední částí“ stromu, totiž kmenem. Descartes v jeho očích zůstává metafyzikem jen natolik, nakolik lze metafyzickou filosofií brát jako pokus jít do hloubky věcí. *Ibid*, str. 85-89.

¹⁵¹ „[...] a záměrně jsem pomínil mnoho dalšího, přestože jsem o tom věděl, protože by to vyžadovalo vysvětlení mnoha jiných věcí.“ AT VII, 155 (*Med.*, str. 134).

Šesté meditace, kde jsou tělo a mysl dvě reálně odlišné substance, na sobě nezávislé, navíc bez jistoty ohledně existence tělesné věci. Descartes si ale připraví půdu a pustí se do popisu lidské přirozenosti, čímž se pouští i do nového diskursu, patřícího rovněž do jakoby jiné vědy. Metafyzika zabývající se tělem a myslí jakožto substancemi, idejemi objevenými ve vlastní myslí, přenechává totiž popis a fungování těla jakožto reálné entity fyzice. Fyzice, nebo dokonce praktické vědě lékařské. A jak vyplynulo ze závěru třetí kapitoly, pojednání o lidské přirozenosti se úzce dotýká i samotné etiky.

Přesto nelze říci, že pojednání o lidské přirozenosti náleží výhradně do té či oné vědy. Jak jsme již několikrát upozornili, Descartes kombinuje vhodně fyzikální poznatky s poznatky dosaženými předchozími meditacemi. Vlastní Descartův postoj k Šesté meditaci a jejímu novému typu pojednání je poněkud ambivalentní. Nikde v *Meditacích* neřekne explicitně, že v závěru svého díla začíná už vlastně jiný vědecký soudek a že tento závěr má zcela jiný status než předchozí úvahy. Na druhou stranu nám netvrdí, že příslušný popis je pravdivý, nýbrž že „nelze v této věci vymyslet nic lepšího“.¹⁵² Jeho vysvětlení lidského organismu a komunikace duše a těla představuje jen hypotetický model bez nároku na absolutní jistotu. Čtenář jej může přijmout jako předpoklad a dále sledovat s autorem, zda neodporuje výsledkům dosažených dalším zkoumáním.¹⁵³

Zdá se přesto, že si svůj úrok z metafyzických meditací autor uvědomuje, ačkoliv se tváří, jako by dál pokračoval ve stejném duchu meditování. Na Burmanovu námitku, jak je skloubení dvou odlišných substancí možné a jak může být duše ovlivňována tělem a naopak, když mají naprosto různé přirozenosti, totiž odpovídá:

¹⁵² AT VII, 88 (*Med.*, str. 78): Srovnej s *Reg.* XII, 414, str. 99, kde komentuje přenos z vnějších smyslových orgánů skrze šišinku do mysli, který se podle něj odehrává v jediném okamžiku, tímto způsobem: „Kdo by se domníval, že spojení mezi částmi lidského těla je méně těsné než mezi částmi pera, a co jednoduššího lze pro vystižení této věci vymyslet?“

¹⁵³ Svou pasáž šesté meditace by mohl klidně doprovodit následující poznámkou z *Regulí*: „Nebude-li se vám to zamlouvat, nemusíte věřit, že taková je skutečnost, ale co překáží tomu, abyste ony předpoklady sledovali, ukáže-li se, že nic neubírají pravdě o věcech, nýbrž jenom činí všechno mnohem jasnějším? Není tomu jinak než v geometrii, kde činíme určité předpoklady o veličině, které žádným způsobem neoslabují sílu důkazů, ačkoliv ve fyzice soudíte o její povaze často jinak.“ *Reg.*, XII, 412, 3-14.

To je velice těžké vysvětlit; ale postačí zde zkušenost, která je natolik jasná, že nijak nelze popřít, že se to projevuje v pocitech atd.¹⁵⁴

Stěží si představit, že by takové vysvětlení mohl podat pro jakýkoliv jiný výsledek některé z předešlých meditací. Naopak, autory, kteří se na něj obracejí s námitkami opírajícími se právě o zkušenost, neváhá Descartes poslat nevybíravě do patřičných mezí.

To, že si Descartes odlišnost diskursů uvědomuje a že Šestou meditaci nepovažuje vlastně už za součást *Meditací*, naznačuje i úvodní *Shrnutí šesti následujících meditací*, kde k Šesté meditaci autor poznamenává:

... a konečně se uvádějí všechny úsudky, z nichž lze dovodit existenci materiálních věcí – ne že bych je pokládal za zvlášť užitečné k prokázání toho, co prokazují, že totiž opravdu je nějaký svět, že lidé mají těla a podobně, o čemž nikdy nikdo se zdravou myslí vážně nepochyboval; ale protože se po jejich uvážení uzná, že nejsou tak pevné ani tak zřetelné jako ty, jimiž docházíme k poznání naší mysli a Boha: takže toto jsou ze všeho nejjistější a nejzřejmější úsudky, které lze lidským nadáním poznat. V těchto Meditacích jsem si dal za cíl prokázat tuto jedinou věc.¹⁵⁵

Pasáž o lidské přirozenosti, která *musí následovat*, chce-li propojit veškeré poznatky předchozích meditací, sama do těchto metafyzických meditací *patřit nemůže*. Šestá meditace s pojednáním o lidské přirozenosti tak působí daleko spíše jako nutné ospravedlnění předchozích úvah: aby Descartes prokázal, že metafyzika prvních pěti meditací představuje opravdu kořeny stromu věd(ění), překračuje hranici, kterou si tak pečlivě doposud hlídal a před jejímž přecházením varoval. Na tom, co našel čistým rozumem, staví dál pomocí všech myšlenkových schopností. Poznání lidské přirozenosti tak zcela určitě nepatří mezi první principy, o jejichž nalezení v metafyzických meditacích šlo.

¹⁵⁴ AT V, 163 in *Med.*, str. 73, pozn. č. 68.

¹⁵⁵ AT VII, 15-16 (*Med.*, str. 21).

IV.2.ii. Pojednání o lidské přirozenosti a řád poznání

Vedle směšování fyzikálního popisu s metafyzickým zkoumáním zde navíc Descartes porušuje další zásadu, a to zcela klíčovou pro celou jeho vědu, totiž zásadu předkládat čtenáři věci nikoliv tak, jak jsou, nýbrž tak, jak jsou poznávány myslí. Věda či filosofie vůbec má podle autora odrážet skutečnost podle řádu poznání, nikoliv bytí. A v metafyzice, v níž jde o nalezení prvních principů neboli principů poznání platí totéž, jen nelze užívat všech rozumových schopností, nýbrž výhradně čistého intelektu.¹⁵⁶

Ačkoliv se v odpovědi na druhé námitky dušuje, že se ve svých *Meditacích* „snažil tohoto řádu [poznání] držet co nejpečlivěji [a že se] držel jediné analýzy, která je pravou a nejlepší cestou k poučení; [neboť] ukazuje pravou cestu, po níž byla věc metodicky a jakoby a priori nalezena“,¹⁵⁷ přesto se v pojednání o lidské přirozenosti této zásady evidentně nechrání. Popisuje-li například lidskou nervovou soustavu a přenos vzruchů přes nervy do mozku, nepostupuje rozhodně krůček po krůčku. Nabízí už předem hotový systém, ke kterému nejspíš dospěl svým trpělivým zkoumáním vedoucím od nejjednodušších věcí ke složitějším, čtenáři ho však podává už dokončený. Fungování lidského těla jakožto jakéhosi živého stroje ani nemůže v *Meditacích* krok po kroku představit a znovu poznat. Musel by totiž se čtenářem řezat lidské tělo a dlouhodobým pozorováním a porovnáváním nejrůznějších reakcí teprve dospívat k prvním závěrům.

Už dříve jsme uvedli, že se Descartes skutečně nebrání experimentům ani zapojení všech poznávacích dovedností, tedy vedle intelektu i představivosti, smyslového vnímání a paměti.¹⁵⁸ V *Meditacích* se však zařekl, že bude postupovat jediné pomocí svého intelektu; je zřejmé, že se i v nich opírá při svých důkazech o paměť, která musí podržet předchozí výsledky důkazu, přeci se ji však snaží, stejně jako smyslové vnímání a představivost,

¹⁵⁶ Srovnej AT VII, 155-156 (*Med.*, str. 134-135), AT VII, 13 (*Med.*, str. 18) a AT VII, 4 (*Med.*, str. 12).

¹⁵⁷ AT VII, 155-156 (*Med.*, str. 134-135).

¹⁵⁸ *Reg.*, XII, str. 95.

zapojovat co nejméně. Popis fungování lidského organismu tak přiletěl do Šesté meditace jakoby z jiného světa.

A to není vše. Descartes se nezastaví u popisu dvou různých věcí, totiž mysli na straně jedné a popisu těla na straně druhé. Pustí se do popisu fungování jejich jednoty: jednoty dvou odlišných věcí.

Opravdu nikdy jsem totiž neviděl ani nepoznal, že lidská těla myslí, ale jen to, že to jsou lidé, kteří mají myšlení i tělo. Dochází k tomu složením věci myslící s tělesnou, což jsem vypátral tak, že jsem odděleně zkoumal věc myslící a nepostřehl v ní nic, co by náleželo k tělu, a v tělesné přirozenosti uvažované zvláště jsem nepostřehl žádné myšlení.¹⁵⁹

Descartes zde popírá, že tělo myslí a že člověk je jednotou v tomto smyslu. Podrůže svou substanciální odlišnost mysli i těla, které ovšem spojuje v jedno.¹⁶⁰ A toto spojení, tak zřejmé ze zkušenosti, se pokusí vysvětlit. Tak jako jsou tvar a rozlehlost dvě různé věci, přeci se obě nacházejí podle autora v každém tělese, které je samo o sobě jedno. Podobně je tomu u člověka. Chápavostí z něj nejprve poznáváme mysl, potom tělo; člověk jako takový je však *unum*, složenina obého, jednota, kterou jasně poznáváme smysly.

Při pochopení jednoty tak *musíme vyjít* od zkušenosti. Fyzika nás učí, jak funguje lidské tělo (ponechme stranou, že tento popis nemá co v *Meditacích* dělat) a že může existovat živé samo o sobě; metafyzika zas, že tělo i mysl jsou dvě odlišné substance, přičemž jako první poznáváme mysl, která existuje; a zkušenost nás denně přesvědčuje o funkčním spojení. Descartes si pak toto vše dovolí v Šesté meditaci spojit pomocí hypotézy se šišinkou.

¹⁵⁹ AT VII, 444 (*Med.*, str. 345).

¹⁶⁰ „Nevidím též, proč tento argument prokazuje příliš. Aby se ukázalo, že jedna věc je od druhé reálně odlišná, nelze totiž říci méně než to, že od ní může být oddělena božskou mocí. A dával jsem si snad dost velký pozor, aby pak někdo neměl za to, že člověk je pouze duch užívající těla. Neboť v téže Šesté meditaci, v níž jsem pojednával o odlišnosti mysli a těla, jsem zároveň prokázal, že je s ním substanciálně jednotná, a to pomocí úsudků, nad něž jsem, pokud si pamatuji, nikde nečetl silnější, jež by prokazovaly totéž. Kdo by říkal, že paže člověka je substancí reálně odlišnou od zbytku jeho těla, nepopíral by tím, že zároveň náleží k přirozenosti celého člověka, a ten, kdo říká, že tatáž paže náleží k přirozenosti celého člověka, tím nedává příležitost k podezření, že nemůže být sama o sobě samostatně. Právě tak jsem snad ani já neprokázal příliš mnoho, když jsem ukázal, že mysl může být bez těla, ani příliš málo, když jsem řekl, že je s tělem substanciálně jednotná, protože tato substanciální jednota nám sebeméně nebrání mít jasný a rozlišený pojem samotné mysli jako úplné věci.“ AT VII, 227-228 (*Med.*, str. 197-198.)

Descartes zde postupuje více jako přírodovědec, než jako metafyzik. Vychází od určitého následku, který pozoruje (skrže pocity bolesti vím, že mám tělo), a snaží se ho vysvětlit nalezením příčin. Pozorovanou skutečnost, že jsem *unum*, vysvětlí skrže analýzu lidské přirozenosti neboli smyslového vnímání, které nepatří výhradně myslí, nýbrž myslí spjaté s tělem; pomocí hypotézy s šišinkou pak dochází k poznání příčin fungování lidské bytosti. Lidská bytost jakožto *unum* má navíc metafyzickou příčinu: Bůh nás takto stvořil, protože pro uchování zdraví je to nejvhodnější a nejužitečnější.

Preciznější dělení smyslového vnímání, stejně jako pozdější tři jednoduché pojmy, pomáhají pochopit fungování lidské bytosti, a přitom nenarušují dualistické pojetí substancí. Toto přesnější dělení lze naopak považovat za snahu vylepšit původní dvojí substanční dělení tím, že se „přijatelně“ přemostí: zůstanou stále dvěma odlišnými substancemi, přesto lze pomocí třetího pojmu vysvětlit jejich spojení.

Ovšem problém zůstává: popis člověka z čistě dualistického pohledu dvou substancí je naprosto odlišný od popisu vycházejícího ze zkušenosti. První, metafyzický diskurs vedený výhradně rozumem, uznává pouze mysl a tělo jako oddělené substance. Druhý, zcela odlišný diskurs, vychází ze zkušenosti, ačkoliv se při vysvětlování určitého jevu (smyslového vnímání) opírá o předešlé poznatky metafyzické. Optikou prvního popisu jsou všechny naše lidské vlastnosti modifikacemi myšlení nebo rozlehlosti, nicméně každodenní zkušenost nás učí, že smyslové vnímání nenáleží *čistě* ani jedné z nich.

Nejenže autor při pojednání o lidské přirozenosti nerespektuje přecházení mezi dvěma odlišnými diskursy (fyzikálním a metafyzickým), aniž by nás o tom uvědomil, ale ani se nedrží řádu poznání. A o tom, že by následoval výhradně poznatky čistého intelektu, nemůže být vůbec řeč.

V. Závěr

Velmi stručně bychom mohli shrnout výsledek dosavadního zkoumání do jediné věty: přijmeme-li Descartovo tvrzení, že metafyzické meditace mají vybudovat základy věd(ění) poznáním prvních principů, pak lze říci, že pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace svým diskursem do metafyzického rámce *Meditací* nepatří, ačkoliv jen díky němu tvoří *Meditace* jediný a organický celek.

Ve své diplomové práci jsme si vytkli za cíl otestovat tvrzení, že pojednáním o lidské přirozenosti ze Šesté meditace překračuje Descartes svůj vlastní záměr, totiž záměr vybudovat jisté a nezpochybnitelné kořeny veškerého vědění. Právě *Meditace o první filosofii*, jak jsme ukázali ve druhé kapitole, se měly věnovat výhradně metafyzickému zkoumání, které by vedlo k nalezení prvních příčin neboli principů poznání. *Meditace* měly představovat naplnění Descartova úsilí založit vědu na zcela jistých a nezpochybnitelných základech. Má-li celá fyzikální přírodověda spíše pravděpodobnostní charakter, neboli je-li pravdivá pouze natolik, nakolik umožňuje bezrozporné vysvětlení přírodních jevů, pak to má být podle Descarta metafyzika, jejíž poznatky prvních principů budou mít zcela pravdivý charakter a která bude podkladem fyziky a veškeré vědy vůbec. A opíráme-li se ve fyzice i jiných vědách především o smíšené poznatky smyslového vnímání, v metafyzice bychom měli operovat výhradně jasnými a rozlišenými poznatky čistého rozumu. Jinými slovy: v oblasti fyziky představuje poznání nejlepší možné vysvětlení, v metafyzice však máme dosáhnout jediného pravdivého poznání, poznání prvních principů.

V prvních pěti meditacích, kde se obrací pouze ke své čisté mysli a jejím idejím, se Descartovi daří svůj záměr naplňovat. V meditaci Šesté se však pokusí vysvětlit to, co nás učí přirozenost, totiž že jsme funkční jednotou těla a mysli. Pouští se do zkoumání poznatků, jichž nabýváme zkušeností. Zatímco v prvních pěti meditacích se obracel ke své mysli, která je pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící a nechtějící, v meditaci závěrečné se

poprvé obrací a opírá o mysl představující si a smyslově vnímající. Představivost stejně jako smyslové vnímání náležejí mysli však pouze natolik, nakolik je spjata s tělem. Proto jsou jejich poznatky smíšené a temné.

Bez pomoci těchto duševních mohutností by však Descartes nemohl vysvětlit jednotu duše a těla, ani to, proč chybování této jednoty neodporuje Boží dobrotě. Díky Šesté meditaci a její důvěře v poznatky smyslového vnímání vrací autor meditujícího zpět do normálního života, v němž se už nemusí bát klamavých smyslů či prolhané paměti: v Šesté meditaci totiž ukazuje, že pomocí nich dosahujeme určité pravdy, totiž pravdy jak správně jednat, abychom se uchovávali při zdraví. A přestože je naše přirozenost omylná, máme možnost po Šesté meditaci nahlédnout příčiny svého chybování a napříště, umožní-li to situace, se stejným chybám vyhnout.

Šestá meditace toho tedy nepřináší málo. Až v ní spolu s Descartem poznáváme svou mysl se všemi jejími schopnostmi. K takovému poznání však dospíváme jedině tehdy, obrácíme-li se rovněž k našemu tělu. A tímto obratem k lidské bytosti jako složenině těla a mysli se odvracíme rovněž od metafyzických meditací. Abychom pochopili příčiny chybování lidské přirozenosti, je třeba zapojit nejen to, co nás učí běžná zkušenost, ale i to, co nás učí fyzika. Tím ale Descartes dosahuje úspěchu s dvojí tváří: podaří se mu navrátit nás zpět do normálního života a ukázat, jak na metafyzických základech stavět; zároveň však překračuje „metafyzickou“ mez, kterou si při hledání prvních principů stanovil.

Tuto ambivalentní roli Šesté meditace přibližujeme v poslední kapitole, v níž ukazujeme, že Šestá meditace v jistém ohledu do *Meditací* patří, v jistém ohledu nikoliv. Jen díky ní tvoří *Meditace* dokonalý celek: Šestá meditace umožní poznat celou mysl, stejně jako objasnit problémy, na které byl meditující do této doby krátký. Optikou Šesté meditace lze pochopit metafyzický projekt *Meditací* jako úspěšný pokus vybudovat základy, základy, na nichž se skutečně staví.

Navzdory této jednotě však jedním dechem dodáváme, že Šestá meditace do *Meditací o první filosofii* nepatří. Šestá meditace se svým pojednáním o lidské přirozenosti není v pravém slova smyslu meditací. Závěr spisu opírající se o poznatky smyslové zkušenosti, které se kombinují s metafyzickými poznatky předchozích meditací stejně jako s fyzikálními poznatky nabytými mimo *Meditace*, nepřináší zcela pravdivé a nezpochybnitelné poznatky prvních principů. Metafyzickému bádání se závěrečná meditace vymyká nejen svým předmětem a způsobem zkoumání, nýbrž i postupem nerespektujícím řád poznání.

V diplomové práci nám šlo o to ukázat, že pojednání o lidské přirozenosti ze Šesté meditace nepatří do metafyzického projektu *Meditací*. Nešlo nám přitom o kritiku či o hodnocení problematického pojednání o lidské přirozenosti; pokoušeli jsme se krůček po krůčku spolu s autorem pochopit, co říká a proč to říká v závěru *Meditací*. Záměrně jsme se tudíž soustředili na *Meditace*, popř. *Odpovědi na námítky*.

Největší přínos této práce, stejně jako její případnou slabinu, spatřujeme v osobním přístupu k problematice: třetí a čtvrtá kapitola téměř beze zbytku nabízejí naši vlastní interpretaci, která je výsledkem dlouhodobého a detailního potýkání se s primárním textem. Při interpretaci se opíráme výhradně o *Meditace*, které utvářejí specifický kontext, v jehož rámci je třeba na pojednání o lidské přirozenosti pohlížet. Pozdější texty věnované lidské přirozenosti sice vrhají určité světlo na temný pojem spojení, nikoliv však v kontextu *Meditací*. A v této práci nešlo o nic jiného než o odhalení pravdy, která je ve všem, co nás učí přirozenost Šesté meditace.

Bibliographie

Primární literatura

- Descartes, R., *Œuvres*. C.Adam, P.Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha, OIKOYMENH, 2003.
- Descartes, R., *Regulæ ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*. Praha, OIKOYMENH, 2000.
- Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Praha, 1947.
- Descartes, R., *Principy filosofii*. Praha, Filosofia, 1998.
- Descartes, R., *Vášeň duše*. Praha, Mladá Fronta, 2002.

Sekundární literatura

- Baker, G., Morris, K.M. *Descartes' Dualism*. London, Routledge, 1996, p. 163-193.
- Clarke, D.M., *Descartes' philosophy of science and the scientific revolution*. In Cottingham, J.(ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 258-285.
- Clarke, D.M., *Descartes' philosophy of science*. University Park, The Pennsylvania State, 1982, p. 17-46, 197-206.
- Cottingham, J., *Descartes*. Oxford, Blackwell, 1992, p. 119-134.
- Garber, D., *La physique métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1999.
- Garber, D., *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Garber, D., *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*. Paris, PUF, 2004.
- Gaukroger, S., *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 384-470.
- Hatfield, G., *Descartes and the Meditations*. London, Routledge, 2003, p. 38-42, 266-280, 307-333.
- Kambouchner, D., *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*. Paris, Quadrige / PUF, 2005.
- Kenny, A., *Descartes. A Study of His Philosophy*. Bristol, Thoemmes Press, 1993, p. 216-226.
- Marion, J-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1981a.

- Marion, J-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris, PUF, 1981b.
- Marion, J-L., *Questions cartésiennes – méthode et métaphysique*. Paris, PUF, 1991.
- Marion, J-L., *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par JLM. Avec des notes mathématiques du Pierre Costabel. Le Haye, 1977.
- Moreau, D., *Descartes. Lettre-Préface de Principes de la Philosophie*. Paris, GF-Flammarion, 1996.
- Oksenberg-Rorty, A., *Descartes on thinking with the body*. In Cottingham, J.(ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Oksenberg-Rorty, A., *Cartesian Passions and the Union of Mind and Body*. In Oksenberg-Rorty, A. (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. London, University of California Press, 1986, p. 513-534.
- Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1971.
- Rodis-Lewis, G., *L'individualité selon Descartes*. Paris, J. Vrin, 1950.
- Schouls, P.A., *Descartes and the Possibility of Science*. New York, Cornell University Press, 2000.
- Sobotka, M., *Descartes aktuální. K 350. výročí Descartova úmrtí 11.2.1650*. In *Filosofický časopis*, ročník 48, 2000, číslo 3, p. 357-372.
- Wilson, M.D., *Descartes*. London, Routledge, 1996, p.50-99, 204-244.
- Williams, B., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth, Penguin Books, 1979, p. 102-129, 253-303.
- Schouls, P.A. *Human Nature, Reason, and Will in the Argument of Descartes's Meditations*. In Cottingham, J., (ed.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 159-176.

Appendix

Jednota duše a těla mimo Meditace

I. Omítnutí aristotelského pojetí

Celý problém dualismu a s ním související jednoty duše a těla začíná zcela novou odpovědí Descarta na otázky, čím to, že některé živé bytosti jsou myslící a jiné nikoliv?, jak se od sebe liší těla živá a těla neživá? a jaký je rozdíl mezi těly obdařenými myšlením a těmi bez něj?.

Descartes jasně odmítá dosavadní aristotelské řešení, podle něhož tkví životní princip těla v duši. Duše představuje podle tohoto modelu (substanciální) formu, formu, která je od látky neoddělitelná a která ji činí tím, čím jest. Hybný princip duše pak působí život takového těla. Život rostlin, zvířat a lidí se podle Aristotela liší na základě působení té které duše, či té které „složky“ duše.¹⁶¹ Vegetativní a smyslovou dimenzi doplňuje u lidí složka rozumová. Aristotelés, a s ním i celý scholastický středověk, tedy vysvětluje myšlení i život lidí pomocí rozumné duše, která tkví v jejich tělech. Tělo není autonomní, je ovládáno a pohybováno duší.

Mind-body problem se vynoří až po Descartovi, který představí tělo jako cosi autonomního; tělo, které lze myslet bez duše a které má princip života v sobě samém. Mrtvé tělo je podle Descarta nehybné a studené nikoliv proto, že se duše odtáhla z těla, a tím způsobila jeho smrt. Naopak, zhroucení tělesného organismu zapříčinilo smrt těla a tato smrt zase odtažení duše z mrtvého těla. Život sám je příčinou přítomnosti duše v těle. To platí ovšem u lidí, zvířata totiž podle Descarta duše vůbec nemají. Jak tedy vypadá lidské tělo a duše u Descarta?

¹⁶¹ Rovněž Aristotelova duše je jedna a nelze ji tedy myslet jakožto složenou z částí; chceme-li však popsat fungování duše u různých bytostí, musíme si pomoci tímto rozdělením.

Descartes nepotřebuje smyslovou ani vegetativní složku duše pro vysvětlení života. Tělo samo je nadáno životem, tělo představuje takový mechanismus, který pracuje sám bez pomoci duše. Funkce smyslové a vyživovací duše tak, jak je pojímal Aristotelés i scholastický středověk, náležejí u Descarta přímo tělu. Duše pak splývá s tím, co nazýváme mysl.

Prvotní lidé v nás snad onen princip, díky němuž se vyživujeme, rosteme a vše ostatní, co společně se zvířaty provádíme bez jakéhokoli myšlení, nerozlišovali od principu, díky němuž myslíme, a proto nazývali oba jediným jménem *duše*. A když si posléze všimli, že myšlení je od vyživování odlišné, říkali tomu, co myslí, *mysl*, a věřili, že je to hlavní část duše. Já jsem však – poté, co jsem si povšiml, že se princip, díky němuž se vyživujeme, rodově zcela liší od principu, díky němuž myslíme – řekl, že jméno *duše* je víceznačné, pokud se používá pro obojí, a když se používá zvláště pro *první akt* či *hlavní lidskou formu*, má se chápat jenom jako jméno pro princip, díky němuž myslíme: ten jsem pokud možno nazýval jménem *mysl*, abych se vyhnul víceznačnosti. Nepovažuji totiž *mysl* za část duše, ale za celou tu duši, která myslí.¹⁶²

Od tohoto momentu splývá duše s myslí a oba termíny odkazují k jediné schopnosti: schopnosti myslet. Přesto se v Descartově slovníku vyskytuje výraz ‚mysl‘, když poukazuje na samo myšlení, jak tomu je v *Meditacích* nebo *Principech*; termín ‚duše‘ pak používá tehdy, zabývá-li se vztahem mysli a těla, jak tomu je v celých *Vášních duše*.

U Aristotela nemůže problém duality vzniknout. Začne být aktuální až s Descartem, pro nějž představuje tělo automat, tedy něco, co se pohybuje samo. Funkce smyslového vnímání a vyživování, které náležely u Aristotela duši, patří podle Descarta výhradně tělu. Právě proto lze myslet v jeho případě duši a tělo odděleně. Jestliže je tělo nadáno životem a smyslovým vnímáním, proč nemůže i myslet? Proč neumírá se smrtí těla i duše a proč nevysvětluje Descartes její schopnost myslet také po způsobu fyziky? Než se podíváme na vše, co implikuje Descartovo problematické odlišení těla a duše coby dvou substancí, přesto však spojených v jedno, zastavíme se u podrobnějšího výkladu těla i duše.

¹⁶² AT VII, 356 (*Med.*, str. 297).

II. Reálná odlišnost mysli a těla

Podle Descarta se věci mezi sebou liší trojím způsobem a tělo s duší představují podle něj nejradikálnější způsob rozdílnosti. Duše a tělo jsou dvě zcela odlišné věci, na jejichž fungování se zde podíváme podrobněji. Právě tento fakt, fakt naprosté odlišnosti a zároveň společného „soužití“, stojí na počátku celého problému.

Descartes rozeznává trojí rozdílnost mezi věcmi.¹⁶³ Reálná odlišnost je odlišností dvou substancí, neboť lze každou z nich myslit zvlášť bez té druhé. Jinými slovy, dvě věci jsou substancemi tehdy, lze-li v tomtéž okamžiku myslit každou z nich jasně a zřetelně¹⁶⁴ bez druhé. Jako substancí poznáváme například Boha, mysl nebo tělo.

Další typ představuje distinkce modální, která charakterizuje buď odlišnost substance a jejích modů či atributů,¹⁶⁵ nebo odlišnost mezi samotnými mody. Příkladem takové odlišnosti je tvar a tělesná substance, neboť tvar je jednou z vlastností tělesa, nebo tvar a pohyb jakožto dvě různé vlastnosti stejného tělesa. Modální odlišnost je takové povahy, že sice věci od sebe odděluje, nelze je však myslet samostatně bez substance, na niž vždy poukazují.

Nominální odlišnost spočívá mezi substancí a jejími atributy a představuje odlišnost, kterou lze pouze myslet, která však ve skutečnosti odlišností není, neboť nelze dvě věci myšlené sice zvlášť skutečně od sebe oddělit. Jako příklad takové odlišnosti uvádí Descartes substancí a trvání: substance existuje potud, pokud trvá.

¹⁶³ *Principy* I, čl. 60-62.

¹⁶⁴ Descartes definuje jasnost a zřetelnost/rozlišenost, tedy kritéria pravdivosti, poněkud kruhově: „Vždyť přece poznatek, o němž lze opřít jistý a nepochybný soud, musí být nejen jasný, ale též rozlišený. Jasným nazývám ten, který je přítomný a zjevný pro pozornou mysl. Tak například můžeme o něčem říci, že to jasně vidíme, pokud to dostatečně silně a zjevně působí na oko přítomného pozorovatele. Rozlišeným pak ten poznatek, který je jakožto jasný oddělen a precizován od všeho ostatního tak, že v sobě obsahuje jen to, co je jasné.“ In *Principy* I, čl. 45, str. 47-49.

¹⁶⁵ „Je třeba dát si pozor, abychom zde atributem nechápali nic jiného než modus, neboť o čemkoli poznáváme, že je to nějaké věci přiděleno od přirozenosti, tomu říkáme její atribut, ať už je to modus, který se může měnit, nebo samotná zcela neměnná esence oné věci. Tak je v Bohu mnoho atributů, avšak nikoli mody. Tak je jedním z atributů kterékoli substance, že je samostatně o sobě. Tak může rozlehlost nějakého tělesa o sobě připouštět různé mody: neboť je-li ono těleso kulaté, má jeden modus, je-li hranaté, jiný; avšak samotná rozlehlost, která je subjektem oněch modů, není, brána o sobě, modem tělesné substance, nýbrž atributem, který zakládá její esenci a přirozenost.“ *Poznámky k jednomu letáku*: AT VIII-2, 348-349 (*Med.*, str., 476). Srovnej *Principy* I, čl. 56.

Co však dovoluje Descartovi tvrdit, že tělo a duše se jakožto dvě substance liší reálně? Zajisté to, že Bůh neklame; tato jistota stačí k tvrzení, že poznáváme-li jednu věc zcela jasně a zřetelně nezávisle na jiné, jedná se o substanci.¹⁶⁶ Jaké jsou tedy u Descarta tělo a duše?

Vrátíme-li se zpět k Šesté meditaci, kde autor dokazuje reálnou odlišnost duše a těla, zarazí nás možná neúplnost jeho důkazu. Descartes zde tvrdí, že duši lze myslit bez těla. Ano, metodickou skepsí vskutku dokázal, že máme jasnou a zřetelnou ideu svojí mysli, která je nezávislá na těle. Já, který jsem, jsem mysl, substance, jejíž přirozeností je myšlení. Tato první, metafyzická jistota – jistota sebe samého, tj. své mysli – je získána zcela nezávisle na těle. A při postupné četbě *Meditací* se zdá, že tato jistota mysli představuje pro Descarta zároveň hlavní důvod, proč jasně a zřetelně pojímá tělo jakožto něco nezávislého, zcela odlišného od mysli.

Duše je prokazatelně odlišná a nezávislá na těle, to ovšem nedokazuje nic recipročně, tedy že i tělo je reálně odlišné od duše. Mám sice zřetelnou ideu těla jako takového, které je rozlehlé a vůbec nemyslí. Čím to, že se však tělo dokáže obejít bez duše a být chápáno rovněž jako substance? Reálná odlišnost je totiž, jak jsme již poznamenali, odlišnost substancí.

Tělo, abychom byli přesní, chápeme jako případ rozlehlé substance. *Res extensa* je totiž v Descartově pojetí hmota jako taková, hmotná substance vše vyplňující. Mluvíme-li o těle jako o substanci, pojímáme jej jako konkrétní ztělesnění hmoty, těleso, jakoby „jednu“ *res extensa* neboli kus hmoty chápáný samostatně. Lidské tělo je zvláštní případ tělesa, které má jako každé jiné geometrické vlastnosti jako velikost, tvar a pohyb. Abychom však mohli tělo, jako zcela nezávislé na mysli, takto myslit, nestačí metodické pochybování. Tělo lze tímto způsobem pojímat jedině po Descartově objevu, podle něhož se uvádí do pohybu samo. Principem života už pak není duše, nýbrž tělesné teplo.

Jelikož například vůbec nepřipouštíme, že by tělo jakkoli myslelo, právem se domníváme, že všechny druhy myšlení, které v nás jsou, náležejí duši; a jelikož nijak

¹⁶⁶ AT VII, 78 (*Med.* 70-71).

nepochybujeme o tom, že existují neživá těla, která se mohou pohybovat stejně nebo více rozmanitě v porovnání s naším tělem a která mají stejně tolik nebo více tepla [...], musíme se domnívat, že veškeré naše teplo i veškeré naše pohyby tím, že jsou zcela nezávislé na myšlení, náležejí pouze tělu. [...] Pokud jsme naživu, přetrvává v našem srdci stálé teplo, které je svého druhu ohněm, udržovaným v srdci žilní krví, a [...] tento oheň je tělesným principem všech pohybů našich údů.¹⁶⁷

Projedme-li pozorně Descartův popis, neměli bychom přehlédnout počáteční „jelikož nepřipouštíme“ a následné „musíme se domnívat“. Model těla jakožto jakéhosi stroje produkujícího vlastní teplo je takový model, který neodporuje počátečním premisám, který však chtě nechť zůstává hypotetický.

Podle tohoto modelu představuje oheň srdce zdroj, z něhož se šíří teplo do celého těla krví. Tento přenos zajišťují drobné hmotné částičky krve, které se neustále pohybují. Descartův mechanický model fungování lidského těla spočívá v neustálém přenosu a působení jedné malých částiček na jiné. Veškerý pohyb a život těla vysvětlí Descartes na základě krevního oběhu.

Oheň v srdci se udržuje krví a výživou, které zaručují pohyb srdce a následné proudění krve v těle. Převodovými články pohybu jsou tzv. hybní duchové, jemné a rychle se pohybující částičky krve, které pronikají póry do celého těla. A právě tento princip neustálého přenosu, tedy pohybu krve, umožní Descartovi myslet tělo jako věc, která je zcela odlišná a nezávislá na duši.

Pro Descarta představuje život výsledek mechanického procesu, ovšem procesu nijak statického. Přesto autor popisuje mechanický model těla jakožto hypotézu, nebo dokonce fikci. *Jestliže* se pokusíme pojímat tělo jako stroj oživovaný/pohybovaný ohněm, *pak* nepotřebujeme k vysvětlení života vůbec duši. Tento model, ač konzistentní a koherentní, nemůže být pravdivý tak, jako matematické důkazy, nýbrž pouze natolik, nakolik to lze ve věcech fyziky: je pravdivý v tom smyslu, že nejjednodušším způsobem vysvětluje fungování

¹⁶⁷ *Vášně*, čl. 4 a 8.

těla. Možná ale přijde někdo s vysvětlením lepším. A možná se má celá věc jinak, ovšem to my nemůžeme poznat a tak postačí, že ji dokážeme vysvětlit.

III. Omyly spjaté s myšlením jednoty duše a těla

Reálná distinkce duše a těla samozřejmě komplikuje jejich vzájemné působení. Jak funguje ona jednota dvou zcela odlišných substancí, substance tělesné a substance myslící? Jak na sebe mohou tyto dvě odlišné substance působit a vzájemně se ovlivňovat?

Tuto otázku položila Descartovi v dopise ze 16. května 1643 už Alžběta Falcká. Descartes ve své odpovědi přiznává opodstatněnost Alžbětiných otázek, jedním dechem však dodává, že jeho „hlavním záměrem bylo prokázat odlišnost mezi duší a tělem“ a za tímto účelem je třeba pojímat duši jako myslící substancí a opomíjet zcela její další rys spočívající v tom, „že, jsouc spojena s tělem, může spolu s ním působit a pociťovat“.¹⁶⁸

V *Meditacích* tak nemá podle Descarta čtenář hledat jednotu duše a těla, nýbrž nahlédnout spolu s autorem jejich odlišnost. Duši má chápat pouze jako myslící substancí a nikoliv jako substancí, k jejíž přirozenosti patří rovněž schopnost působit a pociťovat. Bude-li se totiž při dalších úvahách opírat o jednotu duše a těla, narazí na neřešitelné obtíže. Chce-li přece čtenář myslet jednotu duše a těla, nesmí vycházet z reálné odlišnosti, nýbrž z jednoty samé. Pak se ale nesmí při svých úvahách opírat o *Meditace*.

Descartes přesto učiní krok k přiblížení duše a těla jakožto jednoty. Rozliší čtyři typy jednoduchých pojmů, které se nacházejí v naší duši a které jsou podle něj jakýmsi stavebními kameny veškerých našich poznatků.

... Vedle těch nejjobecnějších, jako <jsou pojmy> jsoucna, počtu, trvání atd., které se vztahují na vše, co můžeme pojímat, máme pro těleso pouze pojem rozlehlosti, z něhož plynou pojmy tvaru a pohybu. A pro duši samotnou máme pouze pojem myšlení, ve kterém jsou zahrnuty poznatky chápavosti a sklony vůle. A konečně, pro duši a tělo společně máme pouze pojem jejich spojení, na němž závisí pojem síly, kterou má duše

¹⁶⁸ Dopis Alžbětě z 21. května 1643, in *Principy*, str. 163.

k pohybování tělem a tělo k působení na duši, způsobující její vjemy pocity.¹⁶⁹

Zdánlivá neřešitelnost problému, která však představuje podle Descarta prostý omyl, spočívá ve vysvětlování daného problému prostřednictvím neadekvátního pojmu nebo vysvětlením jednoho pojmu druhým. A Descartes ve své odpovědi Alžbětě trvá stále na tom, že se v *Meditacích* zabýval jen pojmy, které náležejí výhradně duši či výhradně tělu. „Způsob, jak pojímat ty pojmy, které náležejí spojení duše s tělem“¹⁷⁰, zbývá teprve vysvětlit, píše Descartes. A skutečně se o to pokusí ve svém posledním spise *Vášeň duše*.

Alžběta se ovšem s odpovědí nespokojí a píše Descartovi podruhé. Ten pak v následující odpovědi specifikuje způsob poznání jednotlivých jednoduchých pojmů a rozepisuje se podrobně i o příčinách, které působí problémy a omyly v souvislosti se spojením těla a duše:

... Duše je poznávána výhradně čistou chápavostí; tělo, čili rozlehlost, tvary a pohyby, lze také poznat pouhou chápavostí, ale mnohem lépe chápavostí podporovanou představivostí; a konečně to, co přináleží ke spojení duše a těla, je samotnou chápavostí poznáváno jen temně, a to i za pomoci představivosti; zcela jasně je to však poznáváno smysly. [...] Metafyzické myšlenky, které zaměstnávají čistou chápavost, nám pak pojem duše činí známějším; a studium matematiky, které tříbí zejména představivost uvažováním o tvarech a pohybech, nás uvyká na utváření dobře rozlišených pojmů těla. A konečně samotný život, běžné rozhovory a zdržení se meditací o věcech (které tříbí představivost) a jejich zkoumání, nás učí pojímat spojení duše s tělem.¹⁷¹

Pro řádné poznání těla, duše, popř. těla i duše je opět třeba pečlivě rozlišovat ohled, s kterým na danou věc pohlížíme. Tento ohled, není-li brán v potaz, působí omyly a zdánlivé rozpory stejně jako přecházení hranice mezi jednotlivými diskursy. Descartes proto upřesňuje a připomíná, že samotné tělo poznáváme jasně a rozlišeně (tedy jako rozlehlou věc nebo přesněji případ hmotné substance) stejně jako samotnou mysl (*res cogitans*). Takové poznání

¹⁶⁹ Tamtéž.

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 165.

¹⁷¹ Dopis Alžbětě z 28. června 1643, kde již rozlišuje pouze „tři rody idejí či jednoduchých pojmů“. In *Principy*, str. 169.

lze považovat za metafyzické, neboť v takovém případě poznáváme samotné substance. K tomu napomáhá poznání myšlení, které určuje přirozenost substance myslící, a rozlehlosti, která určuje přirozenost substance tělesné.

Myšlení a rozlehlost lze nahlížet jako to, co určuje přirozenost substance chápající a substance tělesné. A tehdy bychom je měli pojímat pouze jako samu substanci myslící a substanci rozlehlou, tj. jako mysl a tělo. Takto jsou také chápány zcela jasně a rozlišeně.¹⁷²

Přirozenost lidská však odkazuje k tělu a duši jakožto jedinému celku a zde začíná veškerá obtíž. Descartes přiznává, že to, co šlo dříve poznat jasně a zřetelně jakožto samostatně jsoucí a oddělené, nyní nelze. Uvědomuje si, že musí zachovat reálnou odlišnost obou substancí, k níž dospěl svou vědeckou metodou v *Meditacích*, a přitom obě substance spojit v jedno, jak ho nutí zkušenost. Je opravdu poněkud paradoxní, že první nejucelenější pojednání o jednotě těla a duše a lidské přirozenosti se nachází právě v závěru samotných *Meditací*.

V druhém dopise Alžbětě sám připomíná, že spojení duše a těla nás učí poznávat nejlépe běžný život a smyslová zkušenost. Descartova odpověď Alžbětě, stejně jako stručný popis jednoty těla a duše v první knize *Principů*, se zdá podporovat naše tvrzení, že toto pojednání do metafyziky a tedy i samotného projektu *Meditací* nepatří.

Tímtož úsudkem lze vyvodit, že nějaké tělo je s naší myslí spojeno těsněji než zbývající tělesa... Mysli si je vědoma, že [bolesti] nepocházejí z ní samé a že k ní nemohou náležet pouze proto, že je věcí myslící, ale jen proto, že je připojena k nějaké jiné věci rozlehlé a pohyblivé: tato věc se nazývá lidské tělo. Ale přesnější vysvětlení této věci zde není na místě. Postačí, když si povšimneme, že poznatky smyslů se vztahují pouze k onomu spojení lidského těla s myslí a že nám sice náležitě ukazují, čím mu mohou vnější tělesa prospívat či škodit, že nás však neučí (leđa snad jen občas a nahodile), jaká jsou sama o sobě. Tak totiž snadno odložíme předsudky smyslů a budeme zde užívat pouze chápavosti, důkladně přihlížející k idejím, které má přirozeně.¹⁷³

¹⁷² *Principy* I, čl. 63, str. 65.

¹⁷³ *Principy* II, čl.2, str. 85.

Přesnější vysvětlení problému zde není na místě, poznamená autor v první knize *Principů*, která shrnuje jeho metafyziku, víceméně tedy výsledky *Meditací*. Zde, v metafyzice, pojednáváme pouze o substancích a proto se můžeme zabývat výhradně odlišností těla a duše. Jejich jednota bude pojednána jinde: v díle, které nerozvíjí dál metafyzické zkoumání a které se nebude zabývat substancemi poznávanými čistou chápavostí, nýbrž v díle zasvěcenému praktickému zkoumání, k němuž nejlépe slouží poznatky běžné zkušenosti a smyslů. *Meditace*, jak poznamenává Descartes, jen odhalují „temnotu pojmu, který máme o spojení těla a duše“ a ze své podstaty neumožňují adekvátní poznání tohoto pojmu.

Může se zdát, že Descartes snižuje svou filosofii, když uznává smysly a na nich založené poznání a když navíc dodává, že:

...by bylo tuze škodlivé zaměstnávat často svou chápavost meditováním, poněvadž by se nemohla náležitě věnovat výkonům představivosti a smyslů.¹⁷⁴

Domníváme se, že Descartes zde nijak nezavrhne metafyziku a nesnižuje její váhu. Navazuje jen na předchozí úvahy o jednoduchých pojmech a připomíná, že i smysly a představivost mají při poznávání své místo. Substance (mysl, tělo, Bůh) poznává naše mysl výhradně chápavostí a takové poznání náleží do metafyziky; poznání konkrétních těles a jejich fungování pak patří do matematiky a fyziky, kde má svou významnou roli vedle chápavosti i představivosti; a konečně tělo a duše jakožto jednota, které nepatří ani do metafyziky, ani do fyziky, jsou poznávány běžným životem, v němž se nejlépe orientujeme pomocí smyslů.

Má-li Alžběta problémy s pochopením jednoty těla a duše, pak proto, že příliš dlouho setrvala v meditování, které k takovému poznání vůbec nepřispívá a které v souvislosti s poznáním jednoty duše a těla působí naopak jen omyly.

Domníval jsem se však, že to budou spíše tyto meditace, než myšlenky, které vyžadují

¹⁷⁴ Dopis Alžbětě z 28. června 1643, in *Principy*, str. 175.

méně pozornosti, co umožní Vaší Výsosti odhalit temnotu v pojmu, který máme o spojení duše a těla. A nezdá se mi, že by lidský duch byl schopen zároveň a zcela rozlišeně pojímat jak odlišnost mezi duší a tělem, tak jejich spojení. K tomu by totiž bylo nutné pojímat je jako pouze jednu věc, a zároveň je pojmovat jako věci dvě, což je přece rozporné.¹⁷⁵

Jak patrně, Descartes na Alžbětinu otázku, *jak* funguje jednota těla a mysli, neodpověděl. Rozpracoval pouze pojmový aparát a východiska, z nichž je třeba vyjít, abychom pochopili, že tělo a duše tvoří jednotu. Cesta naznačená v korespondenci s Alžbětou vede k poslednímu Descartovu dílu *Vášeň duše*, kde se autor bude zabývat právě jednotou duše a těla a jejich vzájemným působením. Pojednání o tom, jaké řešení nabízí, již patří do další kapitoly.

IV. *Vášeň duše*

Při četbě posledního (ne příliš čteného) spisu *Les passions de l'âme* může nabýt čtenář dojmu, že zde autor některými svými výroky a popisy popírá svá předešlá filosofická tvrzení. Podle nás tak nečiní. Přistupuje pouze k určitému problému s jinou perspektivou i jiným cílem. Jak píše ve svém dopise neznámému příteli ze 14. srpna 1649, jeho záměrem nebylo „vysvětlit vášně jako řečník, ba ani jako moralista, ale pouze jako přírodovědec“.¹⁷⁶ I přes vlastní Descartovo tvrzení je zřejmé, že se při psaní řídil i praktickým ohledem. Pochopení vzájemného fungování duše a těla, například odhalení závislosti tělesných projevů na některých vášních, ho vedlo k závěrům a doporučením, jak se chovat v momentě zasažení negativní či nechtěnou vášní. *Vášeň duše* tak v mnohém přispívají i v oblasti morálky.

Pochopení lidské emocionality a vášní vychází z porozumění jednoty duše a těla a jejich vzájemného působení. Autor-přírodovědec tak přistupuje k našemu problému s jiným

¹⁷⁵ Dopis Alžbětě z 28. června 1643, in *Principy*, str. 171.

¹⁷⁶ AT XI, 326. In *Vášeň*, str. 11.

záměrem, než který pojímal coby metafyzik při psaní *Meditací*. Liší se samozřejmě i metoda: abychom poznali afekty duše a řádně rozlišili duševní funkce od tělesných, bude třeba

pozorně dbát, aby všechno to, co se v nás *podle naší zkušenosti* nachází a co zároveň můžeme spatřovat na zcela neživých tělech, bylo přisouzeno pouze našemu tělu; a aby to, co je v nás a co nemůžeme pojmout jako náležící tělu, bylo přisouzeno pouze naší duši.¹⁷⁷

Nepopisuje zde již duši a tělo jako dvě substance, neboť by je pak musel nutně pojímat jako oddělené. Vrací se naopak k pojmu lidské přirozenosti, která odkazuje k jednotě těla a duše, jak ji běžně zakoušíme. Jak se tedy na sklonku svého života vyrovnává autor se svou problematickou jednotou těla a duše? A jakým způsobem tato jednota funguje nebo-li jak na sebe působí tělo a duše?

IV.1. Funkční jednota

Descartes nezkoumá člověka jako složeninu dvou odlišných věcí, nýbrž jako jednotu duše a těla tak, jak ho to učí zkušenost. Jistě, duše i tělo si ponechávají i nadále své odlišné přirozenosti, ovšem i pohled na ně se mění natolik, že podporuje jejich spojení.

...Duše je vskutku spojena s celým tělem a nemůžeme po pravdě říci, že by se nacházela v některé z jeho částí s vyloučením ostatních, jednak proto, že tělo je jedno a v jistém smyslu nedělitelné, a to díky uspořádání svých orgánů, jež se všechny natolik vztahují jeden k druhému, že v případě odebrání jednoho z nich se celé tělo stává vadným; a jednak proto, že duše je takové povahy, která nemá žádný vztah ani k rozlehlosti, ani k rozměrům, ani k jiným vlastnostem hmoty, z níž je složeno tělo, ale může mít vztah pouze k celkovému seskupení jeho orgánů, jak se lze domnívat z toho, že nijak nedokážeme pojmout polovinu nebo třetinu duše, ani to, jakou rozlohu zabírá, a také z toho, že se nezmenšuje tím, že ubereme nějakou část těla, že se však od něj zcela oddělí, když se seskupení jeho orgánů rozpadne.¹⁷⁸

Autor zde prohlašuje, že se duše pojí s celým tělem. Jak se ale může pojit s tělem, jestliže spojení předpokládá určité místo nebo alespoň bod kontaktu, a duše je přeci

¹⁷⁷ *Vášně*, čl. 3, str. 32. (Proložený text – vlastní zvýraznění.)

¹⁷⁸ *Vášně*, čl. 30, str. 51-52.

nerozlehlá? Descartes nabízí šalamounské řešení, formulované negativně: nelze po pravdě říci, že by se duše nacházela v některé z částí těla s vyloučením ostatních. Duše tedy nemá nějaké své sídlo, ani v šišince, ani jinde.¹⁷⁹ A přesto je spojena s celým tělem. Toto spojení, nemáme-li nerozlehlou duši rozprostranit, tedy nelze chápat prostorově. Ostatně je zjevné, jak doplňuje Descartes, že se duše neodděluje od těla, byť částečně, s oddělením jedné jeho části. Říkáme-li části, uvědomujeme si paradoxnost takového tvrzení, dodáváme-li okamžitě, že je tělo *v jistém smyslu nedělitelné*. Pokusme se přímo v Descartově textu nalézt odpověď na otázku, jak je ona jednota možná a jak může být duše spojena s tělem, aniž by ztrácela něco ze své přirozenosti.

Jednotě těla a duše napomáhá nově pojatá přirozenost těla, které již není dělitelné, jak tomu bylo v *Meditacích*, nýbrž „je jedno a v jistém smyslu nedělitelné, a to díky uspořádání svých orgánů“. Duše se pojí k tomuto jedinému a nedělitelnému tělu, které by se odstraněním jednoho orgánu stalo vadným. Descartes zde totiž pojímá tělo jako funkční celek a souhrn všech jeho orgánů, které se k sobě navzájem vztahují.

Tím nepopírá fyzikální zákony, které nás učí, že tělo/těleso je cosi hmotného, ze své podstaty dělitelné. Lidské tělo lze samozřejmě pitvat a čtvrtit, ovšem takové tělo je v lepším případě vadné (například po amputaci končetiny), v horším zcela mrtvé. A Descartes chce ve svém spise zkoumat tělo živé a přirozené, tělo správně fungující. Je to organická jednota, která určuje fungující celek těla a tím jeho nedělitelnost. Duše se může pojit právě jen k takovému tělu: k tělu, které je, stejně jako ona sama, nedělitelné.

Opět bychom měli pečlivě rozlišovat ohled, s kterým autor k věci přistupuje. Ve fyzice pojednává tělo jako kus hmoty, který je vymezený svým tvarem a dělitelný. Kousek vosku, kámen, dřevo nebo lidské tělo se v tomto smyslu příliš neliší: jedná se o tělesa, na něž se vztahují stejné fyzikální zákony. V medicíně stejně jako v pojednání o lidských vášních však

¹⁷⁹ Později ukážeme, že tomuto tvrzení neodporuje ani článek č. 32, nazvaný *Jak se pozná, že tato šišinka je hlavním sídlem duše*.

autora zajímá tělo spojené s duší, tělo, které je vzhledem k uspořádání svých orgánů jednotné a nedělitelné, a to i navzdory růstu či zmenšování tělesné hmoty. Zkoumá tělo, které nepředstavuje kus hmoty, nýbrž celek.

Přijde-li člověk o ruku, zahojí-li se mu rána a nepodlehne-li žádné infekci, znamená to, že si organismus obnovil svou funkční jednotu. I bez ruky zůstává člověk tímž individuem, jako před nehodou s rukama oběma. Přijde-li však o hlavu, není již tímž individuem jako předtím, neboť organismus není schopen fungovat bez hlavy a duše se z takového nefunkčního těla stahuje. Descartes, jak patrně, uznává některé části lidského těla za „hlavní“¹⁸⁰; bez nich nemůže být zajištěno spojení těla s duší.

Duše se pojí a vztahuje nikoliv k rozlehlosti těla, nýbrž k jeho organické jednotě, nikoliv k jednotě materiální, nýbrž funkční. To umožňuje vyřešit část problému: rozdílnost duše a těla nemizí, jen se zmenšuje. Descartes již nepopisuje dvě odlišné substance, nýbrž dvě věci spjaté v jedno díky svému vztahu k funkční jednotě „člověka“. Stále však zbývá vysvětlit, jak spolu v souvislosti s fungováním tohoto celku komunikují.

IV.2. Vzájemné působení těla a duše

Jak naznačuje název kapitoly, působení duše a těla je obousměrné: duše ovlivňuje tělo a tělo působí na duši. Tělo svým působením na duši přispívá k vytváření vjemů a afektů,¹⁸¹ a duše zase ovlivňuje tělo silou své vůle.¹⁸² Působení těla a duše je tak podle Descarta vzájemné, obé působí i přijímá impulsy od toho druhého. Přesto existují pohyby těla, které nejsou dobrovolné a jejichž příčinu tudíž nelze hledat v duši.

Pro vysvětlení vzájemného působení duše a těla potřebuje Descartes tři aktéry: samozřejmě duši a tělo, a navíc podvěsek mozkový, jako ústřední místo převodu pohybů.

¹⁸⁰ *Vášně*, čl. 6, str. 34. Podrobněji o zachování individuality, viz dopis A. Meslandovi z 9. února 1645, in AT IV, 161-172; rovněž Rodis-Lewis, 1950, kapitola 3.

¹⁸¹ *Vášně*, čl. 34-37, str. 54-57.

¹⁸² Tamtéž, čl. 41, str. 58-59.

Podvěsek mozkový, neboli všem studentům filosofie známá šišinka, představuje kámen úrazu, na který narazíme, jakmile se pustíme do přiblížení vzájemného působení duše a těla.

Duše je sjednocena s celým tělem, ale její „hlavní sídlo“ se nachází v šišince,¹⁸³ skrze niž šíří své působení do krve a jejím oběhem do celého těla.¹⁸⁴ Chce-li duše pohybovat tělem, rozšíří své přání do šišinky, která se pohne určitým směrem a díky pohybu hybných duchů se tento impuls přenese i do těla. Duše tedy nepůsobí na tělo přímo, nýbrž prostřednictvím hybných duchů. Ti představují velejmené částičky krve, z nichž se ty nejjemnější nacházejí právě v šišince. Ač velejmené, i tak zůstávají materiálními částicemi. Skrze ně vysílá pak své impulsy duši i tělo.

Takový popis otevírá řadu otázek: jak může duše sídlit v šišince, je-li nehmotná? Jak může rozpohybovat nehmotná duše hmotné částice a jak je naopak možné působení hmotného těla a hybných duchů na zcela nehmotnou duši?

Jak jsem již uvedla, nemyslím si, že Descartův výrok o hlavním sídle duše v šišince nutně implikuje prostor, místo, kde se duše nachází. Duše se nachází v celém těle v tom smyslu, že se k němu vztahuje, nikoliv tak, že by v něm nebo v některém jeho místě „fyzicky“ přebývala. A o šišince mluví Descartes jako o hlavním sídle, neboť „duše nemůže mít v celém těle žádné jiné místo pro bezprostřední vykonávání svých funkcí než tuto šišinku“.¹⁸⁵ Šišinka je místem, kde duše vykonává své funkce, nikoliv místem, kde bydlí. Duše se vztahuje, duše působí, ale nemůže se fyzicky nacházet v určitém místě, ani v šišince.

Podržíme-li takovou představu, narazíme na podobný problém o kousek dál. Duše totiž šíří svá přání na hmotné duchy. Jak? A jak hybní duchové působí zpětně na duši? Jazykový aparát a výrazy typu *duše/tělo tlačí na šišinku, která se vychyluje určitým směrem* jasně poukazují k fyzickému působení. Můžeme Descarta obhajovat nedostatečnou a nepřiměřenou

¹⁸³ *Vášně*, čl. 32 a 34.

¹⁸⁴ Descartes používá pro akt působení duše na tělo slovesa „rayonner“, které se nejčastěji pojí se slunečním světlem a znamená vyzařovat, šířit (se), sátat.

¹⁸⁵ *Vášně*, čl. 32, str. 53.

slovní výbavou, nicméně jinou nemáme k dispozici. Podobně jako když se řekne, že Bůh seslal na lid pohromu, nemyslí se tím mávnutí ruky či jiné fyzické působení. Převodový článek mezi příčinou duchovní nebo duševní povahy a fyzického následku zůstane nepojmenovatelný a neobjasněný.

Zda je takové vysvětlení aplikovatelné i na Descartovo vzájemné působení těla a duše, zůstává také s otazníkem a vůbec neznamena, že by i v případě, že to tak Descartes myslel, bylo dostačující. Rozhodně se nezdá být příliš konzistentní s tvrzením, že z následku lze usuzovat na příčinu, která musí být stejné povahy.

Zdá se nám, že Descartes, *jak ho učí vlastní zkušenost*, ví, že tělesné projevy se odrážejí nějakým způsobem na duši a opačně. Má-li člověk strach, třese se po těle, ucítí-li v zátylku chladný kov pistole, dostane strach. Vysvětlení, která autor pro zkušenost vzájemného působení duše a těla nabízí, jsou zase jen hypotetická a v podstatě neověřitelná. Ostatně sám své výroky uvádí opatrně, např. „mysleme si tedy, že duše má své hlavní sídlo v malé šišince“¹⁸⁶. Už v *Regulích* komentuje přenos skrze šišinku, který se odehrává v jediném okamžiku, slovy: „a co jednoduššího lze pro vystižení této věci vymyslet?“¹⁸⁷

Autor se při vysvětlování působení duše a těla evidentně držel svého pravidla, podle něhož

je třeba využívat veškeré podpůrné prostředky intelektu, představivost, smyslové vnímání a paměť, a to za účelem jak zřetelného pozorování jednoduchých výroků, tak správného srovnávání zkoumaných věcí s již poznanými, aby také mohly být poznány, tak konečně nalézání takových věcí, které je třeba navzájem porovnat tak, aby nebyla opomenuta žádná stránka lidské příle.¹⁸⁸ [...] Veškeré poznání, které není výsledkem jednoduchého a čistého intuitivního pozorování jediné osamocené věci, se získává srovnáváním dvou nebo více věcí mezi sebou.¹⁸⁹

¹⁸⁶ *Vášně*, str. 54.

¹⁸⁷ *Reg.*, XII, 414, str. 99.

¹⁸⁸ *Reg.*, XII, 410, str. 95.

¹⁸⁹ *Reg.*, XIV, 440, str. 139.

Descartes jistě zapojil představivost a jeho výklad působení duše a těla se zdá být paralelou k fyzickému působení dvou těles, ačkoliv si autor jasně uvědomuje, že toto srovnání nelze brát doslovně.

Nařknout Descarta z lhaní není na místě, neboť jak sám několikrát připomíná, pravda či nepravda se mohou nacházet výhradně v intelektu a případný omyl můžeme časem napravit. K vysvětlení, které stojí na hypotézách, které se opírá o všechny intelektuální schopnosti, především ale o smyslovou zkušenost, a které je tudíž ze své podstaty spíš pravděpodobné než zcela pravdivé, lze nabídnout jen vysvětlení jiné, věrohodnější.